

CFO

SUBJEKTPROBLEMET I ROM 7,7-25
I LYSET AF PAULUS' ANTROPOLOGI
OG RETFÆRDIGGØRELSESLÆRE.

Leif Andersen
Lille emnekreds
i Nye Testamente.
August 1980.

København
Dansk Bibel-Institut

Undertegnede

..... C E I F ANDERSEN

der har forfattet nærværende emneopgave / speciale (streg over)
SUBJEKTPROBLEMET I ROM. 7, 7-25 /
LYSET AF PAULUS' ANTHROPOLOGI OG
RETFÆRDIGGØRELSESPRÆK

af hvilket et eksemplar arkiveres på Dansk Bibel-Institut

- A) ☒ giver hermed min tilladelse til at ...; eller
B) ☐ ønsker at blive kontaktet før ...

der citeres i opgaver / publikationer, dog under den
forudsætning, at forfatterens navn samt afhandlingens
titel og årstal opgives.

Der er derimod ikke med denne erklæring givet tilladelse
til at afhandlingen - eller dele deraf - gengives på tryk.

- C) ☐ ønsker ikke at der citeres fra afhandlingen.

I øvrigt finder lov nr. 158 af 31/5-1961 om ophavsretten til
litterære og kunstneriske værker anvendelse.

..... BERNHOP den 1 / 12 19 
Underskrift

Evt. kontaktadresse:

.....

I. INDLEDNING	1
A) Skitse af problemet	1
B) Afsnittets eksegetiske historie	1
II. EKSEGESE	2
A) Afsnittets egenart	2
1. Sammenhæng og intention	2
2. Tekstens karakter	2
B) Εγώ	4
1. Forholdet mellem 7,7-13 og 7,14-24	4
2. Χωρίς νόμου	5
3. Den formelle anvendelse af Εγώ	7
C) Afsnittets antropologi set i lyset af Paulus' selvvidnesbyrd	10
1. Som farisæer	10
2. Som kristen	12
D) Den paulinske antropologis betydning for afsnittets tolkning	13
1. Relevante antropologiske kategorier	13
2. Jeg'ets spaltning	15
3. Synet på den ikke-kristnes forhold til	17
a) loven	
b) synden	
4. Synet på den kristnes forhold til	17
a) loven	
b) synden	
E) Kompositionen af 7,24-8,3	21
F) Den paulinske retfærdiggørelseslæres betydning for afsnittets tolkning	24
III. AFSLUTTENDE OVERVEJELSER OG KONKLUSION	27
Noter	
Litteratur	

I. INDLEDNING

A) SKITSE AF PROBLEMET

Romerbrevets 7. kapitel har i den nytestamentlige forskningshistorie stået som en af de største vanskeligheder indenfor studiet af den paulinske teologi: Hvad er den enkeltes forhold til den personlige synd? Er der tale om kamp eller harmoni, nederlag eller sejr, lovopfyldelse eller lovovertrædelse, udvikling eller statik?

Dette tekstafsnits betydning for spørgsmålet udspringer af den særstilling, det indtager som en skildring af et menneskes store syndighed - beskrevet i 'jeg'-form! Og det springende punkt bliver da: Hvem repræsenterer dette subjekt? Står det for det ugenløste menneske, som endnu ikke kender Kristus og derfor er henvist til udelukkende at gøre ondt og overtræde Guds bud - eller er det den kristne, som trods sin åndsudrustning forbliver magtesløs overfor sin egen grænseløse syndighed? Eller er der en tredje mulighed (f.eks. ved en modificering af de andre)?

Besvarelsen af dette spørgsmål er ikke alene vanskeligt p.gr.a. afsnittets egenart, men viser sig at indeholde vidtrækkende konsekvenser for den enkelte bibellæseres personlige forhold til kristendommen og til sig selv. Det er derfor ikke overraskende, at den enkelte fortolkers personlige erfaring og forudsætning tilsyneladende kan præge synet på subjektproblemet i Rom 7,7-25. Hvor vanskeligt et sådant fortolkningsselement er at håndtere, kan illustreres ved Mittons¹ og Cranfields² henvisninger til egne erfaringer i kristenlivet - anvendt som argument for to stik modsatte fortolkninger³!

Det er derfor ikke uden grund, at P. Althaus⁴ hævder, at tolkningen af Rom 7 som den kristnes nutidige erfaring er dogmatisk bestemt, hvorimod man i et videnskabeligt og historisk arbejde, skelnende skarpt mellem dogmatik og eksegeese, løsrevet fra éns teologiske ballast, må komme til det modsatte resultat. Det viser sig nemlig, at de forskellige tolkningsforsøg i tendensen nøje følger de skiftende tiders herskende tankegang såvel som fortolkernes personlige forudsætninger.

B) AFSNITTETS EKSEGETISKE HISTORIE⁵

Samtlige græske teologer siden Irenæus (med en enkelt undtagelse: Methodius) anså 'jeg'-et i Rom 7,7-25 for at udtrykke den ikke-kristnes situation; ligeledes fulgte de ældre latinske (bl. a. Pelagius) indtil Augustin denne tolkning. Den store holdningsændring markeredes af Augustins overgang til det modsatte standpunkt (vistnok under indflydelse af Ambrosius) i forbindelse med opgøret med Pelagius. Og dette blev normgivende for vestens kirke, så at næsten samtlige middelalderlige

teologer antog, at Rom 7 udtrykte den kristnes situation.

Omkring renæssancen og reformationen delte vandene sig, idet humanisterne og visse katolske teologer (f.eks. jesuitterne og senere mere moderne eksegeter) genfandt den pelagianske tolkning, hvorimod reformatorerne (Luther, Melancton, Calvin) samt nogle katolske teologer (f.eks. augustinerne og jansenitterne) fastholdt den augustinske tolkning.

Men pietismen kunne med sin stærke og inderlige bods- og omvendelsesforkyndelse ikke bibeholde den den reformatoriske holdning til Rom 7 - som udtrykt af Francke: "...ist also jemand unter der Gnade, so darf er ordentlichweise nicht rufen: ich elender Mensch!"⁶ Og i nyere tid er dette den altovervejende tendens blandt mere liberalt eller historisk-kritisk orienterede forskere - navne som Ritschl, A. Schlatter, Kümmel, Althaus og Bultmann⁷ står her i forgrunden. Mere konfessionelt bestemte teologer som Philippi, Zahn, Ihmels, Barth og A. Nygren fastholder dog den reformatoriske forståelse; men dette synspunkt står i vor tid så absolut i defensiven.

Det er derfor påfaldende (men næppe overraskende), at det for de "opbyggelige", ikke-videnskabelige kommentarers vedkommende er den stik modsatte tendens, der gør sig gældende: Her er den traditionelle lutherske tolkning næsten enerådende⁸.

En sådan oversigt kan nu give anledning til en mistanke: Er karakteren af Rom 7 i sig selv således, at det er umuligt at tolke et svar frem, så at man tvinges til mere eller mindre bevidst blot at vælge et svar - vælge efter eget kristendomssyn, efter egne dogmatiske og erfaringsmæssige forudsætninger?

Dette spørgsmål vil nærværende opgave forsøge at besvare.

II. EKSEGESE

A) AFSNITTETS EGENART

1. Sammenhæng og intention. Hvilken plads indtager Rom 7,7-25 i Romerbrevets hele sammenhæng? Det er åbenbart en del af afsnittet 6,1 - 8,39, som omhandler den kristnes helligeandel og livet med Kristus. Dette er igen et underafsnit i hovedafsnittet 3,21 - 11,36: den soteriologiske forkyndelse mellem lovforkyndelsen i 1,18 - 3,20 og parænesen i 12 - 14.

Denne placering har givet Nygren⁹ anledning til at imødegå den pelagianske tolkning: "Kap. 7 blir då ohjälpligen ett 'erratiskt block'", idet hele konteksten, hvori Rom 7 står, jo handler om den kristne - hvad berettiger da f.eks. E. Brunner¹⁰ til at tale om "die grosse Unterbrechung von Kapitel sieben"? Til dette må siges, at v.7-13 jo iflg. Nygren selv

under alle omstændigheder omhandler den ikke-kristnes situation og derfor også udgør et brud i sammenhængen. Der er derfor intet i vejen for at antage, at hele afsnittet (incl. v.14-25) omhandler den ikke-kristnes situation; bruddet er i alle tilfælde tilstede.

Det er altså muligt med Althaus¹¹ at opfatte 7,7-25 som et indskud i den "nutid", der slutter 7,6 og genoptages 8,1. Gieses¹² indvending mod Althaus: at spørgsmålene i 7,7 og 7,13 nøje i form og opbygning svarer til 6,1 og 6,15 (hvorfor formålet også her skulle være at imødegå læsernes indvendinger mod 3,21), kan næppe siges at være et tvingende argument. Paulus kan vel udmærket anvende samme stilistiske form med et andet formål.

Kort sagt: den fjerne sammenhæng (kap 7 mellem kap 5-6 og 8) taler om den kristne, medens den nære sammenhæng taler både om den ikke-kristne (7,5) og om den kristne (7,6). Placeringen i konteksten er altså ikke noget afgørende argument i hverken den ene eller den anden retning (i særdeleshed, da Paulus jo ellers ikke kvier sig ved at bryde en sammenhæng - f.eks. Rom 5,12-19; 1.Kor 15,56; 2.Kor 11,32f).

Hvad tekstens intention angår, er det næppe korrekt af Kümmel¹³ at henvise til, at formålet for "ekskursen" i 7,7-24 jo er en "apologi for loven" (mod anklagen i 7,7a), så at emnet altså ikke er det samme som i kap 6: den kristne og synden, men et helt andet tema: lovens betydning. Det er uden tvivl korrekt, at dette er den følgemæssige anledning til 7,7-25 - men da Paulus frikender loven ved at give jeg'et skylden (v.14.16), føjes der i v.9-25 endnu et problem til, nemlig hvordan jeg'et i denne konfrontation med loven kommer i en forfærdelig splittelse; og dette bliver da hovedemnet for i hvert fald v.15-25¹⁴. Der er derfor, hvad intentionen angår, intet i vejen for at læse Rom 7 i forlængelse af Rom 6 - om det så lader sig gøre rent indholdsmæssigt, er naturligvis et andet spørgsmål.

2. Tekstens karakter må imidlertid også overvejes før det indholdsmæssige.

Selv om der i såvel Romerbrevet som i andre breve findes afsnit af stærkt personlig, til tider lidenskabelig karakter (f.eks. Rom 9,1-3; Gal 3,3; 4,10f; 2.Tim 1,15; 3,11¹⁵), fremtræder Rom 7,7-25 dog med en usædvanlig intensitet og følelseskraft (v.15.24f). Dette kunne føre til den antagelse, at vi her slet ikke har at gøre med troslære og undervisning, men med et personligt udbrud, evt. under anfægtelse eller tvivl - i så fald måtte det da behandles som sådan og ikke tolkes dogmatisk.

Men Paulus ville næppe selv vedkende sig en sådan skelnen! Han er overalt selv 100% engageret i sin undervisning, vander sig under fortabel-

sens mulighed og jubler over frelsen. I særdeleshed ville han aldrig i et så bevidst lære- og introduktionsbrev som Romerbrevet "forglemme sig selv" og give udtryk for en temporær fornemmelse, der ikke ville kunne holde stand overfor hans egen teologi. Rom 7 må absolut læses som et omhyggeligt affattet og ansvarligt led i hele Romerbrevets lærefremstilling.

Men derudover fører tekstens personlige karakter ind i et langt mere relevant spørgsmål: Kan Paulus mon udtrykke en fortidig erfaring så lidenskabeligt - ville særlig v.24 i så fald ikke blive skuespil, en unaturlig og for Paulus iøvrigt ukendt dramatik¹⁶? Og ville det ikke dermed være mere naturligt at læse i hvert fald 14-25 som en for Paulus nutidig erfaring?

Hertil indvender Kümmel¹⁷, at det under alle omstændigheder også vil være skuespil, om det er en nutidig erfaring, da Paulus jo naturligvis i det øjeblik, hvor han skriver v.24, kender svaret på elendigheden og altså dermed også er kommet ud over den. Men denne indvending er ikke rammende, hvis det antages, at Paulus på en eller anden måde mener at kunne udsige smertensudbruddet i v.24 og taksigelsen i v.25a samtidigt - og det vil da i det følgende vise sig, om dette er muligt.

Dog skal endnu et nævnes: Hele dette spørgsmål om nutidig eller fortidig erfaring forudsætter, at det virkelig er erfaring, der er tale om - dogmatisk udtrykt og dogmatisk holdbart, men stadig personen Paulus' egen erfaring! Og viser det sig, at tekstens ἐγώ ikke er Paulus' personlige "jeg", falder denne diskussion naturligvis ud.

En af de største vanskeligheder omkring subjektproblemet i Rom 7 er da også: Hvorledes anvender Paulus begrebet ἐγώ?

B) Εγώ

Da beskrivelsen af jeg'ets situation rummer en tydelig udvikling i tekstens forløb, må en undersøgelse af ἐγώ's formelle betydning indledes med en gennemgang af

1. Forholdet mellem 7,7-13 og 7,14-24. Teksten falder i to afsnit, idet tempus skifter fra aorist¹⁸ i 7-13 til præsens i 14-24. Nygren, Moe, Möller¹⁹ m.fl. hævder derfor, at der hermed er angivet en adskillelse mellem den fortidige hændelse (mødet med loven) i 7-13 og den nutidige situation (den kristnes syndige tilstand) i 14-24.

