Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 51 (1961)

Heft: 2

Artikel: Der Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde

Autor: Gaugler, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404389

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde

Eine Auslegung von Röm. 8, 26–27

Wir freuen uns, nach längerem Unterbruch wieder einen Beitrag aus der Feder von *Prof. Dr. Ernst Gaugler* bringen zu dürfen, der am 31. Mai 1961 seinen *siebzigsten Geburtstag* gefeiert hat. Wir nehmen die Gelegenheit gerne wahr, dem Herrn Jubilar für seine bisherige, äusserst wertvolle und fördernde Mitarbeit an unserer Zeitschrift, die sich auf 35 Jahre erstreckt, unseren tiefsten Dank auszusprechen und ihm zu seinem Geburtsfest unsere herzlichen Glück- und Segenswünsche auszusprechen.

Die Redaktion

Das Gebetswort des Apostels Paulus [1]), das wir hier zu erklären versuchen, steht in einem grössern Zusammenhang, der seine Auslegung sogleich in eine bestimmte Richtung lenkt. Es ist nicht einfach vom «Problem des Betens» die Rede, es wird nicht «eine Methodik des christlichen Gebetes» erörtert oder eine «Anleitung zum erhörlichen Gebet» gegeben, es wird vielmehr von dem sehnsüchtigen Harren der unerlösten Schöpfung gesprochen. «Denn», so heisst es unmittelbar vorher in Röm. 8, 19, «das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden (der Herrlichkeit) [2]) der Söhne Gottes» und ein paar Verse weiter unten (8, 22): «Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung gemeinsam [3]) seufzt und gemeinsam in Schmerzen liegt [4]).» Es dürfte auch kaum ohne Absicht geschehen sein, dass Paulus beide Male zusammengesetzte Verben mit *σύν* (= syn = mit) gebraucht. Es ist ja stark die Zusammengehörigkeit aller Geschöpfe und die Gemeinschaft ihrer Leiden be-

---

[1]) Dieser Beitrag ist entnommen der ungedruckten Festschrift zum 70. Geburtstage von Herrn Professor Dr. Arnold *Gilg* vom 26. Januar 1957. Im Einverständnis mit dem Jubilar sind hier alle persönlichen Anspielungen auf sein Lebenswerk weggelassen und einige Partien stark überarbeitet worden. Das ist besonders der Fall im Mittelstück, wo ich mich mit der Exegese von Julius *Schniewind* beschäftige. Die Arbeit ist 1952 in einem Nachlassband erschienen: Julius *Schniewind*, Nachgelassene Reden und Aufsätze, mit einem Vorwort von Gerhard Heinzelmann, herausgegeben von Ernst Kähler. Theologische Bibliothek Töpelmann. Band 1, auf Seite 81–103 ist daselbst der unvollendete, ursprünglich für die Bultmann-Festschrift bestimmte Aufsatz: «Das Seufzen des Geistes», Röm. 8, 26–27, abgedruckt.

[2]) «der Herrlichkeit» steht nicht im griechischen Text; die Zürcher Übersetzung setzt es ergänzend, aber richtig ausdeutend, in Klammern hinzu.

[3]) Wilhelm *Michaelis*, Das Neue Testament, verdeutscht und erläutert. Kröners Taschenausgabe, Band II, S. 150, übersetzt das *σύν* in dem Compositum *συστενάζειν* bildhaft verdeutlichend durch das in Klammern eingefügte «wie in einem grossen Chor».

[4]) Wörtlich: «zusammen in Geburtswehen liegt».

tont. Sie sind auch nach dem Fall nicht einfach in einer sinnlosen Welt versunken, sondern selbst noch in ihrer Verlorenheit sind sie die Geschöpfe des Gottes, der auch sie, die aussermenschliche Kreatur, durch sein Schaffen zur Einheit und zum Heil bestimmt hat. Auch jetzt noch, da die aussermenschliche Schöpfung mit in den Fall der Menschen hineingerissen ist, weiss sie um ihre ursprüngliche und zukünftige Zugehörigkeit zum Menschen, wenn sie sich auch nur als die furchtbare Schicksalsgemeinschaft der Schmerzen und des Sterbenmüssens manifestiert.

Das wirft ein Licht voraus auf die Verse, die uns nun eingehender beschäftigen sollen.

Auch die christliche Gemeinde ist, obwohl sie die Erstlingsgabe der zukünftigen Welt, den Geist, schon empfangen hat, nicht diesem Seufzen enthoben. Auch sie, die damit schon in geheimnisvoller Weise am zukünftigen Äon teilhat (Vers 23), ist nicht vollendet. Auch sie, die Glaubenden, obgleich der Geist, den sie empfangen haben, der Geist der Sohnschaft ist, seufzen noch wie die unerlöste Kreatur[1]), als solche, die die auch den Leib umfassende Sohnschaft erst erwarten *(υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι)* (Vers 23[b])[2]). Der Aufschrei des unter dem Gesetz lebenden Menschen (7, 24) ist hier vertieft in den *στεναγμός*, das Geseufz des Menschen, der schon in Christo ist, und dennoch nach der vollen Sohnschaft erst sich ausstreckt, die auch die Erlösung unseres Leibes *(τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν)* in sich schliesst. Das *σύν* erscheint zwar hier nicht wieder, es heisst nur *στενάζομεν* (wir seufzen), aber der Plural deutet an, dass auch hier ein gemeinsames Seufzen vorausgesetzt ist. Es geht nicht um die Erlösung des Einzelnen, von der bei der Verwandlung des Leibes gar nicht gesprochen werden könnte, denn

---

[1]) Wir deuten also hier *ἡ κτίσις* auf die aussermenschliche Kreatur. Anders sieht den Zusammenhang Adolf *Schlatter*. Er deutet die *κτίσις* der Verse 8, 19 ff. auf die ausserkirchliche *Menschheit* (Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief. Gedächtnisausgabe zum 100. Geburtstage von Adolf Schlatter, 1952, S. 269 ff.). Über noch andere Deutungsversuche referiert sorgfältig Otto *Michel*, Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer, Vierte Abteilung, 10. Auflage, 1955, S. 172 f.).

[2]) Damit auch ein der griechischen Sprache nicht Kundiger die Arbeit lesen kann, füge ich den griechischen Zitaten, wo immer möglich, die deutsche Übersetzung bei. Wo der vermutliche Sinn sich erst aus der Auslegung ergibt, habe ich, um den Leser nicht zu bevormunden, die Übersetzung zuerst weggelassen, in der Erwartung, dass er sich nach den angeführten Möglichkeiten selbst ein Urteil bilden könne.

die neue Leiblichkeit der Söhne setzt eine Verwandlung der ganzen Schöpfung voraus. Es geht auch nicht um das «Seelenschicksal» wie in der Gnosis oder gar um das «In-den-Himmel-Kommen» der populären Todeserklärung. Der Apostel spricht vielmehr von dem Offenbarwerden der vollen Sohnschaft derer, die den Geist schon besitzen. Die Gemeinde betet um die Vollerlösung aller ihrer Glieder[1]).

Wichtig ist, dass mit dieser Betonung des gemeindlichen Charakters dieses Bittens jede Reflexion auf das «inwendige Gebet», das im Sinne mystisch-seelischer Erfahrungen dem «äusseren Gebet» gegenübergestellt werden könnte, ferngehalten wird. Mag das mystische Gebet wie immer beurteilt werden[2]), hier ist betont, dass «auch wir», als die schwache Gemeinde, als die selbst noch mit in dieser Welt Gefangenen, mitseufzen mit der übrigen Schöpfung. Das ist die Steigerung, die den Apostel bewegt. Das ist keineswegs selbstverständlich, denn alle Welt, auch viel «christliche Welt», stellt sich das Beten der Gemeinde und die von ihr erbetene Erlösung ganz anders vor – eben als Aufhebung dieses de profundis der Gequälten. Die «Welt», und ebenso «die Welt» in der Kirche, möchte «sehen», auf den neuen Menschen mit Fingern zeigen können. Aber eben dies ist nach dem Apostel die gefährlichste Versuchung.

Zwar weiss er so scharf wie der radikalste Perfektionist: «Wir sind gerettet» (*ἐσώθημεν*, Vers 24[a]). Aber er stellt diesem *ἐσώθημεν* sein nüchternes *τῇ ἐλπίδι* (auf Hoffnung hin) (Vers 24) voran. Und eben «das Sichtbare» ist ihm suspekt: *ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς*. «Ein Hoffnungsgut, das gesehen werden kann, ist nicht (mehr) ein Hoffnungsgut.» *ἡ ἐλπίς* bedeutet hier nicht das Hoffen, sondern «das, was erhofft wird» («das Hoffnungsgut»). Aber eben für dieses ist kennzeichnend, dass es nicht aufzeigbar ist, denn das Sichtbare «ist auf Zeit», das Nichtsichtbare allein ist ewig (II. Kor. 4, 18). Es ist also gerade wesentlich für den Christenstand, dass der Ge-

---

[1]) Dennoch will mir nicht einleuchten, dass das *ἐν ἑαυτοῖς* (in uns selbst) nur auf die Gemeindeversammlung gedeutet werden dürfe (so *Pallis*, zitiert bei Michel S. 176, Anm. 3). Zwar wird diese Näherbestimmung wirklich nicht bloss die «Innerlichkeit» unseres Seufzens betonen wollen. Aber warum soll es nicht ganz schlicht sagen dürfen: «in unsern Herzen», so eben, dass damit die lebendige Beteiligtheit aller an dieser tiefsten Not noch unterstrichen wird?

[2]) Es liegt mir daran, hier von vorneherein klarzustellen, dass die folgenden Auseinandersetzungen mit der Mystik nicht in einem mystikfeindlichen Sinn, das hiesse aber, aus einer falschen, billigen Verständnislosigkeit aller Mystik gegenüber, geschrieben sind, sondern eher aus einer schmerzhaften Auseinandersetzung zwischen Schrift und mystischer Frömmigkeit heraus, die unausweichlich diese Deutungen ergab.

rettete sein Gerettetsein nicht an sich selber ablesen kann. Es ist ihm verkündigt. Er hat es aus Glauben empfangen und kann es auch nur im Glauben festhalten. Er kann es aber eben darum auch nicht aufzeigen oder beweisen, sondern nur bezeugen. Auch hierin wandelt er im strengsten Sinne des Wortes «im Glauben, nicht im Schauen» (II. Kor. 5, 7). Das bedeutet nicht, dass auch im Geretteten «gar nichts geschehen ist» oder schlechthin «nichts da ist» von der neuen Welt, dass er ist, wie vorher, «wie alle Leute». Es gilt ja für ihn das *λογίζεσθαι* (das «Damit-Rechnen») von Röm. 6, 11: «So auch ihr, haltet euch selbst für solche, die für die Sünde tot sind, aber lebendig für Gott in Christo Jesu!»

