

# Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus : das Beten des Geistes und das Beten im Geiste

Autor(en): **Bieder, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **4 (1948)**

Heft 1

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877399>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

auch ihr ganzes sonstiges Wesen nicht feierlich und gehoben, sondern sachlich, nüchtern und alltäglich; und uajjömär heißt nicht «und er sprach», sondern «er sagte».

Ist dieses Urteil über die Sprachlage zutreffend, dann ergibt sich auch das richtige Urteil über das «wir» von «wir wollen machen». Ein paar Beispiele aus den lebenden Sprachen machen am besten klar, was wir meinen. Wenn ein Franzose sagen will: «Ich habe Durst», sagt er: «On a soif.» Ein Walliser, auf nächtlicher Bahnfahrt gebeten, einem Reisenden eine bestimmte Station zu sagen, antwortete: «On y descend soi-même.» Ein Deutschschweizer, von seinen Kindern zu Hilfe gerufen, weil sie eine Tür nicht öffnen können, wird sagen: «Mr wänd luege (Wir wollen sehen).» Ein Engländer antwortet im gleichen Fall: «Let's (= Let us) try.» Allen diesen Beispielen liegt die Erscheinung zugrunde, daß ein «ich» vermieden und durch ein «man» oder «wir» ersetzt wird. So spricht die Sprache des Alltags. Dies entspricht der Sprachlage der Priesterschrift, in der Gott überhaupt nur selten und bei feierlichen Veranlassungen das Wort nimmt und in der er erst Gen. 15 sich und seinen Namen vorstellt und offenbart. Somit wäre Gen. 1, 26 das «wir» aus keinem andern Grunde gebraucht als aus der Absicht, ein verfrühtes «ich» zu vermeiden.

Zürich.

Ludwig Koehler.

## Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus.

### Das Beten des Geistes und das Beten im Geiste.

*Probevorlesung am 19. November 1947*

*vor der Theologischen Fakultät der Universität Basel.*

Paulus spricht in seinen Briefen oft bezeugend und mahnend davon, daß er betet und daß die Christen beten sollen. Ueber das hinaus zeigen doxologische Zwischenrufe, Segensgrüße am Anfang, Danksagungen und Gebetswünsche in der Mitte und Segenswünsche am Schluß der Briefe<sup>1</sup>, daß der Apostel in einer ganz bestimmten *Gebetshaltung* geschrieben hat. Darum konnte dann auch E. Orphal in seiner anregenden Arbeit über das Paulus-Gebet geradezu ein kleines Paulus-Brevier zusammenstellen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Doxologische Zwischenrufe: Röm. 1, 25; 9, 5; Segensgrüße: 1. Thess. 1, 1; Gal. 1, 3; Kol. 1, 2; Danksagungen: 1. Kor. 1, 14; 14, 18; 2. Kor. 9, 15; Gebetswünsche: 1. Thess. 3, 11—13; 2. Thess. 2, 16 f.; Kol. 3, 16 a; Segenswünsche: 2. Thess. 3, 18; Röm. 15, 33; Phil. 4, 23.

<sup>2</sup> Die Arbeit E. Orphals leidet m. E. an psychologisch-etymologischer Ueberinterpretation. Die Umschreibung von προσκυνεῖν mit «sich wie ein

Die verschiedensten *Ausdrücke* weisen auf diese Gebetswirklichkeit hin, in der der Heidenapostel gestanden hat. Da findet sich häufig προσεύχεσθαι, das je nachdem mit «beten» oder mit «bitten» wiedergegeben werden kann. εὐχαριστεῖν weist auf die dankerfüllte Stimmung hin, in der sich der Apostel befunden hat und aus der heraus die einzelnen Dankgebete ihren Vollzug genommen haben. αἰτεῖσθαι, εὔχεσθαι, δεῖσθαι und das im Sinn von «um Hilfe rufen» gebrauchte παρακαλεῖν, diese Ausdrücke zeugen vom Bitten, das Paulus geübt und zu dem er aufgerufen hat. Die Dankversicherungen und die Bittversprechen in den Paulinen zeigen deutlich, wie das Beten des Paulus auf die von ihm oder ohne ihn gegründeten Gemeinden ausgerichtet ist. Ja wir dürfen geradezu das «Gedenken» als den psychologischen Ort bezeichnen, an dem sich Dank- und Bittgebet des Apostels immer wieder zu entzünden vermochte: indem er der Mit-Glieder am Leibe des Christus «an jedem Orte» gedenkt, dankt er für das ihnen von Gott Geschenkte und bittet er um Bestand und Wachstum der Gemeinden.<sup>3</sup> Wenn er außerdem das Beten ein (συν)αγωνίζεσθαι nennt, wenn er z. B. den Christen zu Rom gegenüber den bit tenden Befehl ausspricht, «daß ihr doch mit mir zusammen kämpfen möchtet in den Gebeten für mich zu Gott» (Röm. 15, 30), und wenn er Epaphras den Kolossern als einen Mann hinstellt, der «allezeit kämpft für euch in den Gebeten» (Kol. 4, 12), so werden wir dessen inne, daß die so mit Paulus zusammengeschlossenen Christen hin und her einen Ringkampf auszufechten haben, und zwar mit den «Mächten und Gewalten» (Eph. 6, 12), in dem die «Waffen» (2. Kor. 10, 4) der Gebete nötig sind. Weil es aber dabei um einen Kampf geht, der trotz seines weitergehenden Vollzuges paradoxerweise schon

---

Hund Gott nahen» ist unmöglich. Vgl. J. Horst, Proskynein, zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart. Neutest. Forsch., 3. R., 2. H., 1932.

<sup>3</sup> Zu προσεύχεσθαι vgl. 1. Thess. 5, 17; 2. Thess. 1, 11; Phil. 1, 9; εὐχαριστεῖν begegnet etwa 1. Thess. 2, 13; Röm. 1, 8; Kol. 1, 3; αἰτεῖσθαι als Gebetsausdruck nur Kol. 1, 9; εὔχεσθαι benützt Paulus 2. Kor. 13, 7. 9 (Röm. 9, 3 ?); παρακαλεῖν kommt im oben angeführten Sinn nur 2. Kor. 12, 8 vor (vgl. A. Deißmann, Licht vom Osten, 4. Aufl., 1923, S. 121 f.). Zum «Gedenken» vgl. O. Michel, Art. μνησκόμαι κτλ., ThWBzNT, 4. Bd., 1942, S. 678 ff.

entschieden ist, darum dankt der Beter Paulus Gott, der «den Sieg gibt» (1. Kor. 15, 57) aus der Fülle seines Sieges heraus. Darum ist dann auch das Triumphgebet möglich: «Gott sei Dank, der uns allezeit in Christus triumphieren läßt (oder: im Triumphzug als Gefangenen einherführt, 2. Kor. 2, 14), und in den Doxologien kommt zum Ausdruck, daß Paulus als Vorbeter des ökumenischen Gebetschors nichts anderes im Sinne hat, als Gott und Christus die Ehre zu geben. Es würde zu weit führen, alle die hier in Frage kommenden Texte in ihrer ganzen Fülle reden zu lassen, in denen Paulus sei es nach vorgefundenem Gebetsformular, sei es spontan von seinem eigenen Beten gesprochen oder zum Beten aufgerufen hat. Es sei hiefür auf die einschlägige Spezialliteratur verwiesen.<sup>4</sup>

Uns soll nun speziell die Frage beschäftigen: wie hat sich Paulus selber in seinem Beten, das ihm eine gelebte Selbstverständlichkeit war, verstanden? *Wie «kann» der Christ Paulus beten? Wie versteht er sich in seinem Betenkönnen?* Diese Frage stellt sich uns von den vorliegenden Texten her.

