**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2021

Seufzen statt Lobpreisen : Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8

Vollenweider, Samuel

Abstract: This article probes the relationship between creation and prayer in Romans 8:18–27, particularly the stylistic device of personification in vv. 19 and 22, where creation is said to “expect” and “groan.” In regard to the threefold “sighing” in Romans 8 and its biblical background, the study argues that Paul depicts a cosmic song of lament that is addressed to God, uttered jointly by the whole of creation, Christians, and the Holy Spirit. As a petitionary lament, corresponding to the “longing expectation” of creation (v. 19), it targets God’s eschatological intervention. Such a polyphonic cosmic prayer stands in contrast to the universal praise of God by all creatures of the heavenly and earthly world (cf. Psalm 148; Revelation 5:11–14), a figurative choral ensemble common in ancient literature. The article concludes with an inquiry into the ecotheological significance of Romans 8 in Christian prayer and daily life.

Other titles: Sighing instead of praising : reflections on the relationship between creation and prayer in Romans 8

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-202130>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2021). Seufzen statt Lobpreisen : Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8. *Jahrbuch für biblische Theologie*, 34:137-177.

Samuel Vollenweider

Seufzen statt Lobpreisen

Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8

O ihr Tiere!

Euer Schicksal dreht sich wie der Sekundenzeiger
mit kleinen Schritten
in der Menschheit unerlösten Stunde.

Nelly Sachs

Abstract

This article probes the relationship between creation and prayer in Romans 8:18–27, particularly the stylistic device of personification in vv. 19 and 22, where creation is said to “expect” and “groan.” In regard to the threefold “sighing” in Romans 8 and its biblical background, the study argues that Paul depicts a cosmic song of lament that is addressed to God, uttered jointly by the whole of creation, Christians, and the Holy Spirit. As a petitionary lament, corresponding to the “longing expectation” of creation (v. 19), it targets God’s eschatological intervention. Such a polyphonic cosmic prayer stands in contrast to the universal praise of God by all creatures of the heavenly and earthly world (cf. Psalm 148; Revelation 5:11–14), a figurative choral ensemble common in ancient literature. The article concludes with an inquiry into the ecotheological significance of Romans 8 in Christian prayer and daily life.

Das achte Kapitel des Römerbriefs zählt zu den imposantesten Texten der Bibel. Dies ist namentlich der Fall beim Abschnitt über das „Seufzen der Kreatur“ (8,18–30), der eine eigentümliche Wirkungsgeschichte entfaltet hat.¹ Die Passage hallt nach im Gedicht von Nelly Sachs, dessen Anfang oben zitiert wird.² Der „Sekundenzeiger“ scheint sich leider zu beschleunigen: In Zeiten, in denen sich viele Menschen von Klimaerwärmung und drohender ökologischer Katastrophe beunruhigen lassen, hat die Bibelstelle geradezu Hochkonjunktur. Neben der Empathie für die mit den Menschen fatal verstrickte Schöpfung, die unseren Text bewegt, trägt auch dessen apokalyptisches Setting für seine Resonanzfähigkeit bei. Die Theologie, namentlich die Exegese, ist an diesem Punkt etwas gespalten: Man zollt der Schicksalsgemeinschaft von Schöpfung und Menschen Anerkennung, macht sich aber gerade an dieser Passage die enorme Differenz zwischen Antike und Neuzeit bewusst.

¹ Im Anhang findet sich eine kleine Blütenlese zur deutschen Rezeptionsgeschichte des „Seufzens der Kreatur“.

² Nelly Sachs, O ihr Tiere!, in: dies., *Fahrt ins Staublose*, Frankfurt 1961, 82f (unten im Anhang bei Anm. 148 vollständig wiedergegeben). „Eure reissende Sehnsucht“ ist gewiss als Reflex von V. 22 zu erachten („wir wissen, dass alle Kreatur sehnt sich mit uns“: so Luthers Übersetzung, noch in der Bibel von 1912). – Den Hinweis auf das Gedicht verdanke ich Bernd Janowski, der mich kundig beraten hat beim Navigieren durch die verzweigten alttestamentlichen Überlieferungsströme.

In diesem Aufsatz wird die skizzierte hermeneutische Konstellation weiter unten zu bedenken sein. Im Folgenden werfen wir zunächst einen exegetischen und religionsgeschichtlichen Blick auf unsere Passage. Sodann wird die Tragfähigkeit einer ökologischen Lektüre von Röm 8 diskutiert.

1. Kakophonie im Kosmos: ein apokalyptisches Lehrstück

Beim Abschnitt Röm 8,18–30 handelt es sich um eine *apokalyptische Belehrung*. Diese be ruft sich zwar nicht ausdrücklich auf eine Offenbarung, sondern operiert mit gemeinsam geteiltem Wissen (erkennbar an der ersten Person Plural, V. 22.28, auch V. 23) sowie mit einer persönlichen Einschätzung (V. 18, erste Person Singular). Mit dem Stichwort „Herrlichkeit“ ist die Passage deutlich als Ringkomposition strukturiert.³ Sie öffnet die Perspektive von der Gegenwart, die die V. 1–17 beherrscht hat, auf die endzeitliche Zukunft. Das Ende von V. 17 nennt die beiden Motive, die ab V. 18 als Themenangabe fungieren: die „Herrlichkeit“ und, komplementär dazu, das Leiden, verdichtet im „Seufzen“. Die Referenz auf die gesamte Schöpfung, die sehnsüchtig auf die Offenbarung der „Söhne Gottes“ (V. 19) bzw. der „Kinder Gottes“ (V. 21) harrt, fundiert die Hoffnung der Glaubenden auf zukünftige Herrlichkeit.⁴

Mindestens im ersten Teil unseres Abschnitts erweist sich Paulus als Repräsentant einer dezidiert apokalyptischen Theologie mit ihrer expressiven Korrelation von Eschatologie und Kosmologie.⁵ Dabei ist immer wieder beobachtet worden, dass die Beschreibung einer Kakophonie im Universum von einer dreifachen Struktur bestimmt ist: Das „Seufzen“ umgreift nicht nur die Schöpfung (V. 18–22), sondern auch die Gotteskinder (V. 23) und den heiligen Geist selber (V. 26f). Es spricht manches dafür, dass es sich sogar um *drei konzentrische Kreise* handelt, deren Mittelpunkt dann Gott selber bildet.⁶ Das Bild konzentrischer Kreise ist exegetisch allerdings nur dann angemessen, wenn es in V. 19–22 um die ganze Schöpfung, samt der Menschheit, geht. Für den nächstinneren Kreis, die Gotteskinder, kommen besondere Merkmale hinzu, namentlich die Geistbegabung und eine spezifizierte Hoffnung. Der heilige Geist schliesslich zählt nicht mehr zur irdischen, sondern zur himmlischen Welt. Dementsprechend wird er in unserer Passage *angelomorph* gezeichnet; er ist von Gott unterschieden und ihm subordiniert. Als Bittsteller richtet er sich an Gott selber, der dann in der Sentenz von V.28 und im anschliessenden Kettenschluss (V. 29f) das Subjekt bildet.

