

Das Gebet des Geistes : Röm. 8, 26f.

Autor(en): **Niederwimmer, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **20 (1964)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878798>

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.

Das Gebet des Geistes, Röm. 8, 26 f.

Zu den erstaunlichsten Abschnitten des Neuen Testaments gehören die Verse *Röm. 8, 26–27*, in denen vom *Gebet des Hl. Geistes* die Rede ist. Vom Gebet als solchem ist zwar im Neuen Testament recht häufig die Rede¹, auch bietet das Neue Testament an einer ganzen Reihe von Stellen der Form nach den Wortlaut von Gebeten. Röm. 8, 26 f. fällt indessen aus dem, was sonst im Neuen Testament vom Gebet gesagt wird, heraus. Die drei Grundgedanken des Abschnittes sind: 1. Der Mensch ist zum Gebet καθὸ θεῖ prinzipiell nicht fähig – auch der Christ nicht. 2. In dieser Situation tritt der Geist für uns ein, indem er in uns, für uns und statt uns betet, und zwar so, daß sein Gebet uns selbst nicht vernehmbar ist. 3. Gott allein, der die Tiefen des Herzens kennt, vernimmt das Seufzen des Geistes, so daß das Gebet des Geistes als ein Reden Gottes mit sich selbst (in uns, aber uns unvernehmbar), als «innertrinitarischer Prozeß» aufgefaßt werden muß. Diese Aussagen stehen im Neuen Testament zwar nicht völlig isoliert da, sie zeigen aber gleichwohl eine Auffassung vom Gebet, zu der es aus den anderen neutestamentlichen Texten, die vom Gebet handeln, keine direkten Parallelen gibt. Am Rande sei daran erinnert, daß diese Aussagen auch dem religiösen Bewußtsein unserer Zeit ziemlich fremd sind. In den vielfachen Ermahnungen und Überlegungen zum Gebet wird der paulinische Gedanke von der prinzipiellen Unfähigkeit des Menschen zu beten gerne übergangen oder wenigstens entschärft (das geschieht zum Teil auch in den Kommentaren). Von einem Gebet aus der Tiefe, das Gott allein vernehmbar ist, ist kaum wo die Rede, und die Vorstellung, daß das Gebet zum innertrinitarischen Prozeß wird, dürfte vollends unzumutbar sein². Immerhin ist Röm. 8, 26 f. selbst bei Paulus in gewisser Weise ein Fremdkörper, insofern nämlich, als die sonstigen Aussagen über das Gebet unausgeglichen neben diesen kritischen und – sagen wir – «spekulativen» Gedanken stehen.

¹ Literatur bei W. Bieder, Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus: *Theol. Zeitschr.* 4 (1948), S. 24 A. 4; J. Schniewind, *Das Seufzen des Geistes, Röm. 8, 26. 27: Nachgelassene Reden und Aufsätze* (1952), S. 81 ff. (der Aufsatz Schniewinds, ursprünglich für die *R. Bultmann-Festschrift* geplant, wurde leider nicht mehr vollendet).

² Zu den Ausnahmen gehört etwa P. Tillich, *Das Paradox des Gebetes: Das neue Sein* (1957), S. 128 ff.

1.

Die Stellung der beiden Verse 26 und 27 im *Kontext* ist leicht anzugeben. Röm. 8 ist die Antwort auf Röm. 7. Der Christ steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm. 6, 14; Gal. 5, 18). Die Macht, die ihn jetzt beherrscht, ist nicht mehr das Gesetz (und mit ihm Sünde und Tod), sondern der Geist³. Indessen: noch leben die Christen ihr irdisches Leben im menschlichen Leibe (8, 13), immer in der Gefahr, den Ansprüchen und Begehungen der *Sarx* neuerlich zu verfallen, und immer unter dem Imperativ, sich von dem Geist, der ihnen geschenkt ist, auch treiben zu lassen (8, 12ff.). Die *δόξα*, die der Geist verleiht, ist verdeckt. Die Christen sehnen sich und seufzen nach *Erlösung*, nach der endgültigen Erlösung (vgl. auch 2. Kor. 5, 4 *στενάζομεν*), bei der aufgedeckt wird, was jetzt noch verborgen ist (Röm. 8, 18ff.).

In einer prophetischen Vision, die religionsgeschichtlich wohl in die Zusammenhänge der Apokalyptik gehört⁴, schaut Paulus die Sehnsucht der ganzen *Kreatur*, die sich auf die Aufdeckung der *Doxa* der Gottessöhne richtet, auf jenen Zeitpunkt also, da die jetzt zwar schon geschenkte, aber noch verborgene *Doxa* der Gläubigen ans Licht treten wird (8, 18ff.). Die ganze *Kreatur* liegt bereits in den Geburtswehen (8, 22), in denen der neue *Äon* geboren wird. Sie seufzt und stöhnt der Geburt entgegen. Die *Kreatur* seufzt, weil sie leidet; aber sie seufzt auch auf in der schmerzlichen Sehnsucht nach Erlösung⁵. Dieser *vox creaturae*, die nur dem Apokalyptiker hörbar ist, der in die Geheimnisse der Endzeit eingeweiht wurde⁶, schließt

³ Es liegt kein Anlaß vor, Röm. 7 für den gläubigen und getauften Christen zu beanspruchen, was A. Nygren, *Der Römerbrief* (2. A. 1954), S. 208ff., neuerdings wieder behauptet. Röm. 7 spricht vom vorchristlichen Dasein, Röm. 8 vom neuen Sein «im Geist». Vgl. W. G. Kümmel, *Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929); R. Bultmann, *Röm. 7 und die Anthropologie des Paulus: Imago Dei*, Festschrift für G. Krüger (1932), S. 53ff.; P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen* (3. A., 1958).

⁴ Vgl. O. Michel, *Der Brief an die Römer* (10. A., 1955), S. 171. J. Schneider sieht in Röm. 8, 26f. nicht ein apokalyptisches, sondern ein stellvertretend-priesterliches Geschehen, *Theol. Wört.* 7, 10 (1962), S. 602 A. 12.