Dette argument er uden tvivl et af de stærkeste for den lutherske tolkning, da det ikke er let at forklare dette tempusskift på anden måde. F. eks. har Mitton²⁰ foreslået, at der skulle være tale om en "historisk præsens", men indrømmer dog, at Paulus ikke bruger noget sådant andre steder. Således siger også Packer²¹: "There is nothing comparable in

Paul..."; og han afviser evangeliernes historiske nutid som parallel, da Rom 7 ikke er fortællende, men forklarende kommentarer.

Andre forklaringsforsøg vil pointere en logisk anvendelse af præsens i 14-24: Kümmel²² ser 7,7-13 som "ein Geschehen" (nemlig døden) og 7,14-24 som "ein Tatbestand" (nemlig lovens og menneskets væsen). Hertil indvender Möller²³, at det ikke er let at indse, hvorfor Paulus så ikke også i 7,7-13 skulle have valgt præsens eller evt. perfektum, siden Kümmel jo selv anser "Ich" for en retorisk stilform, så at hændelsen er noget fællesmenneskeligt. Heller ikke Käsemanns²⁴ forklaring: at i 14-24 "wird in kosmischer Weite das Resultat von 7b-11 aufgezeigt", forekommer overbevisende, da det ville forudsætte et betydnings skift af ἐγώ fra en personlig til en retorisk betydning i løbet af teksten (herom nedenfor).

Det er for så vidt korrekt, at "...the transition at v. 14 from past tense to present is made almost imperceptibly ... only the completely unobtrusive change of tense suggest any change of topic." (Mitton²⁵). Men der er jo dog et "change", og hensigten med kontinuiteten de to afsnit imellem (understreget ved γάρ i v.14) er da også åbenbar: Paulus vil understrege ligheden mellem situationen i 7,7-13 og situationen i 7,14-24 (hvilket jo ikke udelukker, at det kan være to forskellige situationer).

Udover selve tempusskiftet er der imidlertid en anvendelse af enkelte tidspartikler i afsnittet, som måske peger i samme retning. Allerede Augustin²⁶ anvendte vuví i v.17 til at understrege det nutidige: ganske vist er Paulus ikke endnu fri for begæret, men dog nu for samstemningen med begæret. Kümmel²⁷ mener ganske vist at kunne opfatte vuví δὲ οὐκέτι i v.17 (og οὐκέτι i v.20) som udtryk for en logisk følge frem for temporal følge: "nicht mehr, wie man dies vorher hätte glauben können"; men Möller²⁸ afviser dette og vil snarere gengive οὐκέτι med: "nicht mehr, wie es früher der Fall war." Möllers indvending virker tilforladelig ud fra hans henvisning til anvendelsen af vuví i 3,21; 6,22; 7,6, hvor der (i det mindste for de to sidstes vedkommende) tydeligt er tale om en temporal følge. Indrammet af vuví (temporalt) i 7,6 og vuví (måske temporalt) i 8,1 står disse tidspartikler i teksten således som et stærkt argument for at læse 14-24 som en nutidig situation²⁹.

Nu indeholder v.7-13 også en udvikling for sig selv i jeg'ets situation, nemlig fra livet χωρὶς νόμου til ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς.

2) Χωρὶς νόμου.

Det må siges at være en forbavsende tanke, at Paulus nogensinde skulle have levet "uden lov". Den hyppigste antagelse har da været, at der her er tale om Paulus' barndomstid, idet han jo senere netop blev oplært i loven og dermed ikke kan have været "uden lov". Som udtrykt i Tanchuma Bereschith³⁰: "Ein Kind von 5, 6, 7, 8, 9 Jahren ist noch nicht sündig,

aber vom 10. Jahre an zieht es den bösen Trieb gross." Men der er jo dog forskel på at anse barnet for at være uden synd og være uden lov, og Kummel³¹ vil da også afvise en sådan henvisning, idet et barn iflg. jødisk syn kendte og lærte loven fra den tidligste barndom. Det er altså ikke ovebevisende, når nogle³² har villet knytte til ved **הלל** -institutionen, hvor en dreng som 13-årig bliver indviet til fuld forpligtelse på loven. For det første var han jo dog som sagt ikke "uden lov" indtil da; for det andet tyder meget på, at dette er en i alt væsentligt middelalderlig institution³³.

Reformatorerne antog derimod³⁴, at Paulus' tid "uden lov" var hans tid som farisæer. Denne tolkning tages næppe alvorligt i vor tid; alligevel taler adskilligt til gunst for den:

a) Ville Paulus sige om sin farisæertid, at han var "uden lov"? Naturligvis ikke som farisæer; men her er der jo også tale om den kristne Paulus' syn på sin fortid - og et sådant syn på farisæeren er ingenlunde enestående i NT. F.eks. skælder Jesus farisæerne ud netop for άνομία (Matt 23, 28); og Paulus hævder udtrykkeligt i 2.Kor 3,14ff, at en jøde overfor loven har et dække over sit hjerte, som først borttages ved omvendelsen. Det er altså loven i dens radikalitet og som παιδαγωγός, farisæeren ikke kender - og da dette iflg. paulinsk syn på loven er lovens væsentligste form og funktion, er det ikke usandsynligt, at han skulle gå så vidt som at påstå, at farisæeren i denne forstand ligefrem er uden lov.

b) Ville Paulus sige om sin omvendelse: άπέθανον? Dette er ikke usædvanligt, idet frelsen adskillige steder omtales som "død": Rom 6,1-11; 2.Kor 5,14; Kol 3,3; Gal 2,20 (på dette sidste sted endog netop som en "død ved loven"); og sammenhængen i Rom 7,1-6 har omtalt frelsen på denne måde. Desuden må "døden" i v.10.13 og i v.24 være samme sag - jeg'et i v.14-24 er altså ikke ude over den død, der overgik jeg'et ved budets komme! Hvis det da skulle vise sig, at v.14-24 omhandler den kristne erfaring, gør v.10 det også - og det er da som farisæer, Paulus er uden lov. Derfor er "døden" i v.10 næppe ligefrem at forstå som synonym for frelsen, men udtrykker snarere det tab af "fordele" (Fil 3,7) og "ros" (Rom 3,27) og den smerte over synden (v.14-24), som hører den benådedes liv til.

c) Ville Paulus sige om sin omvendelse, at det var, "da budet kom"? Det er, omend usædvanligt, ikke umuligt - det er et gennemgående syn i NT, at loven radikaliseres ved omvendelsen (Matt 5,21-48; 1.Johs 2,7f; Rom 3,31). Loven er ganske vist afskaffet for den kristne (Efes 2,15; Rom 10,4; Gal 3,23-26); men det er i dens egenskab af dommer eller som frelsesvej - den kristne er stadig forpligtet på budene, han er ikke άνομος (1.Kor 9,21).

d) Endelig må det påpeges, at enhver anden tolkning må antage den umulige idé, at synden for Paulus skulle være "levet op" og erkendt som smertelig og uovervindelig allerede i hans farisæertid, at han i sin tid som for-

følger skulle have båret på en hemmelig angst og syndenød. Det er der intet, der tyder på (se nedenfor), og Paulus vil næppe (ikke engang fra sin nuværende, kristne synsvinkel) sige om sin farisæertid, at γένεται καὶ ὑπερβολὴν ἀμαρτωλῶς ἢ ἀμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

Er denne tolkning, som det synes, korrekt, støtter dette igen stærkt den teori, at 14-24 er den kristnes nutidige erfaring, idet 7b-13 da udtrykker en fortidig, kristen erfaring (nemlig i forbindelse med initiationen). Dog kan pkt. b's anden halvdel kun anføres indirekte, idet det anvendt som direkte argument herfor ville føre til et cirkelbevis.

Endelig er her jo endnu en gang forudsat, at ἐγώ på en eller anden måde indeholder også Paulus' egen person. Hvis det derimod er "typisk" anvendt, giver det ingen mening at søge i Paulus' eget liv efter en periode "uden lov", da det i så fald ville betegne paradistilstanden inden syndefaldet; og kun med dette forbehold kan man tilslutte sig den reformatoriske tolkning af ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ³⁵.

Vi vil derfor nu undersøge

3) Den formelle anvendelse af ἐγώ.

At Paulus anvender 1.pers.sing. (endog forstærket ved hyppig anvendelse af det grammatisk overflødige ἐγώ), betyder ikke, at det dermed kun kan forstås rent personligt. Michel³⁶ henviser bl.a. til 1.Kor 13,1-4 og Gal 2,18-21, hvor det tydeligt er anvendt alment uden at lægge nogen vægt hverken på Paulus' person eller på jeg'et som eksempel. Flg. muligheder for anvendelse af ἐγώ må derfor undersøges:

a) Autobiografisk. At der i Rom 7,7-25 skulle være tale om decideret personlige vidnesbyrd, så at de, hvis Paulus havde haft en anden livshistorie, lige så godt kunne være de stik modsatte, er næppe sandsynligt. Kümmel³⁷ har uden tvivl ret, når han påpeger: "Es handelt sich ja um eine Apologie des Gesetzes, und das Geschilderte kann nur dann den Beweis tragen, wenn es mehr als rein persönliches Erlebnis des Paulus ist."

b) Typisk. Käsemann, Lyonnet, Lietzmann, Watson³⁸ m.fl. er kommet til det resultat, at beskrivelsen i 7,7-13 omhandler Adam (og dermed skildres i 14-24 ethvert (ugenløst) menneskes situation ud fra ἐγώ som "type"): Adam levede først "uden lov", og da "budet" (nemlig Gen 2,17) kom, skete syndefaldet, og Adam og dermed hele menneskeheden døde.

Meget taler for denne tolkning: Watson henviser til tekstens mange referencer til Gen 2-3 (begæret leder til synd, synd er en personlig magt (jvf. slangen), ἐξαπατάω (jvf. Gen 3,13 LXX), synden fører til død); og hvad selve formen angår, er tanken om "a whole community being incarnated in the person of one member" nærliggende for jøden Paulus.

Alligevel er det at gå for vidt, når Käsemann³⁹ hævder: "Es gibt nichts in

unsern Versen, was nicht auf Adam passt, und alles passt nur auf Adam".
F.eks. passer flg. ikke på Adam⁴⁰:

α) Iflg. v.8.11 (ἀπορῆ) og v.9b (ἀναζῆν: lever op igen⁴¹) er synden før loven.

β) For Adam var det ikke budet, men fristelsen, der vakte synden.

γ) Paulus citerer i 7,7 ikke paradisbudet, men dekalogen⁴².

Desuden er mennesket iflg. Rom 5,12ff uden lov mellem Adam og Moses, medens den "typiske" tolkning lader loven komme allerede til Adam.

Nu hævder ganske vist tilhængerne af denne teori: "Paulus kann nicht ... von sich aussagen, er habe vor seiner Bekehrung (ποτέ) 'gelebt' im eigentlichen Sinne des Wortes"⁴³ - men der er da heller intet i vejen for at opfatte ἔζωv i "uegentlig" betydning! Paulus har netop i 7,1-6 anvendt begreberne "liv" om fortabelsen og "død" om frelsen, i 8,12f betegner "liv" synden og "død" helliggørelsen, i 1.Kor 9,14 og Gal 2,14 er "liv" blot det ydre dagligliv, livsformen, og i Kol 2,20 anvendes det om livet som ikke-kristen - hvorfor da ikke i 7,9?

Endelig må man spørge: Hvis Paulus med ἐγώ mener Adam, hvorfor skriver han så ikke "Adam"? Det ville jo være en ypperlig anledning til at knytte til ved kap.5, hvor han har anvendt ham flittigt med navns nævnelse...

Hvad da med de mange referencer til Gen 2-3? Her har Byskov⁴⁴ set helt rigtigt: "... Paul spins together the Paradise account and the Giving of the Law on Mount Sinai, indicating that the Covenant is an explication of the Creator's fatherly commandment in Paradise."

c) Retorisk. Det er muligt at fastholde en "uegentlig" brug af ἐγώ uden om den typiske tolkning, idet man da læser det som en retorisk stilform (= "man"). Igen taler adskilligt for en sådan tolkning; først og fremmest det faktum, at Paulus i 8,1 går over til 3.pers.plur. og i 8,2 til 2.pers.sing. - tilsyneladende i samme betydning som foregående afsnits 1.pers.sing.

Kümmel tilslutter sig denne tolkning og henviser til paralleller som Rom 3,7; 1.Kor 6,12.15; 10,29f; 14,11; Gal 2,18, hvor en sådan retorisk anvendelse af 1.pers.sing. forekommer⁴⁵. Han citerer Bousset⁴⁶: "Das ἐγώ in Röm. 7 spiegelt nicht die persönlichste Erfahrung des Paulus wieder, sondern das Erleben des menschlichen Ich überhaupt von der Höhe der gegenwärtigen Glaubenserfahrung des Paulus spekulativ betrachtet." Men denne tolkning kan dog næppe holde stand overfor en bemærkning som Dunns⁴⁷: "I must confess that it seems to me a rather convoluted process of reasoning which argues both that the 'I' does not denote Paul's personal experience but that it does denote the experience of everyman - everyman, except Paul!"

Det er jo dog næppe sandsynligt, at Paulus, uanset hvor lidt hans eget

erfaringsmateriale betyder i den læremæssige sammenhæng, ville udtrykke en almen sandhed om ethvert menneskeligt "jeg", der ikke kan indeholde hans egen situation. Derfor må jeg'ets oplevelser hele kapitlet igennem også gælde Paulus' eget liv; og man kan altså ikke forklare en påstået diskrepans mellem Rom 7 og Paulus' personlige erfaringer som farisæer og/eller kristen med en antagelse af ἐγώ som stilform.