---

<sup>4</sup> P. Christ (über den in Chur und dann als Professor für systematische Theologie in Zürich wirkenden Mann, vgl. PrRE, 3. Aufl., 23. Bd., S. 299 f.), Die Lehre vom Gebet nach dem NT, ein Beitrag zur Kenntniss und Würdigung des ursprünglichen Christenthums, 1886; Ed. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901; K. Böhme, Das paulinische Gebet, Protestantische Monatshefte, N. F. der Protestantischen Kirchenzeitung, 6. Jhrg., 1902, S. 426—431; A. Juncker, Das Gebet bei Paulus, Biblische Zeit- und Streitfragen, 1. Serie, 6. H., 1905; Th. Schermann, Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr., Philologus 69, N. F., 23. Bd., 1910, S. 375—410; F. Heiler, Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 5. Aufl., 1923; J. Rohr, Das Gebet im NT, Biblische Zeitfragen, 11. Folge, 8./9. H., 1924 (kath.); J. Jeremias, Das Gebetsleben Jesu, ZNW 25, 1926, S. 123 bis 140; J. M. Nielsen, Gebet und Gottesdienst im NT in ihren geschichtlichen Voraussetzungen, ein Beitrag zur biblischen Ethik, Diss., 1926 (kath.); G. H. Boobyer, 'Thanksgiving' and the 'Glory of God' in Paul, Diss., 1929; H. Greeven, Gebet und Eschatologie im NT, Neutest. Forsch., 3. R., 1. H., 1931; J. Horst, Proskynein, s. Anm. 2; E. Orphal, Das Paulusgebet, Untersuchung des Paulus-Gebetslebens auf Grund seiner Selbstzeugnisse, 1933; G. Harder, Paulus und das Gebet, Neutest. Forsch., 1. R., 10. H., 1936; K. L. Schmidt, Der Jude und Christ Paulus als Mensch und Apostel, Schweizer Monatshefte, 16. Jhrg., 1936/37, S. 204—213; K. L. Schmidt, Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma, Eranos-Jahrbuch 1945, 13. Bd., 1946, S. 187—235.

Darum nehmen wir sie auf, stellen sie uns selber und versuchen, auf diese Frage eine Antwort zu bekommen.

Wir führen zunächst die für unsere Frage wichtigen Stellen *Röm. 8, 15* und *Gal. 4, 6* an: «Denn ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, so daß ihr euch wiederum fürchten müßtet, sondern ihr habt empfangen den Geist, der zum Sohn macht, in welchem wir schreien: Abba, Vater»; «daß ihr aber Söhne seid, (ist daran zu erkennen, daß) Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen gesandt hat, der da schreit: Abba, Vater.»<sup>5</sup>

Aus der Römerbriefstelle geht hervor, daß bei Paulus das Beten nur von den Kindern Gottes vollzogen werden kann, die das Pneuma und damit auch die Sohnschaft empfangen haben. Sie, die Söhne sind, wenn und sofern sie vom Geist Gottes getrieben werden, sie, die paradoxerweise die Sohnschaft in der ihnen selbst sichtbaren Tatsächlichkeit erst noch erwarten, *sie* beten, sie «können» beten.

Redet nun die Galaterbriefstelle auch vom christlichen Gebet? Zwischen der Galater- und der Römerbriefstelle besteht ein, wie uns scheint, nicht unwesentlicher Unterschied: der Ausdruck, den Paulus an beiden Stellen für das Tun der Christen, bzw. das Tun des Pneuma braucht, das noch der Erklärung bedürftige Verb *κράζειν*, wird an der Galaterbriefstelle mit dem Pneuma als Subjekt verbunden, während an der Römerbriefstelle die Gläubigen es sind, die das *κράζειν* vollziehen. Was bedeutet dieser Unterschied? Versuchen wir zunächst das griechische Wort in seinem Sinngehalt zu erfassen.

Im hellenistischen Griechisch wird mit *κράζειν* das schreiende Beschwören der Unterweltsgottheiten ausgedrückt. Es handelt sich da um unartikulierte, lange und geheimnisvolle Worte, um *ἄσημα ὀνόματα* wie sie Lucian in seiner *Necyomantia* nennt. Etymologisch hängen *κράζειν* und «krächzen» zusammen.<sup>6</sup> Es fragt sich darum, ob wir von dieser ursprüng-

<sup>5</sup> Die Uebersetzung: «*weil* ihr aber Söhne seid...» (Zürcher Bibel) widerspricht der Tatsache, daß das Pneuma zum Sohn macht (*Röm. 8, 15*) und nicht erst hintendrein gegeben wird.

<sup>6</sup> Dies ist allerdings nur indirekt der Fall, wie ich einer brieflichen Aeußerung von Prof. A. Debrunner (vom 27. 11. 1947) an Prof. K. L.

lichen Wortbedeutung her bei Paulus an *glossolalische Vorgänge* zu denken haben. Nun ist aber einmal zu bedenken, daß Paulus gerade im Zungenredenkapitel 1. Kor. 14 ohne den Begriff κράζειν auskommt. Sodann darf nicht vergessen werden, daß an beiden angeführten Stellen die Anrede «Abba, Vater» auf eine klar formulierte oder wenigstens in vernünftigen Worten gesprochene Rede, vielleicht sogar auf das Unser Vater hinweist.<sup>7</sup> Beides macht wahrscheinlich, daß wir bei κράζειν nicht unbedingt an glossolalische Vorgänge zu denken brauchen.

Sehr viel näher liegt es, im Begriff κράζειν *die intensive Gemütsbewegung des Beters* ausgedrückt zu finden. Es handelte sich dann nicht um ein gewohnheitsmäßiges Plappern, nicht um ein starres, zu bestimmter Zeit wiederholtes Hersagen von bestimmten Formeln, sondern, vielleicht in Opposition zum jüdisch verkehrten Gebet, um ein aus der Tiefe der Seelennot herausgeborenes Schreien und Rufen, das der Schönheit, des kunstvollen Aufbaus und des liturgischen Reizes entbehrt. Wir denken hier an den letzten Schrei Jesu am Kreuz.<sup>8</sup>

Man kann sich aber fragen, ob nicht noch an ein anderes Moment zu denken ist. Wie W. Grundmann<sup>9</sup> ausführt, hat das Wort vornehmlich einen *proklamatorischen Sinn*. Wir haben dann nicht bloß an den Grad der seelischen Erregung des Betenden zu denken, sondern vor allem an die *Umgebung*, die in den Hörbereich des κράζειν gerät. Deutlich liegt dieser proklamatorische Sinn des Begriffs an vier Stellen aus dem Johannes-Evangelium vor.<sup>10</sup> Das Wort drückt dann, mit Grund-

---

Schmidt entnehme: «Die beiden Wörter sind nicht direkt wurzelgleich, sondern nur auf dem Weg über allerlei Wörter, die mit kr- und schließendem Guttural lautmalerisch ein Schreien bezeichnen, indirekt zu verbinden.» — Vgl. W. Grundmann, Art. κράζω κτλ., ThWBzNT, 3. Bd., 1938, S. 898 ff.

