

Michel de Goedt

## Die Interzession des Geistes im christlichen Gebet (Röm 8, 26–27)

«Ebenso nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit mit an. Denn um was wir beten sollen, wie es sich (für das Gebet) gebührt, wissen wir nicht, sondern er selbst, der Geist, tritt (dafür) ein in wortlosen Seufzern. Und der, der die Herzen erforscht, weiß, was das Sinnen des Geistes ist, daß er für die Heiligen eintritt, so wie es Gott entspricht.» (Röm 8, 26–27)

Die Stelle Römer 8, 18–30 enthält zahlreiche Schwierigkeiten, von denen diejenigen, die die Verse 26–27 dem Exegeten bieten, nicht die geringsten sind. In scheinbarem Widerspruch zu seinen Aufforderungen und Mahnungen, zu beten, und zu den Zeugnissen seines eigenen Betens behauptet hier Paulus, wir seien nicht fähig, zu Gott zu beten, «wie es sich gebührt»,<sup>1</sup> und der Heilige Geist leiste angesichts unseres Unvermögens gleichsam Ersatz, indem er für uns eintrete. Von einem Unvermögen, zu beten, «wie es sich gebührt», von einer Interzession des Geistes ist an keiner andern Stelle der Paulusbriefe oder sonstwo im Neuen Testament die Rede. Diese Begriffe sind so einmalig, daß zahlreiche Autoren sie zu verharmlosen, ja ihnen die Berechtigung abzuspochen suchen. Es handle sich dabei nicht um ein radikales, sondern bloß teilweises und zeitweiliges Unvermögen, zu beten, das dem entspreche, was die Handbücher der Spiritualität einst «Gebetschwierigkeiten» oder «geistliche Trockenheit» nannten; der Geist werde uns geben, damit wir beten könnten, «wie es sich gebührt». Einzelne sind der Ansicht, es handle sich hierbei um eine christliche *oratio infusa*, die dem Gebetsphänomen gleiche, auf das die Religionsgeschichtler auf ihrem Forschungsfeld stoßen. Diese Deutungsversuche haben das gemeinsam, daß sie im Text keinerlei Stütze finden. Das neue Verlangen nach dem Gebet, das heute bei den Christen aufbricht, und das, was man schon als «die Wiederkunft des Geistes» bezeichnet hat, fordern uns auf, in den Sinn der fraglichen Stelle einzudringen. Vielleicht wird uns das Gotteswort, das von dieser Stelle bezeugt wird, ein entscheidendes

Licht bringen, um innerhalb des heutigen Wirrwarrs an Experimenten und Bestrebungen die Geister zu unterscheiden. Ein Text, dessen Tenor aus dem Konzept bringt oder der auf den ersten Blick nicht schnurstracks in der Linie unserer gegenwärtigen Bestrebungen verläuft, kann viel tiefer opportun sein als dieser oder jener andere Text, der unserem Geschmack eher entspricht.

### Der Kontext

Römer 7, 7–25 bildet die Antwort auf den zweiten Einwand, den die Theologie der Gerechtigkeit Gottes provoziert – diese Gerechtigkeit, die im Evangelium kundgetan worden ist zum Heil aller, Juden wie Griechen. Nachdem Paulus dargetan hat, daß wir, als der Sünde Abgestorbene, nicht in der Sünde verbleiben dürfen, damit die Gnade um so überschwinglicher werde (6, 1–7, 6), sieht er sich veranlaßt, formell über das Gesetz zu handeln, das die Argumentation dieser Antwort auf den ersten Einwurf ins Spiel gebracht hat. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Sünde und dem Gesetz? Nach Ansicht des Apostels hat eine Art Gesetz der Sünde das «Gesetz Gottes» zum Anlaß genommen, um zutage zu treten und den von ihm Verführten zu töten. Diese Antwort, die sich auf diejenigen bezieht, die nicht in Christus Jesus sind, ruft dem Gedankengang von Römer 8, da das Aufzeigen eines Gegensatzes verlangt, daß auch gezeigt und dargetan werde, wie dieser behoben wird: das Gesetz des Geistes des Lebens hat uns vom Fluch befreit, der sich an das Gesetz der Sünde und des Todes heftet. Diese lange Darlegung gliedert sich in drei Teile: 8, 1–11: Der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, wohnt in uns; unser Tun wird vollzogen oder soll vollzogen werden unter der Leitung dieses Geistes, der nach Leben und Frieden trachtet; 8, 12–17: Wir müssen durch den Geist die Werke des Fleisches ertöten, wenn wir unser Erbe als Kinder Gottes, als Miterben Christi erlangen wollen; 8, 18–30: Die Herrlichkeit, zu der wir im voraus bestimmt sind, ist absolut gewiß und übertrifft bei weitem die Leiden dieser Zeit, in der wir seufzen im Harren auf die Erlösung unseres Leibes. Auf diese Erwägungen über das Leben und die Hoffnung derjenigen, die den Geist Christi haben, folgt ein Schluß, den eine Reihe eindringlicher Fragen einleitet, die alle Anlaß zu der wiederholten Behauptung geben, daß nichts die Gewißheit dieser Hoffnung einzuschränken vermag. Paulus schließt mit dem feierlichen Bekenntnis, daß nichts uns scheiden kann von der

Liebe Gottes, die uns in Christus Jesus unserem Herrn zuteil geworden ist.