⁵ *στενάζω* = über einen ungewünschten Zustand seufzen, stöhnen, *ουστενάζω* = mit jemandem zusammen seufzen; W. Bauer, *Gr.-deutsch. Wörterb.*, s.v.; Schneider (A. 4), S. 600ff.

⁶ «Wieder spricht Paulus ein Rätsel aus, das erst durch das Kommende

sich das Seufzen der *Kinder Gottes* an, denen zwar die Macht und Wirklichkeit des Kommenden im Geist bereits vorweggegeben ist, die aber auf die vollständige Erlösung, auf das Verschlungenwerden vom Geist-Äon, auf die Verklärung des Leibes erst noch warten müssen (8, 23–25). Und endlich ist – was wieder nur dem Charismatiker offen sein kann – vom Seufzen des *Geistes* selbst die Rede (8, 26f.), der das unzureichende Gebet der Christen durch seinen zureichenden στεναγμός suspendiert. Ein merkwürdiges Bild: die Welt, die Kirche, der Geist seufzen dem neuen Äon entgegen⁷!

Aus dem Kontext ergibt sich, daß das Gebet, von dem der Apostel hier spricht, in die verborgenen kosmisch-apokalyptischen Vorgänge gehört. Das Gebet des Geistes ist ein Schrei nach Erlösung⁸. Was Paulus hier schildert, ist ein Stück endzeitliches Geschehen, und insofern hat das Gebet des Geistes «eschatologische» Bedeutung⁹.

2.

Der positiven Aussage über des Geistes Seufzen nach Erlösung geht die negative voraus, derzufolge er dabei unserem *Unvermögen* zu Hilfe kommt. Das Gebet des Geistes steht im Zusammenhang mit dem menschlichen Unvermögen, zu beten, wie es sich gehört

seine Lösung finden wird, das größte von allen»: A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (1935), S. 278. Vgl. auch Bieder (A. 1), S. 32.

⁷ Dabei ist eine Steigerung unverkennbar: das Seufzen der Kirche übertrifft das Seufzen der Kreatur, beide zusammen werden durch das Seufzen des Geistes übertroffen. Vgl. E. Gaugler, *Der Römerbrief, 1* (1958), S. 312; Michel (A. 4), S. 177; Schneider (A. 4), S. 601, 30ff. – Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1925) weist darauf hin, daß die «dreiteilige Anlage ... schon durch die refrainartige Aufeinanderfolge der Worte σπστενάζειν 22, στενάζομεν 23, στεναγμοῖς 26 als eine wohlüberlegte erkennbar ist» (S. 401, A. 2). Richtig ist es auch, wenn Zahn (S. 412) schreibt, daß Paulus in dem Weg von der κτίσις über die Gläubigen zum Geist «von der äußersten Peripherie bis zum innersten Centrum» fortschreitet.

⁸ G. Harder, *Paulus und das Gebet* (1936), S. 169 A. 1.

⁹ Abgesehen von der apokalyptischen Vision stehen die Verse 26f. freilich noch in anderer Weise innerhalb des Zusammenhanges von Kap. 8. Paulus greift auf 8, 15f. (vgl. Gal. 4, 5f.) zurück. Jedoch ist der Unterschied zu beachten: das Gebet des Geistes in 8, 15f. war – trotz seines ekstatischen Charakters – immerhin noch in das Wort «Abba» zu fassen. Das Gebet des Geistes von 8, 26f. steht jenseits aller Vermittlung durch das Wort.

(V. 26). Der Geist, heißt es, kommt unserer Schwachheit zu Hilfe. Paulus spricht zunächst abstrakt von der ἀσθένεια des Menschen¹⁰. Ἀσθένεια bezeichnet hier metaphorisch das kreatürliche Unvermögen, im Gebet dem Anspruch Gottes zu genügen. Die Ursache dieses Unvermögens liegt in der Sarx¹¹, d. h. in der Endlichkeit des Menschen, die zugleich die Ursache seiner Entfremdung ist. Es ist die Schwachheit, die uns zukommt, solange wir noch in diesem Todesleib sind, solange wir noch endliche Kreatur in einer endlichen Welt sind, solange uns noch die Verklärung, die Verwandlung in die Herrlichkeitswelt Gottes mangelt¹². Diese Deutung wird durch die Fortsetzung bestätigt. Mit dem Satz τὸ γὰρ τί... konkretisiert Paulus das, was er hier unter ἀσθένεια versteht. «Explicat Paulus, quae sint infirmitates» (Bengel). Οὐκ οἶδμεν ist im «existentiellen» Sinne zu verstehen; es bedeutet: nicht vermögen, nicht können, sich auf etwas nicht verstehen. Wir vermögen es nicht, zu beten. Diese Unfähigkeit ist kein vorübergehender Zustand, der durch irgendeine besondere Belehrung oder Unterweisung in einer bestimmten Gebets-technik, die zu erlernen wäre, aufgehoben werden kann. Die Unfähigkeit zu beten wird vielmehr überhaupt nicht aufgehoben. Sie *bleibt*¹³. Kein Mensch kann wirklich beten und kein Mensch wird je beten können. Das Impedimentum ist unüberwindlich. Darum tritt der Geist an dieser Stelle für uns ein.

Die Behauptung, daß der Mensch nicht beten kann, klingt absurd angesichts der unübersehbar reichen Gebetspraxis der Heiden, der Juden und der Christen – das Gebet des Herrn miteingeschlossen. Der gute Sinn dieser Behauptung des Apostels liegt in dem Zu-

¹⁰ Zu lesen ist τῆ ἀσθενείᾳ (Sin A B C D d vg sy bo sa) und nicht ταῖς ἀσθενείαις (K L P).

¹¹ Vgl. Röm. 6, 19; 8, 3; 1. Kor. 2, 3; 4, 10 u.ö.