³ Auf das „Mitverherrlichtwerden“ von V. 17 folgt in V. 18 die künftige Doxa; der Kettenschluss von V. 29f kulminiert in Gottes „Verherrlichen“ der Glaubenden.

⁴ Vgl. M. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: K. SCHMID (Hg.), Schöpfung (ThTh 4), Tübingen 2012, 121–184, hier: 164f (vgl. 167). Allerdings ist die Kennzeichnung als „Hilfsargument“ unterbestimmt; dagegen sprechen nur schon die kontextuellen Bezüge zu 1,19–21 sowie zum Mähtekatalog von 8,38f.

⁵ Vgl. dazu etwa H.A. HAHNE, The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19–22 and Jewish Apocalyptic Literature (LNTS 336), London 2006.

⁶ Vgl. meinen knappen Hinweis in: S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989, 376f (mit Literatur). Im Kern geht das Bild zurück auf TH. ZAHN, Der Brief des Paulus an die Römer (KNT 6), Leipzig 1910 („dreiteilige Anlage“, 400 Anm. 2; „von der äussersten Peripherie bis zum innersten Centrum fortschreitend“, 411); vgl. H.R. BALZ, Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18–39 (BEvTh 59), München 1971, 33; vgl. 91f; 125; sodann E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven, Tübingen ²1972, 227.

2. Ein erster Kreis: die gesamte Schöpfung (Röm 8,19–22)

In der ersten Partie geht es bei der κτίσις primär um die aussermenschliche Schöpfung (V. 19–22), namentlich um Lebewesen. Da sich die gespannte Erwartung der „Schöpfung“ auf das Offenbarwerden der „Söhne Gottes“ richtet, unterscheidet sich diese von den Glaubenden selber, die in V. 23–30 (sowie am Ende von V. 18) im Zentrum stehen. Allerdings empfiehlt es sich exegetisch nicht, auf trennscharfe Exklusion zu setzen. Wie bei anderen weit ausgreifenden Aussagen von Paulus, zumal solchen, die mit der Rhetorik des „All und Alles“ (πάντα κτλ.) arbeiten, dominiert die Inklusion. Unser Text zeichnet sich durch eine universalistische Emphase aus, die in V. 22 noch markant verstärkt wird (παᾶσα ἡ κτίσις, συστεινάζειν, συνωδίνειν). Deshalb legt sich eine weite Bestimmung nahe: Die „Schöpfung“ umfasst die Gesamtheit aller Wesen (ähnlich in wie in 1,20–25), auch wenn der Fokus auf nichtmenschlichen Kreaturen, besonders auf den Tieren, ruht.⁷ In dieser weiten Perspektive zählen am unscharfen Rand auch die Menschen dazu, näherhin die Nichtglaubenden (und damit faktisch die überwältigende Mehrheit der Menschen).⁸ Liest man V. 22 mit V. 23 zusammen, rücken selbst die Gotteskinder mit der κτίσις zusammen, zumal sie aufgrund ihrer sarkischen Leiblichkeit an der alten Welt teilhaben, trotz ihrem besonderen Status als Geistträger. Dass laut V. 20 die Schöpfung „nicht freiwillig (οὐχ ἐκούσῃ)“ der Nichtigkeit unterworfen wurde, spricht nicht gegen die Inklusion der Menschen. Es geht um Unfreiwilligkeit, nicht um Schuld;⁹ Nichtigkeit und Vergänglichkeit umschreiben die schicksalhaften Bedingungen, unter die zusammen mit den Tieren auch die postparadiesischen Menschen gestellt sind. Die für unseren Abschnitt relevanten, von Adam und seinen Nachfahren handelnden Kontexte von Röm 5,12–14 und 7,15–24 zeigen, wie es um das Zustandekommen

⁷ Man zieht die Grenzen unnötig scharf, wenn man die κτίσις strikt beschränkt auf die nichtmenschliche Schöpfung; so etwa C.E.B. CRANFIELD, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), Bd. 1, Edinburgh 1985, 411f; Hahne, Corruption (s. Anm. 5) 180; M. WOLTER, Der Brief an die Römer (EKK 6), Bd. 1, Neukirchen / Ostfildern 2014, 509. Im Blick auf die Vielfalt und die notorischen Spannungen in frühjüdischen und frühchristlichen Endzeiterwartungen wiegen Inkohärenz-Argumente nicht schwer, etwa in der Form, dass die Ungläubigen doch nur das Gericht zu erwarten hätten. So U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (EKK 6), Bd. 2, Zürich / Neukirchen 1980, 153, mit der bemerkenswerten Konzession, dass „κτίσις – jedenfalls primär – im Sinn der gesamten aussermenschlichen Schöpfung“ zu verstehen sei. So ist E. LOHSE zuzustimmen (Der Brief an die Römer, [KEK 154], Göttingen 2003, 246): Es wird „die Schöpfung in ihrer umfassenden Weite gemeint sein, ohne dass genauere Unterscheidungen vorgenommen würden“.

⁸ Ein Text wie Vergils 4. Eclogie (dazu unten bei Anm. 119) schliesst die Menschen ein in das freudige Erwarten des kommenden Weltjahrs. Vgl. H. HOMMEL, Das Harren der Kreatur, in: DERS., Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum, Bd. 2 (WUNT 32), Tübingen 1984, 127–140, hier: 136–140, wo allerdings bei Röm 8,19 der Akzent nun umgekehrt ganz auf die (nichtgläubigen) Menschen gelegt wird.