Der Abschnitt, der die Verse 26 und 27 enthält, mit denen sich unsere Untersuchung befaßt, ist besser strukturiert als die beiden andern, mit denen zusammen er den Hauptbestandteil des Kapitels bildet: Vers 18 spricht nicht sosehr ein darzulegendes Thema, sondern vielmehr ein Theologumenon aus, das unmittelbar darauf begründet und gerechtfertigt wird: V. 19–22: die gesamte Schöpfung seufzt und leidet im Harren auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes; V. 23–25: wir selbst seufzen im Harren auf die Erlösung unseres Leibes; V. 26–27: der Geist tritt für uns ein; die V. 28–30 bilden den Schluß des Abschnitts.

Die drei kleinen Einheiten, die wir unterschieden haben, sind miteinander durch eine Stufung verbunden, die nicht nur in der wachsenden Bedeutung der Subjekte (die Schöpfung, «wir selbst», der Geist) zutage tritt, denen man das gleiche Prädikat beilegt oder deren Tun man bestimmt, indem man aus dem Feld dieses Prädikats schöpft (Seufzen, Seufzer), sondern auch in den Ausdrucksweisen, die die zweite und dritte Einheit einführen. Das Crescendo ist scheinbar ausgeprägter zwischen der ersten und der zweiten Einheit: «*nicht nur* sie (die Schöpfung), *sondern auch* wir, die doch bereits die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, seufzen...» Nicht nur die Schöpfung seufzt, die der Nichtigkeit unterworfen ist, nicht freiwillig, sondern um desentwillen, der sie der Nichtigkeit unterworfen hat, sondern auch wir seufzen, die schon die Erstlingsfrüchte des Geistes besitzen und in Christus eine neue Schöpfung sind... Von der selbstentfremdeten Schöpfung, die «bis jetzt seufzt», bis hin zum Christen, der mit dem Geist bereits das Unterpfand der künftigen Freiheit empfangen hat, wiederholt sich das Seufzen, wobei sich weniger die Intensität als der Kontrast steigert.

In dieser Stufe bildet die zweite Einheit das Gelenk; sie macht, daß man nicht die Tragweite des Adverbs verkennen kann, das die dritte Einheit einleitet. All unser Seufzen vermag nicht, ein Gebet hervorzubringen, «wie es Gott entspricht» (V. 27); deshalb tritt der Geist für uns ein in wortlosen Seufzern. Man tut dem Text gewiß nicht Gewalt an, wenn man aus ihm herausliest, daß der Geist nicht nur *für* uns betet, sondern gewissermaßen *an unserer Statt*. «Dem Material nach» sieht die Stufung so aus: Seufzen der Schöpfung, ohne daß vom Geist die Rede ist; Seufzen selbst derer, die den Geist besitzen; Seufzen des Geistes allein in diesen letztern. Damit erhält das Adverb in V. 26,

das wir mit «ebenso» wiedergeben, einen einleuchtenden Sinn. Zwar kann *hōsautōs*<sup>2</sup> strenggenommen «außerdem», «zudem» bedeuten, aber dieser Sinn liegt nicht sehr nahe. Seltsamerweise kümmern sich die Exegeten wenig darum, die Struktur des Vergleichs zu präzisieren, der in der Verwendung von *hōsautōs* liegt. Kommt der Geist uns *ebenso* zu Hilfe, wie andere dies tun, in dem abgeschwächten Sinn, daß er *ebenfalls* uns zu Hilfe kommt? Der Kontext bietet keine Handhabe für diese Deutung. Unseres Erachtens stützt sich die adverbiale Wendung «ebenso», die das griechische Adverb *hōsautōs* wiedergibt, auf das «nicht nur ... sondern auch» von V. 23. Was den Sinn betrifft, so besteht die Ähnlichkeitsbeziehung darin: «Wir selbst seufzen... Ebenso, d. h. *auf die gleiche Weise* nimmt sich der Geist unserer Schwachheit an: indem er seufzt.» Der ausgeprägte Kontrast zwischen den beiden ersten Einheiten bildet vielleicht einen Hinweis darauf, daß die zweite Einheit eine Spannung enthält, die sich erst in der dritten Einheit löst. Obwohl sich nämlich der Beginn von V. 23 in einem erklärenden Sinn interpretieren läßt, der zweifellos der Paulinischen Theologie entsprechen würde: «*Weil* wir die Erstlingsgabe des Geistes (die Erstlingsgabe, die der Geist ist) besitzen, seufzen wir im Harren auf die Fülle», so scheint der Gedankengang eher einen konzessiven Sinn nahezu legen: «Wir selbst seufzen auch noch, *obwohl* wir bereits den Geist besitzen.» Die Steigerung würde so einen viel markanteren Höhepunkt haben, und die zweite und dritte Einheit würden, wie die erste und zweite, ebenfalls im Gegensatz zueinander stehen: Der Geist, dessen In-uns-Weilen uns nicht am Seufzen verhindert, seufzt gleichfalls.