<sup>7</sup> Zwischen Paulus und dem Unser Vater steht die Tradition der Urgemeinde. «Abba» läßt offen, ob «mein Vater» oder «unser Vater», ob also das persönliche Jesusgebet oder das Gebet der Christen gemeint ist.

<sup>8</sup> Matth. 27, 50: κράξας φωνῆ μεγάλης. Immerhin zeigt die Hinzufügung φωνῆ μεγάλης, daß wenigstens von Matthäus das Moment des Lauten und Schrillen nicht im Begriff κράζειν liegt. Oder sollte es sich bei φωνῆ μεγάλης bloß um eine Verstärkung des κράζειν handeln?

<sup>9</sup> Op. cit., S. 903.

<sup>10</sup> Joh. 1, 15; 7, 28; 7, 37 f.; 12, 44 f.

mann gesprochen, «jeweils eine in mancherlei Widersprechen und Widerstreit hineingesprochene Botschaft aus». Es geht um feierliche Verkündigung offenbar werdender Christusgeheimnisse. Wir können und dürfen selbstverständlich diesen johanneischen Sprachgebrauch nicht unbesehen auf Paulus übertragen. Es fragt sich aber, ob nicht die beiden paulinischen Briefstellen besser von diesem proklamatorischen Sinn des Begriffs aus verstanden werden können.

Wenn *das Pneuma schreit*: «Abba, Vater», so ist dabei der Beter als der Hörer dieses Rufes vorgestellt. Bevor die Beter ihr eigenes «Schreien» vollziehen können, worüber Paulus im Römerbrief spricht, ist er mit seinen Mitbetern zusammen Hörer eines ihn angehenden Rufes. Er darf als Hörer dabeisein, wie das Pneuma den Vater anruft. Es ist hierbei nicht bloß an die äußerliche Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde Jesu Christi zu denken, sondern an das zusammen mit dem äußerlichen Hören erfolgende innerliche Hören und Aufnehmen der verkündigten Botschaft: «Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit» (Röm. 10, 10), «wie sollen sie aber glauben, wo sie nicht (äußerlich und innerlich!) vernommen haben?» (Röm. 10, 14), und zwar hier als besonders wichtiges Stück der Evangeliumsbotschaft: den Geist zum Vater reden? <sup>11</sup> So ist die Gemeinde in allen ihren Gliedern vor die für sie bestimmte geheimnisvolle Proklamation des Vaternamens durch den Geist gerufen, *bevor* sie in ihrem Gebet und in ihrem Bekenntnis <sup>12</sup> Gott und der Welt weiterzugeben hat, was sie empfangen durfte. Gebet des Pneuma und Bekenntnis des Pneuma sind eins: indem das Pneuma zum Vater betet, bekennt es sich vor der Gemeinde zum Vater, und es vernimmt darum die Gemeinde, die das Pneuma empfangen hat, daß Gott auch für sie Vater ist. Die nächste Umgebung, die zum Hörerkreis des primären pneu-

<sup>11</sup> Paulus scheint hier auf denselben geheimnisvollen Vorgang hindeuten zu wollen, der im Zeugnis des Jakobus-Briefes mit der Wendung der Annahme des eingepflanzten Wortes (Jak. 1, 21) ausgedrückt ist. Nichts läßt auf eine Gebetsäußerung schließen (s. das zweimalige ἐξαπέστειλεν V. 4. 6 und V. 7 mit seinem ὡστε).

<sup>12</sup> Bekenntnis der Gemeinde und Gebet der Gemeinde sind bei Paulus einander zugeordnet, da sie beide aus demselben Wurzelgrund des Pneuma herkommen (vgl. 1. Kor. 12, 3).

matischen Betens gehört, ist mit Gott zusammen die Ekklesia Gottes. Solche Doxa wird der Ekklesia zuteil, daß sie in den Hörbereich des lebendigen Gottes hinaufgehoben ist: Gott hat seiner Ekklesia mit dem erhöhten Christus zusammen «Sitz gegeben in der Himmelswelt durch Christus Jesus» (Eph. 2, 6).

Daß *Gott Vater* ist, wußte auch das Spätjudentum.<sup>13</sup> Jesus brauchte das alltägliche *Abba* als Gottesbezeichnung anstelle des sakralen *Abi*.<sup>14</sup> Das ist das Neue. Daß der Vater, der im Himmel ist, der Vater seiner ihm vertrauenden Familie und als solcher nahe ist, daß die Nähe dieses Vaters durch den betenden und fürbittenden Jesus in aktueller Lebendigkeit erhalten wird, das ist das Neue, das Jesus bringt. Dieses Neue ist aber bei Paulus nicht zu einer wißbaren Theorie geworden, sondern zu einer dem Pneuma vorbehaltenen, durch Offenbarung kundwerdenden Wahrheit. Der Name des Vaters und damit der Vater im Himmel selbst steht nach Paulus nicht dem christlichen Menschen, sondern dem göttlichen Pneuma zur Verfügung. Nach Paulus ist es der Dienst des Pneuma, diesen Namen den Christen zum Bekenntnis- und Gebetsgebrauch leihweise zu übergeben. Hierin zeigt sich die «Liebe des Pneuma» (Röm. 15, 30).

In Bestätigung dieses Sachverhaltes lesen wir Röm. 8, 16: «Der Geist selbst bezeugt unsrem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind.» War der Inhalt der Botschaft an der Galaterbriefstelle die nahe Vaterschaft Gottes, so ist es an der Römerbriefstelle die Gotteskindschaft der Gläubigen. Werden die menschlichen Mitempfänger der Botschaft im Galaterbrief «unsere Herzen» genannt, so an der Römerbriefstelle «unser Geist». Wie

<sup>13</sup> Vgl. Sir. 23, 1: «Herr, Vater, Beherrscher meines Lebens», Mischna Sota 9, 15: «Rabbi Eliezer sagte: auf wen sollen wir uns stützen? auf unsern Vater, der im Himmel ist.» — Wenn australische Victoriastämme und die afrikanischen Benga zu einem «Vater» rufen, so scheint hier der Reflex eines irdischen Sozialverhältnisses vorzuliegen, eine Projektion an den Himmel ohne reales Gegenüber.