⁹ Die spezifische Freiheitssemantik, die dem Terminus ἐκὼν usw. zukommt, geht verloren in der Übersetzung „ohne eigene Schuld“ (so Wolter, Röm, Bd. 1 [s. Anm. 7] 504; 509) – griechisch wäre dies: ἀναίτιος. Der Rechtssatz Ex 21,12f (ὁ δὲ οὐχ ἐκὼν, ἀλλὰ ὁ θεὸς παρέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, „wenn er aber ohne Vorsatz [handelte], sondern Gott [ihn] in seine Hände preisgegeben hat“) bildet gegen Wolter 511 Anm. 31 („Hier wie dort geht es um Schuld und Verantwortung“) nicht die nächste Parallele: Anders als in Ex 21 geht es in Röm 8,22 keineswegs um eine nicht vorsätzlich ausgeführte Tat. Im Zentrum steht, wie auch sonst bei Paulus, Freiwilligkeit *versus* Zwang (vgl. 1Kor 9,16f [vgl. V. 1 und 19: Eleutheria]; Phlm 14).

der Unfreiwilligkeit bestellt ist. Weiter unten ist darauf hinzuweisen, dass Paulus hier in V. 20 wie im ganzen Abschnitt mit der Freiheitsmotivik arbeitet. Bei der etwas ängstlichen Figur des „Unterwerfenden“ denkt der Apostel wahrscheinlich an Gott selber, der freilich auf den Sündenfalls Adams reagiert.

Auffällig ist die Zuschreibung der „Erwartung“ an die Schöpfung in V. 19.¹⁰ Paulus nimmt sie in Form einer *fictio personae* vor: Nichtpersonhaften Dingen samt Abstrakta wird Sprache oder sonstiges personhaftes Verhalten zugeschrieben.¹¹ Sie verbindet sich hier mit einer paronomastischen Wortvariation (ἀποκαραδοκία ... ἀπεκδέχεται).¹² Man darf geradezu von einer potenzierten Personifikation sprechen: Es wird nicht nur der Erwartung das Erwarten zugeschrieben, sondern auch der Schöpfung die Erwartung.

Auch inhaltlich ist die Vorstellung aus mehreren Gründen bemerkenswert. Erstens scheint Paulus bei der Zuschreibung des Erwartens an die Natur und ihre Kreaturen an eine biblische Motivik anzuknüpfen. Noch mehr als die Psalmensprache, wo es um die tägliche Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott geht („Aller Augen warten auf dich“, Ps 145,15 als Variation von Ps 104,27f),¹³ ist an elementaren Bedarf in endzeitlicher Not zu erinnern, wie in Joel 1,20: „Die Tiere des Feldes haben Verlangen nach dir.“¹⁴ Zweitens stellt sich die Frage nach dem Objekt der Erwartung. Röm 8,19 nennt die „Offenbarung“ der Gottessöhne. Nahegelegen hätte eher das Offenbarwerden des (wiederkehrenden) Gottessohns selber (vgl. 1Kor 1,7; Phil 3,20).¹⁵ Die auffällige anthropologische Volte, die der Apostel hier schlägt, dürfte mit den spezifisch urgeschichtlich-endgeschichtlichen Korrespondenzen zu tun haben: So wie die Menschen – Adam samt seinen Nachfahren – Unheil über die Welt gebracht haben, kommt nun mit den Gotteskindern die heilvolle Wende. Faktisch hängt diese an der Parusie Christi, die mit der Verwandlung der Leiber in Herrlichkeit einhergeht (Röm 8,29f; Phil 3,20f). Die „Offenbarung der Gottessöhne“ lässt sich deshalb als besondere Variante einer

¹⁰ Es geht nicht um Angst und Unsicherheit, sondern um „eager expectation, confident expectation“: D.R. DENTON, Ἀποκαραδοκία, ZNW 73 (1982) 138–140; vgl. H.-K. CHANG, (ἀπο)καραδοκία bei Paulus und Aquila, ZNW 93 (2002) 268–278 („Paulus [...] verwendet ἀποκαραδοκία ausschliesslich im positiven Sinne, wobei er das Präfix ἀπο bewusst als Verstärkung des positiven Moments voranstellt“, 274).

¹¹ Richtig Wolter, Röm, Bd. 1 (s. Anm. 7) 509; zur Stilfigur vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart³ 1990, §826 und §829; V. HARTMANN, Art. Personifikation, HWRh 6 (2003) 810–813. Allerdings läuft die Prosopopoiia meist über das Medium der Sprache, also in Form fiktiver Reden. In den weiter unten zu besprechenden Personifikationen kommen wir diesem Muster ein Stück weit näher, nämlich beim Seufzen, Stöhnen und Klagen als sprachähnlichen Erscheinungen.

¹² Man fühlt sich erinnert an eine *figura etymologica* wie in Jes 21,2: „Der Betrüger betrügt, und der Verwüster verwüstet (LXX: ὁ ἀθετῶν ἀθετεῖ, ὁ ἀνομῶν ἀνομεῖ).“

¹³ Zum Verb שָׁבַר, „hoffnungsvolles Erwarten“ (dafür hat Ps 104,27^{LXX}: πάντα πρὸς σὲ προσδοκῶσιν – Ps 145,15^{LXX}: εἰς σὲ ἐλπίζουσιν), vgl. K.-M. BEYSE, ThWAT 7 (1993) 704–706. Zur „schlechthinnigen Abhängigkeit vom Gotteswillen“ vgl. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 43. – Dass gar Tote „auf deine Treue hoffen/warten“, wird verneint im Dankgebet von Jes 38,18.

¹⁴ Dazu vgl. unten bei Anm. 65.

¹⁵ Vgl. Balz, Heilsvertrauen (s. Anm. 6) 37f <(„Röm 8,19 erwartet nicht die Epiphanie des Christus (vgl. 1 Kor 1,7; 2 Thess 1,7), sondern die der Christen“) >; J.D.G. DUNN, Romans 1–8 (WBC 38A), Dallas 1988, 487 („Implicit is thought of the Parousia [...], but because of creation’s subservient position its redemption can be described simply as a consequence of man’s“).

Epiphanie verständlich machen.¹⁶ Wir werden weiter unten versuchen, Röm 8,19–22 vor dem Hintergrund einer epiphanialen Figur zu lesen, wonach sich das Weltganze auf das geschehende oder das erhoffte Sich-zeigen göttlicher Wesen ausrichtet und diesem respondiert. Das Präsentwerden (eines) Gottes bringt eine Wende zum Guten mit sich, begleitet von Heil und Freude.