¹² «Es handelt sich um jene Schwachheit, der wir unterworfen sind, weil wir noch im Leibe sind, in dem Leibe, der noch ertötet werden muß, ehe unsere Sohnschaft an ihm voll zur Geltung kommen kann. Der Apostel hat also nicht ganz allgemein unseren schwachen Glauben im Auge. Er steuert vielmehr bewußt auf das Ende des Kapitels zu, wo die Schöpfung als unsere Anfechtung im Glauben erscheint»: H. Asmussen, *Der Römerbrief* (1952), S. 183.

¹³ Auch der Geist hebt sie – streng genommen – nicht auf. Die Tätigkeit des Geistes besteht ja nach Röm. 8, 26f. nicht darin, uns ein neues Gebet zu ermöglichen, sondern vielmehr darin, statt uns zu beten. Es ist also falsch, zu behaupten, das Pneuma eröffne nach 8, 26f. den Christen die Gebetsmöglichkeit (so Bieder, A. 1, S. 29).

satz καθὸ θεῖ. In diesem Satz gibt Paulus die Faktizität des Gebetes zu, bestreitet aber zugleich die *Angemessenheit* des Gebetes. Natürlich kann der Mensch beten; aber so wie er betet, betet er nicht in angemessener Weise – so wie es sein sollte. Und insofern kann der Mensch demnach doch wiederum nicht beten¹⁴. Dabei ist es wichtig zu sehen, daß Paulus hier in erster Linie von Christen spricht. Nicht einmal den Christen gelingt ein Gebet wie es sein soll. Es wird wohl intendiert, aber nicht erreicht. Das Schicksal des menschlichen Betens ist es, zu mißlingen. Dieser Satz gilt (als Interpretation von V. 26) so allgemein, wie er formuliert ist.

Aber warum mißlingt das Gebet? Die Antwort darauf ergibt sich aus der Beobachtung, daß das καθὸ θεῖ (V. 26) dem κατὰ θεόν (V. 27) entspricht¹⁵. Κατὰ θεόν heißt «gottgemäß», Gott angemessen, es steht im Gegensatz zu κατὰ ἄνθρωπον (Röm. 3, 5; Gal. 3, 15 und öfters)¹⁶. Das Gebet mißlingt, weil es seinem «Gegenstand» nicht angemessen ist. Paulus weist also auf die Aporie hin, die dadurch entsteht, daß sich die Rede des Gebetes an einen Gegenstand richtet, dem sie doch nie entsprechen kann. Er weist auf die Aporie hin, in die jedes Reden gerät, das sich an Gott richtet. Es gibt keine angemessene Weise zu Gott zu sprechen, und zwar um Gottes willen nicht, um der Gottheit Gottes willen nicht. Die Aporie, von der Paulus hier spricht, ist nicht eine partielle, sondern eine totale¹⁷. Sie steht in der Religionsgeschichte nicht isoliert da, sondern hat ihre Vorgeschichte im antiken Judentum und Heidentum. «Hinter dieser Zeile (scil. V. 26b) verbirgt sich die der gesamten antiken Welt eignende Gebetsaporie¹⁸.»

¹⁴ Eine gewisse (aber nicht ganz durchhaltende) Analogie ist in dem καθὸς θεῖ von 1. Kor. 8, 3 zu finden.

¹⁵ Schniewind (A. 1), S. 82; Michel (A. 4), S. 178.

¹⁶ Harder (A. 8), S. 161.

¹⁷ «Unser Wort gilt ohne Ausnahme, umschreibt die beständige Situation der ἄγιοι»: Schniewind (A. 1), S. 82 (Sperrung im Orig.). Vgl. auch K. Barth, *Der Römerbrief* (2. A., 1926), S. 300.

¹⁸ Harder (A. 8), S. 161. – Über die antike Gebetskrise vgl. ebd. S. 130ff. Sie bricht im Judentum hauptsächlich an der Frage nach der Gebetserhörnung auf, und zwar in dem Augenblick, da die naive Einstellung überwunden ist und über tatsächliche Erhörnung bzw. Nichterhörnung reflektiert wird (Harder, S. 135), d.h. die Gebetskrise ist Folge einer «Entmythologisierung». An die Stelle des übermenschlichen Gottwesens tritt der deus absconditus (Jeremia, Deuterocesaja, Hiob), aus dem Verhältnis unmittelbarer Vertraulichkeit wird unter dem Zwang der Realität Ungewißheit und Furcht, die (im Judentum

Die Geschichte der *Auslegung* dieses Verses weist eine ganze Reihe von Versuchen auf, die Totalität und Radikalität der Aussage einzuschränken, und das heißt unsern Text zu verharmlosen. Das Motiv, das die Exegeten dabei treibt, ist natürlich leicht zu erraten. – Die einfachste Methode, unserm Text die Schärfe zu nehmen (1), befolgt Zahn, der das καθὸ δὲί zu οἶδαμεν zieht und folglich übersetzt: «denn, was wir beten sollen, wissen wir nicht in dem Maße als es nötig ist» (!).¹⁹ Eine andere Möglichkeit (2) besteht darin, in V. 26 einen allgemeinen Hinweis auf formale und inhaltliche Probleme des Gebetes zu sehen; so Origenes: περὶ τοῦ τίνα τρόπον εὔχεσθαι δεῖ, καὶ τίνα ἐπὶ τῆς εὐχῆς λέγειν πρὸς θεόν (De orat. 2, 1); ähnlich Calvin: ab eodem spiritu doceri, quomodo invocandus sit, et quid precibus ab eo sit petendum; und wieder ähnlich Bengel, der vom quomodo aut quid spricht. Diese Auslegung führt von selbst zu der beliebten andern (3), derzufolge in V. 26 Paulus auf gelegentliche oder häufige, immer jedoch beklagenswerte seelische und geistige Gebetsschwäche hinweist²⁰. Das «klassische» Beispiel für diese Auslegung findet sich nicht zufällig bei A. Jülicher, der übersetzt: «Wir selber wissen ja oft nicht, was wir recht beten sollen, aber eben dann tritt der Geist für uns ein...»²¹ – eine Paraphrase mehr als Übersetzung. Jülicher erläutert dann den Satz durch den Hinweis auf unsere Schwachheit, in der wir «manchmal selbst nicht zu beten wissen». Ähnlich deutet P. Althaus²²: «Wir sind immer wieder viel zu matt, stumpf und blind, um, wie sichs gebührt, die Not der Welt und unsere eigene aufs Herz zu nehmen und ernstlich um Erlösung zu bitten»²³.» Gegen diese drei Deutungen ist von Schniewind,