For det andet er det jo åbenbart, at mange andres situation heller ikke passer ind i dette "generelle": Paulus vil næppe vente at finde så stor en glæde over og samstemning med loven (v.16.22), så stor en lyst til at gøre det gode (v.18f.21) eller så stort et had til synden (v.15.19) hos f.eks. de hedninger, han har beskrevet i kap.1,18-32⁴⁸. I det hele taget ville han næppe vente at finde en så stor fortvivlelse over synden som i 7,24 hos andre end jøden og farisæeren (nærmere herom senere).

For det tredje bliver kapitlets afslutning så personlig som vel muligt ved 2 udtryk, hvortil der ikke findes nogen parallel i et eneste af de steder, hvor Paulus måtte anvende 1.pers.sing. "uegentligt": det følelsesladede udbrud i 7,24 og αὐτὸς ἐγώ i 7,25 (parallelt med Rom 9,3; 2.Kor 10,1; 12,13).

For det fjerde anfører Moe⁴⁹, at tempusskiftet taler imod en uegentlig forståelse, da det er usandsynligt, at en ren fiktion skulle stå i historisk tid som i 7-13, hvis den iøvrigt står i præsens.

d) Paradigmatisk. Dette bliver da den eneste mulighed: "Paulus taler ikke egentlig om sin egen erfaring, men ut fra sin egen erfaring"⁵⁰ - ikke selvbiografisk (for hensigten er uden tvivl at udtrykke noget almengyldigt) og ikke retorisk (for han er selv indeholdt i jeg'et, er så at sige jeg'ets udgangspunkt), men som paradigme på menneskets møde med Gud. Parallelt er 1.Tim 1,16: "... πρὸς ὑποτέλειαν τῶν μελλόντων πιστεύειν".

Dette kan også tilfredsstillende forklare overgangen til 3.pers. og 2.pers. i 8,1f, da det almengyldige aspekt i Rom 7 blot herved forstærkes; der indføres intet nyt.

Vi har hermed også bekræftet de foreløbige konklusioner i afsnittene II1b: Når ἐγώ også indeholder Paulus' egen person, giver det mening at tale om fortidige/nutidige erfaringer ud fra Rom 7, samt i II2b: også i Paulus' eget liv må der have været en periode "uden lov", nemlig sandsynligvis den farisæiske.

Endelig bliver denne tolkning også direkte et argument for den lutherske forståelse af Rom 7: Paulus kan faktisk kun mene at have udtrykt noget almengyldigt i 7,7-13, hvis han taler om den kristne! Thi kun hos de kristne kan han forvente at møde samstemmende vidnesbyrd om forholdet til loven og til synden, uanset den enkeltes personlige baggrund. Omtaler han den ikke-kristne erfaring, mister hele afsnittet (som før antydet) sin læremæssige

gyldighed, fordi de ikke-kristnes forhold til loven og til synden vil være alt for heterogent til at kunne udtrykkes paradigmatiske (og forøvrigt også retorisk og typisk - kun den autobiografiske tolkning kan afvæbne dette argument, da den slet ikke regner med noget alment gældende i Rom 7).

Men om jeg'et i Rom 7 da også indeholder Paulus selv, hvorledes ser han da ellers på sit eget liv i henseende til spørgsmålet kristen/ikke-kristen i dette afsnit?

C) AFSNITTETS ANTROPOLOGI SET I LYSET AF PAULUS' SELVVIDNESBYRD

1. Som farisæer. Flere⁵¹ har forestillet sig (særlig ud fra et mere eller mindre pietistisk syn), at Paulus inden Damaskusoplevelsen var inde i en forberedelsestid, hvor hans tvivl på farisæismen og syndserkendelsen under loven voksede og skabte en indre konflikt, som kulminerede i omvendelseserfaringen. Dette er fuldstændig ubevidnet i NT, og "nichts zwingt zu der Annahme, dass die Zweifel an der Erfüllbarkeit des Gesetzes schon den Pharisäer Paulus kamen" (Kümmel⁵²).

Nu har vi i Paulus' omtale af sin farisæiske fortid ikke meget materiale om hans datidige syn på egen syndighed - men netop denne tavshed er påfaldende! Han er på andre områder ikke bange for en virkelig streng kritik af sin egen fortid (f.eks. sin forfølgelsesvirksomhed), og det ville da være et meget stærkt argument i Paulus' mund mod f.eks. galaterne, om han personligt kunne bevidne den lovens trældom og hemmelige syndenød, han advarer dem imod - men tilbageblikket i Gal 1,13-14 omtaler kun hans store nidkærhed for jødedommen. Ikke engang kristenforfølgelsen (som dog ellers står for ham som hans største synd: 1.Tim 1,12-17; 1.Kor 15,9) skildrer han, som om han inderst inde havde været urolig og anfægtet derover og erkendt den som synd, medens den endnu stod på - tværtimod hævder han, at han ikke vidste, hvad han gjorde (1.Tim 1,13); og han regner endog forfølgelsen af kirken for en af sine "fordele" som farisæer (Fil 3,6a).

Alligevel er det næppe fyldestgørende, hvis man som f.eks. Nygren⁵³ i spørgsmålet om Paulus' syndighed udelukkende henviser til Fil 3,6b: "ulastelig efter lovretfærdighedens krav", som om Paulus fra sin manglende syndserkendelse også skulle slutte sig til en reel syndefrihed. Han vil (trods 1.Tim 1,13) næppe kalde sin forfølgelsesvirksomhed for andet end synd; og Packer henviser til Ef 2,3: "... vi fulgte vort køds lyster..."⁵⁴.

Desuden kan Paulus næppe have stået uvidende om eller i opposition til evangeliernes massive tradition netop om farisæernes syndighed (Matt 15, 1-20; 23,1-33 par.); og endelig ser hele NT (incl. Paulus) frem for alt den farisæiske ustraffelighed som synd i sig selv (Luk 18,9-14; Rom 3,27; 2,17-24; 1.Kor 1,26-29; Gal 4,10f; Kol 2,18-23), og "fordelene" regnes for "skarn" (Fil 3,4-9). Med andre ord har farisæerne ikke alene p.gr.a. deres vitterlige synder ikke haft grund til hovmod; de har også forøget

deres skyld ved alligevel at være uretmæssigt hovmodige!

Det skal derfor forstås ganske bogstaveligt, når Paulus i Fil 3,6b siger κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ og ikke κατὰ νόμον - for Paulus vil enhver δικαιοσύνη ἢ ἐν νόμῳ være en indbildt, selvbestaltet retfærdighed og ikke den reelle retfærdighed for Gud, som loven kræver; og iflg. en sådan vil han kunne være "ulastelig"⁵⁵.

Sammenfattende kan det siges, at Paulus som kristen ser sin farisæiske fortid som en tid i synd, men uden syndserkendelse. Hvorledes forholder nu en sådan konklusion sig til beskrivelsen i 7,7-25? Kümmel⁵⁶ hævder: "Entweder besteht die Annahme zu Recht, Paulus sei noch als Jude am Gesetz verzweifelt und habe den inneren zwiespalt von Röm. 7 erlebt, - dann war Paulus nicht κατὰ νόμον φαρισαῖος und κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος; oder Paulus war, wie er selbst angibt, ein echter Pharisäer, - dann besteht diese Deutung (i.e. af Rom 7,14-24 om Paulus' farisæertid) und die Verlegung der Gesetzeskritik in vorchristliche Zeit zu unrecht."

Dette er ikke helt korrekt; thi a) Kümmel skelner ikke (som vi iflg. ovenstående må gøre) mellem farisæerens syndighed og syndserkendelse - Paulus kan godt have været "ein echter Pharisäer", ulastelig efter lovretfærdighedens krav, og samtidigt af den kristne Paulus blive skildret som en fange af synden⁵⁷; og b) der er jo i Rom 7 netop ikke tale om "Gesetzeskritik", men om "Selbstkritik". Men Kümmel beholder dog ret i, at det er vanskeligt at forestille sig Rom 7,14-24 i en farisæers mund. Selv om det skulle være ud fra troens synsvinkel, Paulus beskriver sin fortid, er der i Rom 7,14-24 så tydelige elementer ikke blot af syndemagt, men også af syndenød, af syndserkendelse, at det ikke let kan opfattes som en beskrivelse af "harmonisk syndighed" (dvs. samstemning med, fred med, accept af egen syndighed), der blot senere erkendes som "fortvivlet syndighed" - er syndigheden i 14-24 fortidig, er fortvivlelsen det også!

Er det da muligt i stedet at henlægge Paulus' farisæiske tid til v.7-13? Her er det åbenbart, at fortvivlelseselementet ikke er særlig fremherskende; og umiddelbart kunne det bedre lade sig gøre at læse dette afsnit som den senere troens erkendelse af en fortidig, uerkendt syndighed (således f.eks. Nygren⁵⁸). Men heller ikke dette holder stik: "Aoristet ἔγνων og det følgende imperf. ἦδεν står uden ἄν fordi det dreier sig om en faktisk indtrådt erkjennelse: 'Jeg vilde ikke ha erkjent synden, som jeg virkelig har gjort'." (Moe⁵⁹). Det er, som tidligere anført, næppe heller sandsynligt, at Paulus skulle sige om sin tid som farisæer, at γένεται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἢ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς!

Eneste tilbageblivende mulighed (om ἐγώ skal antages i det mindste at indeholde også Paulus' personlige erfaring) er da at tolke hele afsnittet

7,7-25 som omhandlende Paulus' liv som kristen: v.7-13 i fortid om hans omvendelsesoplevelse (og evt. allerførste tid som kristen), v.14-24 i nutid om hans nuværende situation (som i forholdet til synden blot ligger i forlængelse af oplevelsen i v.7-13). Hans tid som farisæer bliver da bekræftet som værende at finde i: ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ⁶⁰.

Men det bliver da et spørgsmål, om denne tolkning kan forenes med Paulus' selvvidnesbyrd

2) som kristen.

Rendtorff⁶¹ har uden tvivl ret i, at vi intetsteds i Paulus' breve ellers finder en sådan tale som i Rom 7 om syndens magt i hans liv; og han henviser til 4,13 som eksempel på, at grundklangen i hans breve er helt anderledes. Dette turde være det stærkeste argument mod tolkningen af Rom 7 som indeholdende den kristne Paulus' stilling; og Rom 7 kan umiddelbart forekomme lige så vanskeligt at læse således som indeholdende farisæerens stilling⁶².

Alligevel er det ikke et valg mellem to umuligheder - der findes trods alt vidnesbyrd om den kristne Paulus' syndserkendelse (selv om de er påfaldende få og langt svagere i intensitet og radikalitet end Rom 7).

a) Moe⁶³ henviser til Rom 13,12f og 2.Kor 7,1, hvor Paulus formaner til hellighed og renselse fra synd - i 1.pers.plur.!

b) Dernæst anfører Moe Fil 3,12f, hvor Paulus bekender sin ufuldkommenhed. I denne forbindelse afviser han Kümmels⁶⁴ teori om, at her er tale om en religiøs ufuldkommenhed, og påpeger, at Paulus heller ikke endnu har nået "kraften i hans opstandelse" (v.11), hvilket også må indebære etisk forvandling - der er derfor her bevidnet en religiøs-sædelig ufuldkommenhed (således også Möller⁶⁵).

c) 1.Tim 1,15 bliver ganske vist afvist af Althaus⁶⁶: "Das Präsens drückt aus, dass die alte Schuld dem Apostel gegenwärtig ist ... dagegen nicht, dass er sich neuer, jetziger Sünde bewusst ist." Men det kan dog ikke tilsløre den kontrast, der vitterligt i sammenhængen ligger mellem fortid: "...jeg før var en spotter og en forfølger og en voldsmand", "...jeg i min vantro ikke vidste, hvad jeg gjorde" (v.13), og nutid: "...syndere, blandt hvilke jeg er den største" - en kontrast, der i formen skelner stærkt mellem, hvad han gjorde og var førhen, og hvad han er nu. Og det er ikke let at indse, at han trods denne kontrast skulle tænke på nøjagtig samme begivenhed og tilstand, nemlig den fortidige; konklusionen må da blive, at han i denne adskilte omtale af fortid og nutid dog er sig samme syndighed bevidst. Endelig er det jo også begreber som (Guds) "barmhjertighed" og (Paulus') "tro", der markerer overgangen fra før til nu, og ikke etiske begreber!

Derimod er det ikke overbevisende, når Moe⁶⁷ henviser til den uro og angst,

Paulus bekender i f.eks. 2.Kor (4,8f; 12,7f⁶⁸; 2,13; 7,5), da dette (trods Matt 6,25ff) ikke kan siges at være direkte syndigt iflg. NT - også Kristus har været urolig og angst...

Men tankevækkende er det, at Paulus siger så forbavsende lidt om sin nuværende, syndige natur, hvis den virkelig er så plagsom, som den lutherske tolkning af Rom 7 indebærer⁶⁹. På den anden side har vi intet udsagn, der tydeligt indicerer eller blot lader ane, at han har anset sig selv for at være syndfri. Althaus⁷⁰ forsvar for at opfatte 1.Kor 4,4 som en sådan antydning må virkelig afvises: "Det er eksegetisk vilkårlig å utvide apostelens forsikring om sin fullgode samvittighet til å gjelde hele hans liv siden han blev kristen" - han "sikter til sin apostoliske kallsførsel og ikke til hele sit kristenliv"⁷¹.