Mit V. 20 wendet sich der Blick zur urgeschichtlichen Vergangenheit, nämlich auf die Situation nach dem Fall Adams, der laut Gen 3,17–19 und der daran andockenden Rezeptionsgeschichte (z.B. 4Esr 7,11f) die ganze Welt tangiert. Mit der „Nichtigkeit“, der die Schöpfung unterworfen wird, spielt Paulus eine deutliche Referenz auf das Predigerbuch ein, auf den „Leerlauf“ aller Dinge.¹⁷ Man könnte denken an Zeugen und Sterben, Fressen und Gefressenwerden. Das Unterworfensein unter das Nichtige ist als eine besondere Artikulation der „Knechtschaft unter der Vergänglichkeit“ (V. 21) anzusprechen:¹⁸ Der Kosmos ist von sinnloser und leerer Eigendynamik bewegt. Dabei bezieht sich der Apostel erkennbar auf zwei vorangegangene Passagen zurück. Erstens wurden laut Röm 1,21 die Menschen „nichtig in ihren Gedanken“. Dem kosmischen Leerlauf entspricht auf der Ebene der Menschen, also in kognitiver Hinsicht, die Verblendung: Aufgrund der Sünde verliert die Schöpfung ihre Transparenz für den Schöpfer und wird zum Objekt der Verehrung.¹⁹ Zweitens bringt nach Röm 5,12–21 Adams Fall den Tod über die Menschheit. Hier in Röm 8 wird die menschliche Todverfallenheit entschärft auf die Vergänglichkeit schlechthin (φθορά). V. 20 endet freilich mit dem bedeutsamen Syntagma „auf Hoffnung hin“: Der kosmische

¹⁶ „Offenbarung“ bzw. „Offenbarwerden“ ist vielfach biblisches Pendant zur Epiphanie: von einer Christophanie Gal 1,16; von der endzeitlichen Parusie Christi 1Kor 1,7 (mit ἀπεκδέχεσθαι); 2Thess 1,7; 1Petr 4,13; Lk 17,30; vgl. A. OEPKE, ThWNT 3 (1938) 586. Weitgehend synonym funktioniert die Wortgruppe φανεροῦν, vgl. Kol 3,4; 1Joh 3,2 (τέκνα θεοῦ); R. BULTMANN / D. LÜHRMANN, ThWNT 9 (1973) 4–6.

¹⁷ Vgl. Balz, Heilsvertrauen (s. Anm. 6) 39f und die Übersicht bei Hahne, Corruption (s. Anm. 5) 189–191. „R 8, 20 ist gültiger Kommentar zu Qoh“, O. BAUERNFEIND, Art. ματαιότης, ThWNT 4 (1942) 509.

¹⁸ Neben Pred 1,3–11 wird das „Nichtige“ mit Zeit und Vergänglichkeit auch korreliert in Ps 143,4^{LXX} („ein Mensch wurde der Nichtigkeit gleich, seine Tage ziehen wie ein Schatten vorbei“). Wichtig ist besonders die Auslegung des Gottesfluchs über die Frau (Gen 3,16) in Apk-Mos 25,1: „du wirst in Nichtigkeiten (ἔσθῃ ἐν ματαιότης) und in unerträglichen Mühsalen sein“. Möglicherweise liegt hier ein Spiel mit den Homöonymen „Nichtigkeit“ (הבל) und „Geburtswehen“ (חבל) vor: so J. DOCHHORN, „Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung untergeordnet worden“ (Röm 8,20). Eine kosmologische Aussage des Paulus und ihre exegetischen Hintergründe, in: F. WILK / M. ÖHLER (Hg.), Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen (FRLANT 268), Göttingen 2017, 57–80; Paulus nehme nicht nur dieses Wortspiel in Röm 8 vor, sondern auch noch eines mit חבל = „Verderben / φθορά“ (74–76).

¹⁹ In *nuce* findet sich hier ein Modell der Entstehung der Religion, speziell der polytheistischen Kulte. Vgl. R.M. CALHOUN, Romans 1:18–32 among Ancient Accounts of the Origin of Religion, in: TH.R. BLANTON / R.M. CALHOUN / C.K. ROTHSCHILD (Hg.), The History of Religions School Today. Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts (WUNT 340), Tübingen 2014, 27–72.

Leerlauf steuert zwar nicht ein Ziel an, empfängt nun aber doch, gleichsam von aussen bzw. aus der Zukunft, ein *telos*.²⁰

V. 21 bietet in Form einer begründenden Aussage die konzentrierteste Verschränkung von kosmischer und menschlicher Dimension. Die „Gotteskinder“ markieren antitypologisch genau den Ort, den Adam (und Eva) in der Unheilsgeschichte einnehmen. Mit dem Stichwort *δόξα* nimmt Paulus nicht nur Bezug auf die These von V. 17c/18 sowie die Klimax von V. 30c, sondern assoziiert auch die wiedergewonnene Herrlichkeit des Urmenschen (vgl. Röm 1,23; 3,23). Es handelt sich also, sowohl urgeschichtlich wie endgeschichtlich, um eine dezidiert anthropozentrische Perspektive.

Im Mittelpunkt der paulinischen Aussage steht die „Freiheit“.²¹ Auch hier bestehen deutliche Bezüge zu den vorangehenden Textblöcken.²² Röm 7,14–25 handelt vom Verlust der Willens- bzw. der Entscheidungsfreiheit, unter Variation der bekannten griechischen Formel des „Tuns, was man will“ (V. 15; 19; vgl. Gal 5,15). Röm 8,1–10 bietet das Gegenbild, die Freiheit in der Kraft des Geistes. Offenkundig bezieht Paulus Stellung in einem typisch hellenistisch-kaiserzeitlichen Diskurs über die Freiheit, der zumal in Philosophie und Politik geführt wird.²³ Dies gilt auch für die kosmische Extrapolation der Eleutheria hier in Röm 8,21; eine solche findet sich etwa in der Stoa, hier allerdings nicht im Zeichen der nahenden Zukunft, sondern der universalen Harmonie. Für das Diptychon von Röm 7/8 hat sich der Apostel wahrscheinlich speziell von frühjüdischen Traditionen anregen lassen, die den Urmenschen zum Paradigma der Entscheidungsfreiheit machen (vgl. Sir 15,14–17). Gerade weil Adams Freiheit die gesamte Schöpfung ins Verderben riss,²⁴ wird dieser nun endzeitliche Anteilhabe an der Eleutheria der Gotteskinder verheissen. Diese weist allerdings über sich selbst hinaus: Es ist der Lichtglanz Gottes, seine *δόξα*, von der das All wie die Glaubenden letztlich angezogen werden.²⁵