nie prinzipiell überwunden) zu Ritualisierungen tendiert. – Die Entwicklung im Heidentum läuft anders, aber aufs Ganze analog (Harder, S. 138ff.). In dem Augenblick, da die urtümliche Naivität aufgehört hat und die Reflexion einsetzt, beginnt auch hier das Gebet problematisch zu werden. Eine Lösung versucht die heidnische Mystik. Das Gebet wird dort angesichts der göttlichen Überbewußtheit zum bloßen – Schweigen (Harder, S. 148ff.). – Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, zu sehen, daß das Problem der Gebeterhörnung nur eine Vorstufe der Aporie darstellt. Die Krise ist am Ende umfassender, derart, daß das Gebet überhaupt verstummt.

¹⁹ Zahn (A. 7), S. 412. Andernfalls würde, wie Zahn kennzeichnenderweise fortsetzt, «das unwahr übertriebene Urteil sich ergeben, daß die Christen schlechthin nicht wissen, was und wie sie beten sollen». Wie Zahn deutet auch E. Kühl, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1913), S. 298. Mit Recht dagegen Gaugler (A. 7), S. 316; Schniewind (A. 1), S. 82; Michel (A. 4), S. 178 A. 2.

²⁰ Ein Musterbeispiel für unangebrachte psychologische Deutung; solche Beispiele haben leider die psychologische Interpretation überhaupt in Verruf gebracht.

²¹ A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, in: *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2 (1917), S. 284.

²² P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, in: *N.T. Deutsch*, 6 (1949), S. 79.

²³ Kühl (A. 19): «Die Schwachheit unserer Gebetsseufzer wird näher dahin erläutert, daß es nicht immer die rechte Art ist, wie wir seufzend bitten»

Gaugler, Michel mit Recht eingewendet worden²⁴, daß Paulus von einer grundsätzlichen (ich würde sagen: ontologischen) Infirmity spricht, die man nicht auf psychische Ausnahmezustände reduzieren darf²⁵. Indessen wird auch bei den zuletzt Genannten trotz der Einsicht in die Radikalität der Aussage die Infirmity wieder eingeschränkt, und zwar auf die Unkenntnis des göttlichen Willens²⁶ bzw. auf den Unterschied zwischen dem, was Gott und dem, was der Mensch will²⁷.

Soviel ist klar: es kann sich bei dem, was Paulus hier sagt, keineswegs um einen gelegentlichen oder auch häufigen Mangel unseres Gebetslebens handeln, den der Geist dann auszugleichen hätte, und zwar deshalb nicht, weil der Geist nach Röm. 8, 26 unser Gebet nicht unterstützt, sondern als Ganzes übernimmt. Er tut das, was wir nicht können, freilich nicht neben uns (sondern in uns), aber freilich auch nicht in kooperierender Weise mit uns, sondern *statt uns*. Das kommt in den Verben συναντιλαμβάνεται (V. 26), ὑπερεγυγχαίνει (ebd.) und ἐντυγχάνει (V. 27) zum Ausdruck. Es ist nicht an eine Cooperatio, sondern an die Intercessio spiritus gedacht, an des Geistes stellver-

(S. 298). Nach F. Godet, *Commentar zu dem Brief an die Römer*, deutsch v. P. Wunderlich, 2 (1882), S. 108, bezieht sich die infirmitas «auf den Zustand der Erschöpfung, von welchem der Gläubige zuweilen unter dem Druck der Leiden dieser Zeit befallen wird...» Aber noch bei Schneider (A. 4), S. 602, 12, liest man von «Zeiten der Gebetsunfähigkeit». – Zum Ganzen Schniewind (A. 1), S. 81. – Die obige Deutung würde dagegen für Herm. Mand. X, 3, 2f. zutreffen.

²⁴ Schniewind (A. 1), S. 82; Gaugler (A. 7), S. 317f.; Michel (A. 4), S. 178. Vgl. auch Bieder (A. 1), S. 29f.

²⁵ Die radikale Infirmity vertritt natürlich auch Barth (A. 17), S. 300.

²⁶ Diese Deutung geht auf Luther zurück, vgl. *Luthers Römerbriefvorlesung* (W. A. 56), S. 375ff. Der Tenor seiner Ausführungen ist: der Abschnitt handle von der Krise der Gebetserhörung. Der Geist macht es uns möglich, Gottes befremdendes Wirken, das unserer Bitte widerstrebt, auszuhalten; er macht uns fähig, an Gott festzuhalten, auch wenn er sich verbirgt und das Erbetene nicht geschieht – oder gar das Gegenteil von dem Erbetenen. Gott gibt Großes, das wir nicht verstehen, er kommt und zerstört. – Luthers Deutung ist inspiriert von der Idee des deus absconditus. Indessen ist hier weder die Gebetsaporie noch die Idee des deus absconditus radikal gefaßt, sofern nämlich Luther an der Frage der Gebetserhörung hängen bleibt (von der im Text mit keiner Silbe die Rede ist). Der deus absconditus steht auch hinter dem paulinischen Text, nur ist die absconditio hier viel umfassender.