Aber noch ist dieses, unser neues Leben, das wir «in Christo» haben, «verborgen mit Christo in Gott» (Kol. 3, 3). Seine Sichtbarmachung ist Gottes zukünftige Machttat, jetzt aber noch unser *Hoffnungsgut*, das wir erst sehnlich erwarten können (Röm. 8, 25).

Die Einsicht in diesen radikal eschatologischen Charakter der Situation der Kirche ist die Voraussetzung für eine sachgemässe Erklärung der beiden folgenden Verse. Denn auch sie sprechen nicht über ein «Thema», etwa «über das Gebet», vielmehr dienen dem Apostel die Vorgänge, die sich unter und über dem Beten der Gemeinde abspielen, als Illustration der schon geschilderten Situation und zugleich der Verheissung, die über ihr steht.

Dass es vorerst weiterhin um dasselbe, diese prekäre Situation selbst der «Söhne», geht, zeigt schon das verbindende *ὡσαύτως δὲ καί* («ebenso aber auch») (8, 26ᵃ), mit dem Paulus fortfährt. Der gewissenhafte J. Chr. K. *von Hofmann*[1]) ist dem Sinne dieses *ὡσαύτως* gründlich nachgegangen. Er betont mit Recht, dass es einen Satz einleiten müsse, der vom Geiste ein Gleiches sagt, wie von der aussermenschlichen Schöpfung und den «Söhnen» schon gesagt wurde. Ebenso, wie diese beiden seufzen, seufzt auch der Geist. Er nimmt unser Seufzen auf.

Das ist ein besonders tiefer Ausdruck für die Herablassung Gottes. Gott verharrt mit seinem Geiste nicht bloss stumm und unbewegt über uns. «Er nimmt sich (als der personhafte Geist) unserer Schwachheit an» (Röm. 8, 26ᵃ). Er nimmt unser Geseufz auf. «Gottes Geist seufzt selbst für uns mit unaussprechlichen Seufzern» (Vers 26ᵇ).

---

[1]) Die Heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Dritter Teil, 1868, S. 340 f.

Aber was ist hier mit unserer Schwachheit gemeint?

Seit *Ambrosiaster*[1]) wird vielfach die Deutung vertreten, dass damit speziell an «die Schwäche zum Gebet» gedacht sei.

Das dürfte in einem gewissen Sinne richtig sein oder wenigstens etwas Richtiges ins Auge fassen, denn im folgenden wird wirklich nur von der Hilfe gesprochen, die der Geist den Betenden zuteil werden lässt. Es ist aber doch zu fragen, ob nicht diese besondere Not der Gemeinde zugleich, ja wesentlich, mit Ausdruck einer umfassenderen Not sei. Es muss doch auffallen, dass Vers 26[b] mit dem *γάρ* eine Illustration, die zugleich eine Begründung ist, eingeleitet wird und dass damit die Gebetsnot der Gläubigen als Sonderfall einer allgemeinen Notlage erscheint, in der sich die Gemeinde in dieser Zeit zwischen Erhöhung und Parusie Christi noch befindet. So dürfte es zwar richtig sein, dass der Apostel mit der Wendung *τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* («unserer Schwachheit») schon mit an die besondere Gebetsnot der Gemeinde denkt, dass er diese aber zugleich als Ausdruck für die der noch nicht bis ins letzte hinein verwandelten Gemeinde wesentlich anhaftende Schwachheit überhaupt fasst. Die Kirche in dieser Zeit ist nicht «die mächtige Kirche», sondern «Gemeinde in Schwachheit», die nicht «kann», was sie will, sondern des stellvertretenden Einsatzes des Geistes bedarf.

Diese «Schwäche» ist also nicht eine bloss psychische Depression. Es kann damit nicht jenes «zeitweilige, tiefe Elendsgefühl» gemeint sein, das uns als fast erdrückende geistliche Armut und Ohnmacht erscheint, das auch «ein durch Christi Blut gereinigtes und reinbleibendes Herz» überfallen kann, wenn «Gott gerade seinen liebsten Kindern oft die Empfindung Seiner Gnade und Gnadengegenwart auf einige Zeit entzieht, damit sie rein aufs Wort getrost vertrauen lernen».

So deutet die Sachlage der bekannte Vertreter der ältern deutschen Gemeinschaftsbewegung Theodor *Jellinghaus*[2]). Wenn er fortfährt: «Da wird oft auch das Gebetsleben matt und schwächlich, so dass die Seele nur seufzen kann (Röm. 8, 26)», so gibt er damit der

---

[1]) Der Paulus-Kommentar des unbekannten Verfassers ist unter Damasus I. (366–384), wohl gegen das Ende seines Pontifikats, geschrieben.

[2]) Theodor *Jellinghaus*, Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, 1898, S. 640. Mit der besondern Heiligungslehre, die Jellinghaus, nicht ohne dass ihm widersprochen worden wäre, vertrat, können wir uns hier nicht auseinandersetzen. Näheres bei Adolf *Köberle*, Rechtfertigung und Heiligung, 1. und 2. Auflage, 1929, S. 120, Anmerkung 2 und die dort angeführte Literatur. Weiterhin S. 125–127.

Grundform nach eine weitverbreitete Deutung wieder, die charakteristisch ist für jede individualisierende und psychologisierende Auslegung unserer Stelle. Sie findet sich keineswegs nur in besonderen Schichten pietistischer Exegese, sondern ebenso bei Erklärern anderer theologischer Richtungen, die pietistischer Frömmigkeit fernestehen.

Julius *Schniewind* ist in seinem Aufsatz über «Das Seufzen des Geistes» diesen Erklärungsversuchen nachgegangen und führt einige in knappen Exzerpten auf. Er nennt Formulierungen wie «Tiefste Tiefpunkte des innern Lebens», «Zustände äusserster Not». Es wird gesagt, dass wir «immer wieder», «manchmal», «oft» nicht recht beten können. Diese Zusammenstellung spricht für sich selbst und erweist diese Erklärung als Verlegenheitsexegese, die kaum einer Widerlegung im einzelnen bedarf. Sie begeht den Grundfehler aller rein individualistischen Auslegung biblischer Texte, dass sie dort, wo im biblischen Zeugnis von der rettenden Tat Gottes die Rede ist, von den menschlich-psychologischen Erlebnissen spricht. Auch an unserer Stelle liegt der Akzent nicht auf den Zuständen und Erfahrungen, die im noch schwachen Gliede der Gemeinde feststellbar sind, sondern auf dem Wirken des Geistes Gottes am jetzt noch schwachen Menschen, also auf dem, was Gott selbst immerzu zum Heile der Unfertigen tut. Es ist also eben nicht an «Ausnahmezustände» der Einzelnen, nicht an besondere Seelenzustände frommer Menschen, wie etwa die geistige Trockenheit der Mystiker, zu denken, sondern an das, was sich wesentlich aus der noch fortdauernden Situation der Gemeinde ergibt. Noch sind ihre Glieder in der Welt und auch von ihr angefochten, auch sie sind noch Fleisch, nicht einfach Geist. Die Gemeinde seufzt bis zur Parusie, das heisst: der zukünftigen Ankunft des Herrn, mit der sie erst die volle Verwandlung erfahren wird. Sie seufzt, weil sie erlöst ist, und zugleich doch noch nicht ganz, bis ins Leibliche hinein, erlöst ist. Sie seufzt, weil sie noch immer das Kennzeichen der gefallenen Schöpfung, die σάρξ (das Fleisch), an sich trägt, weil sie paradoxerweise zugleich ἐν χριστῷ (in Christo), ἐν πνεύματι («im Geiste») und ἐν σαρκί («im Fleische») ist. Diese Ausgangssituation aller paulinischen Aussagen ist auch bei dem Gebetswort unserer Stelle ins Auge gefasst. Der Apostel spricht nicht von besondern «Erfahrungen» Einzelner – so sehr diese bei dieser Erkenntnis mitschwingen können und in der Seelsorge ihre grosse Bedeutung haben mögen –, er spricht von dem, was in der Gemeinde immer da ist, was auch das Gebet und den

Lobpreis der Gemeinde, wenn sie ihre Lage nüchtern sieht, unter aller Zuversicht, mitbestimmt. Sie darf bitten, aber sie weiss, dass sie noch und wesentlich «schwache Gemeinde» ist, die auch bei ihrem tiefsten Dienst, ihrem Beten, Hilfe nötig hat, um überhaupt das Bitten wagen zu dürfen.

Erst unter dieser Voraussetzung wird der eigentliche Tenor der positiven Aussagen über den Beistand des Geistes verständlich.

In diese von uns aus unaufhebbare Not hinein kommt uns der Geist zu Hilfe. «Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an», hörten wir in Vers 26ᵃ. «Der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichen Seufzern», fährt der Apostel Vers 26ᶜ fort.

ἀντιλαμβάνεσθαι (antilambanesthai) heisst im klassischen Griechisch «greifen», «zupacken», «sich einer Sache annehmen[1])». Es kommt also schon in dieser Frühzeit das Zugreifende, die Ernsthaftigkeit des gemeinten Eingriffs in dem Worte zu kräftigem Ausdruck.

Das Bicompositum *συν-αντι-λαμβάνεσθαι* (synantilambánesthai) birgt in sich noch stärker das Motiv der Hilfe im Sinne konkreter Anteilnahme an der Lage des andern. Es hat in der Septuaginta den Sinn, «sich in den Dienst mit jemandem teilen», «jemandem bei seinem Werke helfen[2])».

Damit kommt an unserer Stelle in besonders klarer Weise die Rücksichtnahme Gottes auf die Schwachen zum Ausdruck, die ohne diese Hilfsbereitschaft des Geistes, die bis in die letzte Tiefe des Menschen herab, bis in die Unerlöstheit seines Leibes hinein, eingreift, nicht beten könnten. Gott ist nicht, wie ein gottloses Wort einer bösen Zeit lautete, «bei den stärksten Bataillonen», sondern gerade umgekehrt: bei den Schwächsten, die diesen «stärksten Bataillonen» preisgegeben sind, bei seiner schwachen Gemeinde, mitten drin dabei in der apokalyptischen Situation seiner Kirche. Und er wohnt ebenso nicht auf den sublimsten, den «vergeistigsten» Formen des Gebets, sondern hilft durch seinen Geist mit beim armen «Werk» unseres «Geseufzes», beim schlichtesten und völlig unzulänglichen Gebet der Gebeugten und Ungesicherten.