Wir dürfen in der eben analysierten Stufung nicht eine Folgerung ausgedrückt sehen, die in der experimentellen Kenntnis dessen gründen würde, was den Gegenstand ihrer ersten oder zweiten Stufe ausmacht. Das bange Harren der Schöpfung ist ein apokalyptisches Motiv, dessen Funktion man klugerweise im Paulinischen Kontext prüft, bevor man eine ganze kosmische Eschatologie damit verbindet. Paulus geht bei der Abfassung seines Textes wahrscheinlich von der Gewißheit der eschatologischen Geistesgabe aus, dieser Heilsmacht, die Gott mit Christus noch in sich verborgen hält, die aber im «Herzen» des Christen bereits am Wirken ist. Von dieser Hoffnungsgewißheit aus ist der Geist das «Mittel», wodurch Gott unsere sterblichen Leiber lebendig machen wird, und kann Paulus vom Seufzen derer sprechen, die im Hinblick auf die Hoffnung (im objektiven Sinn des

Wortes) gerettet sind. Und von dieser gleichen Gewißheit aus kann Paulus – was er denn auch in souveräner Freiheit tut – das apokalyptische Motiv der Geburtswehen verwenden, die beim Herannahen der messianischen Zeiten oder der Endzeit die Welt überfallen. Die Hoffnung auf die Erlösung unseres Leibes läßt uns ermessen, wie sehr dieser sterbliche Leib uns noch mit einer Welt solidarisch macht, die der «Nichtigkeit» und der «Verderbnis» unterworfen ist. Dieses «Ermessen» des Zustandes, in dem wir uns noch befinden, gebraucht Vorstellungen, deren Sinn weder psychologisch noch kosmologisch ist. So würde der Mutterboden der Stufung, die Römer 8, 19–27 die Struktur gibt, in dem «zutage treten», «sich äußern», was deren Gipfel bildet.

«*unsere Schwachheit*» (V. 26)

Die Kommentatoren verstehen praktisch einmütig dieses Wort in dem Sinn, daß wir nicht zu Gott zu beten vermögen, «wie es sich gebührt». Eine Satzkonstruktion nach Art eines Chiasmus scheint diese Deutung zu stützen: a) der Geist kommt zu Hilfe b) unserer Schwachheit; b') denn wir wissen nicht, um was wir beten sollen, wie es sich gebührt; a') aber der Geist selbst tritt dafür ein in wortlosen Seufzern. Der zweite Teil des Verses würde so den ersten erklären in Umkehrung der Ordnung der zu erklärenden Glieder. Diese Interpretation scheint uns weniger einleuchtend oder doch kaum einleuchtender als eine andere, die wir vorlegen möchten. Der Chiasmus ist in seiner Artikulation zu wenig formell, als daß zwischen den symmetrischen Begriffen eine strenge Entsprechung spielen könnte, d. h. in V. 26 eine Entsprechung zwischen dem Definierten und den Definitionen. «Der Geist» kommt zwar in a) und a') vor, «die Schwachheit» aber nur in b). Wenn man zugibt, daß das «ebenso» zu Beginn des V. 26 «uns selbst» (V. 23) und den Geist unter dem Gesichtspunkt des *tertium comparationis* (das Seufzen) miteinander in Beziehung bringt, so zieht übrigens der Ausdruck «Schwachheit» die Aufmerksamkeit auf sich. Eine einfache Paraphrase ermöglicht es uns, die Konsistenz aufzuzeigen, die dieser Begriff in unserer Hypothese erhält: Ebenso: mit (oder: in) Seufzern, kommt der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe, tritt doch im Gebet, worin wir nicht «in gebührender Weise» zu beten verstehen, der Geist eben in Seufzern für uns ein. Mit andern Worten: Wenn der zweite Teil des Verses zur Erklärung für «ebenso» dient, muß das Wort «Schwachheit» vom vorhergehenden Kontext seine exakte Sinnbestimmung erhalten.

Die «Schwachheit» bedeutet die Daseinssituation derer, die den Leiden der jetzigen Zeit ausgeliefert sind (V. 18) und noch darauf harren, daß Gott ihre sterblichen Leiber aus der «Verderbnis» «befreit». Paulus gebraucht den Ausdruck in der Mehrzahl oder auch verwandte Ausdrücke, um die Prüfungen des Apostelwirkens zu bezeichnen. Mit der «Schwachheit» ist nicht nur die Daseinssituation gemeint, sondern – noch tiefer – die selbst bei Getauften noch vorhandene Verwundbarkeit durch die Sünde, durch das Ärgernis und eine Art innerer Grenze, die sozusagen die vorweggenommene Präsenz des Todes ist. Bei den Getauften steht jedoch diese Schwachheit unter einem andern Vorzeichen, weil sie – etwas Skandalöses für die Juden, etwas Verrücktes für die Griechen – zum Ort wird, wo sich die Heilmacht, d. h. der Gottesgeist entfaltet. Den, der hofft, läßt die so verstandene Schwachheit erfahren, daß er gleichsam an seiner Herrlichkeit arbeitet.