Foreløbigt må vi dog konkludere, at den lutherske tolkning af Rom 7 set isoleret i lyset af Paulus' selvvidnesbyrd som kristen er, skønt ikke umulig, så dog heller ikke videre sandsynlig.

Hvordan bliver billedet nu, hvis vi fra Paulus' person vender os til den generelle antropologi?

D) DEN PAULINSKE ANTROPOLOGIS BETYDNING FOR AFSNITTETS TOLKNING

1. Relevante antropologiske kategorier. Det må nu forsøges påvist, om det er muligt at pejle sig ind på Paulus' mening ved en undersøgelse af de om Rom 7's ἐγώ anvendte antropologiske udtryk.

a) ἔσω ἄνθρωπος er i den paulinske litteratur et sjældent udtryk. En undersøgelse af dets anvendelse (udover Rom 7,22) vil godtgøre, at det altid anvendes om den kristne; og dette faktum kunne da lede til den antagelse, at det også må være tilfældet i Rom 7. Men da det kun findes i Ef 3,16 og 2.Kor 4,16, er materialet alt for spinkelt til, at en så kategorisk slutning kan drages. Det er helt klart, at det kan anvendes om den kristne; men på så spinkelt et grundlag kan man ikke hævde, at det kun kan bruges således og aldrig om den ikke-kristnes naturlige sind eller naturlige indre.

På den anden side må materialet også være for spinkelt til at lede til Kümmels og Althaus' påstand om, at anvendelsen i Rom 7,22 og 2.Kor 4,16 må være forskellig, samt til Jewetts påstand om, at "... one fundamental gnostic conception is being used" (nemlig som belæg for antagelsen af en almenmenneskelig anvendelse af begrebet)⁷². I det mindste burde disse have overvejet, om der ikke i stedet i anvendelsen af ἔσω ἄνθρωπος kunne ligge et indicium imod deres egen grundlæggende tolkning af Rom 7 (omend det ikke er tvingende) - Byskovs⁷³ tolkning er så absolut også en mulighed: "The Platonic/Gnostic philosophical religiousness distinguishes between an 'inward' man, who belongs to the spiritual world, and an 'outward' man, who belongs to the material world, whereas Paul uses the denomination of

the undivided man." Om denne tolkning er korrekt, er ἕω ἄνθρωπος altså ikke en separat del (dualistisk set) af mennesket, men en betegnelse for en side af eller en anskuelsesmåde for det hele menneske. Dermed er en gnostisk tolkning af dette begreb ikke den eneste mulighed, da det lige så vel kan forstås ud fra et hebraisk enhedssyn på mennesket; og Paulus kan altså have anvendt det religiøst så vel som alment-antropologisk. En afgørelse omkring dette spørgsmål vil derfor næppe kunne udgøre noget argument for hverken det ene eller det andet grundsyn på Rom 7, men vil snarere blive bestemt af dette syn!

b) νοῦς er i Rom 7 (v.23.25) udtryk for det gudhengivne, tjenstvillige sind. Men overvejelserne går i dette tilfælde ikke på, om det kan være et specifikt kristent begreb (i modsætning til almen-menneskeligt), i hvilket tilfælde det kunne indicere, at jeg'et i Rom 7 var det genfødte jeg. Det er nemlig helt tydeligt i paulinsk sprogbrug, at νοῦς kan anvendes også om ikke-kristne (f.eks. Rom 1,20.28). Tværtimod er det et spørgsmål, om Paulus virkelig iflg. sin teologi vil kunne tillægge det ugenfødte sind så stor gudshengivenhed og tjenstvillighed, som åbenbart præger Rom 7: "Også sinnet er i sig selv kjødelig - en νοῦς τῆς σαρκός (Kol. 2,18, sml. 2,23) og stemmer ikke overens med Guds lov før det har gennemgået en fornyelse (Rom. 12,2; Ef. 4,23) som ikke kommer fra loven, men fra Guds ånd" (Moe⁷⁴).

Her er det ikke videre behændigt af Althaus⁷⁵ at påstå, at νοῦς simpelthen bruges anderledes i Rom 7 end alle andre steder - i sig selv er et sådant løsningsforsøg allerede betænkeligt; og selv om Althaus henviser til, at også et "uværdigt sind" (1,28) "kender Guds retsordning" (1,32), er det dog noget ganske andet end at tjene Guds lov med sindet (i særdeleshed i kontrast til hele ordlyden i 1,32, hvor overtrædelsen netop bifaldes)! Tilsvarende er det noget ganske andet, når Althaus henviser til det ugenfødte sinds kendskab til Gud (1,20), idet der jo netop her omtales et sind, som trods sit kendskab til Gud alligevel ikke ærer ham som Gud - og det gør dog ubestrideligt ἐγώ i Rom 7!

Men denne problemstilling knytter sig naturligvis ikke først og fremmest isoleret til det ugenfødte sinds forhold til loven, men snarere til det hele ugenfødte menneskes forhold til loven: Kan den ikke-kristne således samstemme med og elske loven? Og dette behandles udførligere i pkt. IID2a.

c) σῶμα. Undersøgelsen af dette begreb står i så nøje sammenhæng med tolkningen af afsnittet 7,24-8,3, at det vil blive behandlet derunder.

d) σαρκινός / σάρξ. Anvendelsen af dette begreb i 7,14 og 7,18 er ved første øjekast en vanskelighed for den lutherske tolkning: Kan Paulus sige om den kristne, at han er kødelig?

Men for det første må bemærkes, at her ikke står σαρκινός (hvilket også på det nærmeste ville umuliggøre den lutherske tolkning), men σαρκός.

Forskellen er udtrykt af Cranfield⁷⁶ således: σαρκινός skulle betyde: "composed of flesh", σαρκικός derimod "determined by the flesh", samt af Moe⁷⁷: σαρκινός - af kødelig natur, σαρκικός - kødeligt sindet.

For det andet: Både Jewett og Barth⁷⁸ opfatter for så vidt σαρκινός som et udtryk for det kropslige; men medens Barth oversætter σαρκινός med "im Fleische" og dermed forstår jeg'ets manglende evne til at opfylde den åndelige lov som den kristne Paulus' begrænsning i og med dette liv, går Jewett en helt anden vej: "Flesh is therefore not the human weakness which makes the fulfillment of the law impossible nor is it the sensuality which opposes the limitations set by the law. Σάρξ is an inner- and extra-personal reality. It is the actual physical flesh whose circumcision provides the means for self-justification. As such it acts as a power of the old aeon which frustrates the intention of the nomist by luring him into placing reliance upon it in the achievement of righteousness." Hvis denne teori holder, har Jewett selvfølgelig givet den lutherske tolkning af Rom 7 et grundskud, idet Paulus' "kødelighed" da ville være ensbetydende med farisæisme og dermed uforenelig med troen på evangeliet og med den gjenfødtes nådestand. Men den har flere svagheder: α) jeg'ets situation ville i så fald kun angå farisæeren, og hele afsnittets placering og intention som en generel lære ville dermed gå tabt. β) Det øvrige materiale peger ikke i denne retning, idet σαρκινός ellers aldrig i NT omhandler ikke-kristne (1.Kor 3,31 om kødeligsindede kristne, 2.Kor 3,3 om kristnes hjerter). γ) Denne brug viser, at der ikke er dækning for at tale om "gnostic dualistic assumptions", idet de øvrige steder er decideret antignostiske (særlig 2.Kor 3,3 med en tydelig positiv anvendelse af σαρκινός). "Forskjellen mellem det naturlige menneske og det gjenfødte er da kun at det første utelukkende er σαρκινός, men det siste tillike er πνευματικός"⁷⁹ (mine fremh.).

2. Jeg'ets spaltning. Den foregående undersøgelses form må nu ikke lede til en forståelse af det paulinske menneskesyn, som så det mennesket bestående af en række uafhængige elementer (så som kød, vilje, sind, indre og ydre menneske, sjæl, ånd, legeme osv.), og som om det da var disse elementer, der i Rom 7 beskrives som indbyrdes stridende, og heri skulle da menneskets "spaltning" bestå! F.eks. har Nygren⁸⁰ næppe ret i at hævde (mod Althaus), at jeg'et kun vil det gode, men blot ikke formår at udføre det. Ganske vist understreger Paulus jeg'ets vilje til det gode ved at henvise til, at når han gør det, han ikke selv vil, må det være den i ham selv iboende synd, der udfører det; men det er dog ligefuldt det samme jeg, der synder: v.14f.18a.21.25b! Ellers ville jeg'et jo desuden være uden skyld i Paulus' synd, og hele afsnittets hensigt (at frikende loven ved at give jeg'et skylden (v.14)) ville dermed være modsagt.

Ligesom jeg'et ikke er delt logisk op i indbyrdes stridende enheder, sættes jeg'et heller ikke op imod nogen af disse enheder (så at det f.eks. helhertet kæmpede mod et af det selv helt uafhængigt kød) - jeg'et er selv splittet (v.25), er selv fortvivlet (v.24). "Es ist also nicht so, dass 'der Mensch aus zwei Teilen besteht', sondern er ist als Mensch σάρξ und νοῦς." (Kümmel⁸¹). Det lader sig altså næppe gøre at sætte det paulinske menneske på en enkel formel - og det lader sig slet ikke gøre at skelne mellem Paulus og Paulus' jeg...

Findes nu en sådan jeg'ets spaltning beskrevet andre steder hos Paulus? Her er det bemærkelsesværdigt, at det ikke-kristne menneske hele NT igennem aldrig beskrives som splittet og fortvivlet! Forestillingen om den ulykkelige hedning, det "urolige hjerte" (Augustin), hører snarere en senere kristenheds ønsketænkning til. Nærmere til bibelsk tankegang kommer vel Müller⁸²: "Der Zwiespalt ist in der Art von Röm. 7 nur beim Christen denkbar". Dette begrundes han ud fra 6,1ff, hvor den kristne ved dåben stilles ind i kampen mellem καὶ νότης ζωῆς og σῶμα τῆς ἀμαρτίας; og selv om den personlige splittelse og fortvivlelse sjældent i NT udspringer af den enkeltes syndighed (herom senere), er det dog et faktum, at der i NT for den kristne stilles et liv i kamp, indre splittelse og personlig trængsel i udsigt. Som eksempler kan nævnes Jesu forkyndelse om efterfølgelsen under korset, 2.Korinterbrevs udmaling af tjenestens trængsler og "tornen i kødet" (hvori den så end består - se note 68), 1.Petersbrevs syn på lidelsen og Jakobsbrevets syn på prøvelsen.

Ligeledes nævner Nygren⁸³ Rom 8,23 og Gal 5,17 som eksempler på den kristnes kamp mod kødet, medens Moe⁸⁴ påpeger parallelliteten mellem 7,7-25 og 8,10 (herom senere). Endelig knytter Dunn⁸⁵ til ved den for paulinsk soteriologi så karakteristiske spænding mellem opstandelsens "allerede" og parusians "endnu ikke": Den kristne lever i en vis forstand "i kødet" (Rom 6,18; 1.Kor 7,28; 2.Kor 10,3; Gal 2,20 m.fl.), og han er endnu i døden (Rom 8,17; 2.Kor 12,9; 4,7-5,5; Fil 3,10f). "Death, like salvation, redemption, adoption, etc., belongs to the Not Yet as well as to the Already. The dying of conversion-initiation therefore is only the beginning of a process ... a life-long process which will not be completed till the resurrection or transformation of the body." Denne dialektiske spænding må naturnødvendigt afspejles i dens liv, som finder sig behersket af denne spænding. Og det er egentlig forbavsende, hvor lidt tilhængerne af den pelagianske tolkning er opmærksomme på betydningen af denne kristenlivets eksistensgivne konflikt!

3. Synet på den ikke-kristnes forhold til

a) loven.

Da Rom 7 iflg. Althaus må handle om den ikke-kristne, drager han nu⁸⁶ heraf den konsekvens, at mennesket uden Kristus så ifølge Paulus ikke kun er kød! Thi det kan åbenbart samstemme med loven (v.16), ligefrem glæde sig over den (v.22). Gud virker også med sin Ånd gennem loven og bevæger ethvert menneske til at glæde sig over den. Og Althaus henviser som argument for sin opfattelse til Rom 2,1-3.17-23; 1,32, som da skulle bevidne samme kendskab til loven og samme overtrædelser som i Rom 7.

Men for det første er (som tidligere anført) denne henvisning ikke overbevisende, da Rom 1-2 fortæller om dem, der ikke vil holde loven, medens Rom 7 fortæller om den, der ikke kan holde loven - og det er dog ikke ganske det samme! For det andet må man undre sig over Althaus' metodik, når han ud fra Fil 3,6 og Rom 2,14 fælder den dom over Rom 7,19, at "Die Frage liegt nahe, ob Paulus mit dem Satze ... nicht schlimm übertreibt." Kunne det lade sig gøre på denne måde at afvise de steder, der forstyrrer éns tolkning, var der næppe meget tolkningsarbejde tilbage...

Snarere må man sige, at det er ret så vanskeligt at forestille sig Paulus generelt tillægge den ikke-kristne en så lidenskabelig og fortvivlet kærlighed til den lov, han selv overtræder, sådan som Rom 7 fremstiller det⁸⁷. Og det gælder såvel hedningen, som giver overtrædelsen sit bifald, og jøden, som ikke kender sin overtrædelse!

b) synden.