²⁷ Vgl. Schniewind (A. 1), S. 85, 92; Michel (A. 4), S. 178; Gaugler (A. 7), S. 317ff. Dabei wird κατὰ θεόν = κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, so ausdrücklich bei Michel, S. 179; vgl. schon W. Sanday u. A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (5, A. 1902), S. 214. Schniewind betont im Anschluß an W. Grundmann, *Theol. Wört.* 2 (1935), S. 25, den unendlichen Abstand (z. B. S. 85, A. 6), versteht ihn aber dann doch wieder (mit Grundmann) lediglich als den unendlichen Abstand zwischen dem, was Gott will, und dem, was wir tun.

tretendes Werk. *Wir schweigen*, wo der Geist betet²⁸. Der Mangel unseres Gebetes besteht allerdings auch nicht bloß in unserer tiefen, radikalen Unkenntnis des göttlichen Planes, Rates und Willens (bzw. unserem totaliter aliter Planen und Wollen). Allerdings ist unsere Unkenntnis des göttlichen Willens in diesen Mangel miteingeschlossen, der «Mangel» reicht aber viel weiter. Er umfaßt unser ganzes, durch die Sarx geprägtes Sein. Die infirmitas ist nicht *Infirmitas voluntatis*, sondern *Infirmitas carnis*, d. h. sie ruht in unserer *Endlichkeit*. Wie denn ja auch die Tätigkeit des Geistes hier nicht darin besteht, unserer Unkenntnis des göttlichen Willens aufzuhelfen (davon ist ja nun wirklich nicht die Rede, müßte aber die Rede sein, wenn die Deutung Schniewinds, Gauglers und Michels zuträfe), sondern die helfende Tätigkeit des Geistes besteht darin, daß er als göttlicher etwas tut, was der Mensch nicht vermag²⁹. Unsere Unfähigkeit zu beten liegt also in unserer Kreatürlichkeit als solcher, und des Geistes Fähigkeit für uns einzutreten liegt in seiner Göttlichkeit³⁰. Wir können mit Gott nicht reden, weil wir aus unserer Menschlichkeit nicht herauskommen. Unsere Endlichkeit als solche führt uns (wenn sie einmal reflektiert ist) in die Gebetsaporie.

3.

Paulus ist somit an einer bestimmten Stelle zu einem *Gottesbegriff* (und zu einem Begriff vom Menschen) durchgestoßen, der das *Beten fragwürdig*, ja eigentlich sinnlos macht. Es hat, wenn man will, eine «Entmythologisierung» stattgefunden. Nicht daß Paulus dies alles methodisch vermittelt hätte; wohl aber ist ein Motiv bewußt geworden, das Konsequenzen nach sich zieht. Der Gott, von dem hier gesagt ist, daß er sich einem angemessenen Gebet des Menschen entzieht, ist nicht mehr eine mythologische Gestalt, ein übermenschliches Wesen, dem die Attribute des Endlichen zugewiesen werden. Die menschlichen Projektionen sind weitgehend zurückgenommen worden³¹, das Bewußtsein hat sich differenziert. Gott ist nicht mehr ein «Ding» unter anderen Dingen, «draußen» (oder «droben»), oder auch eine Person neben anderen Personen, ein Einzelwesen, ein

²⁸ Was natürlich nicht heißt, daß wir durch eine bestimmte Methode des schweigenden Gebets den Geist zum Reden zwingen könnten. Der Geist redet (vielmehr «seufzt») völlig unabhängig von unseren Gebetsmethoden.

²⁹ Der Geist betet *κατὰ θεόν*, d. h. er kann wirklich «vor Gott hintreten» und «zu ihm reden», weil er zu den «göttlichen Mächten» gehört.

³⁰ Vgl. Barth (A. 17), S. 300.

³¹ Es ist kein Zufall, daß Barth (A. 17), S. 300, ausgerechnet an unserer Stelle auf Feuerbach zu reden kommt.

«Du» unter anderen; sondern Gott ist der Schöpfer, das absolute, das einzig eine «Du», der uns immer schon überholt hat. Reden wir zu Gott als zu einem Wesen draußen (oder drinnen oder droben), zu einer Person wie es auch andere Personen gibt, dann machen wir Gott zu einem endlichen, geschaffenen Wesen, wir reden nicht «καθὸ δεῖ». Aber wie sollen wir anders zu ihm reden? Wie kann man zu Gott reden, der selber das Wort ist? Wie kann man sagen «Du» zu dem, der (und der allein) von sich sagen kann: «Ich»³²?

Die Antwort, die Paulus auf diese Frage gibt, besteht nicht darin, daß er eine neue Gebetsmethode empfiehlt, sondern daß er das verborgene Geheimnis vom «Trachten des Geistes» enthüllt – oder besser: andeutet. Dabei steht Paulus in den Wendungen, die vom «Eintreten des Geistes für die Heiligen» sprechen, deutlich in einer Tradition, die freilich nur eben anklingt und nicht ausführlich zu Wort kommt. Es ist die Tradition von dem himmlischen *Fürsprecher*, dem Parakleten, die insbesondere in dem letzten Satz ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων deutlich zutage tritt³³. Die gleiche Tradition findet sich dann gleich noch in 8, 34ff., wo allerdings von Christus und nicht vom Geist gesagt wird: ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Das Verbum ἐντυγχάνειν erweist sich als für diese Tradition charakteristisch³⁴.

³² Richtig Tillich (A. 2), S. 129: «Wir sollten nie vergessen, daß, wenn wir beten, wir etwas tun, was vom Menschen aus unmöglich ist. Wir sprechen mit jemandem, der nicht irgendein anderer ist, sondern der uns näher ist, als wir uns selbst sind. Wir wenden uns an jemanden, der niemals Objekt unserer Hinwendung werden kann, weil er immer Subjekt ist, immer der Handelnde, immer der Schaffende. Wir sagen ihm etwas, obwohl er nicht nur schon weiß, was wir ihm sagen, sondern auch all die unbewußten Antriebe kennt, aus denen unsere bewußten Worte stammen. Das ist der Grund, warum das Gebet vom Menschen aus unmöglich ist.»