Mit V. 22 tritt Paulus gleichsam einen Schritt zurück und fokussiert auf die Leidenserfahrungen (vgl. V. 17f), die die gegenwärtige Weltzeit charakterisieren. Die Metaphorik wird

²⁰ In der Auslegungsgeschichte hat man gelegentlich versucht, die aristotelische Entelechie in die kosmische „Erwartung“ von Röm 8 einzutragen; vgl. die Hinweise bei Balz, Heilsvertrauen (s. Anm. 6) 45f. So denkt P. TILLICH bei unserem Abschnitt an „die Selbst-Transzendierung des Lebens in allen Dimensionen“, Systematische Theologie, Bd. 3, Stuttgart 1966, 107f.

²¹ Vgl. E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen ⁴1980, 225.

²² Inhaltlich geht es in Röm 5,12–21 um die Freiheit vom Tod, in Kap. 6 um die Freiheit von der Sünde, in Kap. 7 um die Freiheit vom Gesetz.

²³ Vgl. meine Hinweise in: Art. Freiheit, in: F.W. HORN (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 394–399, hier: 395.

²⁴ Zahlreiche frühjüdische und rabbinische Traditionen (z.B. BerR 12,6) stellen etwa heraus, wie mit Adams Fall die Tiere die Sprache verlieren und der Kampf zwischen ihnen und den Menschen beginnt (vgl. die anschauliche Dokumentation bei BILL. 3, 247–255).

²⁵ Diesen Aspekt hat besonders betont: H. SCHLIER, Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8,18–30, in: DERS., Das Ende der Zeit, Freiburg 1971, 250–270. Vgl. unten bei Anm. 125.

erneut durch Personifikation ins Expressive gesteigert:²⁶ gemeinsames „Seufzen“²⁷ und gemeinsames Erleiden von „Geburtswehen“, ein Bilderpaar, das sich gegenseitig interpretiert und ein weites Bedeutungsspektrum von Leidenserfahrungen abdeckt.²⁸ Bei der Metapher der Wehen selber geht es, entgegen modernem Empfinden, in den meisten antiken Texten nicht um den guten Ausgang, die Geburt, sondern um heftigen Schmerz.²⁹ Ganz auszuschliessen braucht man die Geburtszielrichtung dennoch nicht: Sie korreliert erstens mit der hoffnungsvollen Erwartung von V. 19, zweitens mit der Tradition der „messianischen Wehen“ (vgl. Mk 13,8 par.) und drittens mit dem Hervortreten der *Kinder Gottes*.³⁰

Wichtig ist die Beobachtung, dass die eigenartige ‚Teleologie‘, die im gespannten Erwarten des Offenbarwerdens der Gotteskinder zum Ausdruck kommt (V. 19), hier in V. 22 variiert wird.³¹ Zum einen wird ein umfassender Zeitraum vor Augen gestellt: von der Urzeit „bis jetzt“. Zum anderen dominieren nun, kontrapunktisch zum hoffnungsvollen Erwarten, Schmerz und Klage. Gemeinsam ist beidem, dem Erwarten wie dem Seufzen, dass es indirekt Gott adressiert. Wir kommen auf diesen inneren Zusammenhang zurück. Das „Seufzen“ jedenfalls bleibt auch in den folgenden Sätzen das Leitmotiv.

²⁶ Die rhetorische Figur ist präzise beschrieben worden von Joh. Chrysostomos: „Um seine Rede recht eindrucksvoll zu gestalten, lässt der Apostel das Weltall als Person auftreten. [...] Er lässt an dieser Stelle die Schöpfung als Person auftreten, er lässt sie stöhnen und in Wehen liegen (προσωποποιεῖ τὸν κόσμον ἅπαντα τοῦτον [...] προσωποποιεῖ τὴν κτίσιν ἐνταῦθα, καὶ φησι στενάζειν αὐτὴν καὶ ὠδίνειν), nicht als ob man jemals die Erde und den Himmel einen Wehlaut habe ausstossen hören“ (hom. 15,4f in Rom. [581E / 582A = PG 60, 529]); vgl. K.H. SCHELKLE, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956, 293f. Unsere in diesen Zeilen versuchte Deutung von Röm 8,19ff mit Figuren von Trauer/Klage und Lob und wird exzellent bestätigt durch den Hinweis des Predigers, dass der Apostel bei dieser Stilfigur biblische Sprache nachahme (mit Verweis auf Ps 98,8; Hag 1,11; Am 8,3).

²⁷ Zum gemeinsamen Seufzen vgl. TestIss 7,5: „Mit jedem betrübten Menschen seufzte ich (συνεστέναξα).“

²⁸ Zur Kombination von „Seufzen“ und „Wehen“ vgl. Homer, Od. 9,414: „Der Kyklop aber, stöhnend und sich in stechenden Schmerzen windend“; die Verse bieten laut Dion. Hal., comp. verb. 15 (lin. 69f) ein pathoszeugendes Arrangement von Wörtern, Silben und Buchstaben (Homer stellt heraus τὸ τῆς ἀλγῆδός τοῦ μέγεθος). Vgl. sodann Gen 3,16; Jes 21,2; Jer 4,31; 22,23; Nonnos, Dionys. 47, 637 („die achäischen Frauen beklagen ihre Geburtswehen [d.h. ihre erschlagenen Kinder: ὠδίνας ἔτι στενάχουσι]).“

²⁹ Vgl. C.D. BERGMANN, Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1–18 (BZAW 382), Berlin 2008, besonders 218f; sowie unten bei Anm. 96.