<sup>14</sup> Ueber das Beten Jesu nur soviel: wenn Jesus in seinem Beten die schlichte Anrede *πάτερ* braucht (Matth. 11, 25; 26, 39. 42 (? vgl. aber Mark. 14, 36); Luk. 22, 42; 23, 34. 46; Joh. 17, 1. 5; s. aber Anm. 7), so liegt darin wohl der Gedanke, daß er für sich *und* die «Seinen» (Joh. 17, 9) den Vater anruft. Er ist also gerade im Johannes-Evangelium auch der Paraklet, der auf den «andern» Parakleten hinweist. Dann haben doch wohl das Johannes-Evangelium und der 1. Johannes-Brief denselben Verfasser (vgl. Joh. 14, 16. 26 mit 1. Joh. 2, 1).



«unsere Herzen», so meint auch «unser Geist» das menschliche Ich unter dem besonderen Gesichtspunkt eines mithörenden und mit aufnehmenden Ich.<sup>16</sup>

Wird nun so die Gemeinde in allen ihren Gliedern durch das Pneuma und dessen Schreien Mithörerin des Vaternamens, so vollzieht sie selber von da aus ihr eigenes Schreien: «... in welchem wir schreien: Abba, Vater» (Röm. 8, 15). Hat sich das Pneuma in seinem Schreien Gott und die Gemeinde als Umgebung seines Rufens erkoren, so sieht sich die Gemeinde als inspirierte Größe in die Lage versetzt, mit Gott und mit der Pluralität ihrer einzelnen Beter als Umgebung ihres Schreiens zu rechnen. Das «Schreien» der Gläubigen ist somit die Antwort auf die mitvernommene Kunde vom Vater. Bekenntnis im Geist und Gebet im Geist dürften sich nach Paulus darin und dadurch unterscheiden, daß beim Bekenntnis im Geist vornehmlich an Gott und Welt, beim Gebet im Geist vornehmlich an Gott und die Gemeinde als Hörbereich der menschlichen Rede zu denken ist.

Was ist aber nun damit über den Menschen und dessen Gebetsmöglichkeit ausgesagt? Eröffnet das Pneuma dem Menschen die Gebetsmöglichkeit, so muß daraus gefolgert werden, daß dem Menschen als solchem, abgesehen vom Pneuma Christi, keine Gebetsmöglichkeit eignet. Denn wie soll der Mensch aus Eigenem wirklich den anrufen können, der der Vater ist, wenn er nicht das Pneuma zuvor den Vaternamen hat aussprechen hören?

Aber auch was den *Gebetsinhalt* betrifft, gerät der Mensch nach Paulus in eine Ratlosigkeit hinein. Paulus spricht sich selber darüber aus: «Der Geist nimmt sich unsrer Schwachheit an; denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie man beten muß, vielmehr gerade der Geist tritt bittend ein (legt Fürsprache ein) mit unaussprechlichen Seufzern» (Röm. 8, 26).

Die Situation auch des christlichen Menschen beim Beten beschreibt Paulus mit dem Begriff der ἀσθένεια. ἀσθένεια meint bei Paulus keine entwicklungsfähige, steigerungsfähige Größe (etwa im Sinn von: das Schwache muß gestärkt wer-

<sup>16</sup> Vgl. Zaub. pap. 12, 327 (W. Bauer, Gr.-D. WBzNT, 3. Aufl., 1937. Sp. 1127 s. v. πνεῦμα): ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανοῦ.

den), sondern es handelt sich da um den Schauplatz für die δύναμις θεοῦ, zu der sie im Gegensatz steht.<sup>16</sup> Die ἀσθένεια gehört zur Sarx. Beim Beten zeigt sich die menschliche ἀσθένεια darin, daß der Mensch nicht weiß, was er beten soll, «wie sich's gebührt». Hinter dem biblischen δεῖ steht keine unpersonliche Anangke und keine logische Notwendigkeit, sondern der freie, nur an sich selber gebundene Wille Gottes, der ungehindert durch entgegenstehende Mächte dem in Aussicht genommenen eschatologischen Ziel zuschreitet. E. Gaugler sieht<sup>17</sup> die menschliche ἀσθένεια beim Beten darin, daß die Christen nicht Einblick haben in den ihnen immer wieder verborgenen Willen Gottes.

Beachten wir in diesem Zusammenhang Röm. 1, 10: Paulus gedenkt der römischen Christen allezeit in seinen Gebeten, ob es ihm vielleicht endlich einmal nach Gottes Willen gelingen möchte, zu ihnen zu kommen.<sup>18</sup>

Dessenungeachtet gibt es von der Christusoffenbarung her nach Paulus eine *Erkenntnis* des Willens Gottes im Blick auf den christlichen Wandel. Denn der christliche Wandel soll sich durch menschliches «Prüfen» hindurch entsprechend dem offenbar werdenden Willen Gottes vollziehen. Nach Act. 22, 14 ist es geradezu entscheidende Lebensbestimmung des Apostels Paulus, «den Willen Gottes zu erkennen». Paulus ruft zu dieser Erkenntnis- und Prüfungsarbeit Röm. 12, 2 die Gemeinde zu Rom auf.

Da aber diese Erkenntnis nicht vom Menschen her gewonnen werden kann, darum *bittet* Paulus Gott darum, daß die Kolosser mit der Erkenntnis des Willens Gottes erfüllt werden (Kol. 1, 9). Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist *Gabe und Aufgabe* zugleich. Was Gottes Wille ist *auf Erden*, d. h. was der Mensch im Gehorsam zu Gott tun soll, was er also beten soll, das ist dem Menschen, dem Christen, dem Beter in ganz bestimmtem Sinne entnommen, das muß ihm in ganz be-

<sup>16</sup> 2. Kor. 12, 9; vgl. 1. Kor. 15, 43; 2. Kor. 13, 4.

<sup>17</sup> E. Gaugler, Der Brief an die Römer, 1. Teil, in: Prophezei, Schweiz. Bibelwerk für die Gemeinde, 1945, S. 317.

<sup>18</sup> Das durch πῶς verstärkte εἰ drückt (Bl.-D., 7. Aufl., 1943, § 375) die menschliche Erwartung aus bei der Gebetshandlung, die an den dem Paulus verborgenen Willen Gottes anstößt.

stimmtem Sinne zugesprochen werden. Nicht nur den Vaternamen, sondern auch den rechten Gebetsinhalt kann der Mensch sich nicht selber nehmen. Der Mensch kann nicht aus den Tiefen seiner Seele das herausholen, was «gottgemäß» ist. Er kann nur im Bekenntnis seiner Gebetsastheneia *im* Heiligen Geist *um* den Heiligen Geist schreien.<sup>19</sup> Er ist angewiesen darauf, daß seine ἀσθένεια im Beten durch das Werk des Heiligen Geistes überwunden wird.

*Wie hilft das Pneuma dem schreienden Menschen?* συναπιλαμβάνεσθαι τινι bedeutet: «jemandem beistehen». Der, dem man beisteht, ist in irgendeinem Sinne *tätig* zu denken. Der in der ἀσθένεια stehende Mensch übt das *Werk* des Gebetes. Er kann es nur üben, weil das Pneuma ihm beisteht. Wie charakterisiert sich dieser *Beistand des Pneuma*?