Diese Formulierung könnte aber selbst wieder missverstanden werden, als wäre von einem Zusammenwirken des Menschen mit

---

[1]) So nach Gerhard *Delling*, Theologisches Wörterbuch zum NT, I. Band, S. 375.

[2]) *Delling*, a. a. O. S. 375.

Gottes rettendem Werk die Rede, von einer Form von «Synergismus». Man sollte aber diese Bezeichnung nur bei der Erörterung der eigentlichen Heilstaten Gottes gebrauchen, bei der Frage, ob zur Errettung des Menschen neben Gottes Tun noch ein zweites «mitwirkendes» Tun des Menschen «nötig» sei.

Hier ist aber überhaupt nicht von den heilsbegründenden Vorgängen, sondern vom Gebet der Gemeinde die Rede und die Möglichkeit des menschlichen Gebetes überdies so einseitig wie nur denkbar dem stellvertretenden Wirken des göttlichen Geistes zugesprochen.

Umgekehrt schliesst dieses schlichte Nebeneinander von menschlichem Geseufz und dem Seufzen des Geistes mit ein, dass der Mensch, obschon er «schwach» ist, doch auch selber wirklich betet. Es kann keine Rede davon sein, dass Paulus etwa sagen wollte, das Wesen des Gebetes bestehe darin, dass der Mensch vor Gott verstumme, dass «das schweigende Gebet» das eigentliche Gebet der Gläubigen sei. Alle vermeintlichen «religionsgeschichtlichen Parallelen», die in dieser Richtung gehen und aus denen moderne Forscher unsern Text erhellen wollten, sind keine wirklichen Entsprechungen[1]).

Das Gebet des Mystikers endet in der unio mit der Gottheit, in der zuletzt nicht mehr der Mensch, sondern Gott selbst im Beter betet. Aber eben dies sagt Paulus hier nicht. Er redet, so nahe diese Erklärung etwa im Blick auf Vers 15 unseres Kapitels zu liegen scheint, hier nicht davon, dass der Geist in uns bete, sondern sagt, dass er wie einer, der dem Menschen personhaft zu Hilfe kommt, für uns eintrete. Das ist deshalb sehr wichtig, weil allein diese Deutung alle Auflösung des Gebetes als Gebet, als wirkliches Bitten, verwehrt. Eben, dass die Gemeinde wirklich zu Gott spricht, wirklich bittet, in ihrer Schwachheit zu Gott kommt, erhellt allein ihre eigentliche Lage. Paulus kennt kein «wortloses Gebet[2])». Selbst die Zungenrede der Charismatiker ist nicht ein blosses Lallen, sondern ein Beten in einer uns vorerst unverständlichen Sprache. Doch ist hier, wie wir noch sehen werden, auch nicht an die Glossolalie gedacht, bei der wirklich der Geist in und aus dem so Betenden anbetend spricht. Hier aber ist ganz nüchtern an das ganz schlichte

---

[1]) *Schniewind* geht ihnen in Auseinandersetzung mit *Tholuck*, *Heiler* und *Harder* in dem angeführten Aufsatz (S. 87–91) sorgfältig nach.

[2]) II. Kor. 12, 1–5 kann hier kaum zu einer andern Entscheidung nötigen.

Bittgebet der Gemeinde zu denken, in dem sie ihre Hilfe erheischende Not ausspricht. Wenn man glaubt, in dem hier gemeinten Gemeindegebet ein besonderes Gebet visiert sehen zu müssen, so käme einzig die Möglichkeit in Frage, dass Paulus nach dem Zusammenhang in erster Linie an das Gebet gedacht haben könnte, das aus der paradoxen, eschatologischen Lage der Gemeinde aufsteigt, die ein «Jetzt-schon» und ein «Noch-nicht» zugleich in sich schliesst. Die Gemeinde besitzt zukünftige Heilsgüter schon in der Gegenwart und erwartet ihre Volloffenbarung erst von der Zukunft. Aber, diese einschränkende Deutung ist nur möglich, aber nicht gesichert.

Eben für die hier so oder so im Blickfeld liegende Notlage beruft sich der Apostel nicht auf eine geheimnisvolle «Gebetsmethode», weder auf eine besondere Gebetstradition, noch auf die Erfahrungen «grosser Beter», noch auf eine neue, speziell christliche Überlieferung, die der Gemeinde Inhalt und Form des «richtigen» Betens zur Verfügung stellen würde. Diese Gemeinde weiss wirklich beides nicht, sie weiss nicht was, und sie weiss nicht, wie sie beten soll weil sie heilsgeschichtlich dazu noch nicht in der Lage, noch «schwach» ist. Es sei nur nebenbei bemerkt, dass wohl doch dieses doppelte Nichtwissen zu unterscheiden ist: sie weiss weder das «Was» noch das «Wie» (so schon *Origenes*, de oratione II, 1)[1]).

Das «Was» (*τί*) bedarf keiner weitern Erklärung. Das «Wie» (*καθὸ δεῖ* = «wie sich's gebührt») findet wohl seine Näherbestimmung in dem *κατὰ θεόν* von Vers 27, das das Gebet des Geistes kennzeichnet. Wir müssen also hier das *κατὰ θεόν* vorweg erklären. Die meisten deuten es im Sinne von *κατὰ τὸ θεοῦ θέλημα*, «nach dem Willen Gottes». So jetzt wieder *Michel*[2]). Es ist aber zu fragen, ob diese Erklärung genügt. Es stehen zwei weitere Möglichkeiten zur Verfügung, nämlich: «nach Gottes Wohlgefallen» und «nach Gottes Art». So Bauer[3]). Schniewind[4]) zieht die letztgenannte vor. Sie kann ebensogut die richtige sein wie die traditionelle. Denn der vorausgesetzte Gegensatz ist nicht der eines Betens gegen und eines Betens nach Gottes Willen, sondern der eines «Betens in Schwachheit» *(ἀσθένεια)* und einer «Fürbitte in Kraft» *(δύναμις)*. «Unsere

---

[1]) Die griechischen christlichen Schriftsteller, Origenes Werke, Band 2, S. 299.

[2]) Otto *Michel*, a. a. O. S. 179.

[3]) Walter *Bauer*, Wörterbuch zum NT, 5. Auflage, Spalte 804, zum Worte *κατά* 5, a, *α*.

[4]) *Schniewind*, a. a. O. S. 86.

Schwachheit ist das Widerspiel der uns zugedachten Herrlichkeit», sagt von Hofmann[1]). Herrlichkeit ist aber in der biblischen Sprache kraftgeladene Energie, göttliche *δύναμις*.

Eben in diesem Wesensunterschied zwischen dem Seufzen der Gemeinde und dem Seufzen des Geistes tritt uns der vom Menschen her unüberbrückbare Abstand, der selbst zwischen Gottes eigener Gemeinde und Gott besteht, entgegen. Auch Mystik und Gnosis kennen ihn. Aber sie überbrücken ihn im gerade gegenteiligen Sinne. Sie glauben, ihn durch eine Rückbesinnung auf ein im Menschen gegebenes «Göttliches» und ein Eingehen des göttlichen Geistes in den Mystiker, in dem so Gott selbst betet, überwinden zu können. Sie kennen diesen radikalen Ernst der heilsgeschichtlichen Situation der Gemeinde nicht. Sie nehmen nicht nur das pondus peccati (das Gewicht der Sünde) zu leicht, sie verkennen auch den geschichtlichen Charakter des göttlichen Handelns überhaupt, woraus sich jene Verharmlosung der Sünde erst erklärt. Die christliche Gemeinde dagegen leugnet die Aporie ihrer Lage nicht. Sie will die Wirklichkeit nicht überspringen. Sie weiss, dass sie noch «schwach» ist. Sie seufzt ja, wie die unerlöste Kreatur. Sie tut nicht «als ob», als ob sie schon wüsste, wie man in der Kraft lebt. Es möchte sich in uns beim ersten Anhören dieser Worte alles aufbäumen. Sie scheinen ja die ganze Botschaft vom neuschöpferischen Handeln Gottes in Christo in Frage zu stellen, die Botschaft von der Verwandlung des alten Menschen zu bagatellisieren.

Dies erscheint besonders anstössig in der Form, in der *Schniewind* unsere Schwachheit durch Parallelausdrücke zu diesem Wort, wie sie in Kapitel 5 häufig auftreten, zu erklären versucht[2]). Da ist der *ἀσθενής*, der Schwache, auch der *ἀσεβής*, der Gottlose (Röm. 5, 6), der *ἁμαρτωλός*, der Sünder (5, 8), ja, der *ἐχθρός*, der Feind Gottes (5, 10).

Ist das Glied der Heilsgemeinde wirklich noch im gleichen Sinne der Gottlose, der Feind Gottes, wie der im Kapitel 5 beschriebene Unversöhnte?

Ehe wir diese Frage reinlich beantworten können, müssen wir uns *Schniewinds* Überlegungen im einzelnen vergegenwärtigen. Er sieht in unserer Stelle (Röm. 8, 26–27) eine genaue Parallele zu den Aussagen von Kapitel 5 und dies in einem ganz bestimmten Sinne,

---

[1]) *von Hofmann*, a. a. O. S. 341.

[2]) *Schniewind*, a. a. O. S. 92.

nämlich unter dem Gesichtspunkt der streng forensisch, gerichtlich zu deutenden Rechtfertigungsbotschaft des Apostels.

Der Betende, auch in der Gemeinde, betet aus dem «unendlichen Abstande heraus», der zwischen Gott und uns besteht (92)[1]. Man sollte nun erwarten, sagt Schniewind, dass der Apostel fortführe: «Aber Gott selbst hat den Abstand überbrückt. Anstelle unserer Schwachheit *(ἀσθένεια)* steht (nun) die Kraft *(δύναμις)* des Geistes (92).» Das steht aber gerade nicht da. «Statt dessen wird von dem Eintreten, der intercessio, des Geistes gesprochen. Es handelt sich nicht um eine naturhafte Dynamik, sondern um ein personhaftes Eintreten. *ἐντυγχάνειν* ist weithin ein forensisches Wort (ein Wort der Gerichtssprache), und der Geist ist als Anwalt gedacht, als Fürsprecher derer, die vor Gottes Urteil nicht bestehen können (92).»