Diese Schwachheit ist es unseres Erachtens, der der Geist zu Hilfe kommt, und nicht direkt und formell das Unvermögen, das auf unserem Verlangen zu beten lastet. Weil diese Schwachheit selbst das Gebet in Mitleidenschaft zieht, worin wir Gott das Verlangen äußern möchten,<sup>3</sup> von ihr befreit zu werden – da sie mit der «Verderbnis» verbunden bleibt –, gewährt uns der Geist seinen Beistand im Gebet. Verkürzt man die Ohnmacht, um die es sich hier handelt, auf ein vorübergehendes Unvermögen – selbst wenn man präzisiert, daß alle Getauften es erfahren –, oder verbindet man, aller philologischen Wahrscheinlichkeit zuwider, das «wie es sich gebührt» mit «wir wissen nicht», so wird der Text um seine Kraft gebracht. In einer Stelle, in der Paulus die Gewißheit preist, die der christlichen Hoffnung innerhalb der Leiden dieser Zeit inneohnt, hat eine Aussage über die Ohnmacht, die durch nichts eingeschränkt noch auf besondere Bedingungen oder Umstände zurückgeführt wird, eine universale, fundamentale Tragweite: Wir sind nicht imstande, zu beten, «wie es Gott entspricht». Dieses Unvermögen ist so unaufhebbar, wie die Dringlichkeit zu beten andauert. Und nichts legt den Gedanken nahe, daß der Geist uns das Gebet eingibt, das Gott gefällt. Die Schwachheit stößt hier an eine Grenze, die jenseits des Bereiches liegt, worin der Christ sich den Ausruf des Paulus zu eigen machen kann: «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor 12, 10). Beim Gebet bekennt der Christ vielmehr: Ich bin schwach, und der Geist kommt meiner Schwachheit zu Hilfe, doch nicht durch seine Kraft, sondern durch Seufzer.

*Die Interzession des Geistes*

Die Interpretation, die am besten geeignet scheint, den Respekt vor dem Text und das Bedürfnis, ihn durch andere Paulustexte zu erklären, miteinander zu verbinden, ist die immer wiederkehrende Deutung, die die Geistesseufzer dem Charisma der Glossolie zuschreibt. Vor einigen Jahren hat E. Käsemann<sup>4</sup> diese Deutung neu aufpoliert, und H. R. Balz<sup>5</sup> hat sie jüngst übernommen. 1 Korinther 14 legt jedoch diese Identifikation nicht nahe. Wer in Zungen redet, kommt den andern Versammlungsteilnehmern als Barbar vor und verschafft ihnen keine Erbauung (V. 11). Zwar wird durch das Charisma der Interpretation – ob es nun dem Zungenredner selbst oder einem andern Charismatiker verliehen wird – es der Versammlung ermöglicht, aus dem Zungenreden geistlichen Gewinn zu ziehen. Wenn sich aber das Gebet des Zungenredners «übertragen» läßt, so unterscheidet es sich doch von den Seufzern, von denen Paulus sagt, daß derjenige, der die Herzen durchforscht, weiß, welches Sehnen sich in ihnen äußert, denn nach dem, was die Bibel und der Judaismus aufs gewisseste bezeugen, ist das Wissen desjenigen, der die Herzen durchforscht, als solches unmitteilbar, unübersetzbar. Zudem läßt 1 Kor 14, 28 wenig Raum für die Hypothese, wonach das Charisma der Glossolie es der Versammlung ermöglichen würde, gleichzeitig ihr Unvermögen zu bekennen, «gottgefällig» zu beten, und dankzusagen für die Interzession des Geistes, die in unverständlichen Tönen besteht. Nichts gibt zu verstehen, daß das Zungenreden der Versammlung aufdeckt, daß der Geist für die Heiligen eintritt. Und schließlich: mag auch Röm 8, 27 treffend an den gemeinschaftlichen Rahmen des Paulinischen Denkens gemahnen, so muß man die Stelle doch aufs äußerste pressen, damit sie einen Bezug auf die Liturgiegemeinde hergibt. Kurzum: darlegen, daß V. 26 von der Glossolie redet, läuft darauf hinaus, grundlos und selbst dem Tenor von 1 Kor 14, 14 entgegen zu behaupten, der einzige Interpretationsschlüssel sei die Glossolie... Es ist bemerkenswert, daß in den Fällen solcher «Zirkelschlüsse» die Exegeten das Bedürfnis verspüren, zu behaupten, «die andern» verstehen nichts vom Text!