At Paulus overalt skildrer den ikke-kristne som syndig, er elementært; i den forstand er der intet i vejen for at opfatte πεπραμένους ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν som omhandlende den ikke-kristne (det kan endda siges at være det mest nærliggende). Alligevel er der (v.17.20) i jeg'ets forhold til synden et element, hvorom Nygren⁸⁸ hævder, at Paulus næppe for den ikke-kristne ville anerkende en sådan skelnen mellem jeg'et og den iboende synd: "Förut deltog människan i synden med sin vilja och håg; hennes jag var solidariskt med synden. Men nu är det icke längre så...". Trods Nygrens tendens til helt at underkende jeg'ets ansvar for dets egen syndighed, har han dog ret i, at der vitterligt er en markant forskel mellem det forhold til synden, det ikke-kristne menneske tillægges i kap.1-2, og jeg'ets forhold til synden i kap.7.

4. Synet på den kristnes forhold til

a) loven.

Jeg'ets forhold til loven i Rom 7 er for Kümmel⁸⁹ blevet endnu et argument imod den lutherske tolkning. Han hævder nemlig, at når Paulus iflg. 7,1-6 udtrykkeligt anser den kristne for at være løst fra loven, døet bort fra

loven, kan han i v.14ff ikke tale om den kristne, da jeg'et ved sin samstemning med og sin glæde over loven er under loven.

Men dette er aldeles uholdbart og ganske ude af trit med den nytestamentlige teologi, idet hele NT (incl. Paulus) ser den kristne som forpligtet på og afsløret af loven (Bjergprædikenen, Paulus' parænetiske forkyndelse, det johannæiske kærlighedsbud osv.) - uden at være under loven! Det er som dommer og som tugtemester, loven er afskaffet, fordi evangeliet åbenbarer retfærdigheden af tro; sin formanende og syndsoverbevisende funktion bibeholder loven også for den kristne, der løst fra den (faktisk netop for den kristne: Rom 6,14!). Og i Rom 7 skildrer Paulus ikke lovens dom over jeg'et med trussel om Guds vrede, men derimod lovens afmagt til det gode.

Bultmann har i denne forbindelse sagt om 5,20a⁹⁰: "Zugrunde liegt die Erkenntnis: es gibt keine Gnade als für den Sünder. Das Gesetz aber bringt die Sünde zutage: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη (Gal. 3,19). Denn es weckt die schlummernde Sünde (7,7-11), die durch das Gesetz den Tod wirken soll, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν αμαρτωλός (7,13)." Her tilføjer Jüngel⁹¹: "Das dürfte der Sinn auch des ἵνα-Satzes sein"; og Bultmann fortsætter: "Die beiden Perioden der Menschheitsgeschichte folgen nicht einfach aufeinander wie im Mythos, sondern es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen. Die erste Periode, als die der Sünde, bereitet die zweite Periode, als die der Gnade, vor."⁹².

Det er derfor ikke enestående, om Rom 7 skulle skildre den kristnes forpligtelse på loven og smerten ved dens afsløring - uden samtidigt at se jeg'et under loven; det er ganske enkelt en side af det paulinske syn på lovens funktion og mening og af den paulinske tese, at "es gibt keine Gnade als für den Sünder."

b) synden.

Den ubetinget største vanskelighed ved den lutherske tolkning er jeg'ets tilsyneladende håbløse bundethed af synden, som ikke synes at stemme overens med f.eks. det foregående kapitels sejrsoverbevisning. Kan Paulus virkelig sige om sig selv, om den kristne, at han er "solgt under synden", at han ikke formår at udføre det gode, men gør det onde, som han ikke vil? Her er jo ikke tale om et underordnet aspekt, som man nok kunne komme overens med i en ellers overordnet og klar sammenhæng - det er selve hovedemnet, der frembyder den største vanskelighed; og det ville være sin sag at gennemføre en tolkning, der kolliderede med selve grundtanken i teksten...

Frem for alt er det ikke tilstrækkeligt med Cranfield⁹³ at henvise til lovens radikale krav og den kristnes voksende selverkendelse; spørgsmålet må være, hvordan Paulus har set på det! Og her gælder det som for Paulus' personlige vedkommende, at vidnesbyrdene om en kristens nuværende og

uovervindelige syndighed er få og svage - men det er dog at gå for vidt, når Althaus⁹⁴ hævder, at den kristne iflg. Paulus potest non peccare (omend ikke non potest peccare). Selvom der henvises til Rom 8,4,6,14; Gal 5,16, udsiger disse steder jo ikke noget løfte om totalt at blive fri for synd, men et løfte om ikke blot at synde, ikke blot at overtræde loven, ikke at blive behersket af synden, men tillige (ved siden af og på trods af synden) i nogen måde at se Åndens frugt virkeliggjort i éns liv! Og i denne spænding lever da den kristne - ikke i et dualistisk forhold mellem lovovertrædelse og lovopfyldelse, men i et dialektisk forhold (herom: se pkt. III).

Thi er vidnesbyrdene om den kristnes livslange syndighed påfaldende få og svage, så er de dog til stede:

α) Hvad selve teksten angår, påpeger både Dunn og Cranfield⁹⁵, at ἡδεν er en pluskvamperfektum med imperfektiv betydning, hvilket indebærer, at Paulus stadig kender til begæret.

β) Også tekstens nærmeste sammenhæng, nemlig 8,1-11, vidner om en til Rom 7 ganske svarende spaltning hos den kristne: "Bei allem Unterschiede des Tones Röm. 8,1-11, von Röm. 7,14-25 bleibt jedenfalls die wesentliche Gleichheit bestehen, dass 'der Leib des Todes', von dem Paulus erlöst zu werden sehnlich verlangt (7,24), nach 8,10f.23 immer noch da ist: 'Der Leib ist tot um der Sünde willen' (8,10), und in dessen Gliedern herrscht ein anderes Gesetz als in dem inneren Menschen (7,23)" (Moe⁹⁶).

γ) Gal 5,17 anvendes af såvel Nygren som Moe⁹⁷ som eksempel på, at Paulus også andetsteds bevidner en kristens afmagt overfor sit eget kød. Nu hævder Kümmel⁹⁸ ganske vist, at v.17 er et led i en formaning: I må enten tjene kødet eller Ånden. Og det skulle da iflg. v.16.18 kunne lade sig gøre kun at tjene Ånden, medens mennesket i Rom 7 ikke har denne mulighed. Men denne tolkning ville kræve, at "det, som I gerne vil", skal forstås som synden (da v.17 altså skulle være formaning om at tjene Ånden frem for kødet, på baggrund af løftet i v.16) - og dermed tillægges den kristne i Gal 5 endog mindre kærlighed til loven og det gode end den (iflg. Kümmel) ikke-kristne i Rom 7 (som jo trods alt "vil det gode")!

Derfor må det være klart, at Modalsli⁹⁹ har ret i sin forståelse af dette vers: "Auf Grund der Wirkung des Fleisches werden das Tun und die Werke des Christen nie so, wie er kraft des Geistes sie wünschen, nämlich ganz rein, völlig durch die Liebe bestimmt, in vollem Mass den Nächsten gegeben."

δ) Det faktum, at en stor del af Paulus' forkyndelse er parænetisk, kan i denne sammenhæng tolkes på to måder. Althaus¹⁰⁰ antager, at dette må forudsætte en reel og ikke blot ideel mulighed for syndfrihed, da formaning ellers ville være meningsløs. Og det er da korrekt, at formaningerne må have en reel, positiv funktion - de skal hverken forstås som "tugtemester" eller som ønsketænkning. Men intet tvinger til den antagelse, at de skulle

sigte på syndfrihed - tværtimod forudsætter adskillige af formaningerne netop, at læserne i deres dagligliv endnu begår synd¹⁰¹ (f.eks. formaningerne til indbyrdes overbærenhed og vilje til tilgivelse).

Men kan man nu ikke antage, at Paulus stadig vil hævde syndfrihedens mulighed (og for sin egen del mene at have nået dertil), men blot må erkende, at "hans" menigheder endnu ikke er nået dertil, men endnu er σαρκινός? Så ville det jo være muligt at hævde den pelagianske tolkning af Rom 7 trods de nytestamentlige menigheders vitterlige syndighed.

Adskilligt taler imod dette: For det første antyder Paulus aldrig et sådant skel eller nogen mulighed for at krydse et sådant skel mellem "almindelige", syndige kristne og en pneumatisk, syndfri elite (på trods af, at et sådant skel, hvis det eksisterede, måtte siges at være markant og af overordentlig betydning). Ej heller giver han nogen metode til en sådan overgang. For det andet¹⁰² forudsætter flere formaninger ikke blot en faktisk syndighed, men også uovervindelig syndighed - nemlig (som før nævnt) opfordringen til indbyrdes tilgivelse. Har de kristne til stadighed behov for dette, har de også til stadighed indbyrdes skyld - og dermed også skyld overfor Gud og behov for hans tilgivelse. For det tredje er det næppe tilfældigt, at Paulus i Rom 4,7-8 citerer en bodssalme...

ε) Endelig må det være muligt som Möller¹⁰³ at henvise til det øvrige NT (da Paulus på så væsentligt et punkt næppe kan tænkes at have stået i modsætning til den apostolske forkyndelse i øvrigt):

α) Matt. 6,12 forudsætter stadig fornyelse af skyld overfor Gud.

β) 1. Pet. 2,11 omhandler en til Rom 7 faktisk svarende strid mellem σάρξ og ψυχή.

γ) Samme spænding som mellem Rom 6 og Rom 7 findes mellem 1. Johs 3,4ff og 1. Johs 1,8-10; 2,1¹⁰⁴ og mellem Hebr 10,26 og Hebr 12,1.4.

Men er selve Rom 7's syndighedsbillede altså, skønt usædvanligt, så dog iflg. NT ikke utænkeligt i en kristens situation, er det dog et spørgsmål, om ikke fortvivlelsen er det. Er der i Rom 7 ikke en grundtone af håbløshed, som en kristen ikke kan istemme¹⁰⁵? Her er det vigtigt at bemærke, at ingen nogensinde har villet hævde, at Rom 7 skulle være det fuldgældige og endelige udtryk for en kristens situation; og det står endnu tilbage at undersøge, om Rom 7,24 og 25a på en eller anden måde kan udsiges samtidigt. I hvert fald rammer Kümmel¹⁰⁶ ved siden af, når han spørger: "... kann Paulus von sich bekennen, dass er der Sünde hilflos unterworfen und ohne Retter ist?" - thi udbruddet i 7,24 finder jo sit svar; jeg'et er ikke "ohne Retter"! Desuden hævder Cranfield¹⁰⁷ imod Kümmel: "Ταλαίπωρος can indicate distress, affliction, suffering, without in any way implying hopelessness".

Så selv om det stadig må indrømmes, at Rom 7, hvis det udtrykker (en side af) den kristnes situation, er bemærkelsesværdigt stærkt i sit indhold og faktisk mangler sidestykke i NT (hvilket det, som det efterhånden har vist sig, faktisk gør uanset tolkningens konklusion), har Dunn¹⁰⁸ uden tvivl ret, når han hævder, at man enten må sige som Schweizer: "As a consequence of being in the Spirit, believers are raised above the limitations of the being-in-the-flesh", og Bousset: "The natural being has completed died in him", eller også må man erkende, at den kristne for Paulus endnu er "... experiencing the dominion of sin in an integral dimension of his present existence." Og iflg. den hidtidige del af undersøgelsen har Schweizers og Boussets synspunkt ikke meget for sig.

E) KOMPOSITIONEN AF 7,24-8,3

Med foregående punkts afslutning er vi nu inde på de vers, hvor konflikten omkring 7,7-25 finder sit brændpunkt: "Der Schlüssel zum Verständnis von Röm. 7"¹⁰⁹, nemlig 7,24-8,3. Efter nødråbet i v.24 fremtræder takkeudbruddet i v.25a som det store brud i jeg'ets grundholdning: svaret på nødråbet er kendt! Det er derfor bemærkelsesværdigt, at dette efterfølges af v.25b, som åbenbart sammenfatter 7,7-24 - konflikten og løsningen holdes sammen og lyder samtidigt! Dette er naturligvis en af de største vanskeligheder for at se 7,7-24 som et udtryk for den ikke-kristnes situation, idet det ikke er let at indse, hvorfor Paulus efter en tydeligvis kristen erkendelse i v.25a skulle gå tilbage og med v.25b fortsætte den formentlige med v.24 afsluttede skildring af sit før-kristne liv. Michel¹¹⁰ siger ligefrem: "V.25b steht heute an einer innerhalb des Gedankengangs unmöglichen Platz"; men han anfægtes forøvrigt ikke i den antagede "Gedankengang"...

Det hyppigste forklaringsforsøg er forestillingen om en glosse eller anden form for "Textverderbnis"¹¹¹. Problemet er blot, at teksten på dette punkt fremtræder ganske intakt og ikke antyder nogen anden rækkefølge af versene eller nogen senere indføjelser. Det virker ikke overbevisende, når Dodd¹¹² vil forsvare en omstilling af versene med: "... we cannot avoid trusting our own judgment against the evidence" (nemlig imod de manglende tekstvidnesbyrd). Til dette bemærker Mitton: "It is something of a tour de force and does not wholly carry conviction."