³⁰ Das Bild sollte man nicht pressen: Natürlich verdankt sich der Status der Gotteskinder der göttlichen Adoption und insofern der Neuschöpfung, wie die neue Schöpfung selber überhaupt nicht Nachkomme bzw. Produkt der alten Welt ist. Die messianisch konnotierte Geburtsmetaphorik (vgl. etwa G. BERTRAM, Art. ὠδίν, ThWNT 9 [1973] 668–675, hier: 674) wird minimiert bei Wolter, Röm, Bd. 1 (s. Anm. 7) 515 Anm. 48; akzentuiert wird sie bei Doehrn, Nichtigkeit (s. Anm. 18) 76 („Geburtswehen, die der Geburt von etwas Besserem vorausgehen, also Hoffnung bedeuten“).

³¹ Vgl. G. HÄFNER, Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung. Röm 8 und die Frage nach der Erlösung der Tiere, MThZ 70 (2019) 305–318 („die sehnsüchtige Erwartung der Erlösung, nun unter den Stichworten von Seufzen und [Geburts-]Schmerzen, 312“).

3. Ein zweiter Kreis: die Kinder Gottes (Röm 8,23)

V. 23 führt uns in den zweiten der von uns postulierten drei Kreise. Er richtet den Blick auf die Gotteskinder, die selber auch in den kosmischen Chor des Seufzens eingegliedert sind, und zwar gerade aufgrund der Gabe des Geistes.³² Das wiederholte καὶ αὐτοί hat nicht konzessiven, sondern eher kausalen Sinn: Kraft des Geistes sind die Glaubenden ihrer künftigen vollen Gotteskinderschaft und ihrer leiblichen Erlösung gewiss, haben aber noch teil an der gegenwärtigen leid- und todüberschatteten Weltzeit. V. 24f explizieren diese eigentümliche ‚Kotemporalität‘ als kleinen Exkurs über die „Hoffnung“. Das Intentionale, das die gesamte Schöpfung kennzeichnet – die gespannte Erwartung des Offenbarwerdens der Gotteskinder –, mutiert hier zur sehr bestimmten endzeitlichen Erwartung, nämlich der die Körperwelt erfassenden Befreiung in Gestalt der Totenauferstehung bzw. der Verwandlung in Herrlichkeit (vgl. 1Kor 15,52f; Phil 3,21).³³

An dieser Stelle lohnt sich erneut ein kurzer Blick auf den Kontext unserer Passage. Mit Seufzen, Stöhnen und Klage zeichnet sich möglicherweise eine Brücke zum Ende von Kap. 7 ab, wo das „Ich“ einen *Klageruf* ausstösst (7,24). Wenn die weiter unten vertretene traditionsgeschichtliche These richtig ist, dass das „Seufzen“ als Klagegebet zu pointieren ist, haben wir hier in 7,24 eine Vorwegnahme der Klagen von Kap. 8 vor uns.³⁴ Die Frage wäre dann die, welchem der drei Kreise das klagende „Ich“ von Röm 7 zuzuteilen ist. Identifiziert man dieses mit dem Status des (noch) nicht an Christus glaubenden Menschen, gezeichnet nach dem Bild Adams, wäre das ein indirektes Indiz dafür, dass zur κτίσις von Röm 8,19.22 auch Menschen zählen. Deren Ruf nach Errettung „aus diesem Todesleib“ (7,24) zielte dann auf Erlösung von der „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ (8,21). Reklamiert man hingegen das „Ich“ für Christenmenschen – exegetisch eine m.E. nicht empfehlenswerte Lesart –, wären wir auf den zweiten Kreis verwiesen: Die „Erlösung aus dem Todesleib“ (7,24) liesse sich mit der „Erlösung der Leiber“ (8,23) zusammensehen.

³² Vgl. H. WEDER, Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8, in: DERS., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 247–262, hier: 257 („Das Seufzen, das im Innern der Menschen entsteht, ist deshalb kein geistloses, sondern ein geistreiches Seufzen“). Röm 8 bietet die Gegenthese nicht nur zu Marx (dazu unten bei Anm. 137), sondern auch zu einer Ansicht, die etwa Sap 5,3 formuliert: Es sind die Gottlosen, die aufgrund ihrer Geistesarmut stöhnen (διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάζονται). Und noch einmal anders steht es mit den aus Unzucht resultierenden „Seufzern meines Geistes“ in TestJos 7,1f (vgl. 9,4). Zum Verhältnis von Seufzen und Geist bei Philon s. unten Anm. 91.

³³ Die in V. 23 und 25 begegnende Wiederaufnahme des Verbs „erwarten“ (ἀπεκδέχεσθαι, wie V. 19) zeigt, wie sehr Schöpfung und Christen sich auch hier im ‚Gleichklang‘ befinden. Vgl. Wolter, Röm, Bd. 1 (s. Anm. 7) 519 („Das ‚Klagen‘ ist also bei den Christen genauso eine Form des Wartens wie bei der Schöpfung“);

³⁴ Auf dieser Linie bieten sich als Muster für „de[n] auffällige[n] Wechsel von Ich-Klage und Danksagung“ in Röm 7,24–8,11 die Klage- und Danklieder des Psalters sowie die Loblieder von Qumran an; so P. STUHLMACHER, Klage und Dank. Exegetische und liturgische Überlegungen zu Römer 7, JBTh 16 (2001) 55–72, hier: 63–65. Allerdings stösst man mit dem Deutungsmodell des Gebetformats in Röm 7 sehr schnell an Grenzen, wie allein schon die argumentative Gedankenführung in Röm 7,13–23 zeigt.

4. Ein dritter Kreis: der heilige Geist (Röm 8,26f)

In den nächst-inneren Kreis des Seufzens treten wir mit *V. 26f*: Der heilige Geist, der für das menschliche Gebet eine besonders wichtige Kraftquelle bildet,³⁵ hilft den „Heiligen“ in ihrer Schwäche. Wir stellen die Frage, warum Paulus im vorliegenden Zusammenhang überhaupt auf das Gebet zu sprechen kommt, vorderhand noch zurück. Er schreibt dem Geist die Funktion der Gebetsvermittlung und Interzession zu, ganz in Analogie zu namhaften Engeln (vgl. Tob 12,12.15; 1Hen 9,1–11). Mit dem Hinweis auf das Nichtwissen der Glaubenden, wie sie überhaupt angemessen beten sollen,³⁶ deutet der Apostel umfassende Zusammenhänge nur gerade an. Ähnlich wie beim Freiheitsthema in *V. 20f* bezieht er sich auf einen weit gespannten zeitgenössischen Diskurs:³⁷ Fragen nach dem Sinn des Betens, nach der geforderten Gebetshaltung und nach den angemessenen Gebetswünschen werden in der Kaiserzeit und vollends in der Spätantike eindringlich diskutiert.³⁸ Dabei verbindet sich das Gebetsthema mit Debatten über das Verständnis des Göttlichen und seine Beziehung zu den Menschen.³⁹ Die knappen Aussagen in Röm 8,26f lassen erkennen, wie sich das Frühchristentum in diesem Diskurs situiert, so sehr es gerade beim Gebetsthema einem dezidiert biblisch-jüdischen Fundament aufruht. Am deutlichsten lässt sich der genannte hellenistische Kontext in der zweifach variierten Kategorie der Angemessenheit greifen („wie es angemessen