Die Seufzer des Geistes sind durch ein Adjektiv qualifiziert, das sich mit «wortlos» oder «unaussprechlich» wiedergeben läßt. Beide Bedeutungen werden von den Exegeten bemüht, die V. 26 auf die Glossolie beziehen: «wortlos» ließe sich im Sinn

unartikulierter, dem Nichteingeweihten unverständlicher Worte verstehen, wie die Zungenredner sie hervorbringen, statt im Sinn von Seufzern, die nicht von Worten begleitet sind; «unaussprechlich» ließe sich von einem Zungenreden verstehen, das *per excessum* sich nicht wiedergeben läßt – was solche, die dem Charisma der Interpretation einen Platz reservieren möchten, in Verlegenheit bringen könnte –, statt von dem Reden, das Seufzer hervorruft, weil es über die Möglichkeit, es in Begriffe und Worte zu fassen, hinausgeht. Nachdem wir den Rückgriff auf die Glossolie ausgeschlossen haben, bleiben für uns zwei Sinndeutungen möglich. Bauer zieht den ersten Sinn «wortlos» vor und weist darauf hin, daß diese Auffassung sich auf die syrische und die armenische Übersetzung berufen kann. Der Entscheid für den zweiten Sinn, für den man eher *arrhēta* erwarten würde, kann sich auf V. 27 berufen, der das Wissen Gottes in Gegensatz zu stellen scheint zu der Ohnmacht des menschlichen Wortes und Geistes, sowie auf die Paulustexte über die Überwertigkeit der eschatologischen Güter, die ja gerade den Gegenstand bilden, wonach der Geist trachtet. V. 27 kann indes ebensogut besagen, daß Gott auf die für uns unverständlichen Seufzer des Geistes gerade deswegen, weil sie wortlos sind, hört. Da diese Geistesseufzer nicht unserem Unvermögen, um die Güter Gottes «so wie es Gott entspricht» zu bitten, abhelfen, sondern unser Bitten ersetzen wollen, macht das Adjektiv «wortlos» deutlich, daß die Interzession des Geistes etwas ganz anderes ist als unser Gebet: Der Geist bedarf nicht unserer Worte, um sich Gott vernehmlich zu machen.

Paulus schreibt dem Geist ein Eintreten für die Heiligen zu. Da es in V. 34 unseres Kapitels heißt, Christus sei «zur Rechten Gottes» und «trete für uns ein», so ist man versucht, nach der Gestalt des Parakleten zu greifen, dessen Züge von den johanneischen Schriften sowohl Christus als auch dem Geist beigelegt werden. Der Stelle, mit der wir uns befassen, läge somit die Überlieferung des Parakleten zugrunde, der hilft, repräsentiert, entsteht – im Neuen Testament ist der Sinn «Tröster», «Verteidiger» auszuschließen, mit Ausnahme vielleicht dieses letztern Sinns in 1 Joh 2, 1. Es ist jedoch zu bemerken, daß bei der heutigen Quellenlage diese Stelle der einzige Ort ist, wo von den Seufzern des Parakleten die Rede wäre, sofern man in diesen Versen den Geist mit dem Parakleten gleichzusetzen hat. Da der Paraklet eine himmlische Gestalt darstellt (Röm 8, 34; vgl. Hebr 7, 25), sind einzelne Exegeten der Meinung, die Interzession,

von der in V. 26–27 die Rede ist, bilde ein himmlisches, apokalyptisches «Ereignis» (O. Michel)<sup>6</sup> priesterlicher Mittlertätigkeit (J. Schneider).<sup>7</sup> Wie uns scheint, übersehen diese Exegeten eine wichtige Gegebenheit unseres Textes: Gott, der weiß, «was das Sinnen des Geistes ist», wird derjenige genannt, «der die Herzen durchforscht». Das ist zwar ein appellativer Ausdruck, der jedoch nicht so sehr fixiert ist, daß seine Elemente ihre eigene semantische Bedeutung verlören. Wir sind somit zu der Behauptung berechtigt, daß Gott im Herzen der Getauften das Sinnen des Geistes durchforscht und sondiert. Erinnern wir uns, daß unsere «Herzen» die Gabe des Geistes (Röm 5, 5) und die Geistesgabe als Angeld (2 Kor 1, 22) empfangen haben, daß der Geist in unsere «Herzen» gesandt ist (Gal 4, 6). Diese Auffassung, wonach das Herz die Stätte des göttlichen Wirkens ist, hat ihren Ursprung in den großen Prophetien eines Jeremias und Ezechiel über die Erneuerung des menschlichen Herzens (Jer 31, 31–34; Ez 11, 14–21).