Wiederum sollte man erwarten, dass nun eine gefüllte Aussage über das Wirken des Geistes Gottes in den Herzen der Gläubigen folgen würde. «Gott selbst ist es, der den Geist seines Sohnes in die Herzen der Heiligen sendet (Gal. 4, 6), der seine Liebe, die Liebe, mit der er seine Feinde liebt, in die Herzen der Glaubenden ausgiesst durch den Heiligen Geist (Röm. 5, 5). Gott selbst kennt das Sinnen *(φρονεῖν)* seines eigenen Geistes, der in den Herzen der Heiligen wohnt (8, 9, 11). Dieses Sinnen ist Gottes eigenes Sinnen, es trägt Gottes eigene Art *(κατὰ θεόν)* – so sollte man erwarten, und wieder wird die erwartete Formulierung nicht geboten (92). Denn das *ἐντυγχάνειν*, das fürsprechende «Eintreten» des Geistes für uns, spricht nicht von seiner Einwohnung im Gläubigen, sondern hält den Abstand zwischen Gott und dem Menschen fest: «Sein Eintreten für die Schwachheit *(ἀσθένεια)* entspricht der Art, dem Rat, dem Willen Gottes[2]. Denn Gottes Rat ist die iustificatio impii (die Gerechtsprechung des Gottlosen) (Röm. 4, 5), Gottes Tat ist die Gerechtigkeit Gottes *(δικαιοσύνη θεοῦ)*, sein Recht schaffendes, rechtfertigendes Handeln (92) jenseits aller eigenen Gerechtigkeit *(ἰδία δικαιοσύνη)* des Menschen, auch jenseits alles eigenen Betenkönnens (93).

«Unser Wort, Röm. 8, 26. 27, ist also ein Zeugnis der Rechtfertigungslehre», schliesst *Schniewind* (93). Und er versucht nach-

---

[1]) Die in Klammern gesetzten Zahlen bedeuten in der folgenden Darstellung der Thesen *Schniewinds* die Seitenzahlen in seinem Aufsatz über «das Seufzen des Geistes». Wörtliche Zitate sind in Anführungszeichen gesetzt.

[2]) Hier verbindet *Schniewind* im Gegensatz zu seiner Haupterklärung, S. 86, alle drei «möglichen» Ausdeutungen.

zuweisen, wie es gerade bei dieser Interpretation «den rechten Platz in Kapitel Römer 8 finde». «Denn dies ganze Kapitel», sagt er, «handelt von nichts anderem als von der Rechtfertigung: «Keine Verurteilung mehr in Christo» (Vers 1), «Verurteilung der Sünde in Christo» (Vers 3), «die Rechtsforderung des Gesetzes wird erfüllt» (Vers 4), «der Geist ist Leben um der Gerechtigkeit willen» (Vers 10), der Geist ist Geist der Sohnschaft *(υἱοθεσία)*, der Annahme an Sohnesstatt (Vers 15); die Gewissheit der zukünftigen Doxa (Herrlichkeit) ist gerade im Seufzen *(στενάζειν)* begründet (Verse 18 bis 27): Gottes Wahl, Ruf, Gerechtigkeit, Doxa sind schon jetzt in Christo geschenkt (Verse 28 bis 30), sind Vorweggabe der eschatologischen Rechtfertigung (Verse 33 f.): Keine Anklage, denn Gott selbst rechtfertigt! Keine Verurteilung, denn Christus selbst tritt für uns ein (93).

Wir mussten hier *Schniewinds* Überlegungen so ausführlich wiedergeben, weil nur auf diese Weise die Begründung seines Hauptgedankens klar sichtbar wird. Er sieht in unserer Stelle eine genaue Parallele zur paulinischen Rechtfertigungsbotschaft, ja, in dem Gebetswort von 8, 26. 27 einen integrierenden Bestandteil dieser Heilsverkündigung. Er geht dabei aus von einer Deutung der beiden Kapitel 7 und 8 des Römerbriefes, die von *Augustin* über *Luther* bis zu *Barth* ihre Vertreter gefunden hat, deren besonderes Anliegen ist, aufzuzeigen, dass nicht nur in Kapitel 8, sondern auch in Kapitel 7 der Christ rede, oder anders gewendet, dass auch der Christ irgendwie von sich so sein Versagen vor dem geoffenbarten Willen Gottes bekennen müsse. Wir müssten, um hier die Hintergründe ganz erhellen zu können, das ganze Problem, das Römer 7 stellt, und den Zusammenhang von Römer 7 mit Römer 8 durchbesprechen und könnten nur völlige Klarheit gewinnen, wenn wir beide Kapitel bis in alle Einzelheiten hinein exegetisch untersuchen dürften. Das ist aber in einem kurzen Aufsatz über ein Spezialproblem nicht angängig. Ich muss mich daher mit einer knappen Skizzierung der Problemlage und ganz kurzen Hinweisen auf die neuere Literatur begnügen.

Die eingehendste Arbeit über das siebente Kapitel des Römerbriefes hat in der neuern Zeit Werner Georg *Kümmel*[1]) geschrieben,

---

[1]) Werner Georg *Kümmel*, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus. Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Windisch, Heft 17, 1929. In diesem Buche gibt Kümmel auch eine Übersicht über die Auslegungsgeschichte (S. 74 ff.). Über seither zu unserem Problem erschienene

der auf Grund einer Einzelauslegung des Abschnittes 7, 1–8, 4 und einer exegesegeschichtlichen Untersuchung der Frage nach dem «Ich», das hier redet, zu dem Schluss kam, dass dieses Ich weder typologisch, etwa auf Israel bezogen, noch, wie der Pietismus weithin deutete, persönlich-biographisch, noch vom Christ gewordenen Paulus verstanden werden könne, sondern auf Grund von andern Stellen bei Paulus und in Fremdparallelen, «rhetorisch» zu verstehen sei. Das heisst: Paulus redet in dem Abschnitt 7, 7–25, nicht von sich als Person, sondern in der Ich-Form von einer Haltung, die allgemein von dem Menschen gilt, der in grossem Ernst, aber erfolglos, durch seine Willensanstrengung das Gesetz erfüllen und so seine eigene Gerechtigkeit erreichen möchte. Die Kennzeichnung «rhetorisch» klingt auf das erste Anhören hin etwas kühl und akademisch, ist aber nicht so gemeint. Warum soll der Apostel nicht ebenso mit tiefster Beteiligtheit in der Stilform solcher Ich-Aussagen über eine Gefahr reden können, die jederzeit vor dem Menschen steht, wenn er allein auf sich gestellt, ausserhalb von Christus, versucht, den Weg der Befreiung zu finden? Der genannte Abschnitt zeigt eine doppelte Absicht: einesteils will der Apostel aufzeigen, dass «das Gesetz» keineswegs «Sünde ist», was kurzschlüssige Christen, besonders solche «aus den Völkern», aus den Sätzen des Apostels folgern könnten (so nach 3, 27 ff.; 5, 20 f., und eben auch aus 7, 1—6)[1]. Andererseits will Paulus den Gedanken zu Ende führen,

---

Literatur orientiert der Aufsatz von Eduard *Ellwein*, Das Rätsel von Röm. VII. Erschienen in der Zeitschrift «Kerygma und Dogma», 1. Jahrgang, 1955, S. 255 ff. Speziell der Frage, ob das lutherische Simul justus et peccator den paulinischen Aussagen von Röm. 7 und 8 gerecht werde, geht nach der Aufsatz von Wilfried *Joest*, Paulus und das lutherische Simul Justus et Peccator in derselben Zeitschrift, 1. Jahrgang, 1955, S. 269 ff. Daselbst finden sich weitere Literaturangaben zu den exegetischen und dogmengeschichtlichen Problemen. Mehr systematisch untersuchte die Frage Rudolf *Hermann* in seinem bedeutsamen Aufsatze: Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich» in der Zeitschrift für systematische Theologie, herausgegeben von Carl Stange, 6. Jahrgang, 1928, S. 278–338; 497–537; 7. Jahrgang, 1929, S. 125–172; in erweiterter Form als Buch erschienen 1930. Unter neuen Gesichtspunkten behandelt das Problem von Römer 7 auch das demnächst erscheinende Buch von Kurt *Stalder*, Das Werk des Heiligen Geistes in der Heiligung bei Paulus, S. 284 ff.

[1]) «Es gibt nicht nur eine Repristination, sondern auch eine Verachtung des Gesetzes», sagt Gottlob *Schrenk* in seiner Arbeit «Der Römerbrief als Missionsdokument». Abgedruckt in den zu seinem 75. Geburtstag erschienenen «Studien zu Paulus». Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Prof. Dr. Walther Eichrodt und Prof. Dr. Oscar Cullmann, Nr. 26, 1954, S. 85.

dass der Heilsweg nicht über das Gesetz gehen könne, weil die Sünde gerade das Gesetz zum Anlass nahm, den Menschen, der noch ausserhalb des ἐν χριστῷ Geschehenen lebt, in die Versuchung zu führen und bei dem Notschrei von Röm. 7, 24, in völliger Ausweglosigkeit enden zu lassen[1]).

Die augustinisch-reformatorische Deutung ermöglicht vorerst eine viel lebendigere Darstellung der Paradoxie, die in der Lage des Menschen gegeben ist, der nach Kapitel 8 schon ἐν χριστῷ ist, auf dem Boden der durch die Heilstat Gottes in Christo geschehenen Heilsereignisse steht, und dennoch zugleich noch ἐν σαρκί, im Fleische, im unverwandelten irdischen Leibe, leben muss[2]). Man muss aber fragen, ob diese Erklärung allen Einzelheiten der beiden Kapitel gerecht werden kann. Kann wirklich der ἐν χριστῷ Lebende, der «im Geiste ist» (8, 9), «den Geist Christi hat» (8, 9[b]), noch sagen: «Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft» (7, 14)? Ist es bedeutungslos, dass in Kapitel 7 nirgends vom Geiste die Rede ist, während Kapitel 8 geradezu gekennzeichnet ist durch die Betonung, dass jetzt der Geist in den Gläubigen «wohne», der machtvolle «Geist dessen, der Jesum von den Toten auferweckt hat» (8, 11)? Wir werden nur mit grösster Vorsicht diese Aussagen uns zu eigen machen dürfen[3]).