³⁵ Zur Korrelation von Geist und Gebet vgl. M. THEOBALD, Vom Unvermögen, richtig zu beten (Röm 8,26f). Beten „im Geist“ nach Röm 8 und weiteren neutestamentlichen Zeugnissen, JBTh 32 (2017) 129–152, mit dem Verweis auf Lk 11,13; Joh 4,23f; 1Kor 14,13–19; Röm 8,26f.

³⁶ Die Formulierung τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼ δει macht deutlich, dass es sowohl um die Inhalte der Gebetswünsche („was“) wie umfassend um den Modus des Betens, um die Bedingungen seiner Möglichkeit („wie“), geht. Vgl. E. GAUGLER, Der Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde. Eine Auslegung von Röm. 8,26–27, IKZ 51 (1961) 67–94, hier: 75f (unter Berufung auf Origenes); das Zweitgenannte wird unterstrichen von Theobald, Unvermögen (s. Anm. 35) 148f: „Paulus geht es um die grundsätzliche Grenze der menschlichen Sprache, sich angesichts der Transzendenz Gottes ‚ihm gemäss‘ zu äussern, und damit um die Unfähigkeit des Menschen, überhaupt recht zu beten.“

³⁷ Dies ist die *particula veri* der im Übrigen überaus problematischen Berufung auf „die Gebetskrisis der Antike“ durch G. HARDER, Paulus und das Gebet (NTF 1.10), Gütersloh 1936, 138–162, besonders 161f, trotz der scharfen Kritik von J. SCHNIEWIND, Das Seufzen des Geistes. Röm. 8, 26.27, in: DERS., Nachgelassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, Ndr. Giessen 1987, 81–103, hier: 89f.

³⁸ Vgl. die Dokumentationen bei H.D. BETZ, The Sermon on the Mount (Hermeneia), Minneapolis 1995, 341–343; R. HIRSCH-LUIPOLD / M. TRAPP (Hg.), Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede des Maximus von Tyros (Sapere 31), Tübingen 2018, besonders 6–8; K.M. LANDEFELD, Die Gebetslehre Epiktets. Form, Inhalt und Funktionen der Gebete Epiktets im Kontext der antiken Gebets-tradition (Orbis antiquus 54), Münster 2020, 11–105; 177–188; A. TIMOTIN, La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017; speziell zur Spätantike: PH. HOFFMANN / A. TIMOTIN (Hg.), Théories et pratiques de la prière à la fin de l’antiquité (BEHE 185), Turnhout 2020.

³⁹ Interessant ist die Kennzeichnung des Gebets als Gespräch und Umgang mit Gott, die sich etwa bei Max. Tyr. findet (or. 5,8): „Du bist der Meinung, dass es sich [...] um eine Bitte um Dinge handelt, die gegenwärtig nicht vorhanden sind, ich dagegen halte es für den Umgang und das Gespräch mit Göttern (ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς) über Dinge, die bereits vorhanden sind“ (Übs. Hirsch-Luipold [s. Anm. 38] 59).

ist“ [V. 26]; „wie es Gott gemäss ist“ [V. 27]).⁴⁰ Dazu gehört das Bewusstsein um die Unangemessenheit menschlicher Sprache, verdichtet im Moment der Unsagbarkeit (ἀλάλητον), das zum hymnischen und gebetstheoretischen Repertoire zählt.⁴¹ Auch im gleich anschliessenden „Guten“ von V. 28, auf das hin alles zusammenwirkt – oder: auf das hin Gott alles zusammenwirken lässt –, hallt ein Topos der Debatten um das Gebet nach, da es in diesem ja wesentlich um das dem Menschen Zutragliche geht.⁴² Unverkennbar ist freilich auch, wie die frühen Christen Überzeugungen artikulieren, die für pagane Bildungsträger fremdartig oder unaufgeklärt wirken mussten. Einem gottähnlichen Wesen „Seufzen“ zuzuschreiben, und seien sie noch so „unaussprechlich“, ist als krasser Anthropomorphismus (oder sogar als Theriomorphismus) zu taxieren. Philosophische Leser wären auch irritiert im Blick auf den Stellenwert des Bittgebets und des unwürdigen Status von Betenden, insbesondere im Lukasevangelium (11,8; 18,1–8).⁴³ Demgegenüber unterzieht Paulus hier in Röm 8,26f die Kategorie des dem Göttlichen Angemessenen einer radikalen Inversion: Das gottgeziemende Gebet besteht ausgerechnet in den elementaren physischen Phänomenen des Seufzens und Stöhnens.

Besonderes Interesse verdient der gestaffelte hermeneutische Prozess: Erstens ‚übersetzt‘ der Geist die Gebetsbitten der Glaubenden, die *coram Deo* defizitär bleiben, in eine Gestalt, die dem Himmel angemessen ist und deshalb als „unaussprechlich“ gilt. Zweitens ist es Gott, der das Anliegen des Geistes erfasst kraft seiner Kardiognosie. Ungeachtet dieser mehrfachen Konversion hält sich aber die Gestalt des Bittens als *Seufzen* durch.⁴⁴ Dabei stellt sich die Frage, wo das Seufzen des Geistes überhaupt zu lokalisieren ist. Eine Option stellt das Herz dar.⁴⁵ So wird Gott benannt als der, der „die Herzen erforscht“ (V. 27), und der Geist nimmt in den Herzen der Gläubigen Wohnung (2Kor 1,22; Gal 4,6; vgl. Röm 2,29; 5,5; 2Kor