Paulus redet von den «*unaussprechlichen Seufzern*». Was ist darunter zu verstehen? Haben wir hier, wie Ausleger annehmen, einen Zusammenhang zu sehen mit der Glossolalie, so daß dann die «*unaussprechlichen Seufzer*» die unverständlichen Worte der Betenden ausdrücken sollen, die des Nusbar sind? Nun ist aber zu beachten, daß im Kontext noch zweimal vom Seufzen gesprochen wird: «Die ganze Schöpfung seufzt mit» (V. 22), «und wir selbst, die wir die Erstlingsfrucht des Geistes haben, auch wir seufzen bei uns selbst» (V. 23). Die Schöpfung und die Christen als ihr exponiertester und mit zeugniskräftiger Verantwortung beladener Teil «seufzen». Und nun erfahren wir durch die «*unaussprechlichen Seufzer*», daß auch das Pneuma selber am Seufzen der Welt Anteil nimmt. Das Pneuma erscheint hier gleichsam als der *Vorsänger des ganzen kosmischen Seufzorchors*. Das Pneuma

<sup>19</sup> Die altkirchliche Bitte «Veni Creator Spiritus» ist von Paulus aus dann sinnvoll, wenn sie verstanden wird als Bitte der mit der *Gabe* des Pneuma Beschenkten an den mit der Gabe identischen *Herrn* der Gabe: die Beschenkten bitten den Herrengest um sein vermehrtes Geben. Die Geistbitte des Unser Vaters mit dem Ziel der Herzensreinigung zeigt, daß gerade die Christen das Kommen des Geistes als eines *schöpferischen* Geistes erwartet haben (vgl. Luk. 11, 2 min. 700. 162 mit Luk. 11, 13 und Ps. 51, 12 f.; s. dazu auch meinen Aufsatz im Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 101. Jhrg., 1945, S. 23 f., «Dein Reich komme!» oder ‚Zu uns komme dein Reich!‘?).

geht hier in ganz bestimmter Weise ein in das Elend, in die Heimatlosigkeit der Welt. Es «schreit». Ist es wohl zu gewagt, von einer «Kenose» des Pneuma zu reden?

Dabei ist dieses Seufzen *eschatologisch* geladen. Das Seufzen und Stöhnen schließt nicht ein wehleidiges Sich-Abfinden mit der Welt in sich, es ist vielmehr nur vom Wissen um und von der Sehnsucht nach der «Erlösung des Leibes» her möglich. Seufzt das Pneuma, so ruft es selber nach der kommenden Erlösungszeit, wie auch die Christen, ja die ganze Schöpfung sich nach ihr sehnt. Wie das Pneuma für die Christen eschatologische Gabe ist und darum auch «Erstlingsgabe» (Röm. 8, 23), «Anzahlung» (2. Kor. 1, 22) heißt, so ist das Pneuma für sich selber schon ins Eschaton gestellt und nach ihm ausgerichtet.

Wir können hier noch auf Röm. 8, 6 verweisen: «das Sinnen des Geistes ist Leben und Friede». εἰρήνη und ζωή sind, mit W. Foerster zu reden<sup>20</sup>, «Existenzweisen, die als solche eschatologisch offenbar werden sollen». εἰρήνη erinnert an das durchaus eschatologisch zu verstehende hebr. šalom, und ζωή ist nicht nur «die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit des Glaubenden» (R. Bultmann), sondern, gerade in Röm. 8, Hoffnungsgut. Damit ist gesagt, daß das Pneuma selber nach dem Eschaton «sinnt» oder «strebt». Von «Streben» zu «Seufzen» ist kein großer Schritt, und dieser Schritt ist leicht begreiflich, da die κτίσις infolge ihres Nichtigkeitscharakters das Streben zum Seufzen werden läßt.

Wenn nun diese Seufzer «*unaussprechlich*» heißen, so bedeutet das, daß sie vom Menschen nicht nachgesprochen werden können, wie auch die von Paulus in der Verzückung gehörten Worte (2. Kor. 12, 4) Worte sind, die «kein Mensch nachsprechen darf». Wahrscheinlich durch eine «Offenbarung des Geistes» (1. Kor. 12, 7) weiß Paulus wohl, *daß* das Pneuma seufzt, weiß aber zugleich nicht, *was* der Inhalt dieses pneumatischen Erlösungsschreiens ist. Denn «was das Sinnen des Geistes ist», das weiß nicht der Mensch, auch nicht der Christ, sondern «der, der die Herzen erforscht» (Röm. 8, 27). *Wieviel* von dem Sinnen und Seufzen des Pneuma dem Paulus offen-

<sup>20</sup> Art. εἰρήνη κτλ., ThWBzNT, 2. Bd., 1935, S. 412, 28 f. — Röm. 8, 5 sinnen diejenigen, die des Geistes sind, dem nach, was des Geistes ist. Sie können das darum tun, weil das Pneuma selber schon nach V. 6 in diesem seinem eigenen Wesen entsprechenden Sinnen begriffen ist. Zwischen Röm. 8, 5 und 8, 6 besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6.

bar werden soll, das liegt im Ermessen dessen, der «die Herzen erforscht» und «stückweise» (1. Kor. 13, 9) zu erkennen gibt. Darum bekennt Paulus auch: «Wir haben den Geist aus Gott empfangen, daß wir zu erfahren bekommen, was uns von Gott geschenkt worden ist» (1. Kor. 2, 12). Erkenntnis des pneumatischen Tuns zeigt einerseits auf die solche Erkenntnis ermöglichende Gabe, aber auch auf die Grenze solcher Gabe hin. Den Pneumatikern wird nicht alles geschenkt. Und das, was ihnen nicht geschenkt wird, ist der konkrete Inhalt der «unaussprechlichen Seufzer».

Erkennt Paulus aber auch nicht den Inhalt der Seufzer, so weiß er doch, daß das Beistandswerk des Pneuma einen ganz bestimmten *soteriologischen Charakter* trägt. Darum spricht er vom ὑπερευτυχάνειν des Pneuma. Das Wort, das im Neuen Testament sonst nirgends mehr vorkommt, später aber bei Clemens von Alexandrien nachzuweisen ist <sup>21</sup>, bedeutet: «Fürsprache einlegen bei jemandem für jemanden». Der Zusammenhang deckt auf, was gemeint ist: das Pneuma legt Fürsprache ein bei Gott für den Menschen, dessen Gebet nicht erhörungskräftig ist. Das Pneuma hilft dem Beter nicht direkt, sondern indirekt. Es flößt nicht die rechten Worte ein, so daß aus dem schlechten Gebet ein rechtes Gebet würde, sondern tritt fürbittend ein für die Erhörung der unrechten Worte. Was Röm. 8, 34 von Christus ausgesagt ist: ἐντυχάνει ὑπὲρ ἡμῶν <sup>22</sup>, das wird hier vom Pneuma Christi gesagt. Es findet kein «influxus spiritualis» statt und keine «oratio infusa».