Käsemann erkender, "wie misslich es ist, gegen die gesamte Textüberlieferung bloss aus Sachgründen eine Glosse zu behaupten", men fortsætter så: "Umgekehrt sollte man den für die Annahme der Echtheit zu zahlenden Preis nicht abschwächen. Nicht nur die gegebene Interpretation (i.e. af 7,7-25 som førkristen skildring) des Kontextes fällt dann hin. Man muss vielmehr alles, was Pls über Taufe, Gesetz und Rechtfertigung des Gottlosen, nämlich über den Bruch zwischen den Äonen sagt, anders verstehen." Käsemann har

uden tvivl set ret i sin vurdering af dette spørgsmåls betydning - men da han iflg. ovenstående (f.eks. Dunn-citatet s.16) åbenbart overbetoner "der Bruch zwischen den Äonen", er det ikke at undres over, at "prisen" er blevet ham for høj, og at han foretrækker at fastholde idéen om en glosse...

Det er næppe uden grund, at Saake¹¹³ efter sin undersøgelse af netop dette problem konkluderer: "Berücksichtigt man die inneren Entsprechungen, Vorverweise, Rückbezüge und Wiederaufnahmen im obigen problematischen Text, so erweisen sich die Versuche der Metathese oder Athetese als gewaltsame Eingriffe, die Paulus nicht nur nicht gerecht werden können, sondern seine Gedanken und Aussage tendenziös entstellen."

Nogle forsøger dog at undgå sådanne "gewaltsame Eingriffe" og alligevel fastholde den pelagianske tolkning. Således forestiller Lietzmann¹¹⁴ sig, at Paulus efter v.25a ganske enkelt tager sit i det, bryder af og indskyder v.25b, hvorefter han fortsætter med 8,1. Hertil bemærker Käsemann korrekt, at det ikke alene ville bryde logikken, men tillige Paulus' hele teologi.

Endelig lader metodikken i Kümmels¹¹⁵ forsøg meget tilbage at ønske, når han simpelthen mener en omstilling af versene unødvendig, "... da Paulus öfters in einer uns zunächst unverständlichen Weise argumentiert." Og selve hans hovedtanke: at opfatte v.25a som parantetisk og foreløbigt, modsiges klart af den måde, hvorpå 8,1 knytter til ved 7,25b (uden modsætningspartikler el.lign. - overgangen til kap. 8 må altså være sket allerede indenfor 7,25!).

Men går vi nu ud fra, at teksten er intakt på dette punkt, og at den endda giver god mening, støder vi ind i et problem i forholdet mellem 7,24f og 8,1-3. Kümmel¹¹⁶: "Unmittelbar neben der futurisch gefassten Frage 7,24 steht aber der 8,1.2 vorausnehmende Satz 7,25a, nach dem die Erlösung für die Christen geschehen ist. ... Wenn aber die Christen befreit sind, so kann Paulus nicht als Christ die verzweifelte Frage nach dem Erlöser in 7,24 aussprechen und als derselbe Christ in 7,25a.8,1ff beantworten. Ausserdem ist es unmöglich, dass von dem Ich, das nach 7,14 unter die Sünde verkauft, nach 7,23 Sklave der Sünde ist, in 8,2 gesagt wird, es sei von Sünde und Tod befreit."

Det er uden tvivl korrekt, at 8,2 udtrykker et svar på 7,24, og at dette svar er nuværende og virkeligt for den kristne Paulus. Men overfor Kümmels tolkning står nu Cranfields¹¹⁷ henvisning til 8,10a: τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν - befrielsen er altså endnu ikke indtruffet, og 7,25a er blot et håb. 8,2 og 8,10 peger altså i hver sin retning i forholdet til 7,24! Men det må være klart, at en konflikt mellem disse to vers kun kan være tilsyneladende - der kan ikke blive tale om et valg mellem Cranfields og Kümmels henvisninger! Paulus må åbenbart ville fastholde, at legemet endnu

er dødt, og dog er jeg 'et frit fra dødens legeme! Den eneste forklaring på et sådant paradoks må da være, at vi her endnu engang er inde i den paulinske spænding mellem "allerede" og "endnu ikke" - "der Bruch zwischen den Äonen" skal ses sammen med disse æoners samtidighed og er dermed ikke slet så markant som antaget af Käsemann. Hermed er det faktisk muligt at udsige både fortvivlelsens nødråb og takkens udråb samtidigt! Som udtrykt af Byskov¹¹⁸: "The cries of the Crucified de profundis reveal that the cry of vii.24 is man's only possible link with his Creator, and also that only the Crucified, by submitting to the law of sin and death and enduring its curse, can change that human cry de profundis into the thanksgiving of vii.25a ... In the world of sin and death - the place where man hears the Word of forgiveness - the stage of the cry de profundis will never be past."

Det er derfor også klart, at Kvalbein og Jewett¹¹⁹ næppe kan have ret, når de forstår σῶμα i 7,24 som kroppen - for det første er befrielsen iflg. 8,2 allerede sket, og for det andet er σῶμα en tydelig allusion til 6,6: τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας og altså nærmest identisk med σάρξ i 7,25b.

Tilbage bliver da blot at behandle udtrykket αὐτός ἐγώ: kan det, som Kürzinger, Mitton og Bauer¹²⁰ antager, betyde: "'Ich für mich selbst, ich auf mich (allein) gestellt', d.h. 'ich ohne einen anderen, ich ohne die Verbindung, ohne die Gemeinschaft mit einen anderen, ohne die Mitwirkung eines anderen' udgl." (Kürzinger)?

For det første mangler en sådan oversættelse paralleller - i f.eks. Rom 9, 3; 15,14; 2.Kor 10,1; 12,13 betyder αὐτός ἐγώ tydeligvis "jeg personligt, jeg for min egen del". For det andet: "... if this had really been Paul's meaning, it is hard to believe that, after v.25a, he would not have put the verb in the aorist or imperfect ...; he could hardly have been unaware that to return to the present tense would be bewilderingly harsh." (Packer imod Mitton¹²¹).

Der er derfor heller intet, der taler for den form for modifikation af den lutherske tolkning, man kan kalde abstraktionsteorien: "Han (Paulus) bliver her endnu staaende ved hvad den Kristne, stillet ligesom paa egne ben, med sin nye Vilje, isoleret fra Aandens Indflydelse og sat i forhold til den krævende Lov, er og formaar." (S.Odland¹²²). Hertil siger Nygren, at Paulus ikke kan abstrahere fra Ånden, så at han skulle skildre det kristne liv, som det kunne have været (i stedet for, som det rent faktisk er). Og ligeledes påpeger Althaus¹²⁴, at den lutherske tolkning netop med henblik på jeg'ets lyst til loven og hadet til det onde forudsætter Åndens virke i dette kristne jeg - skulle Paulus da gå ud fra "Sein im Geiste" og så igen se bort derfra? Hvis det "indre menneske", som glæder sig over loven, skal være det af Ånden fornyede jeg, må det også være dette samme af Helligånden

bevægede jeg, som klager over sin afmagt.

Vi må derfor antage, at αὐτός ἔγωγ betyder "jeg personligt", og at Rom 7 er en faktisk situation for dette jeg og ikke nogen abstraktion.

F) DEN PAULINSKE RETFÆRDIGGØRELSESLÆRES BETYDNING FOR AFSNITTETS TOLKNING

Vi citerede ovenfor Käsemann for den antagelse, at anså man Rom 7,24-25 for at være intakt og oprindeligt, måtte man ikke blot ændre syn på Rom 7, men også på hele Paulus' lære om bl.a. retfærdiggørelsen. Og det bliver da forholdet mellem fortolkningen af Rom 7 og forståelsen af den paulinske retfærdiggørelseslære, hvormed vi afslutter opgavens eksegetiske hoveddel.

Det paulinske ordpar σάρξ - πνεῦμα forekommer ikke i Rom 7,7-25 - på trods af den centrale omtale af σάρξ. Det har fået flere til at spørge: "Und vor allem, kann er so den gegenwärtigen Christenstand beschreiben, ohne auch nur ein Wort vom πνεῦμα zu reden? Denn eben der Besitz des πνεῦμα macht doch den Christen zum Christen." (Ellwein¹²⁵).

Spørgsmålet er, om dette virkelig stemmer overens med Paulus' egen teologi. Det drejer sig naturligvis ikke blot om et fravær af et statistisk set hyppigt brugt udtryk i den paulinske soteriologi, men om selve synet på, hvad der konstituerer kristenstanden. Og her er det ikke uden interesse, at Ellwein tillægger πνεῦμα-begrebets fravær så stor betydning, at han indleder sit spørgsmål med: "Und vor allem...".

Hvad indebærer da en teori om, at det frem for alt må være åndsbesiddelsen, der gør en kristen til kristen? Det er helt åbenbart, at ligefrem at ville definere kristenstanden ud fra den kristnes besiddelse af Helligånden fokuserer netop på den kristnes åndsudrustning og kraft, hans styrke og sejr overfor synden. Og ud fra en sådan definition er det klart, at den vil blive en effektiv kontrast til jeg'ets afmagt i Rom 7!

Men det bærer tydeligt præg af at være en valgt definition. Der bliver nemlig oftest i denne forbindelse fremholdt den store kontrast mellem Rom 7 og Rom 8, i hvilket sidste kapitel Åndens betydning i kristenlivet fremhæves stærkt - men det må dog være langt mere nærliggende at pege på kontrasten mellem kap.7 og kap.6, da kap.6 netop omhandler den troendes sejr over synden (kontrasten vil jo dog blive mindst lige så markant). Og da falder Ellweins synspunkt ganske til jorden overfor det faktum, at netop det kap.6, der mere end noget andet afsnit i Romerbrevet udmaler den kristnes hellighed og frihed fra syndemagten, heller ikke nævner πνεῦμα med ét ord!

Der ligger vel i forståelsen af den paulinske initiation som en i første række åndsmeddelende begivenhed en tendens til at opfatte Paulus' frelsesforståelse som en GRATIA INFUSA: Man ser simpelthen frelsen først og fremmest som en personlig forvandling af den enkelte, muliggjort ved Åndens kraftfyldte udrustning¹²⁶. Men der er ingen tvivl om, at det for Paulus

ikke først og fremmest er åndsbesiddelsen, men nådestanden, der gør den kristne til kristen! Og nådestanden kan jo virkeliggøres uden hensyn til den enkeltes syndighed og personlige afmagt (Paulus tager jo ikke i betænkning at anse "sine" kødelige og syndige menigheder for "brødre og søstre").

Forståelsen af den paulinske retfærdiggørelseslære som forensisk bliver derfor afgørende for tolkningen af Rom 7: Det er muligt som den under synden solgte, som det "elendige menneske", der ikke formår det gode, dog at være retfærdiggjort og være i besiddelse af ἡ δόξα τοῦ θεοῦ.

Det er derfor afslørende, når f.eks. Mitton¹²⁷ angriber Nygren for at skille "righteousness of faith" fra "moral righteousness", og selv forstår den paulinske retfærdighed således: "It is the righteousness of faith, brought about by God's action, but none the less real righteousness for all that"! Hvis man således ligefrem vil definere "righteousness of faith" ud fra dens indhold af "moral righteousness" (uden hvilken den ikke er "real"), har man fjernet sig ganske langt fra Paulus' egen soteriologi.

Det viser sig nemlig, at Paulus i sin retfærdiggørelseslære forudsætter et dagligt, stadigt behov for syndernes forladelse! Det ses f.eks. af ἔχομεν i Efes 1,7 (1,6: fortid, 1,7: nutid) og i Kol 1,14. Men kan dette nu ikke forstås som et nutidigt tilgivelsestilsagn for fortidige synder? Nej - 1.Kor 15,17 viser tydeligt, at Kristi frelsesværk og det nutidige tilsagn gælder nutidige synder; det objektive frelsesdogme (og ikke nogen "moral righteousness") afgør, om den kristne endnu er i sine synder eller ej¹²⁹!

2.eksempel: Det for retfærdiggørelsen specielle udtryk i Rom 4: λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην er et tydeligt forensisk udtryk. Næsten chokerende udmales kapitlets tankegang i v.5: τοὺς δικαιοῦντα τοὺς ἀσεβεῖς.

3.eksempel: Moe¹³⁰ anfører endnu et aspekt ved retfærdiggørelsen, som understreger dens forensiske natur: det eskatologiske. Steder som Gal 5,5; Rom 3,30; 5,19; 8,32-34 henlægger retfærdiggørelsen til den yderste dom, hvorfor den ikke kan opfattes som nogen GRATIA INFUSA. Desuden gør Paulus overalt den eskatologiske frelse afhængig af de samme tre faktorer, hvoraf han lader den nuværende syndsforladelse være afhængig: Guds nåde, Jesu midlærgerning, vor tro. Althaus¹³¹ argumentation bliver derfor også ret ubegribelig, når han i sit forsvar for tesen, at Paulus ikke anser sig selv for at være synder, anfører, at Paulus jo ikke frygter dommens dag, men tværtimod glæder sig til den! Er Althaus da ikke opmærksom på, at Paulus' frihed modighed udspringer af hans tillid til nåden?

4.eksempel: Hvorfor skulle Paulus rase således mod galaternes lovtrældom, hvis den ikke netop ødelagde troens forhold til Gud? Den ville jo intet skade, hvis den kristnes retfærdighed var en moralsk retfærdighed; så kom

de jødiske lovgerninger jo blot til oveni den iøvrigt ustraffelige vandel. Baggrunden for Paulus' harme må altså være, at han i galaternes interesse for deres egen ustraffelighed så en tendens, der var uforenelig med nåde-standen.

I det hele taget må hans stadige omtale af trosretfærdighed uden gerninger og uden lov betyde, at den er mulig netop midt i synden (idet den "lov", uden hvilken retfærdigheden dog er mulig, ikke kan forstås blot som en farisæisk kasuistik, men som selve den radikale fordring, som kærlighedsbudet).