Somit stellt die Interzession des Geistes die Hilfe von jemand dar, der zu uns entsandt ist, der mit uns und in uns ist. Allein dieser «Umstand», daß der Geist in uns wohnt, schafft für ihn die Möglichkeit, zu seufzen. Der Geist ist uns als Angeld unseres Erbes gegeben; als solcher sehnt er sich in uns, er sehnt sich in uns der Fülle, der Herrlichkeit entgegen, die Gott bereithält für die, die ihn lieben. Er allein kann «wie es Gott entspricht» für uns eintreten, dem Vorhaben Gottes gemäß, eine Menge von Brüdern dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu machen. Wir «wissen» ja, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge und vor allem auch die Leiden dieser Zeit eine gewaltige Herrlichkeitsfülle «verschaffen», die dazu in keinem Vergleich steht (2 Kor 4, 17). Wir wissen es, glauben es, und dieses «Wissen» und dieser Glaube wohnen unserer Hoffnung inne. Doch wie könnte das Gebet eines so «schwachen» Wesens sich mit der Herrlichkeit messen, die jegliche Schwachheit tilgen wird? Die Heilmacht entfaltet sich in unserer Schwäche und sogar durch sie; aber Sie kann aus ihr nicht ein Sehnen ziehen, das dem Heil angemessen wäre, sonst müßte sie uns dem jetzigen Dasein entreißen. Einzig der Geist als Unterpfand, als Erstlingsfrucht der Herrlichkeit, als Prinzip der Verlebendigung in Herrlichkeit kann in uns ein solches Verlangen formen. Der Geist seufzt in uns, nicht weil er darnach trachtet, daß wir von den Leiden dieser Zeit befreit werden, sondern weil diese bezeugen, daß die Herrlichkeit ganz nahe ist, und ihm das Mittel liefern, uns an unserer Herrlichkeit

arbeiten zu lassen und auch selbst in uns an unserer Herrlichkeit zu arbeiten.

Machen wir zum Schluß dieser exegetischen Bemerkungen noch darauf aufmerksam, daß der Geist für «die Heiligen» eintritt, d. h. für die Christengemeinde, ob diese nun zu den Liturgiefeiern versammelt ist oder nicht. Vor allem, wenn es nach dem Heil verlangt – und dies tut es im Grunde genommen immer –, ist das christliche Gebet ein Gebet, das aus dem Herzen der Gemeinschaft kommt, sie betrifft und die Einheit ihrer Hoffnung äußert und festigt. Dieses Gebet ist Geständnis des Unvermögens, so zu beten, «wie es Gott entspricht», und zugleich Gewißheit, daß der Geist, der uns geschenkt worden ist, für uns eintritt als der, der selbst unser Verlangen nach der Herrlichkeit ist, worin wir am gleichen Erbe teilhaben werden.

*Wichtigkeit von Röm 8, 26–27 für  
die Theologie des Gebets*

Wir glauben nicht, daß ein Widerspruch besteht zwischen dem persönlichen Gebet des hl. Paulus und den Mahnungen an die Adressaten seiner Briefe, unablässig zu beten und Bitten und Flehen an Gott zu richten, auf der einen Seite und der einzig dastehenden Behauptung von V. 26, wonach wir nicht wissen, worum wir in Übereinstimmung mit dem Heilsplan Gottes beten sollen, auf der andern Seite. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Ebenen. Es gibt einmal die Ebene der vielfältigen Bitten, die letzten Endes nichts anderes sein dürfen als das vielgestaltige Verlangen, daß der Wille Gottes geschehe, daß in allen Dingen der Mensch durch die Gnade dahin gebracht werde, in Tat und Wahrheit zu glauben, daß unsere Taten bereits mit künftiger Herrlichkeit beladen sind. In Wirklichkeit bitten wir um nichts: da wir wissen, daß ohne das durch die Auferstehung Christi konstituierte Jenseits und ohne den Geist, der aus diesem Jenseits zu uns kommt, das Leben sinn- und wertlos ist, gestehen wir unsere radikale Schwachheit mittels der vielfältigen Eingeständnisse unserer verschiedenen, wiederholten Schwachheiten und unserer Bedürfnisse und Wünsche; wir schreien unsere Hoffnung heraus. Wir verlangen nicht, von den Leiden dieser Zeit befreit zu werden; wir erbitten den Glauben und das Licht, um in ihnen das unmittelbar bevorstehende Anbrechen, die bereits wirkende Präsenz des Reiches wahrzunehmen. Und es gibt die fundamentale Ebene der Bitte um das Heil oder vielmehr der Bitte, daß uns das Heilsgeschenk, das in Christus

uns bereits gesichert ist, in seiner Fülle zuteil werde. Und diese Bitte trägt, wie gesagt, alle andern Bitten, ist in ihnen enthalten und faltet sich in ihnen aus. Wir wissen, was sie erlangen möchten, sind aber nicht fähig, sie in ein richtiges Verhältnis zu setzen zu dem, der die Güter des Reiches für die Seinen bereithält. Behaupten, die Bitte sei angemessen, und sei es auch aus reiner Gnade Gottes, hieße Gott seinen eigenen Plan sagen wollen, das «Vorhaben» von dem in Röm 8, 28–30 die Rede ist. Die «Schwachheit», von der V. 26 spricht, charakterisiert den jetzigen Zustand, wo der Christ noch im Fleische ist. Dieser Schwachheit entspricht nicht ein allgemeines Unvermögen, zu beten, sondern die Unfähigkeit, das zu bilden, was man das «Urgebet» nennen könnte. Die Hilfe, die uns der Geist in unserer Schwachheit gibt, besteht darin, daß er diese Schwachheit, ohne sie aufzuheben, mit seiner geheimen, doch gewissen Interzession füllt. Die Herzmitte unseres Gebets und unserer Hoffnung liegt in dieser Gewißheit: Gott hat seinen Geist nicht als Garantie in uns gelegt, um zu ignorieren, daß dieser Geist nach der vollen Gabe «ruft»: Gott weiß, «was das Sinnen des Geistes ist.»