Aber wir können nicht überhören, dass hier die Sprache eine andere geworden ist und werden uns dieser Tatsache genau so beugen wollen, wie wir uns der Erklärung, dass die gleiche Situation vorliege, beugen würden, wenn sie uns bei genauer exegetischer Prüfung, zur Zustimmung nötigte. Übrigens betont gerade Karl *Barth* sehr energisch, dass es sich keineswegs um eine völlige Gleichsetzung handeln könne, dass vielmehr ein «Sprung» gewagt werden müsse, wenn der Mensch sagen soll, was 8, 1, bezeugt ist, nämlich, dass es «kein Verdammungsurteil mehr geben könne für die, die in Christo Jesu sind». Er will, dass daran festgehalten werde, dass dieser «Sprung» nur dann legitim sein könne, wenn die «Ausgangssituation mitten in der Sünde jeden Morgen und jeden Abend auch seine (des

---

[1]) Eine knappe, aber sehr klare Textanalyse bringt *Ellwein*, a. a. O. S. 247–250.

[2]) Man vergleiche nur die glanzvolle Darstellung Karl *Barths* in seiner Kirchlichen Dogmatik, 4. Band, 1. Teil, S. 648 ff. Ebenso gibt *Ellwein*, a. a. O. S. 250 eine sorgfältig abwägende Darstellung der reformatorischen Auslegung und zugleich eine Aufzählung der möglichen Einwände.

[3]) Siehe dazu die Warnung vor der Eintragung der eigenen Erfahrungen in die Textauslegung bei *Kümmel*, a. a. O. S. 108!

Gerechtfertigten) Situation sei[1])». Aber ebenso stark betont Barth, dass der Akzent auf den positiven Aussagen liegt: «Ist nämlich die Erkenntnis, dass er (der in Kapitel 7 und 8 geschilderte Mensch) ein gerechtfertigter Sünder ist, ernst, so ist die Erkenntnis, dass er ein von Gott gerechtfertigter Sünder ist, doch noch ernster[2]).»

Ist so das Überragende der Aussagen von Kapitel 8 auch bei der augustinisch-reformatorischen Deutung einzufangen möglich, so tritt uns aber bei der Auffassung, dass der, der die Aussagen von Kapitel 8 wagen darf, zentrale Sätze von Kapitel 7 nicht mehr mitsprechen könne, eine Sicht entgegen, die zwar durchaus nicht von allen Vertretern neuerer Deutungen geteilt wird, die aber eben nur aussprechbar ist, wenn man die Ich-Worte von Kapitel 7 prinzipiell nimmt. Kapitel 7 redet dann gar nicht so von dem, was der Einzelne erlebte, immer wieder erlebt, immer neu bekennen und bekämpfen muss. Und Kapitel 8 redet dann ebenfalls nicht einfach von neuen überragenden Erfahrungen, etwa davon dass wir jetzt «mit Hilfe des Geistes» vieles sagen und tun könnten, was uns vorher schlechthin unmöglich war.

Verglichen wird nicht, wie in den verschiedenen Formen einer Erlebnistheologie der ehemalige Zustand, die Hilflosigkeit des Menschen unter dem Gesetz, mit einer neuen Mächtigkeit des neuen Menschen durch den Geist. Dieser anthropologisierende Umdeutung ist die augustinisch-reformatorische Erklärung noch immer weit überlegen. Verglichen wird in Wirklichkeit aber die zwanghafte Herrschaft der Sünde (Kap. 7) und die befreiende Herrschaft des Geistes Gottes, der auf Grund der in Christo geschenen Heilstat Gottes jetzt «da ist», den Gerechtfertigten so geschenkt ist, dass sie sich «vom Geiste Gottes können führen lassen» (Röm. 8, 14)[3]).

Damit ist das Richtige an der individualistischen Deutung festgehalten und zugleich über sie hinausgewiesen. Mag es auch selbstverständlich sein, dass die Entscheidung des Glaubens je und je im Einzelnen fällt, im Blick des Apostels liegt hier nicht dieser entscheidende Akt im Leben des Einzelnen, sondern die Heilsgemeinde, die «zwischen den Zeiten» steht, jetzt schon unter der Herrschaft des Geistes, aber erst dereinst im Reiche Gottes völlig befreit von der «Schwachheit», die daran hängt, dass das Glied dieser Gemeinde

---

[1]) *Barth*, a. a. O. S. 651.

[2]) *Barth*, a. a. O. S. 659.

[3]) So übersetzt *Michaelis*, Das Neue Testament II, S. 149, das *πνεύματι θεοῦ ἄγονται* von Röm. 8, 14.

noch *ἐν σαρκί*, im anfälligen Fleische, leben muss. Das meint das Wort *ἀσθένεια*, von 8, 26, wie wir schon früher festgestellt haben. Aber eben diese «Schwachheit» weist über unsere gegenwärtige Lage hinaus, weist auf die zukünftige Vollerlösung im Reiche Gottes hin. Zwar ist bei Paulus auffällig selten ausdrücklich vom «Reiche Gottes» die Rede, aber die Sache ist da[1]). Und so gewinnt auch unsere Stelle erst dann ihr volles Gewicht, wenn sie streng eschatologisch und heilsgeschichtlich gelesen wird. Diese heilsgeschichtliche Deutung kann uns erst die Zielrichtung der paulinischen Aussagen aufzeigen[2]). Wir kehren damit zugleich zu der Auseinandersetzung mit der Grunddeutung Schniewinds zurück.

Auch *Schniewind* setzt die neuen Erkenntnisse der eschatologischen Deutung voraus. Auch er liest Paulus nicht einfach «persönlich», ja, seine Deutung ist ein grosser Angriff gegen eine unrealistische Überfüllung der Aussagen über die neue Situation des Gerechtfertigten. Er interpretiert die Worte von Kapitel 8 gerade nicht schwärmerisch, die Glieder der Heilsgemeinde sind keineswegs – um ein treffendes Wort von Jeremias Gotthelf zu verwenden – «Übergeistliche», die schon in der verwandelten Welt zu leben vorgeben. Eben diese Nüchternheit der Exegese Schniewinds ist ihr grosser Vorzug. Er erhellt dieses betonte Miteinander von« Noch-nicht» und «Schon-jetzt» durch die Verwendung der lutherischen Formel simul iustus et peccator, «Gerecht und Sünder zugleich».

---

[1]) Man vergleiche die Stellen Röm. 14, 17; Gal. 5, 21; I. Kor. 4, 20; 6, 9 und 10; 15, 50; Kol. 4, 11; II. Thess. 1, 5, die aber teilweise einen etwas andern Klang erkennen lassen als die Reichsworte Jesu in den synoptischen Evangelien. Die Stellen I. Kor. 15, 24; Kol. 1, 13; (Eph. 5, 5) sprechen vom Reiche Christi oder des Sohnes Gottes.

[2]) Über andere Deutungsversuche der neueren Zeit berichtet *Ellwein*, a. a. O. S. 247–266. Seine eigene Lösung trägt er S. 266–268 vor. Es ist auffällig, wie sowohl er als auch *Joest*, a. a. O. S. 275 f. stark den dynamischen oder, wie man früher sagte, effektiven Sinn der Rechtfertigungsdeutung des Apostels betonen. Ebenso heben beide den Gedanken eines processus oder transitus in der Gerechtigkeit hervor. Es ist aber zu fragen, ob wir hier nicht alle, sowohl diejenigen, die das rein Forensische am Rechtfertigungsgedanken des Apostels betonen, wie diejenigen, die ein Fortschreiten in der Gerechtigkeit erkennen wollen, noch einer durch eine exegetische Tradition hervorgerufenen Verengung der Fragestellung verhaftet sind, die nur durch eine durchgehend heilsgeschichtliche Deutung überwunden werden könnte. Dies bedeutete zugleich, dass das Ganze christologisch durchleuchtet würde. Dass Christus «uns von Gott her zur Weisheit geworden ist, zur Gerechtigkeit und Heiligung und zur Erlösung» (I. Kor. 1, 30), kann erst zur vollen Erhellung dieser Vorgänge führen. Doch ist es uns nicht möglich, dies hier mitzuentfalten. S. *Stalder*, a. a. O. S. 152 zu der Erklärung des Grundbegriffs «Gerechtigkeit Gottes».

Aber eben hier ist zu fragen, ob diese Formel Paulus ganz gerecht wird, ob sie bei einer sorgfältigen Ausdeutung unserer Stelle den genau gleichen Sinn behält[1]).

Wenn sie sagen soll, dass der nach Römer 8 Lebende in genau gleichem Sinne wie der in Römer 7 Sprechende seine völlige Verfallenheit an die Sünde aussprechen müsse, dann ist sie keine legitime Interpretation von Römer 8. Denn der auf dem Boden der in Christo geschehenen Gottestat Lebende ist nicht einfach hoffnungslos versklavt unter die Sünde. Wenn aber umgekehrt in irgendeiner Form aus den Geistaussagen von Kapitel 8 herausgelesen wird, dass der Christ nun gar nichts mehr mit der Sünde zu tun habe, weil er ja den Geist «wie ein Mittel verwenden» könne, das jederzeit «wirke», so ist damit gerade das Besondere an der Schilderung der neuen Situation überschritten.

Einmal ist der Geist keine Sache, kein blosses «Mittel», kein «Ding», er ist Gott selbst in seinem befreienden Handeln an seiner Heilsgemeinde. Er steht, wie eben unsere Stelle zeigt, über ihr, in ihre Not eingreifend und barmherzig für sie eintretend, weil sie schwach ist, auch tragend, dürfen wir ergänzen, wo sie aus der Schwachheit ihres Im-Fleische-Seins immer wieder sündigt.

Wenn man darunter nicht ein blosses «Zuweilen-noch-Sündigen», ein «Fast-schon-gerecht-Sein» versteht, sondern diese mehr als tragische Situation als das Zeichen des Noch-nicht-Durcherlöstseins erkennt, dann kann doch wohl auch diese neue Aussage nicht anders umschrieben werden, als dass man erklärt: Auch der Mensch ἐν χριστῷ ist «ein Gerechter und Sünder zugleich». Beides wäre unmöglich, dass man übersähe, dass auch der so Erneuerte noch im Fleische ist und täglich der Vergebung bedarf, täglich sich seiner Rechtfertigung neu «erinnern» muss. Jeder Perfektionismus, der sagen will, dass der Mensch ἐν χριστῷ «sündlos» sei, vertritt ein «als ob», das nicht nur der kirchlichen Tradition widerspricht, sondern auch dem klaren Text der paulinischen Botschaft, die das Noch-schwach-Sein der Gemeinde so scharf bezeugt.