5.eksempel: Rent sprogligt viser den forensiske betydning af δικαιοσύνη sig på steder som Luk 7,29; Rom 3,4; 1.Tim 3,16, hvor Gud og Kristus "retfærdiggøres" - her kan kun være tale om en retslig frikendelse uden nogen sædelig forvandling.

Althaus¹³² har med andre ord næppe ret i at hævde om de nytestamentlige kristne: "Von täglichem Sündigen und von der selbstverständlichen Notwendigkeit täglicher Vergebung ist nicht die Rede." Retfærdiggørelsen af tro, uden lovgerninger, muliggør altså den lutherske tolkning af Rom 7.

Paradoksalt nok er det egentlig netop retfærdiggørelsen af tro, der også muliggør, at Rom 7 kan skildre en kristen uden at nævne troen! I det lange løb, i en udtømmende beskrivelse af den kristne lader det sig selvfølgelig ikke gøre; men vi møder faktisk i den paulinske soteriologi formuleringer, som udtrykker frelsens indhold uden at nævne hverken troen eller (som ovenfor anført) Anden. Således siger f.eks. Barth¹³³ om Rom 5,12-21: "Man beachtet wohl, dass vom Glauben und sogar von der Gabe des Heiligen Geistes in diesen Versen nicht mehr die Rede ist". Det ville derfor heller ikke være enestående i NT, om Rom 7 da skulle omhandle den kristne uden at nævne den kristnes personlige modtagelse af frelsen. Det hænger nemlig nøje sammen med den objektive forståelse af frelsens grund, som for Paulus er grundlaget for retfærdiggørelsen af tro. Han hævder f.eks. Rom 5,6-10; 2.Kor 5,19; Kol 1,20; 1.Tim 4,10b, at forligelsen, forsoningen er fuldbragt før og uafhængigt af den subjektive modtagelse deraf!

Er éns frelsesforståelse derimod antropocentrisk og subjektiviserende (forløsning frem for forsoning), bliver det selvfølgelig umuligt at forstå Rom 7 på luthersk vis, da man i denne tekst mangler selve det centrale indhold, man tillægger frelsen: oplevelsen af udfrielsen! Og man bliver da ikke opmærksom på, at det for Paulus afgørende i stedet er troen på udfrielsen.

I denne forbindelse beholder Barth¹³⁴ ret, når han hævder, "dass wir Adam von Christus und nicht Christus von Adam her zu verstehen haben." Grundlaget for og indholdet af takke-udråbet i 7,25a og barnetrygheden i kap.8 er nemlig ikke menneskets subjektive frelsesoplevelse, men den objektive gudsgerning.

Så selv om den personlige udfrielse jo er forsoningens mål, udelukker den

manglende omtale heraf ikke, at frelsen er virkelighed for ταλαίπωρος ἔγῳ ἄνθρωπος.

III. AFSLUTTENDE OVERVEJELSER OG KONKLUSION

Den afsluttede eksegetiske undersøgelse har, trods en sådan tolknings vanskeligheder, peget i denne retning: at Rom 7 omtaler den kristnes situation. Og det menes at være godtgjort, at en sådan tolkning ikke alene ikke er umulig, men at den heller ikke behøver at være en valgt, dogmatisk bestemt antagelse, men har selve teksten og hele den paulinske teologi for sig.

Det er altså klart, at det formelt har vist sig at være muligt iflg. Paulus' syn at finde den kristne stående både i nødråbet og takkeråbet samtidigt - formelt er det muligt at forene både smerten over synden i kap.7 og sejrsoverbevisningen i kap.6.

Men er det menneskeligt muligt, praktisk muligt (stadig set ud fra NT selv)? Hvordan kan en kristen iflg. NT i praksis leve i en smertelig afmagt overfor sin egen syndighed og samtidigt hævde en lige så reel og virkelig sejr over samme syndighed?

Og svaret bliver da, at denne spænding ikke er en statisk spænding, men en dynamisk spænding! Er den end livsvarig, så er den dog ikke ubevægelig og fastlåst, thi den kristne lever iflg. NT et liv i vækst (Efes 4,12-16; Kol 2,7; 2.Kor 3,18; Gal 5,22 osv.). Der er ikke tale om nogen eksplosiv vækst, en pludselig overgang fra én æon til en anden, men om en organisk (og dermed kontinuerlig), livslang vækst.

Den kristnes liv i hellighed (nemlig den personlige, sædelige hellighed i modsætning til den tilregnede, forensiske retfærdighed) og syndighed - et, om man så må sige, SIMUL SANCTUS ET PECCATOR - er altså som før nævnt ikke en dualistisk dobbelthed (som retfærdiggørelsesudtrykket SIMUL IUSTUS ET PECCATOR snarere kan siges at være det), men en dialektisk dobbelthed.

Denne dialektik kan da udtrykkes således: Rom 7 er for den kristne livslang virkelighed - men det er en døende virkelighed. Dødens legeme, det syndige legeme, er endnu ikke dødt - men med Kristus er det korsfæstet og dermed døende (6,6). Derfor kan Paulus love, at den synd, hvormed den kristne til stadighed kæmper, dog ikke skal få herredømmet (6,14).

Dette betyder dog ikke, at den kristne dermed mærker mindre til denne døende syndighed; det nye livs vækst er skjult for ham (Kol 3,3b-4), han ser Herrens herlighed i et spejl (dvs. utydeligt) - men alligevel forventer han at forvandles til dette samme herlighedsbillede (2.Kor 3,18). At regne med en personlig vækst i hellighed er derfor egentlig (ganske som at regne med den i Kristus tilregnede retfærdighed) et spørgsmål om at tro det usynlige, at stole på et løfte (f.eks. Johs 15,5) - thi med hellighedsvæksten følger en

voksende syndserkendelse, og farisæerens positur (Luk 18,11) er og bliver umulig.

7,24 og 7,25a er altså samtidige, 7,14 og 6,14 er samtidige. Som udtrykt af Jüngel¹³⁵ om 7,24 ("der elementare Schrei"): "Wohl dem, der noch so schreien kann! Denn wer schreit, hat die Chance, gehört zu werden."

Konklusion: I hvert fald Rom 7,14-25 og sandsynligvis også 7,7-13 udtrykker den kristnes faktiske situation, skildret ud fra Paulus' personlige erfaring som paradigme - ikke som en udtømmende og fyldestgørende beskrivelse, men som den ene pol i den spænding, hvorunder den kristnes eksistens er givet.

- 1) Mitton s. 78. Han hævder her, at teorien om Rom 7 som en skildring af den ikke-kristnes situation kan begrundes både ud fra Paulus og ud fra "Christian experience as it is known in Christian biography, or in the interpreter's own life."
- 2) Cranfield TeT.
- 3) Naturligvis er det i sig selv en betænkelig metodik; men dette er ikke stedet til en principiel diskussion om muligheden af "forudsætningsløs" forskning, omend spørgsmålet åbenbart er betydningsfuldt i sammenhængen.
- 4) Althaus PuL s. 33f.
- 5) Til dette afsnit: Althaus PuL s. 31-33, Giese s.2-3, Moe Ttk s. 33, Kuss s. 462-485.
- 6) A.H.Francke: Lectiones Paraeneticæ, 6.del, Halle 1735 s. 78 (efter Giese s. 68).
- 7) Dette er bemærkelsesværdigt for i hvert fald Althaus' og Bultmanns vedkommende, idet de begge hævder at stå i modsætning til pietismens kristendomsforståelse og begge hævder at være reformatorisk orienterede. Således tolker Althaus Paulus' syn som en art syndfrihedslære - hvorfor han da også må foretrække Luthers syn frem for Paulus'!
- 8) Det vil naturligvis blive lidt af en smagssag, hvad man vil kalde "opbyggelige" eller "ikke/halv-videnskabelige" - men som eksempler kan nævnes flg. (som alle giver udtryk for en reformatorisk holdning):
Frank Jacobsen: Romerbrevet. Credo Kommentaren, Kbh. 1978
Øivind Andersen: Grunnssannheter til frelse, Oslo 1967
Aksel Nielsen: Det klareste evangelium, Kbh 1967
John R.W. Stott: Men Made New, London 1969
F.F. Bruce: Romans. Tyndale New Testament Commentaries, London 1969
Olfert Ricard: Enfoldig vejledning til frelse, Kbh. 1929
Sig.V. Odland: Paulus' brev til Romerne. Bibelen med forklaringer, Kristiania 1917.
- 9) Nygren s. 294f
- 10) E.Brunner iflg. Nygren s. 295.
- 11) Althaus PuL s. 39.
- 12) Giese s. 9.
- 13) Kümmel s. 11-13,
- 14) væsentligst efter Giese s. 13,
- 15) Det ligger uden for denne opgaves område at diskutere ægtheden af de breve, der bærer Paulus' navn. Her som senere behandles samtlige breve således, som er de virkelig skrevet af Paulus. Dette må iøvrigt under

alle omstændigheder være korrekt, idet også evt. pseudepigrafier ville være skrevet ud fra paulinsk tradition!

- 16) Moe komm. s. 289.
- 17) Kümmel s. 108.
- 18) Naturligvis ses her bort fra de øvrige, i denne forbindelse ligegyldige former.
- 19) Nygren s. 295, Moe komm. s. 289, Möller s. 8.
- 20) Mitton s. 100.
- 21) Packer s. 624.
- 22) Kümmel s. 126.
- 23) Möller s. 8.
- 24) Käsemann s. 189.
- 25) Mitton s. 100
- 26) iflg. Kümmel s. 91.
- 27) Kümmel s. 60 (citat fra Tholuck).
- 28) Möller s. 10 (citat fra Zahn).
- 29) I denne forbindelse bliver det ubegribeligt, hvorledes Althaus (PuL s. 38) mener at kunne påstå, at $\nu\nu\zeta$ i 7,6 først dukker op igen i 8,1.
- 30) efter Weber: Jüdische Theologie 1897 s. 213 (hos Kümmel s. 80).
- 31) Kümmel s. 81 - se også Bornkamm s. 58.
- 32) F.eks. Fr. Delitzsch (iflg. Kümmel s. 82): "Es ist der relative status integritatis gemeint, äusserlich gefasst: die Zeit, ehe er זֶה הָיָה das ist selbstverantwortlich für die Erfüllung des vom Gesetz gebotenen wurde."
- 33) Kümmel s. 82: udtrykket זֶה הָיָה forekommer kun 1 gang i Talmud (og her om en voksen) - først i 14.årh. bliver det en ceremoniel indvielse.
- 34) iflg. Kümmel s. 77 og Cranfield komm. s. 351.
- 35) Endnu et tolkningsforslag er dog ladet ude af betragtning i dette afsnit: Modalsli (s. 32) antager, at "døden" i 7,10 ikke er fra en barnlig uskyldstilstand, men fra en oprindelig trosretfærdighed "uden lov"!
- 36) Michel s. 145.
- 37) Kümmel s. 84 - således også Moe komm. s. 275.
- 38) Käsemann s. 184ff, Lyonnet iflg. Giese s. 27, Lietzmann: An die Römer, Handbuch zum neuen Testament 8, Tübingen 1933, s.73f.

- 39) Käsemann s. 186 mod Kümmel s. 54f.
- 40) Væsentligst efter Moe komm. s. 276.
- 41) Käsemann mener ganske vist: "natürlich 'erwachen', nicht 'wiederaufleben'" - men det er svært at indse, at det skulle være så "natürlich", hvis man ikke i forvejen har lagt sig fast på den typiske tolkning. Herimod går bl.a. Bultmann i Kittel: Theological Dictionary Of The NT, Michigan 1971.
- 42) således også Kümmel s. 86f.
- 43) Lietzmann s. 73 (jvf. note 38). Forøvrigt har Kümmel, selv om han ikke tilslutter sig den typiske tolkning, samme opfattelse af ἔζωv.
- 44) Byskov s. 81.
- 45) Kümmel s. 121 - han anfører adskilligt andre steder, som dog ikke virker særlig indlysende.
- 46) efter Kümmel s. 118.
- 47) Dunn s. 260.
- 48) Den mulighed, at Rom 7 skulle handle udelukkende om jøden eller det jødiske folk, har ikke meget for sig, idet afsnittets betydning som generel lære da ville falde ganske til jorden. Forøvrigt har Bultmann overbevisende argumenteret herimod (R 7 s. 54).
- 49) Moe komm. s. 276.
- 50) Moe komm. s. 277.
- 51) iflg. Kümmel s. 139-160.
- 52) Kümmel s. 114 - således også Watson s. 36.
- 53) Nygren s. 292.
- 54) Packer s. 625 - selv om der i Efes 2 ikke er en streng opdeling (v.5!) mellem "I" og "vi" (hedninger og jøder), er det dog ret umuligt at forstå "vi" i v.3 som undtagende jøderne...
- 55) Det er derfor ikke nødvendigt med Mitton (s. 100) at oversætte γενόμενος ἑμῆμενος med "having approved myself to others" eller "accepted as".
- 56) Kümmel s. 113.
- 57) Dette har Kümmel netop selv påpeget s. 118!
- 58) Nygren s. 292. Bornkamm (s. 58) går mærkværdigvis den stik modsatte vej, idet han ganske rigtigt imod den biografiske tolkning af 7,9-11 siger, "...dass Paulus sonst von seinem vorchristlichen, jüdischen Leben im Ton des Stolzes, nicht der Zerknirschung redet"; og da bliver det jo uforståeligt, hvordan han kan opfatte netop v.14ff som det ugenløste menneske...