<sup>21</sup> Päd. I, 6, 47, 4 p. 118, 21 f. Stählin.

<sup>22</sup> Wer das ὑπερευτυχάνει in V. 26 mit dem ἐντυχάνει ὑπὲρ ἀγίων in V. 27 vergleicht, der merkt, daß zwischen Kompositum und Bikompositum kein sachlicher Unterschied vorliegt. ὑπέρ- in ὑπερευτυχάνειν bedeutet «zugunsten» (Prof. A. Debrunner brieflich, s. o. Anm. 6). Vgl. K. L. Schmidt, Das Pneuma Hagion... (s. o. Anm. 4), S. 206: «Das... Röm. 8, 26 vorkommende und im Alten Testament verankerte Wort (συν)ἀντιλαμβάνεσθαι hat im selben Vers gleich hinter sich wiederum ein Bikompositum, das ungefähr dieselbe Bedeutung hat: ὑπερευτυχάνειν, ‚eintreten für...‘, ‚Fürsprache einlegen für...‘. Vielleicht enthält die Präposition ὑπέρ eine gewisse superlativische Fassung, wie Luther es gewollt hat, wenn er übersetzt: ‚vertritt uns aufs beste‘. Häufiger ist das Compositum ἐντυχάνειν in derselben Bedeutung. Dieser juristisch gefärbte Ausdruck wird dann im selben 8. Kapitel des Römerbriefes auf Christus angewendet, von dem es Röm. 8, 34 heißt: ‚der auch für uns eintritt.‘»

Dadurch, daß das Pneuma fürbittend schreit und also eintritt für die betenden Menschen, hilft es dem in und mit seinem Beten sonst verlorenen Menschen. *Darin* besteht die «Unterstützung» (Phil. 1, 19) des Geistes Jesu Christi. Und so wird die ἀσθένεια des Menschen beim Beten überwunden.

Damit aber harrt noch eine andere Frage der Beantwortung: *wie verhalten sich des näheren das göttliche Pneuma und der menschliche Nus im betenden Menschen?*

1. Kor. 14, 14 f. redet Paulus vom «Beten mit der Zunge», vom «Beten mit dem Geist», vom «Beten mit dem Verstand». Wie sind diese drei Bestimmungen gegeneinander abzugrenzen? Die Zungenrede ist ein ganz bestimmtes Gebet, bei dem der menschliche Nus ausgeschaltet ist. Das «Beten mit der Zunge» ist in bestimmtem Sinn ein «Beten mit dem Geiste», und wir müssen dieses ekstatische Beten zunächst dem «Beten mit dem Verstand» gegenüberstellen. Mit dieser Gegenüberstellung ist aber nicht alles gesagt. Ausschaltung des Nus bedeutet nicht Ausschaltung des betenden Ich. Es handelt sich gerade beim Zungengebet nicht um ein Aufgehen des ekstatischen Menschen in der Gottheit. Denn V. 28 werden im glossolalischen Geschehen *Gott und das Ich unterschieden*: wer keinen Deuter seiner glossolalischen Rede findet, der halte sein Stillgebet «sich selbst *und* Gott». Sodann ist auf die schwer deutbare Wendung τὸ πνεῦμά μου V. 14 hinzuweisen. Das Pneuma und der von der Gebetsekstase ergriffene Mensch sind hier «in actu ecstasis» ineins geschaut. Es ist unmöglich, in diesem Ausdruck das göttliche Pneuma, den Anteil des Menschen an diesem göttlichen Pneuma und das menschliche Pneuma voneinander abzugrenzen und unterscheiden zu wollen. Die enthusiastisch eschatologische Grundstimmung, aus der heraus das Zungenreden allein verständlich wird, hat hier die pneumatische Bezogenheit von Pneuma und betendem Menschen so eng gestaltet, daß sie zu einer phänomenologisch-existentialen Ununterscheidbarkeit führen mußte.

Dem gegenüber bezeichnet Paulus das nichtekstatische Beten als «Beten mit dem Verstand». Nun ist gerade das «Gebet mit dem Verstand» in gewissem Sinn ein Gebet «im Geiste». Wir dürfen das pneumatische Gebet nicht im ekstatischen Gebet aufgehen lassen. Das Schwergewicht beim Gebet

mit dem Verstand liegt allerdings nicht so sehr auf dem, was das Pneuma im Menschen wirkt (in der glossolalischen Rede), als vielmehr auf dem, was das Pneuma für den Menschen tut (das seufzende, schreiende Eintreten beim Vater).

Welches ist aber nun die *Funktion des Nus* im betenden Menschen? Der Nus, den wir als das seelische Ich des Menschen, näher: als das Organ des Denkens und Wollens<sup>23</sup> bezeichnen können, unterliegt einer ständigen Erneuerung und Umgestaltung (Röm. 12, 2). Die Träger des Nus gehören ja bereits dem kommenden Aeon an. Von diesem kommenden Aeon aus erfaßt die Erneuerung den ganzen Menschen und also auch dessen Nus. Ist das Pneuma der eigentliche Erneuerer auch des Nus<sup>24</sup>, so besteht die Erneuerung des Nus darin, daß das menschliche Ich des pneumatischen Gebetszugangs zu Gott bewußt und der eigenen Unfähigkeit und Unwürdigkeit zum Beten innewird. Gerade der *erneuerte* Nus spricht: «Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt.» Dieses Bekenntnis bedeutet aber für den Nus nicht eine Dispensation vom Beten. Vielmehr wird er sich im Glauben an das eintretende Werk des Pneuma der *Prüfungsbearbeitung* unterziehen, was der gute und wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes sei, was also als *rechtes Gebetsanliegen* Gott vorgelegt werden soll und darf. Die Gebetswünsche und Fürbitten, wie sie an vielen paulinischen Briefstellen begegnen, zeigen deutlich, daß beim paulinischen Beten diese Prüfungsaufgabe des Nus voraufgegangen ist. Denn überall da wird ersichtlich, wie das paulinische Gebet das Bestreben verrät, dem Willen Gottes inhaltlich konform zu werden.<sup>25</sup>

Die Funktion des Nus ist also *dreifacher Art*: er weiß um den Gebetszugang zu Gott, er weiß nicht, was er beten soll, er strebt darnach, zu wissen, was er beten soll. Die reale Konformität des menschlichen Strebens und Wollens mit dem gött-

<sup>23</sup> So W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Untersuchungen zum NT, 17. H., 1929, S. 26.

<sup>24</sup> J. Behm, Art. ἀνακαίνωσις, ThWBzNT, 3. Bd., 1938, S. 455, 21 f.