Aber ebenso unmöglich ist die Aussage, dass der Angenommene, der Gerechtgesprochene, einfach derselbe, der Gottlose, der Unversöhnte, der Feind Gottes sei, wie es der Mensch ist, der ausserhalb Christi steht. Es ist in *Schniewinds* Deutung von Kapitel 8 eine gewisse Verengung schon dadurch gegeben, dass er alles durch

---

[1]) S. *Joest*, a. a. O. S. 295 ff.

das forensische Bild der Rechtsprechung erklären will. Der Text ist viel mannigfaltiger und «farbiger», wenn man es einmal so sagen darf. Die Bilder – die allerdings nicht nur «Bilder» sind – sind viel reicher[1]) als diese Sicht einfangen kann. Auch in Kapitel 8 stehen neben Ausdrücken, die von der Rechtfertigung handeln, die Bilder von der Befreiung, der Erhebung in die Sohnschaft, vom Erben-Sein, von der Verleihung des Lebens, der Verherrlichung und andere.

Aber nicht bloss auf diese Mannigfaltigkeit möchten wir hier den Akzent legen. Das Anliegen, das uns bewegt, ist, dass der Apostel offenbar trotz aller Betonung des «Noch-schwach-Seins» der Gemeinde, ebenso ernst nimmt, dass über der Schwachheit schon die neue Macht steht, über der Sünde die sie entmachtende Gerechtigkeit, über dem Tod, der hinter aller σάρξ lauert, schon das Leben, über der Nichtigkeit die Herrlichkeit. Wenn man diese Akzentuierung beachtet, wird die Paradoxie der Situation simul iustus et peccator nicht kleiner, sondern nur noch abgründiger. Aber zugleich wird die Situation in ihrer Doppelsichtigkeit verheissungsvoll. Die Gemeinde ist in diese noch paradoxere Lage versetzt, weil schon Reichsgaben, Reichskräfte und vor allem die geheimnisvolle δύναμις des Geistes am Werke ist.

Man ist in den verschiedensten Auslegungstraditionen (katholischen, reformatorischen, pietistischen, liberalen) viel zu sehr «an Ort getreten», hat spätere Fragestellungen in den Text eingelesen und fast überall individualistische Formeln der eigenen Rechtfertigungs- und Heiligungsauffassung im paulinischen Text bejaht gefunden, statt auf die hohe Botschaft vom Reiche zu hören und von da aus «das Ärgernis der Gemeinde» verständlich zu machen. Das Ärgernis der Kirche ist – für «die Welt», aber auch für «die Welt» in der Kirche selbst –, dass sie zum Reiche gehört und doch noch nicht zum Reiche gewordene Gemeinde ist. Das ist das Ungeheuerliche ihrer Situation, dass sie gerufen, gerechtfertigt, geheiligt, in den Sohnesstand erhoben ist und dies alles doch noch nicht so ist, wie sie es sein müsste, wenn sie wirklich verwandelte Welt, Reichswirklichkeit wäre. Nur unter dieser Sicht eröffnet sich die ganze Botschaft des Apostels und die Richtung seiner Verkündigung.

Wo immer diese verheissungsvolle Spannung, die in ihr liegt, fallengelassen wird, da entsteht entweder die satte Kirche, die sich mit dem Reiche selbst verwechselt, oder die «vollkommene»

---

[1]) *Barth*, Kirchliche Dogmatik IV/1, S. 584 f.

Gemeinde der Sektierer, die ihren eigenen Schatten nicht mehr wahr haben will. Wer aber jetzt schon «in Christo» und doch noch nicht im Reich ist, aber «stille harret auf die Hilfe des Herrn» (Klagelieder 3, 26), der weiss, dass es eben für die Gemeinde ἐν χριστῷ jetzt wesentlich ist, dass sie sich so versteht, als die Gemeinde der Schwachen, die dennoch den Starken schon über sich hat. Nicht sie besteht aus Starken, aber es ist dennoch alles anders, weil der Starke über sie herrscht. Der Zwangsherrschaft der Sünde enthoben, ist zwar die Schwachheit nicht einfach von ihr abgefallen, verfügt sie auch nicht über die Kräfte des Starken, aber sie steht unter der Herrschaft des Geistes, der sie nicht zwingt, sondern führt, wo wir uns von ihm «führen lassen».

Sie steht mit allen ihren Unzulänglichkeiten, in aller ihrer Armut, ja mit allen Verbrechen, die sich die Kirche hat zuschulden kommen lassen, nicht einfach im sinnlosen Ablauf eines naturhaften Geschehens, sondern Tag um Tag mit ihren Sünden in der Möglichkeit der Umkehr und des Dienstes. Das ist der grosse Aspekt der Heilsgemeinde Jesu auch heute. Sie muss nicht hoffnungslos schreien: «Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?» Zwar muss auch sie noch schreien. Aber sie weiss, dass schon jetzt sie «nichts mehr scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn», wie es am Schluss unseres Kapitels im Hymnus vom «Übersieg» (8, 35–39) heisst. Ja, wenn auch die Folgerungen, «die man erwarten sollte[1])», nicht in Kapitel 8 stehen, so stehen doch auch schon hier sehr kräftige Aussagen von der Einwohnung des heiligen Geistes. «Ihr... seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt» (Vers 9). Ja, der Geist, «der in ihnen wohnt», wird ausdrücklich als der machtvolle Geist Gottes gekennzeichnet, «der Jesum von den Toten auferweckt hat», der auch ihnen die dereinstige Lebendigmachung verbürgt (Vers 11).

Es wäre unsachlich, wenn wir diesen eindringlichen Geistaussagen neben den Feststellungen über unsere Schwachheit nicht ihr unverkennbares Gewicht belassen wollten.

Eben, dass beides gilt: die noch andauernde Schwachheit der Gemeinde und die in ihr und über ihr mächtige Gegenwart des Geistes, macht das Geheimnis ihrer Situation aus. Der Gesichtspunkt

---

[1]) *Schniewind*, a. a. O. S. 92.

des simul iustus et peccator ist bei dieser Sicht noch erweitert. Was auch *Schniewind* in seiner Grundtendenz offenbar anstrebt, ist erst so erreicht, dass dieses simul sich auf die ganze Lage der Gemeinde erstreckt: Sie ist gerecht und sündig zugleich, sie steht in der Sohnschaft und erwartet erst noch deren Vollverwirklichung; sie ist lebendig durch den Geist und dennoch nicht im vollen Leben der Auferstandenen. Aber auch umgekehrt lassen sich diese Aussagen lesen: Die Christen sind noch Sünder und doch schon Gerechtgesprochene, um dereinst auch bis ins Leibliche hinein gerecht zu sein. Sie sind noch erst als Söhne angenommen, um dereinst Söhne zu sein im Reich. Sie sind noch sterblich, und dennoch ist in ihnen das Leben, das ihnen die Auferstehung verbürgt. Auf der Verheissung liegt der Ton und alle Geistaussagen dienen ihr.

Erst jetzt können wir auch die Aussagen über das, was der Geist bei dem Gebet der Gemeinde tut, richtig akzentuieren. Es ist uns auch jetzt nicht versprochen, dass wir plötzlich «wüssten, was wir beten sollen». Es wird vielmehr in paradoxer Tröstung der Gemeinde verkündet, was es für sie bedeutet, dass sie nicht mehr allein ist, dass sie nun unter der machtvollen Herrschaft des Geistes Gottes leben darf, der Christum von den Toten auferweckt hat. Es wird ihr gesagt, was dieses bedeutet, dass dieser Geist für sie eintritt. Unter den genannten Vorzeichen wird auch deutlich, dass der Geist nicht nur eine dem Menschen zur Verfügung stehende «Kraft» ist, so dass dieser nun ohne Hemmung das Gute tun kann und zu beten versteht.

Der Geist ist Gottes Geist. In ihm handelt Gott selbst. Auch über unserem Beten redet Gott selbst in geheimnisvoller Zwiesprache. So ist eine neue Macht in der Gemeinde da, aber nicht eine numinose Mächtigkeit der Gemeinde verkündigt. Die Macht bleibt Gottes Macht. Auch unter dem Gebet der Gemeinde wird dies, die gegenwärtige und zukünftige Herrschaft Gottes, verkündigt. Der Geist verbindet die Gemeinde, wenn sie betet, mit Gott und wahrt zugleich die unaufhebbare und nie überbrückbare Distanz.

Die stellvertretende Bitte des Geistes ist darum nicht eine höhere Form unseres Gebetes, etwa «das Geistgebet» im Gegensatz zum «gewöhnlichen Gebet». Der Geist übernimmt unser schwaches Bitten und trägt es in seiner Weise vor Gott, und dies so wirklich, so beteiligt an unserer Not, dass auch von ihm gesagt werden kann, er «seufze». Er betet nicht «schöner». Er bittet wie wir. Er nimmt unser Seufzen auf.

Und doch ist alles anders, weil er Gottes eigener Geist ist, der darum nicht bloss in verlegener Schwäche, sondern in wissender Kraft für uns eintreten kann.

Sein Beten ist *δύναμις*, hat Macht, ist Gebet nach Gottes Art.

Dennoch heisst es von ihm, er vertrete uns «mit unaussprechlichen Seufzern». Diese Seufzer heissen nicht deshalb so, weil der Mensch die Worte des Geistes nur als «Geseufz» vernimmt. Es ist wohl gar nicht darauf reflektiert, ob der Mensch das Gebet des Geistes selbst auch hört. Geseufz ist das Gebet des Geistes, weil er unser Geseufz als Gebet nach der vollen Erlösung ganz zum seinen macht. «Unaussprechlich[1])» aber sind die Seufzer des Geistes, weil die Worte des Geistes in menschlicher Sprache nicht wiedergebbar wären. Sie sind schon Übersetzung in die Art der Gott angemessenen «Sprache», eben Gebet, das Gott «gebührt», seiner Art entspricht.