- 59) Moe komm. s. 278.
- 60) Som et kuriosum kan nævnes Montefiore (hos Kümmel s. 114): "Des Paulus Judentum muss düsterer und trauriger gewesen sein als das rabbinische"; thi han var jo hellenistisk jøde! Kümmel indvender nu med rette, at Paulus iflg. sit eget vidnesbyrd var farisæer og ikke blot jøde. Men hele sagen vidner dog om den store vanskelighed ved at læse Rom 7 som omhandlende en farisæisk fortid...
- 61) iflg. Giese s. 3.
- 62) Paulus' selvvidnesbyrd og Paulus' generelle antropologi hænger naturligvis sammen; men dette afsnit koncentrerer sig om det personlige.
- 63) Moe Ttk s. 39.
- 64) Kümmel s. 101f
- 65) Möller s. 74.
- 66) Althaus PuL s. 72.
- 67) Moe Ttk s. 39.
- 68) 2.Kor 12,7f indtager en særstilling, da her muligvis er tale om en syndighedsplage - således hævder f.eks. O.Valen-Sendstad: Tornen i kjødet, Oslo 1972, s.19ff. Men herimod går dog f.eks. P.E.Hughes: The Second Epistle To The Corinthians, Michigan 1977, og H.Odeberg: Pauli brev till korintierna, Stockholm 1965. Det er altså for usikkert til at udgøre noget argument.
- 69) Men det er dog for stærkt at hævde som Althaus (PuL s. 72), at Paulus' omtale af sig selv som synder altid er om livet før omvendelsen.
- 70) Althaus PuL s. 96ff.
- 71) Moe Ttk s. 36 og 27 imod Althaus (således også Möller s. 72; og s. 75 illustrerer han dette ved med udtrykket "Sündenbewusstsein und Unschuldsbeteuerung" at sammenholde 2.Kor 7,1 og 7,2).
- 72) Kümmel s. 181, Althaus PuL s. 41 (note), Jewett s. 401 - iøvrigt går disse fortolkere ikke ind på Efes 3,16, vel p.gr.a. brevets antagne uægtighed.
- 73) Byskov s. 79.
- 74) Moe komm. s. 289 - således også Kvalbein s. 209.
- 75) Althaus PuL s. 44.
- 76) Cranfield komm. s. 357.
- 77) Moe komm. s. 294f. Moe anvender dog udtrykkene lidt anderledes end nedenfor.
- 78) Jewett s. 146f, Barth komm. s. 244.
- 79) Begrebsparret σάρξ - πνεῦμα vil blive behandlet under pkt. F.
- 80) Nygren s. 297 og 299 - således også Giese s. 3.

- 81) Kümmel s. 136 - ligeledes s. 188-190.
- 82) Möller s. 70f - således også Rendtorff (iflg. Giese s. 3), der hævder, at kun den, der har lært det nye, frie liv i Kristus at kende, kan bevidst lide under bundethedens nød.
- 83) Nygren s. 302 og 300.
- 84) Moe komm. s. 290.
- 85) Dunn s. 264, 266 og 270f - således også Nygren s. 302.
- 86) Althaus PuL s. 41-43 (citatet dog fra s. 46).
- 87) Således f.eks. Packer s. 625 og Möller s. 12.
- 88) Nygren s. 307.
- 89) Kümmel s. 97.
- 90) Bultmann R 5 s. 439.
- 91) Jüngel ZTK s. 68 om Rom 5,20a.
- 92) Ud fra dette kan det undre, at Bultmann overhovedet ikke overfører dette aspekt til individet, men kun taler om "Perioden der Menschheitsgeschichte"; iflg. hele diskussionen mellem Barth og Bultmann om Rom 5 er Adam og Kristus jo netop stamfædre.
- 93) Cranfield s. 346 og 366.
- 94) Althaus PuL s. 69.
- 95) Dunn s. 261, Cranfield s. 348.
- 96) Moe Ttk s. 312 - desuden Moe komm. s. 290. Dog skal det bemærkes, at 8,23 kun kan anvendes i denne forbindelse, hvis Paulus med σῶμα mener kroppen - herom senere.
- 97) Nygren s. 300f, Moe komm. s. 292.
- 98) Kümmel s. 165 - således også Althaus TL s. 478.
- 99) Modalsli s. 30.
- 100) Althaus PuL s. 69.
- 101) Således argumenterer f.eks. Möller s. 75.
- 102) væsentligst efter Moe RJ s. 317.
- 103) Möller s. 76.
- 104) Se hertil også Kai Kjær-Hansen: Johannes-brevene, Credo Kommentaren, Kbh. 1977, s. 114-122.
- 105) At det, uanset tolkningen af Rom 7, vel også iflg. NT lader sig gøre i anfægtelsens stund at føle håbløshed, har som ovenfor begrundet intet at

sige i denne sammenhæng, da Rom 7 må læses som et læreafsnit.

- 106) Kümmel s. 98.
- 107) Cranfield s. 366.
- 108) Dunn s. 268.
- 109) Kürzinger s. 270 om v.25b.
- 110) Michel s. 134.
- 111) Således f.eks. Bultmann TL, Michel, Müller, Jülicher og Könnicke (iflg. Kümmel s. 67), Dodd (iflg. Mitton s. 79) og Käsemann s. 201.
- 112) citeret af Mitton s. 79.
- 113) Saake s. 113.
- 114) Lietzmann s. 77f (jvf. note 38).
- 115) Kümmel s. 67.
- 116) Kümmel s. 68.
- 117) Cranfield s. 368.
- 118) Byskov s. 206.
- 119) Kvalbein s. 206, Jewett s. 292.
- 120) Kürzinger s. 272, Mitton s. 133, W.Bauer (i WzNT) sp. 244.
- 121) Packer s. 625.
- 122) Sig.V.Odland (jvf. note 8) s. 66.
- 123) Nygren s. 301.
- 124) Althaus PuL s. 37.
- 125) Ellwein s. 256 - således også Kümmel s. 103 og 191.
- 126) Hermed er ikke antydnet, at tilhængerne af den pelagianske tolkning af Rom 7 nødvendigvis må opfatte det paulinske syn på nåden sådan; f.eks. giver Bultmann (R 5 s. 438) tydeligt udtryk for en forensisk forståelse.
- 127) Mitton s. 103.
- 128) iflg. Moe RJ s. 317.
- 129) Kümmel rammer derfor ved siden af i sin påstand: "Denn damit wird an Paulus die Unterscheidung von Natur und Gnade herangebracht, die er nicht kennt." Paulus skelner jo netop i selve tanken om retfærdiggørelsen af tro skarpt mellem nåde og natur, f.eks. i Efes 2,3-5; Titus 3,3-7.
- 130) Moe RJ s. 314 og 316.
- 131) Althaus PuL s. 71.

132) Althaus PuL s. 73.

133) Barth R 5 s. 51.

134) Barth R 5 s. 15. Det ligger uden for denne opgaves område at tage stilling til barthiansk antropologi som sådan; men man må med Bultmann spørge, om det er rimeligt ud fra Rom 5,12-21 at ville forstå "das Geheimnis und die Wahrheit der menschlichen Natur als solcher" (Barth s. 50) således, at kun Kristus og ikke Adam bliver "das Haupt der vorchristlichen Menschheit" (Bultmann R 5 s. 444).

135) Jüngel, Rössler s. 15.

LITTERATUR.

Fortolkninger.

	antal sider
Barth, Karl: Der Römerbrief. München 1922 ² . s. 224-255 (Barth komm.).	32
Cranfield, C.E.B.: A Critical And Exegetical Commentary On The Epistle To The Romans. The International Critical Commentary, 6.edition. Edinburgh 1975. s. 340-370 (Cranfield komm.).	31
Käsemann, Ernst: An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen 1973. s. 182-202. (Käsemann).	21
Michel, Otto: Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt von -. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 10. Aufl. Göttingen 1955. s. 140-158. (Michel).	19
Moe, Olaf: Apostelen Paulus's brev til romerne innledet og forklaret av -. 2. opl. Oslo 1948. s. 274-307. (Moe komm.).	34
Nygren, Anders: Pauli brev til Romarna. Tolkning av Nya Testamentet. Lund 1944. s. 284-316. (Nygren).	33
	170

Monografier.

Althaus, Paul: Paulus und Luther über den Menschen. 2. Aufl. Gütersloh 1951. s. 31-49, 68-74. (Althaus PuL).	26
Althaus, Paul: Zur Auslegung von Röm 7,14ff. Antwort an Anders Nygren. Theologische Literaturzeitung 77: sp. 475-480. Halle-Berlin 1952. (Althaus TL).	6
Barth, Karl: Christus und Adam nach Röm 5. Zürich 1952. s. 5-55. (Barth R 5).	51
Blank, Josef: Der gespaltene Mensch. Zur Exegese von Röm 7,7-25. Bibel und Leben 9: s. 10-20. Düsseldorf 1968. (Blank).	11
Bornkamm, Günther: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Band 1. 3. Aufl. München 1961. s. 51-70. (Bornkamm).	20
Bultmann, Rudolf: Adam und Christus nach Römer 5. Exegetica. Tübingen 1967. s. 424-444. (Bultmann R 5).	21
Bultmann, Rudolf: Glossen im Römerbrief. Theologische Literaturzeitung 72: sp. 197-202. Halle-Berlin 1947. (Bultmann TL).	6
Bultmann, Rudolf: Römer 7 und die Anthropologie des Paulus. Bornkamm, Heinrich: Imago Dei (festschrift til Gustav Krüger). Giessen 1932. s. 53-62. (Bultmann R 7).	10
Byskov, Martha: Simul Iustus Et Peccator. A Note On Romans vii 25b. Studia Theologica 30: s. 75-87. Oslo-Bergen-Tromsø 1976 (Byskov).	13
Cranfield, C.E.B. The Expository Times 65: s. 221. Edinburgh 1954. (svar til C.Leslie Mitton: Romans vii. Reconsidered). (Cranfield TeT)	1
Dunn, J.D.G.: Rom 7,14-25 In The Theology Of Paul. Theologische Zeitschrift 31: s. 257-273. Basel 1975. (Dunn).	19
Ellwein, Eduard: Das Rätsel von Römer vii. Kerygma und Dogma 1: s. 247-268. Göttingen 1955. (Ellwein).	22
Giese, Ernst: Römer 7 neu gesehen im Zusammenhang des gesamten Briefes. Diss. Marburg/Lahn 1959. s. 1-90. (Giese).	90
Jewett, Robert: Pauls Anthropological Terms. Leiden 1971. s. 41-48, 135-166, 288-304, 358-401, 447-460. (Jewett).	115
Jüngel, Eberhard: Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine Theologische Studie zu Röm 5,12-21. Zeitschrift für Theologie und Kirche 60: s. 42-74. Tübingen 1963. (Jüngel ZTK).	33

Jüngel, Eberhard und Dietrich Rössler: Gefangenes Ich - befreiender Geist. Zwei Tübinger Römerbrief-Auslegungen. München 1976. s. 7-18. (Jüngel, Rössler)	12
Kertelge, Paul: Exegetische Ueberlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 62: s. 105-114. Berlin 1971. (Kertelge).	10
Kuss, Otto: Der Römerbrief. 2. Aufl. Regensburg 1963. s. 462-485. (Kuss).	24
Kvalbein, Hans: Eskatologi og antropologi hos Paulus. Tidsskrift for teologi og kirke 11: s. 33-40. Oslo 1940. (Kvalbein).	8
Kümmel, Werner Georg: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. München 1974. 2. 1-214. (Kümmel).	214
Kürzinger, Josef: Der Schlüssel zum Verständnis von Röm 7. Biblische Zeitschrift NF 7: s. 270-274. Paderborn 1963. (Kürzinger).	5
Mitton, C. Leslie: Romans vii. Reconsidered. The Expository Times 65: s. 78-81, 99-103, 132-135. Edinburgh 1954. (Mitton).	13
Modalsli, Ole: Gal. 2,19-21; 5,16-18 und Röm. 7,7-25. Theologische Zeitschrift 21: s. 22-37. Basel 1965. (Modalsli).	16
Moe, Olaf: Gjorde Paulus som kristen krav på syndfrihet? Tidsskrift for teologi og kirke 11: s. 33-40. Oslo 1940. (Moe Ttk).	8
Moe, Olaf: Ist die lutherische Rechtfertigungslehre wesentlich anders orientiert als die paulinische? Jelke, Robert: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung (festskrift til Ludvig Ihmels): s. 310-319. Leipzig 1928. (Moe RJ).	10
Müller, Friedrich: Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 40 (1941): s. 249-254. Berlin 1942. (Müller).	6
Möller, H.: Röm 7 ist und bleibt das Bild des Christen. Deutsche Theologie 6: s. 5-27, 68-79. Göttingen 1939. (Möller).	35
Packer, J.I.: The "Wretched Man" In Romans 7. Studia Evangelica 87: s. 621-627. Berlin 1964. (Packer).	7
Saake, Helmut: Konstitutionsprobleme in Römer 7,22-8,3. Symbolae Osloenses 48: 109-114. Oslo 1973. (Saake)	6
Schnackenburg, Rudolf: Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes. Ellis, E. Earle und Erich Grässer: Jesus und Paulus (festskrift til W.G. Kümmel): s. 283-300. Göttingen 1975. (Schnackenburg).	18
Smith, Edgar W., Jr.: The Form And Religious Background Of Romans vii 24-25a. Novum Testamentum 13: s. 127-135. Leiden 1971. (Smith).	9
Watson, N.M.: The Interpretation Of Romans vii. Australian Biblical Review 21: s. 27-39. Melbourne 1973. (Watson).	13