<sup>25</sup> Auch des Paulus persönliche Bitten um ein Zusammentreffen mit den Christen zu Thessalonich und zu Rom (1. Thess. 3, 11; Röm. 1, 10) stehen im Dienste der großen Christussache (vgl. vor allem δι' ὑμᾶς Phil. 1, 24), um deren Fortgang in der weiten Welt Paulus besorgt ist. Vgl. ferner 2. Thess. 1, 11 f.; 2, 16 f.; 2. Kor. 13, 6; Röm. 10, 1; Kol. 1, 9 f.; 4, 2 ff.

lichen Willen, die Erfüllung der dritten Bitte des Unser Vaters wird aber nicht durch diese menschliche Bemühung des Beters erreicht, auch nicht durch die Fülle der geschenkten Erkenntnisgabe, sondern durch das für den Menschen eintretende Werk des rufenden Pneuma. Und dieses Werk des Pneuma ist es, das dem Beter die Möglichkeit und den Mut verschafft, in allem und jedem zu Gott zu kommen und «zu jeder Zeit im Geiste zu beten» (Eph. 6, 18).

Wir können aber nicht vom Pneuma reden, ohne von Christus zu reden. Zwischen dem Kyrios und dem Pneuma bestehen allernächste Beziehungen: «Der Herr ist der Geist» (2. Kor. 3, 17). Wie das Pneuma eintritt, so tut das der erhöhte Herr (Röm. 8, 34). Wie das Pneuma schreit, so tat das der Kyrios in seiner Erniedrigung.<sup>26</sup> Wie das Pneuma mitseufzt mit der ganzen Kreatur, so nahm der Gottgleiche Sklavengestalt an (Phil. 2, 7). Und gerade das Beten vollzog sich, wenn wir an die Bedeutung des regierenden «Christus praesens» in den Gemeindeversammlungen denken und an die urchristlichen Mahlfeiern mit der erbetenen Gegenwart des Erhöhten<sup>27</sup>, «in Jesus Christus», indem es «im Geiste» geschah. Und ebenso wie das Pneuma nicht ohne Christus zu denken ist, ebenso Christus nicht ohne den Vater. 1. Kor. 1, 2 werden die Christen hin und her in den Gemeinden beschrieben als ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ. Man kann sich fragen, ob es sich hier um ein Bekenntnis zu Jesus Christus (P. Christ), um eine direkte Anrede an ihn (A. Juncker) oder um eine Anrufung Gottes unter Miteinbeziehung Jesu Christi (v. d. Goltz) handle. ἐπικαλέομαι ist ein juristischer «terminus technicus», entsprechend dem lateinischen «provocare ad»: «sich auf jemanden berufen». Es liegt wohl die Vorstellung zugrunde, daß die Gemeinde in ihrem Gebet sich bei Gott auf Jesus Christus beruft und bei diesem Anlaß den Namen des erhöhten Kyrios ausspricht, daß sie also zu Gott, dem Vater Jesu Christi, betet, aber nur noch unter Berufung auf Jesus Christus, den sie «in actu orationis» gegenwärtig glaubt, zu Gott beten kann. Von da aus versteht man dann auch die

<sup>26</sup> Matth. 27, 50; Hebr. 5, 7: μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς.

<sup>27</sup> Vgl. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst, Abhandlungen zur Theologie des AT und NT*, 1944.



Wendung: «Gnade und Friede sei mit euch von Gott unsrem Vater und dem Herrn Jesus Christus» (z. B. 1. Kor. 1, 3). Es ist klar, daß aus dem bekenntnishaften Aussprechen des Namens Jesus Christus sehr leicht *das Gebet zum Kyrios* werden konnte, wenn nicht das Bekenntnis zum Kyrios seinerseits der Niederschlag des früh geübten Kyriosgebetes gewesen ist.<sup>28</sup> Auch Paulus betete zum Kyrios, unter dem wir 2. Kor. 12, 8 niemand anders als den erhöhten Christus verstehen können.<sup>29</sup> Jedenfalls zeigen alle diese Ueberlegungen, daß wir gerade vom Paulus-Gebet aus in beinahe *trinitarische Zusammenhänge* vorstoßen. Einleuchtend ist es dabei, daß spätere theologische Arbeit sehr bald von da aus zu trinitarischen Gedankengängen kommen konnte als einer durchaus legitimen Entfaltung des urchristlichen Zeugnisses.

Es bleibt uns noch übrig, die nun so gewonnenen Resultate *dem Hellenismus gegenüber* in doppelter Weise abzugrenzen. Liegt für die mystisch gerichtete Frömmigkeit des Hellenismus

<sup>28</sup> Wir denken etwa an das «Maranatha» (1. Kor. 16, 22); vgl. auch F. Barth, Die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde, 1904.

<sup>29</sup> Man hat schon die schematische Behauptung aufgestellt, daß Paulus im individuellen Gebet Christus anrufe, während er, wie die Briefeingänge zeigen sollen, in den für die Gemeinde bestimmten Gebeten und Gebetswünschen zu Gott, dem Vater Jesu Christi, rufe und rufen lasse. Gerade 2. Kor. 12, 8 ist nicht ein bloß individuelles Gebet, da es als solches dennoch missionarische Relevanz hat. Paulus bittet den Kyrios darum, daß der «Satansengel» von ihm ablasse. Wenn Paulus 1. Thess. 2, 18 den Satan selber als den großen Verhinderer seiner Reise nach Thessalonich ansieht — der Satan wäre dann der eigentliche Gegenspieler des Pneuma, das in der Sicht der Acta dem Paulus die Reiseroute in Kleinasien vorschreibt (Act. 16, 7) —, so liegt die Vermutung nahe, daß Paulus von seiner Krankheit darum frei werden wollte, damit er unbehinderter seiner Arbeit für das Evangelium obliegen könnte. Ihm, der Tag und Nacht seines Ermahnungsdienstes wartet (Act. 20, 31), kann es nicht in den Sinn kommen, bloß um rein persönlicher körperlicher Erleichterungen willen die Befreiungsbitten seinem erhöhten Herrn vorzulegen. So dient das individuelle spontane Gebet des Apostels dem missionarischen Geschehen. Dabei ist der Wille Gottes, der dem Paulus «in actu orationis» unbekannt war, durch Offenbarung des Herrn erkennbar geworden: Paulus soll *in* der Niedrigkeit seiner Sarx den Sieg Christi verkünden und *in* dieser Belastung der Anstrengung seines missionarischen Tuns obliegen. Paulus weiß von nun an unter den Faustschlägen des Satansengels sich seines Herrn zu freuen (Phil. !).

das Gebetsideal im großen Verstummen und Schweigen vor der Gottheit, im «Sich-einwärts-neigen in den Grund der Seele zu der Gegenwart Gottes», wie es F. Heiler einmal formuliert, wird also darum und so das Gebet in seiner Substanz aufgelöst, so zeigt sich die *jüdische Komponente* in der christlichen Existenz des Apostels darin, daß für ihn das Beten trotz der Mahnung: «Betet ohne Unterlaß!» (1. Thess. 5, 16 b) ein je und je geübtes *Werk* ist, das allerdings durch das ganz andere Werk des Pneuma ermöglicht, aber in keiner Weise bagatellisiert oder aufgehoben wird. Paulus bittet die Korinther, mit ihm zusammenzuarbeiten im Werk des Betens (2. Kor. 1, 11). Des Epaphras Gebetskampf für die Kolosser nennt Paulus eine «mühsame Arbeit» (Kol. 4, 13, s. V. 12). Es ist allerdings nicht die krampfhaft unerlöste Arbeit des werkgerechten Juden mehr, sondern der κόπος (1. Thess. 3, 5) des Kämpfers, der, an den Triumphwagen des Christus gespannt, nun einfach durch nichts mehr unterzukriegen ist, sondern trotz aller Bedrängnis und Not im Aeon der Erhörlichkeit (2. Kor. 6, 2) lebt, krächzt *und* jubelt, nur nicht unheilig schweigt. Denn Paulus gehört zu den Kindern Gottes, deren Mund weit geöffnet ist nicht nur gegen die Korinther (2. Kor. 6, 11), sondern auch im Preisgebet zu Gott hin (Röm. 15, 6).