Dass es allemal ein «Seufzen» ist, bei der Kreatur, bei der gottesdienstlich versammelten Gemeinde, beim Geiste selbst, sagt nicht, dass der Beter nur unartikulierte Laute ausstosse. Es kann nur ein Gebet in einer andern Sprache gemeint sein, in himmlischer Sprache, so beim Zungenredner und hier beim Geiste Gottes selbst. Wegen dieser Gemeinsamkeit der äussern Merkmale von Erscheinungen der Zungenrede und dem Seufzen des Geistes lag es nahe, auch hier an die Zungenrede zu denken. So deuteten unsere Stelle *Holtzmann*, *Kühl*, *Lietzmann*, *Althaus* und andere. Es ist aber äusserst unwahrscheinlich, dass der Apostel auch bei dem Eintreten des Geistes für uns nur an jene seltsamen Äusserungen denkt, die die Gemeinde aus den gottesdienstlichen Versammlungen kannte, also an ein Sondercharisma, das zwar gewisse Gemeinden besonders hoch einschätzten, das aber der Apostel selbst unter andere Geistesgaben herabsetzt (I. Kor. 14, 4 ff.). Zur Erklärung aus der Glossolalie führte die Exegeten vor allem die Beobachtung, dass auch die Zungenrede der Gemeinde unverständlich blieb, wenn nicht ein «Ausleger» da war, der sie zu «übersetzen» vermochte. Hier ist aber gerade nicht von einer besondern Gebetsart einzelner Charismatiker die Rede, auch nicht von geheimnisträchtigen Worten, die in der Gemeinde fallen, sondern von dem, was der Geist zu Gott spricht für die Gemeinde, die mit Gott selbst nicht so sprechen könnte,

---

[1]) So ist fast sicher zu übersetzen, nicht mit «unausgesprochen» oder gar mit «stumm». Es ist ja gerade charakteristisch für das Beten des Geistes, dass sein Sinn klar ist.

«wie sich's gebührt». Das Gebet des Geistes ist also hier gerade von dem Gebet der schwachen Gemeinde unterschieden. Das Gebet des Geistes ist wirklich das starke Gebet, das *δύναμις*, göttliche Kraft, besitzt. Diesem Gebet des Geistes antwortet Gott. Echt jüdisch wird der Gottesname vermieden und Gott nur nach seiner Beziehung zu der Gemeinde, nach seinem Handeln, umschrieben. Er ist «der, der die Herzen erforscht» (Vers 27), der, der auch die geheimen Pläne des Menschen durchschaut. Er ist der gerechte Richter, der nicht bloss nach dem äussern Anschein urteilen muss. Aber eben darum ist es auch eitel Barmherzigkeit, dass er nicht einfach unsere kurzsichtigen, törichten Bitten, unser unzulänglich planendes Geseufz erhört, sondern auf unsern Fürsprecher hört, der unser Gebet «übersetzt» *κατὰ θεόν* (nach Gottes Art) und so mit der von uns selbst nicht «gewussten», aber unwissend intendierten Bitte vor Gott tritt. Sein *φρόνημα* (Sinnen) tritt an die Stelle unseres unzulänglichen oder gar verkehrten Sinnens und, uns zum Heile, erhört[1]) Gott dieses Gebet des Geistes, nicht unser Gebet.

Das «Wissen» Gottes um die Intention des Geistes steht unserm «Nichtwissen» um die Intention Gottes gegenüber.

Damit ist der Kreis geschlossen: Des Geistes Fürbitte nimmt Gott an. Des Geistes Seufzen ist die «Übersetzung» unseres Seufzens in die Sprache Gottes selbst.

Sofort ist aber ein neues mögliches Missverständnis klarzustellen. Es kann keine Rede davon sein, dass Paulus durch diese Feststellung uns das Beten verwehren, oder, dass er unser Seufzen von vorneherein als schlechtes Gebet verwerfen wollte. Dagegen sprechen schon die Aufforderungen zum Gebet, die der Apostel an die Gemeinden richtet (Röm. 15, 30; Kol. 4, 3: I. Thess. 5, 17, und anderswo). Eben im Seufzen erweist die sprachlose Kreatur, dass sie sich nach einer Erlösung sehnt, und eben seufzend beweist die betende Gemeinde, dass sie trotz ihrer Schwachheit eine Hoffnung hat. Eben in der Wahrung des Abstandes ihrer Schwachheit von der Kraft Gottes bekundet sie, dass sie sich nicht bei einer falschen Erfüllung beruhigt, sondern das wirkliche Hoffnungsgut der eschatologischen Erfüllung meint, wenn sie um ihre volle Erlösung bittet. Und eben darin empfängt unser Gebet seine Wahrhaftigkeit und Nüchternheit. Der wirklich Glaubende vermisst sich nicht, durch sein

---

[1]) Es ist kaum richtig, wenn *von Hofmann*, a. a. O. S. 344, bestreitet, dass das *οἶδεν*, (Gott) «weiss», die Erhöhung miteinschliesst.

eigenes Gebet etwas erzwingen oder gar selbst bewirken zu wollen, was nur der Heilige Geist für ihn erbitten und nur Gott in seiner Liebesantwort auf das Seufzen des Geistes hin schenken kann. Eben das ist der wahre Trost der neuen Gemeinde in ihrer Schwachheit, dass durch das Für-uns-Eintreten des Geistes, der selbst schon ganz der neuen Welt des Reiches zugehört, der Zugang zur Hilfe Gottes offen ist und damit dennoch alles anders geworden ist, wenn schon die volle Erlösung noch aussteht. Eben dies ist die Verheissung, die wir haben, dass wir, obschon wir «nicht wissen», «nicht können», doch nicht dem Nichtigen preisgegeben sind, sondern eine «echte Zukunft» oder, wie das gut biblisch heisst: «Eine lebendige Hoffnung» (I. Petr. 1. 3) haben, weil der Geist unser schwaches Geseufz in sein Seufzen aufnimmt, und Gott es erhört.

Aber, nochmals: Ist damit nicht doch der strenge Charakter unseres Betens als Bittgebet aufgehoben?

Läuft der Hinweis darauf, dass Gott die Fürsprache des Geistes darum erhöre, weil «er *κατὰ θεόν* (nach Gottes Art) für die Heiligen», die Glieder der Heilsgemeinde, «eintritt», nicht darauf hinaus, dass jedes echte Gebet sein Ziel darin habe, dass wir unsern Sinn in Einklang bringen lassen mit dem schon vorher festgelegten Willen Gottes?

Es scheint so. Ja, es wäre auch wirklich so, wenn *κατὰ θεόν* nur bedeuten könnte «nach Gottes Willen», und dies in dem strengen Sinne, dass der Geist den Plan Gottes wüsste und seine Fürsprache diesem vorgefassten Plane Gottes unterordnete, also nicht zugleich das Anliegen der Gemeinde aufnähme. Unser Textwort redet aber viel lebendiger von dem, was der Geist tut. So paradox das klingen mag: Gott selbst steht horchend und «erkennend der Gesinnung und dem Begehren des Geistes gegenüber. Paulus kennt also eine Bewegung zwischen Gott selbst und seinem Geist.» So erläutert Otto *Michel*[1]) sehr lebendig das Geheimnis dieses innergöttlichen Geschehens[2]).

---

[1]) *Michel*, a. a. O. S. 179.

[2]) Mit der Lebendigkeit des Geschehens innerhalb der göttlichen Zwiesprache ist verbunden die Lebendigkeit des Vorgangs, der sich zwischen Mensch und Geist Gottes abspielt. Arnold *Gilg* hat in seiner Antrittsvorlesung über «Das Problem des Bittgebets» (abgedruckt in dieser Zeitschrift, 6. Jahrgang, 1916, S. 275) diese Frage systematisch behandelt. Er will gegenüber dem weltanschaulich gelähmten Gebet das Recht der Bitte im strengen Sinne festgehalten wissen und erklärt: «Der ernstgenommene Begriff eines Verhältnisses der Wechselwirkung zwischen Geschöpf und Schöpfer involviert nicht nur,

Darin liegt mitgegeben, dass die für uns zwar undurchschaubaren innergöttlichen Vorgänge nicht einem toten Ablaufschema folgen, eine blosse «Planerfüllung» anstreben, sondern die Liebesbewegung Gottes in sich, und auf die Welt zu, darstellen. Gott ist nicht nur eine neue Kraft in uns, wie Hans *Asmussen* aus der Umschreibung des Gottesnamens als Herzenskündiger erschliessen will[1]), sondern Person über uns, die für uns ist. Gott stellt sich allerdings auch nicht paradoxerweise «als Heiliger Geist auf seiten der Menschen gegen sich selbst[2])», sondern er erkennt dieses Sinnen des Geistes als «nach seiner Art», als ein Trachten, das seinem umfassenden Heilshandeln entspricht[3]). Es ist die Art Gottes, so für den Menschen, auch den noch Schwachen, einzutreten, es ist nicht eine Ausnahme, ein plötzliches Aufwallen seiner Barmherzigkeit. Des Geistes Fürsprache lässt uns vielmehr hineinsehen in das Herz der göttlichen Liebesbewegung, die immer für die Schwachen eintritt. Es ist auch nicht so, dass Gottes Geist für uns eintritt, weil wir Heilige sind[4]), sondern der Geist Gottes spricht vor Gott als der Fürsprecher der Schwachen vor dem Richter, aber als der, der weiss, dass der Richter selbst der Gott ist, der das Heil der Gemeinde will. Das ist die Mitte der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft, dass Gott in Christo als der Richter zugleich der Rechtfertigende geworden ist. Dasselbe sagt, nur noch umfassender, die Botschaft vom Geiste Gottes.

Darum dürfen auch die noch schwachen Heiligen, die nicht wissen, was sie erbitten sollen, noch wie sich's gebührt, die noch nicht in Kraft, nach der Art Gottes bitten können, dennoch beten.

---

dass etwas nicht geschehen wäre, sofern man nicht gebetet hätte – das vermag auch Schleiermacher noch zu sagen –, sondern, dass etwas geschehen ist, weil gebetet worden ist.» Diese Frage wird in unserm Texte nicht als Thema erörtert. Es darf aber aus der Aussage, dass der Geist uns vertritt, erschlossen werden, dass sie implizit ebenfalls als bejaht vorausgesetzt ist.

[1]) Hans *Asmussen*, Der Römerbrief, 1952, S. 184.

[2]) So deutet die Sache wieder *Asmussen*, a.a.O. S. 183.

[3]) Das *ὅτι* in Vers 27 ist wohl doch mit «dass nämlich» zu übersetzen (so entschieden *von Hofmann*, a.a.O. S. 344) und nicht mit «denn» (so *Schniewind*, a.a.O. S. 86).

[4]) So deutet im grossen Stil, aber dennoch kaum dem Kontext entsprechend J.Chr.K. *von Hofmann*, a.a.O. S. 344. Er wagt den kühnen Satz: «In ihrer, dem Tode verwandten Schwachheit sind sie (die Heiligen) dadurch, dass sie den Geist haben, dem lebendigen Gotte wesensverwandt; und dass sie es sind, sagt der Geist mit der Fürbitte, die er seufzend für sie einlegt und die er eben darauf gründet, dass sie es sind.»