³³ Der Satz ist also Zitat der Tradition, vgl. Michel (A. 4), S. 179. Man hätte zu paraphrasieren: «Denn es gilt ja der Grundsatz: in Gott angemessener Weise tritt er – der Geist Paraklet – für die Heiligen ein!»

³⁴ Vgl. Hebr. 7, 25. – Zur Paraklet-Tradition vgl.: S. Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Hl. Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, *Zs. neut. Wiss.* 32 (1933), S. 97ff.; N. Johansson, *Parakletoi* (1940); J. Behm, *Theol. Wört.* 5 (1954), S. 798ff.; S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannes-Evangelium* (1957), S. 142ff.; O. Betz, *Der Paraklet* (1963). Der Unterschied zwischen den johanneischen Parakletstellen (Joh. 14, 15–17, 25f.; 15, 26; 16, 4b–11. 12–15; 1. Joh. 2, 1) und Röm. 8 ist ein doppelter: das Stichwort Paraklet fehlt bei Paulus und: in Röm. 8 ist nur ein einzelnes Motiv des motivreichen Kom-

Indessen sind die religionsgeschichtlichen Verhältnisse noch komplizierter. Unser Abschnitt weist nämlich ein Element auf, das sich in die Paraklet-Tradition nicht recht fügen will: das *Seufzen* des Parakleten. Der Paraklet fungiert als Fürsprecher, er ruft zur Buße, er deckt die Sünden auf, er führt in die Wahrheit usw. – aber er «seufzt» nicht. Das Seufzen des Geistes weist vielmehr in andere, wie es zunächst scheint, davon weit abliegende Zusammenhänge, nämlich auf das Klagen und Seufzen der in die Materie bzw. in den materiellen Leib eingeschlossenen Seele, also in die Zusammenhänge der gnostischen Mythologie³⁵. Vgl. etwa den sogenannten Naasenerhymnus bei Hipp. Ref. V, 10, 2. Noch näher steht eine Stelle aus dem Corp. Herm., und zwar aus der Kore Kosmu 33 (bei W. Scott, *Hermetica* I, 1924, S. 474, 20ff.), wo von den Seelen (bzw. von der einen Gruppe unter ihnen) gesagt wird: ὅτε γάρ, ὦ [θαυμαστῆ] παῖ μεγάλοδοξε, ἐμελλον ἐγκατακλείσθαι τοῖς σώμασιν, αἱ μὲν [γάρ] αὐτῶν αὐτὸ μόνον ὠδύροντο καὶ ἐστέναζον... κτλ. Nun ist die Differenz zwischen Paulus und den genannten Parallelen ja deutlich (davon wird noch zu reden sein). Andererseits hat doch Paulus dies mit der gnostischen Tradition gemeinsam, daß von der Seele (bei Paulus von einem Pneuma) die Rede ist, welche(s) aus der Tiefe des menschlichen Herzens nach Erlösung schreit, bei Paulus zudem ein Pneuma, das allein Gott kennt und allein von Gott erkannt wird (vgl. 1. Kor. 2, 10ff.) – wieder ein Motiv, das in gnostische Richtung weist.

Religionsgeschichtlich steht der Abschnitt somit zwischen der jüdischen Paraklet-Tradition und dem gnostischen Pneuma-Mythos. Welchen Sinn diese Stellung im Einzelnen hat, kann man lediglich vermuten. Immerhin ist der Sachverhalt nicht überraschend: Paulus steht ja auch sonst religionsgeschichtlich gesehen an der Wende, an der Stelle, an der sich der sukzessive Übergang vom heterodoxen Judentum zur Gnosis vollzieht. Die religionsgeschichtlichen Ableitungen weisen in der Regel nach beiden Richtungen. Genauer müßte man sagen: Paulus bildet mit seiner Theologie selber eine der Entwicklungsstufen auf dem Weg vom Judentum zur Gnosis. Die Gnostiker neben und nach ihm sind diese Wege nur weitergegangen als er – über die Grenze hinaus, die einem Paulus gesetzt war, und ohne die Erfahrung des neuen Seins, das in Christus gegeben ist.

Wir sagten vorhin, der Durchbruch zu einem neuen Gottesbild läßt das Beten in die totale Aporie geraten. Aber nun ereignet sich etwas Merkwürdiges: in dem Augenblick, da Gott das menschliche Beten zerstört hat und der Mensch zum Verstummen gebracht worden ist, *übernimmt Gott selbst* das, was der Mensch nicht vermag, und zwar der Gott in Gott, der uns vor Gott vertritt, der Geist-Paraklet. Er bringt das seufzende Gebet vor Gott.

plexes zitiert, nämlich das Eintreten für die Heiligen. Vgl. Gaugler (A. 7), S. 322.

³⁵ Vgl. H. Lietzmann, *An die Römer* (4. A, 1933), S. 87.

Es ist gar kein Zweifel, daß dieses Motiv der gnostischen *Mystik* sehr nahe kommt, deren ganze Kraft ja darin liegt, daß der Mensch in dem Augenblick, da er die Tiefe der Entfremdung im vollen Ausmaß erfahren hat, auch das überschwengliche, ekstatische, nun ganz und gar transzendente Selbst erfährt, das er seinem Wesen nach selber ist, und das so gut nach Gott seufzt, wie Gott nach ihm.

Indessen: Die Differenz zwischen Paulus und dem gnostischen Mythos ist in diesem Punkt leicht anzugeben: es handelt sich bei Paulus nicht um das Seufzen der in die Materie gebundenen göttlichen Substanz³⁶; und entsprechend ist auch von einer substantiellen, die Erlösung garantierenden Homousie des göttlichen und menschlichen Selbst nicht die Rede. Paulus unterscheidet vielmehr deutlich zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Pneuma (so auch in Röm. 8, 16; 1. Kor. 2, 11; vgl. auch Röm. 7, 17–23) bzw. hier zwischen dem göttlichen πνεῦμα und der menschlichen καρδιά, in der das Pneuma wohnt. Der Geist Gottes ist nicht unser Geist. In diesem Punkt bleibt Paulus auf der alttestamentlichen Linie und steht gegen die Intention der Gnosis. Die Erfahrung, die Paulus zu seiner Formulierung drängte, war eben nicht die mystische Erfahrung der Identität des transzendenten Seelengrundes mit dem Seinsgrund, die zu erkennen (im Sinne von erfahren) in der Gnosis die Erlösung ausmacht, sondern vielmehr die Erfahrung des Geistes als der Gabe der Endzeit, als der Wirklichkeit Christi unter uns, in welcher der Tod und die Auferstehung des Kyrios real gegenwärtig und das Kommende real vorweggenommen ist.