Dazu kommt eine andere Abgrenzung. Der hellenistische Beter einfachen Gemütes, dem die transzendente Welt noch ernst zu nehmende Realität bedeutet, lebt in beständiger Unsicherheit, ob er alle Gottheiten aufgezählt habe. Die Gottheit ist ihm der große Unsicherheitsfaktor. Darum häuft er die Epitheta und redet schließlich vom θεός πολυώνυμος<sup>30</sup>, um dadurch die Gottheit sich und seinen Wünschen dienstbar zu machen und so über den Unsicherheitsfaktor hinwegzukommen. Bei Paulus aber ist nicht Gott, sondern zunächst der Beter der Unsicherheitsfaktor. Nicht der θεός πολυώνυμος, sondern der Gott als der Vater ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ wird vom Apostel angerufen. Der Beter, der *diesem* Gott gegenübersteht, kommt in eine Gebetskrise hinein: er weiß nicht, was er beten soll. Diese Krise wird, wie wir gesehen haben, durch das Werk des Geistes überwunden. Nun gibt es aller-

<sup>30</sup> Siehe G. Harder, op. cit., S. 138 ff.

dings auch in gewissen Schichten des Hellenismus eine Auffassung, wonach der Mensch infolge der Transzendenz Gottes nicht imstande ist, so zu beten, wie sich's gebührt, es sei denn, das richtige Lob Gottes werde dem Frommen von der Gottheit selber geschenkt. Diesen Sachverhalt hat G. H. Boobyer in seiner Heidelberger Dissertation 1929 unter dem Titel «'Thanksgiving' and 'the Glory of God' in Paul» herausgearbeitet. Der Verfasser spricht da von einer «God-caused» εὐχαριστία. Nicht klar wird aber aus der Arbeit, *worin* nun eigentlich der Unterschied besteht zwischen dem, was wir paulinisches Gebet κατὰ θεόν nennen, und dem, was wir im Hellenismus ein Gebet κατὰ θεόν nennen könnten. Stellen aus dem 2. Korintherbrief könnten die Meinung entstehen lassen, daß Paulus gerade wie im Hellenismus den *Beter als einen Kanal* betrachte, durch den die geschenkte εὐχαριστία hindurchgeht, um zur Vermehrung der Doxa Gottes an ihren göttlichen Ursprungsort zu gelangen. Man müßte dann von einer *christianisierten Emanation* sprechen. So hören wir Paulus sagen, daß «die sich mehrende Gnade durch die größere Zahl der Erretteten die Danksagung oder das Lob überströmen lasse zur Doxa Gottes» (2. Kor. 4, 15). Oder es bewirkt die Kollekte für die Jerusalemer Christen Dank in den Beschenkten; dieser Dank kommt aber gleichfalls wieder, da er Lichtgabe Gottes ist, Gott und der Vermehrung seiner Doxa zugute (2. Kor. 9, 12). In ähnlicher Weise wäre dann auch 2. Kor. 1, 11 zu verstehen: der Dank aus dem Munde vieler geschieht zur Vermehrung des Lobpreises.

Aber nun darf Paulus nicht einfach als Spezialfall hellenistischer Frömmigkeit aufgefaßt werden, so starke Berührungspunkte hier auch genannt werden können und müssen. Bei Paulus, das ist nun mit ein *Ergebnis* unserer Untersuchung, ist der Beter nicht einfach Durchgangsstation göttlicher Kräfte. So sehr durch die Gewalt des göttlichen Pneuma das Ich bei Paulus fast zu verschwinden droht — «nun aber lebe nicht mehr ich, vielmehr lebt Christus in mir» (Gal. 2, 20 a) —, so ist doch der christliche Mensch Paulus nun erst recht da als der Glaubende und als der in diesem Glauben Betende. Wir könnten mit Paulus selbst fortfahren: «Was *ich* aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich *im Glauben* an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal. 2,

20 b). Das Beten des Pneuma streicht den Menschen in *seinem* Beten nicht durch, erniedrigt ihn auch nicht zu einem bloßen Kanal, sondern *erhöht* ihn zur Würde des verantwortlichen Beters, der durch das eintretende Werk des Pneuma gerechtfertigt ist.

*Glarus.*

*Werner Bieder.*

## Kulturarbeit und Weltende.

### Ein religionsphilosophischer Versuch.

Die reiche Differenzierung der Wissenschaften, die die Kultur der letzten anderthalb Jahrhunderte zu einem äußerst komplizierten Organismus gestaltet hat, ruft unwillkürlich das Bild herauf, das der Apostel Paulus anwendet auf die Differenzierung der geistigen Kräfte in der Gemeinde der Gläubigen. Er schreibt im 1. Kor. 12, daß alle Gläubigen sich als Glieder *eines* Körpers fühlen müssen und daß kein einziges sich deshalb völlig unnützlich glauben darf, weil es nicht eine wichtigere Rolle spielt, daß aber auch kein Glied sich dermaßen überheben darf, daß es sich einbildet, ganz für sich der Körper zu sein: «Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz Gehör wäre, wo bliebe der Geruch?» Die Spannungen, über die Paulus da spricht, sind eigentlich zugleich die Spannungen unsrer Kultur im Verhältnis der Wissenschaften zueinander. Jedes Glied des Organismus erliegt offenbar dem leidenschaftlichen Trieb, sich selbst zur Totalität zu erheben. Hat der menschliche Geist an sich schon die Neigung, seine einzelnen Funktionen vom Ganzen abzulösen und absolut zu fassen, in der Gliederung der verschiedenen Wissenschaften sehen wir die Neigung, die Glieder zu vereinzeln, spüren wir diesen Mangel an gegenseitigem Zusammenhang und infolgedessen das Konstruieren einer eigenen Welt, eines getrennt für sich selbst bestehenden Leibes, wie Paulus sagen würde! Man kann das *Grenzüberschreitungen* nennen; eine einzige Wissenschaft dehnt sich aus zu einem Weltbilde, entwirft mit eigenem Material Normen, glaubt das «All» darzustellen. In den Grenzüberschreitungen, die wir Naturalismus, Positivismus, Materialismus, Psychologismus, Historismus u. ä. nennen, wurden