Im Licht dieser theologischen Position möchten wir noch einige Bemerkungen zu verschiedenen Fragen machen, welche die Gebetsformen und -praxis betreffen. Wenn die von uns vorgeschlagene Deutung von Röm 8, 26–27 stimmt, was hat sie dann für die Gebetspraxis zu besagen? Rechtfertigt sie eine gewisse Mystik, beispielsweise eine Mystik des schweigenden Betens? Wir müssen zum vornherein klarstellen, daß sich die Interzession des Geistes nicht «lokalisieren» läßt; sie gibt nicht zu einem besonderen Gebet Anlaß. Die Interzession des Geistes erfahren, ihrer bewußt werden wollen, wie man in sehr diskutablen Begriffen sagt, heißt über die Schwachheit des Fleisches herauskommen und das Offenbarwerden der Gotteskinder vorwegnehmen wollen. Dennoch ist keineswegs ausgeschlossen, daß ein mystisches Gebet sich auf die Interzession des Geistes gründet, die sich dem Getauften nicht mitteilen kann und doch das verborgene Herz seines Gebetes ist. Indem wir eine Anregung von K. Niederwimmer<sup>8</sup> frei aufgreifen, können wir uns fragen, ob das Glossolaliegebet nicht gleichsam ein Widerhall der Interzession des Geistes war, ein Gebet, das diese Interzession weder ins Wort brachte noch übersetzte, aber die Resonanz wiedergab, die die Vorgabe des ewigen Lebens im Herzen der Hoffnung weckte. Der Geist kann auch heute in der Kirche ähnliche und noch

ganz andere Charismen wecken und uns so bezeugen, daß seine Interzession eine Bresche in unsere Schwachheit schlägt.

Doch die echtteste Mystik – sofern wir uns dieses Wortes noch bedienen dürfen – scheint uns in einer Spiritualität zu bestehen, die jedem Gebet innewohnt: in einer Spiritualität der Demut und Armut im Geständnis unseres radikalen Unvermögens, ein Gebet zu formen, das Gottes und dessen, was dieser für die Seinen bereithält, würdig ist; in einer Spiritualität absoluten Vertrauens, das von der Gewißheit hervorgebracht wird, daß in uns ein Fürbitter wohnt, auf den Gott hört, und der die Vorgabe unseres Erbes als Gotteskinder ist; in einer Spiritualität, die keineswegs den Mut zur Bitte nimmt, sondern im Gegenteil diese von der Angst, vom Zweifel, von Besitzgier befreit, und sie zum Weg macht, der selbst durch die Prüfungen dieser Zeit hindurch zur Gewißheit führt, daß nichts uns von der Liebe Gottes zu trennen vermag, die da ist in Jesus Christus, unserem Herrn.

Eine solche Spiritualität bringt gewisse Forderungen mit sich. Das Gebet muß nüchtern sein. Gewisse moderne Gebete scheinen Gott nicht bloß zu diktieren, was er zu tun hat, sondern auch, wie er es anstellen soll, um den Willen auszuführen, den wir ihm beilegen. Andere Gebete sind weniger Bitten als Verherrlichungen des Menschen und seiner Tätigkeit, oder Ermutigungen, die man sich gibt, um die Welt zu verändern. In den Augen des Glaubens indes haben unsere Akte als letzten «Gegenposten», als absoluten «Sinnrevelator» nur eine noch verborgene Herrlichkeit, die das Gottesvolk eines Tages zu teilen berufen ist, und nicht die Herrlichkeit, die Welt umzugestalten, bis sie zu einer würdigen, endgültigen Wohnstätte für das Reich Gottes geworden ist. Wenn der Christ betet, so darum, weil er glaubt, daß seine Taten ihren endgültigen Sinn von etwas erhalten, das jenseits des Todes liegt. Im Gebet legt er seine Präntion ab, sein Leben zu besitzen, es gänzlich einem adäquaten Projekt zu unterstellen, seinen letzten Sinn zu definieren. Beten heißt Gott preisen um der absoluten Zuvorkommenheit willen, in der er uns beruft, in Christus zu einer neuen Schöpfung zu werden, heißt unser radikales Unvermögen eingestehen, die Erfüllung des Planes Gottes herbeizusehnen, «wie es sich gebührt». Unsere vielfältigen Bitten geben unserem Gebet den Leib, den es nötig hat, um die Übergabe seiner selbst an Gott in die Wirklichkeit überzuführen.