Andererseits liegt der Ansatzpunkt für die partielle und kritische Aufnahme gnostischer Motive darin: der Geist Gottes wirkt nicht bloß *außerhalb*, sondern er wirkt zugleich *in uns*³⁷. Das geht aus der Wendung 8, 27 hervor, derzufolge Gott die Herzen erforscht und dabei (!) das Trachten seines Geistes erkennt. Gerade in der *Doppelheit* der Aussage: der Geist ist Gottes Geist, nicht der unsere, und zugleich: der Geist ist uns ins «Herz» gegeben und ist insofern doch der unsere, gerade in dieser Doppelheit liegt das soteriologische Element des Seins im Geist. Das Verhältnis von Ich und Pneuma ist das der Identität bei gleichzeitiger Differenz. Dieses Verhältnis bestimmt die christliche Existenz und macht sie zu einer eschatologischen. «Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern: Christus lebt in

³⁶ Vgl. E. Schweizer, *Theol. Wört.* 6 (1959), S. 428, A. 650.

³⁷ Das wird von Schneider (A. 4), S. 602, 10ff., ohne Grund geleugnet. Vgl. dagegen Godet (A. 23), S. 109; Zahn (A. 7), S. 412; Jülicher (A. 21), S. 284; Lietzmann (A. 35), S. 87; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (1932), S. 136; C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (1957), S. 168; E. Brunner, *Der Römerbrief* (1948), S. 63; F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint-Paul aux Romains* (1957), S. 132; Asmussen (A. 12), S. 184; Michel (A. 4), S. 178.

mir!» (Gal. 2, 20). Das Seufzen des Geistes ist ein Akt, der *in mir* geschieht (aus meinem Herzen heraus seufzt der Geist zu Gott), und es ist zugleich ein Akt, der *außerhalb* meines Personenzentrums geschieht: denn der Geist tut ja gerade das, was ich nicht tun kann³⁸.

4.

Dieses letztere, daß der Geist wohl in mir betet, aber außerhalb meines Personenzentrums (außerhalb jenes Bereiches, da ich bewußt bei mir selber bin und über mich verfüge), kommt darin zum Ausdruck, daß von den στεναγμοὶ ἀλάλητοι geredet wird (V. 26)³⁹. Damit sind wohl kaum die Gebetsseufzer gemeint, wie sie beim «Stoßgebet» oder bei irgendeinem anderen innigen, sich nicht in Worte fassenden Gebet vorkommen⁴⁰. Auch der Bezug zur Glossolalie ist unwahrscheinlich⁴¹. Das Reden in «Zungen» (das Nachsprechen der himmlischen Sprache, der *Vox angelica* durch den Verzückten) ist streng genommen nicht ein «wortloses Seufzen», sondern vielmehr ein wortbildendes Sprechen, mögen die so entstehenden Worte oder Laute auch noch so sinnlos oder absurd erscheinen. Die στεναγμοὶ ἀλάλητοι sind vielmehr die *Vox spiritualis* selbst (die in der Glossolalie der Verzückte nachzusprechen versucht)⁴². Wenn man schon nach einer Parallele sieht, so bietet sich als beste immer noch 2. Kor. 12, 4 an, wo Paulus von den «wortlosen Worten», den ἄρρητα

³⁸ Prägnant Tillich (A. 2), S. 130: «Etwas in uns, das nicht wir selbst sind, vertritt uns vor Gott.»

³⁹ ἀλάλητος, ineffabilis: «qui loquendo aut etiam dicendo exprimi non potest», Thesaurus Graecae Linguae (1831). Vgl. Philodem. Anth. Pal. 5, 4, Kyraniden p. 19, 19: Τὸν σιγῶντα, Φιλαινὶ, συνίστορα τῶν ἀλαλήτων λύχνον. Die Vokabel kann entweder heißen «unausgesprochen, wortlos» (syr. und armen. Übersetzung) oder «unaussprechlich» (vg. inenarrabilis), vgl. Bauer, Wörterb., s.v. Die Deutung von Beza und Grotius: stumm, d. h. rein innerlich und geistig (so bei Godet, A. 23, S. 109), ist abzulehnen.

⁴⁰ Vgl. Mark. 7, 34.

⁴¹ So erklären Godet (A. 23), S. 109; Zahn (A. 7), S. 413; Kühl (A. 19), S. 298. Dagegen mit Recht Schlatter (A. 6), S. 280; Gaugler (A. 7), S. 322f.; Leenhardt (A. 37), S. 131 A. 4. Vgl. auch Barrett (A. 37), S. 168.

⁴² «Es ist die Sprache der himmlischen Welt, ein Reden, das eben darum der Mensch nicht verstehen und nicht selbst vollziehen kann»: Gaugler (A. 7), S. 322.

ρήματα spricht⁴³, deren Eigenart unserer «leiblichen» Welt nur durch einen paradoxen Ausdruck beschrieben werden kann. Die ἄρρητα könnten auch ἀλάλητα ῥήματα heißen, das bedeutet: Worte, die man nicht aussprechen kann und nicht aussprechen darf, weil sie für den Menschen (solange er «im Leibe» ist) tabuiert sind (ἄ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλήσαι, 2. Kor. 12, 4), arcana verba. Entsprechend wird man auch unsere Stelle zu verstehen haben. Die στεναγμοὶ ἀλάλητοι sind (so nach dem Zusatz von f) «gemita, quae verbis exprimi non possunt»⁴⁴.