Aber noch bleibt eine letzte Frage zu klären, die nicht ohne weiteres mitbeantwortet ist, wenn man einfach fragt, was das Wort innerhalb des streng eschatologischen Zusammenhangs bedeute. Es wäre ja auch denkbar, dass Paulus bloss sagen wollte: Über eure Zukunft, über den Hereinbruch des Reiches, habt ihr kein klares Wissen. Ihr besitzt auch nicht die Kraft, die euer Beten mächtig machte, dass ihr sein Kommen «beschleunigen» könntet. Ihr seid in diesen Dingen ganz auf das Eintreten und die Fürsprache des Geistes angewiesen. Man hat beweisen zu können geglaubt, dass es durchaus Gebet gebe, von dem diese erschütternde Aussage nicht gelte. Ich zitiere nur zwei Aussprüche, die diese Auffassung besonders deutlich vertreten. Beide Autoren gehen nicht von einer erleichternden Grunddeutung unserer «Schwachheit» aus, sondern verstehen sie durchaus grundsätzlich, als die uns als Geschöpfen anhaftende Schwachheit. Aber, sie wollen Ausnahmen erkennen, für die das absolute «wir wissen nicht» nicht mehr gelte.

Oskar *Bauhofer* erklärt in einem Aufsatze über «Das Gebet und die Gemeinschaft[1])»: ... wir wissen als Einzelne und uns selber überlassen im Grunde nicht, was wir beten, worum wir bitten sollen. Wir kennen uns selber nicht. Die Kirche, die Braut Christi, lehrt uns beten, so wie sie uns lehrt, uns selber zu sehen. Ihre Gebete sind dem Herzen des Bräutigams abgelauscht, und in uns, den Einzelnen, den Gliedern dieser Kirche, werden ihre Gebete zu dem Widerhall des Geistes, «der mit unaussprechlichen Seufzern für uns eintritt»!

Bauhofer vertritt also die These, dass die Kirche als Führerin der Gläubigen selbst die Macht besitze, die in Römer 8, 26–27, allein dem Geiste zugeschrieben wird. Sie besitzt «Wissen» und «Macht» wie der Geist selbst, natürlich nicht ohne sie vom Geiste empfangen zu haben, wie sicher impliziert werden darf.

Man kann aber nicht verkennen, dass hier gerade das aufgehoben ist, was die Botschaft des Apostels am tiefsten bestimmt: nämlich, dass die Kirche auch jetzt noch schwach ist, dass auch ihr Gebet durch diese kreatürliche Schwachheit gekennzeichnet ist, dass sie erst wartende Gemeinde ist, nicht schon verwandelte, vollkommene, mächtige Kirche, was gar nicht mehr durch die Termini, die die Kirche umschreiben, aussprechbar wäre. Und ebenso ist das Gegenüber von Kirche und Geist, das bei Paulus radikal gemeint ist, aufgegeben. Der Geist ist nicht mehr die völlig andere Macht, die

---

[1]) Schweizer Rundschau, 56. Jahrgang, Heft 2, Mai 1956, S. 78.

der Ohnmacht des kirchlichen Gebets zu Hilfe kommt, sondern er ist in das Beten der Kirche so eingeholt, dass trotz allen persönlichen Mängeln der Einzelnen die aus ihren so gearteten Gliedern zusammengefügte Gemeinde von ihrer Führung her weiss, was und wie sie beten soll. Es ist also trotz der richtigen Interpretation unserer Schwachheit alles verändert. Eben der unerhörte Ernst der Aussage ist verkannt, und die je und je neu eintretende Intervention des Geistes, die unsere wesentliche Schwachheit aufdeckt, und zugleich die bewegte Mächtigkeit der göttlichen Hilfe aufzeigt, ist in eine Sicherheit umgedeutet, die das biblische Zeugnis nicht mehr nach seiner vollen Tragweite interpretiert. Der Vollgehalt des Gebetswortes von Römer 8, 26 f., ist nur wiedergebbar, wenn man den Mut hat, auf alle vorlaufende Sicherung zu verzichten und die Erfüllung ganz Gottes Geist zu überlassen, der allein die göttliche Wahrheit so weiss und die göttliche Erfüllung so mächtig zu erbitten vermag, dass auch der Schwache im Blick auf die Verheissung hin beten kann.

Es ergibt sich aus diesen Überlegungen ganz von selbst, dass es also für die Kirche bei dieser apostolischen Aussage über das Gebet der Gemeinde keine Ausnahmen geben kann.

Dies gilt auch von dem Einwand, den *Asmussen* in seinem Römerbriefkommentar vorbringt[1]). Er erklärt da: «Der Geist hilft unserer Schwachheit, wie sie sich aus unserer Geschöpflichkeit ergibt, auf. Zu dieser Schwachheit gehört es, dass wir „nicht wissen, was wir beten sollen". Diese Aussage gilt nicht allgemein. Denn es gibt eine Reihe von Gebetsanliegen, über die gar kein Zweifel möglich ist, und die sehr präzise sind. Man denke nur an das Vaterunser!»

Hier ist die Klärung schwieriger. Es möchte auf den ersten Blick wirklich als einleuchtend erscheinen, dass das Gebet, das Jesus selbst seine Jünger gelehrt hat, uns eindeutig sage, was wir beten sollen, dass wir es also in diesem Falle «wüssten». Es scheint wirklich, dass uns in diesem Falle Wissen und Macht des Heiligen Geistes selbst anvertraut seien, so dass wir nicht irren und unterliegen könnten. Es genügt auch kaum, gegen diese Deutung den erschreckenden Missbrauch anzuführen, den seit Jahrhunderten die Gemeinde mit dem Vaterunser treibt, der nicht nur da vorliegt, wo man diese Bitten unzählige Male wiederholt, sondern auch da, wo man sie pa-

---

[1]) *Asmussen*, a. a. O. S. 183.

thetisch mit einer bloss scheinbaren Mächtigkeit betet. Es genügt auch nicht, mit aufgehobenem Zeigefinger die Gemeinde zu schulmeistern, weil sie exegetisch fast alle Bitten missdeutet hat. Es ist in der Situation der Gemeinde gegeben, dass wir alle je und je, auch die Gelehrten, die es vermeintlich besser wissen, die Bitten des Herrn-Gebets gar nicht in ihrem vollen Gehalt und schon gar nicht in der Kraft des Geistes zu übernehmen vermögen, so dass auch hier, gerade hier, die Gemeinde je und je, solange sie Gemeinde in der Welt bleiben muss, des Einstehens, «Übersetzens» und mächtigen Fürbittens des Geistes Gottes bedarf. Nur scheinbar ist also bei diesem Gebet die «Regel» des Gebetswortes, das uns jetzt so lange beschäftigt hat, aufgehoben.

Es liegt aber in dieser Feststellung, dass unser Gebet durchgehend Gebet der noch Schwachen ist und dass eben das Geseufz der so gekennzeichneten Gemeinde vom Geiste aufgenommen wird, eine Aussage über das Wesen des Gebetes und eine Hilfe zum wirklichen Beten vor. Wäre es jetzt schon in unsere Macht gelegt, wenigstens im Gebet unsere Schwachheit zu überwinden und selbst in Macht und Überlegenheit zu beten, so stünden wir in beständiger Gefahr, unsere Gedanken und Pläne an die Stelle der göttlichen Gedanken zu stellen und so erst recht das Reich zu verfehlen. Erst dadurch, dass wir nur als Schwache beten können, wird unser Gebet zum wirklichen Gebet, das meint, dass Gott handeln solle nach der Intention des Geistes, der uns vor ihm vertritt. Erst dadurch wird alles Gebet zugleich Reichsgebet, das nicht das Nichtige meint, das vergeht.

Aber in dem Gebet, das auf die «Übersetzung des Geistes» wartet, liegt auch der Ansporn und die Freudigkeit zum Gebet. Jedes andere «Beten» ist noch ein «Gott-Versuchen», ein vages Sagen in Ungewissheit oder Vermessenheit. Nur der Schwache betet wirklich, und nur das Seufzen des Geistes wird erhört.

Es liegt uns sehr daran, dass diese Sicht sich aus der ganzen Untersuchung ergibt, eine Freudigkeit zum Gebet, nicht eine Lähmung des gemeindlichen und persönlichen Betens.

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass Paulus die Frage nach dem Gebet nur als Beispiel benützt, um Umfassenderes zu sagen, um von der alles menschliche Denken übersteigenden Hoffnung der Gemeinde zu zeugen. Wir haben also hier immer noch nur einen mitberührten «Gesichtspunkt» unserer Stelle ausführlich be-

sprochen. Aber es dürfte wohl doch auch erlaubt sein, in einer Einzelstudie die Fragestellung so auf eine besondere Seite eines Ganzen zu richten.

Zugleich durften wir ja auch feststellen, dass diese Einzelfrage die ganze Situation der Kirche zwischen der Erhöhung Christi und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit aufhellt.

Wir sind ausgegangen von der Feststellung, dass diese Gemeinde immer noch «schwache Gemeinde» ist, «Gemeinde im Fleisch», noch nicht in die Gestalt des Reiches verwandelte Gemeinde. Es lag uns daran, diese Kennzeichnung als eine Wirklichkeit herauszustellen, die nicht bloss vorübergehende Schwächezustände aufzeigen will, sondern einen Grundzug der Situation aufdeckt, der vom Menschen her nicht aufgehoben oder übersprungen werden kann. Es ist ein Anliegen dieses Aufsatzes, klarzustellen, dass hier jede Ausnahme ausgeschlossen ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist das Gebet der Gemeinde ein wirkliches Bitten und wird nicht eine unwirkliche Mächtigkeit an die Stelle des echten Bittens gesetzt.

Aber eben dieses Gebet hat die Verheissung. Eben dies, dass nur der für uns eintretende Geist, die Erfüllung für uns empfängt, zeigt, was Beten eigentlich ist: eine Ausschaltung aller eigenen falschen Macht, damit die Macht Gottes wirken könne. Wir sind nicht verloren in einem leeren und sinnlosen Weltall, sondern heimgeholt in die Gemeinde des Heils, in der «der Geist sich unserer Schwachheit annimmt und uns vertritt». Darum dürfen wir beten.

Bern. *Ernst Gaugler*