Die Anrufung Gottes als des Vaters erhält im so verstandenen Gebet ihren richtigen Sinn. Wenn

wir «Abba, Vater!» rufen, bekennen wir in Form einer Anrufung, daß wir als solche, die durch Gottes Erbarmen in Christus berufen sind, Zugang zum Vater dessen haben, der zum Gottessohn in Macht bestellt worden ist. Gott als Vater anerkennen heißt glauben, daß wir nicht dem Tod geweiht sind, sondern daß wir als solche, die Verzeihung und Rettung erlangt haben, bestimmt sind, eines Tages im Sohn und durch den Sohn die Fülle des Lebens zu empfangen. Aber paradoxerweise ist uns das Urgebet des Gottessohnes unmöglich. Da wir

<sup>1</sup> Der Ausdruck «wie es sich gebührt» (V. 26) kann zu einem falschen Verständnis des Textes verleiten. Dieser enthält keine Anspielung auf die Frage, *wie* man beten soll, sondern es geht dabei um die Gleichförmigkeit des Bittgebets mit den «Forderungen» seines Objekts, d. h. des Willens Gottes, genauer des Vorhabens Gottes (*prothesis*), wie es in den Versen 28–30 dargelegt wird. Im Griechischen erinnert der Ausdruck «wie es Gott entspricht» (V. 27) an die Wendung, die wir mit «wie es sich gebührt» wiedergeben, präzisiert ihn und findet seine Erklärung in den folgenden Versen. Der Kürze halber verwenden wir meistens den Ausdruck «wie es sich gebührt».

Die bibliographischen Angaben beschränken wir auf das Allernotwendigste.

<sup>2</sup> Strenggenommen ist die ganze Wendung *hōsautōs de kai* zu analysieren.

<sup>3</sup> *phronēma* kann zugleich eine Haltung und eine Absicht besagen. Bei Paulus bezeichnet der Ausdruck (der im Römerbrief viermal vorkommt) das, was den Geist dessen beschäftigt, der auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist und es zu erreichen sucht. Der Kürze halber werden wir ihn mit «das Sinnen» oder «das Verlangen» wieder.

<sup>4</sup> Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, 1964 in: *Apophoreta* (Festschrift für E. Haenchen) erschienen,

das Angeld des Geistes empfangen haben, wissen wir, daß wir nicht imstande sind, unser Gebet sozusagen in dieses Angeld und in das Gesamtgut, das es uns verbürgt, einzubringen. Zwischen der Anrufung Gottes als des Vaters und der Interzession des Geistes im Herzpunkt unserer Schwachheit spielen die Spannung einer Hoffnung, die ihrer Erfüllung entgegenharrt, und das Paradox eines Gebetes, das um so freier und vertrauender ist, als es gerade in seiner Schwachheit den in sich wohnen weiß, auf dessen Seufzer Gott hört.

wurde übernommen in: *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969) 211–236.

<sup>5</sup> Heilsvertrauen und Welterfahrung – Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18–39 = *Beiträge zur evang. Theologie* 59 (München 1971).

<sup>6</sup> Der Brief an die Römer = *Krit.-exeg. Komm. über das NT 4* (Göttingen 1966) 208.

<sup>7</sup> *stenazō*, in: *Theol. Wörterb. z. NT* 7, 606, Anm. 12.

<sup>8</sup> Das Gebet des Geistes, *Röm. 8, 26f.*: *Theol. Zeitschr.* 20 (1964) 263.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE GOEDT

ist 1924 in Frankreich geboren, gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliter (Provinz Paris) an und wurde 1949 zum Priester ordiniert. Er hat zu Rom, Paris und Löwen studiert und exegetische Aufsätze sowie das Werk: *Foi au Christ et dialogues du chrétien* (1967) veröffentlicht. Er steht in der Forschungstätigkeit über theologische Fragen, die das Judentum und das jüdische Volk betreffen.

Patrick Jacquemont

## Ist Handeln Beten?

Der Titel, der für diesen Aufsatz über das Gebet vorgeschlagen worden ist, scheint mir bezeichnend zu sein für ein reales Problem, mit dem die Christen konfrontiert sind, und zugleich für die Problematik, mit der sie sich damit befassen.

Der Christ, der seine Weltpräsenz und seine Beteiligung an den Kämpfen und Bauten der Menschen ernst nimmt, fragt sich doch zunächst selbstverständlich nach dem Platz, den das Gebet in seinem Leben einnehmen kann. Die Frage ist nicht neu; sie ist bereits von Marta im Evangelium im

Hinblick auf Maria gestellt worden (Lk 9,38–48). Seit zwei Jahrzehnten stellt sie sich aber viel schärfer. Die Jugendbewegungen, die militanten Mitglieder der Katholischen Aktion entdeckten die Dringlichkeit der politischen Aufgabe und sind versucht, die ganze Vitalität ihres Glaubens und Hoffens in sie zu investieren, und nehmen zumeist nicht mehr sehr deutlich wahr, was für einen Sinn das Beten haben kann. Viele von ihnen geben das Beten auf, vorsätzlich oder mit schlechtem Gewissen. Einzelne versuchen, das Gebet zu retten, indem sie es zum Kraftquell ihres Wirkens nehmen oder mit ihrem Wirken identifizieren. Es ist nicht sicher, daß dabei beides, Gebet und Aktion, auf seine Rechnung kommt. Desgleichen läßt sich, wenn es paradoxerweise zu einer Rückkehr zum Gebet kommt, sei es, daß man im Namen der Tradition dafür einsteht oder daß es in einer charisma-