Damit ist aber gegeben, daß die Seufzer des Geistes nicht dem Logos angehören und nicht dem Bewußtsein⁴⁵. Sie können nicht willkürlich zum bewußten Wissen erhoben werden; sie vollziehen sich vielmehr in jenem Bereich unserer Person, der sich unserem absichtsvollen Handeln und Wollen entzieht. Der Geist seufzt *in der Tiefe* unseres «Herzens», uns selbst unvernünftig und unerforschlich. Wir wissen es nicht, wenn der Geist in uns betet. Wir verfügen nicht über ihn, sondern er verfügt über uns. «Der Geist handelt in eigener Sache und geht seinen eigenen Weg. Nicht wir haben ihn, sondern er hat uns⁴⁶.» Er hat sich die Tiefe unseres Bewußtseins für sein φρόνημα ausgesucht, für seine στεναγμοί erwählt. Das φρόνημα des Geistes ist uns unbekannt, weil uns die Tiefe unserer eigenen καρδιά, in der sich das Seufzen des Geistes vollzieht, unzugänglich ist⁴⁷.

⁴³ So auch Schneider (A. 4), S. 602.

⁴⁴ Schon daraus folgt, daß das Gebet des Geistes nicht einfach mit dem anderen Geistgebet in 8, 15; Gal. 4, 5f. verwechselt werden darf. Denn das «Schreien des Geistes in uns» nach den zuletzt genannten Stellen faßt sich immerhin noch in das Wort (Abba!), und es kommt uns zu Bewußtsein. Das Geistgebet von Röm. 8, 26f. spielt sich aber im Unbewußten ab und bleibt ohne menschliches Wort.

⁴⁵ B. Weiß, Krit. exeg. Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer (6. A. 1881), S. 410, erklärt bereits richtig, daß das Seufzen des Geistes durch unser subjektives Geistesleben nicht vermittelt wird. Ähnlich Zahn (A. 7), S. 414.

⁴⁶ Barth (A. 17), S. 299.

⁴⁷ Der Apostel «offenbart» zwar, daß der Geist in unserer Tiefe seufzt, und auch was er seufzt, nämlich, daß er um Erlösung schreit; aber dadurch wird uns unsere eigene Tiefe und des Geistes Seufzen in ihr um nichts zugänglicher und verfügbarer. Es hört deshalb nicht auf ein Seufzen in der Tiefe zu sein, das wir nicht vernehmen. Wir hören davon, aber wir hören nicht es selbst.

Uns ist das $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$ ⁴⁸ des Geistes verschlossen – aber nicht Gott. *Gott kennt* das, was der Geist will, anstrebt und sucht; und zwar deshalb, weil er (anders als wir selbst) offenen Zugang zu der Tiefe des menschlichen «Herzens» hat, d. h. einfach weil es für Gott kein Unbewußtes gibt, weil Gott uns besser kennt als wir uns selbst kennen, weil wir, die wir uns selbst fremd und verborgen sind, vor Gott offen da liegen. $\acute{\omicron}\ \delta\grave{\epsilon}\ \epsilon\rho\epsilon\upsilon\nu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ist eine alttestamentliche Wendung, die den Gottesnamen umschreibt⁴⁹. Sie ist hier nicht zufällig gewählt: Gott vernimmt ja das $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$ seines Geistes aus der Tiefe unseres Herzens⁵⁰. Und das heißt wiederum: die $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$ der «Heiligen» (= der Christen, der Getauften) ist, weil und sofern Gottes Geist in ihr wohnt, der Ort, an dem Gott sich selbst begegnet. Wie der Geist allein imstande ist, Gott zu erkennen (1. Kor. 2, 11), so erkennt allein Gott den Geist (Röm. 8, 27). «Paulus kennt also eine Art Bewegung zwischen Gott selbst und seinem Geist⁵¹.» Es ist (könnten wir hinzufügen) die Bewegung des gegenseitigen Sich-Erkennens und Durchschauens. In diesem Sinn ist das Gebet des Geistes ein «innertrinitarischer» Vorgang⁵². Und sofern diese Bewegung in der $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$ der Christen statt hat, gilt: im Gebet des Geistes sind wir, ohne es bewußt zu erfahren, hineingenommen in das Sichselbstbewußtwerden Gottes. Ohne es zu erfahren und ohne es zu wollen dienen unsere Herzen dazu, daß Gott im Geist zu sich selber kommt.

Kurt Niederwimmer, Wien

⁴⁸ Was ist das $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$ des Geistes? Er nimmt das Seufzen der Kreatur und der Kirche auf sich und bringt es in angemessener Weise vor Gott. Der Geist bringt Gott das Elend der Kreatur zum Bewußtsein, so daß Gott es erkennt, vernimmt, wahrnimmt. Der Geist drängt Gott zur Erlösung.

⁴⁹ Godet (A. 23), S. 109; Michel (A. 4), S. 179.

⁵⁰ Michel (ebd.) verzeichnet die Pointe: «Erforscht er (scil. Gott) schon die Herzen der Menschen, wieviel mehr kennt er dann die Gesinnung und das Begehren des Geistes!» So auch Gaugler (A. 7), S. 324. Indessen: daß in V. 27 ein Schluß a maiore ad minus vorliegt, ist durch nichts angedeutet. Richtig Asmussen (A. 12), S. 184: «Das kann nur einen Sinn haben, wenn der Hl. Geist in unseren Herzen seufzt, also mit uns ganz vereinigt ist, Will Gott der Vater erkennen, was der Geist meint, dann muß er unser Herz erforschen.»

⁵¹ Michel (A. 4), S. 179.

⁵² Vorsichtiger Bieder (A. 1), S. 37. Vgl. aber auch H. D. Wendland, *Das Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen nach Paulus: Theol. Lit.zeit.* 77 (1952), Sp. 459.