⁴⁰ Vgl. zur Kategorie speziell O. DREYER, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien (Spudasmata 24), Hildesheim 1970, besonders 1–11. Im Blick auf Paulus ist wichtig, dass die Terminologie des „Geziemenden“ weit über das spezifische *πρόεπον* usw. hinausreicht (etwa *χρή, προσήκον*; vgl. Dreyer 11f; 36f). – Zur Fortwirkung vgl. R.W. GASTON, Attention and Decorum in Early Christian Prayer, in: P. ALLEN u.a. (Hg.), Prayer and Spirituality in the Early Church, Bd. 1, Queensland 1998, 81–96; zur rhetorischen Theoriebildung I. RUTHERFORD, Art. Decorum (1.), HWRh 2 (1994) 423–434; J.D. MÜLLER, Decorum. Konzepte von Angemessenheit in der Theorie der Rhetorik von den Sophisten bis zur Renaissance (Rhetorik-Forschungen 19), Berlin 2011, besonders 165f.

⁴¹ Vgl. z.B. in einem Serapishymnus (Papyrus): „[Höre, du Rettergott,] Unaussprechlicher (ἀλάλητε), Löser [von Schmerzen]“ (E. HEITSCH [Hg.], Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit [AAWG.PH 3.49], Bd. 1, Göttingen ²1963, 166 [Nr. 49]); CorpHerm 1,31 (ἀνεκλάλητε, ἄροητε).

⁴² So z.B. Max. Tyr., or. 5,7 (Gott fragt: „Zielen deine Bitten auf etwas Gutes? ἐπὶ ἀγαθῷ αἰτεῖς;“). Vgl. Landefeld, Gebetslehre (s. Anm. 38) 15: Es „zieht sich die Meinung, dass der Mensch die Götter ausschliesslich um das Gute an sich bitten sollte statt um etwas Konkretes, da nur sie wissen, was gut und schlecht ist, durch die Geschichte der antiken Philosophie“.

⁴³ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, Würdigkeit versus Hartnäckigkeit. Gebetstheorie und -praxis bei Maximus von Tyros im Vergleich mit Lukas, *Joseph und Aseneth* und Plutarch, in: ders. / Trapp, Beten (s. Anm. 38) 93–116.

⁴⁴ Die Identifikation der „unsagbaren Seufzer“ mit der Glossolie hat an exegetischer Zustimmung verloren; zur Kritik vgl. zuletzt Theobald, Unvermögen (s. Anm. 35) 149.

⁴⁵ So etwa Wolter, Röm, Bd. 1 (s. Anm. 7) 526.

3,3). Auch das Seufzen der Glaubenden mag im Herzen stattfinden.⁴⁶ Trotzdem verdient eine andere Option den Vorzug: Für den Akt der Interzession ist wie für vergleichbare, von Engeln ausgeübte „parakletische“ Prozesse – Verteidigung und Anklage – kaum eine andere Lokalisierung als der göttliche Thronsaal vorstellbar (vgl. Röm 8,34). Der Geist übernimmt hier ja eine zentrale angelische Funktion, den Transfer des menschlichen Gebets von der Erde in den Himmel, von den Herzentiefen zum erhabenen Thron. Für diese Option spricht auch eine – unten (bei Anm. 91) zu besprechende – Reihe von Texten, die das Aufsteigen von Seufzen und Stöhnen, von Klage und Gebet bis in den Himmel hinauf eigens thematisieren. Für unsere Passage hier in Röm 8 ist festzuhalten: Trotz seines himmlischen Formats, das alle menschlichen Sprachen übersteigt und deshalb „unsagbar“ ist, *bleibt* das Gebet ein Seufzen und Stöhnen, das da im Angesicht der „zehntausendmal Zehntausende“ (Dan 7,10) ertönt und das von der Gottheit entsprechend wahrgenommen und erhört wird.⁴⁷

Der letzte Abschnitt unserer Passage (v. 28–30) besteht aus einer von allen Glaubenden geteilten Überzeugung, die den Charakter einer Assertion gewinnt. Sie bereitet das „Hohelied der Heilsgewissheit“ (V. 31–39) vor und nimmt es mittels eines Kettenschlusses schon ein Stück weit vorweg. V. 31–39 bieten noch einmal eine expressive Rhetorik auf: Mit dem triumphalen Ausblick auf die endzeitliche Rechtfertigung und Verherrlichung angesichts aller widerständigen Mächte und Gewalten endet der erste grosse Hauptteil des Römerbriefs (1,18–8,39).

Zum Abschluss unserer exegetischen Sondierung rücken wir eine Frage ins Zentrum: Warum kommt der Apostel in seiner Argumentation, die um die kosmosweiten Dimensionen von Leiden und Heilsgewissheit kreist, ausgerechnet auf das Gebet zu sprechen?⁴⁸ Den Schlüssel gibt die eigentümliche Figur des *Intentionalen* an die Hand, die Paulus in dreifacher Weise variiert. Im ersten Kreis, wo es um die Schöpfung ging, bleibt das Erwarten ziemlich unbestimmt, obschon das Objekt, die Gotteskinder, genannt werden (V. 19). Auch das Seufzen bzw. In-Wehen-sein (V. 22) ist sehr offen. In der zweiten Sektion, also bei den Glaubenden, geht es, viel spezifischer, um seufzendes Erwarten der Gotteskindschaft bzw. der leiblichen Erlösung. Im dritten Kreis schliesslich ist es der Geist, der „unser“ Seufzen zu einem Klagegebet macht und es bis vor Gott bringt. Und hier kommt es nochmals zu einer Übersetzung, da Gott seinerseits das vom Geist dargebrachte Gebet auf dessen Intention hin

⁴⁶ Dafür spricht in V. 23 ἐν ἑαυτοῖς. Auch sonst findet Seufzen im Herzen statt, vgl. Ps 38,9 (LXX: „ich schrie ἀπὸ στεναγμοῦ τῆς καρδίας μου“); 3Makk 4,2 („weil ihr Herz in jeder Hinsicht durch Seufzer entbrannt war [στεναγμοῖς πεπυρωμένης πάντοθεν αὐτῶν τῆς καρδίας]“); Trag. Lykophron, Alexandra 1462f („im Herzen seufzte sie [ἐν δὲ καρδίᾳ ... ἐστέναξε] ihr letztes Sirenenlied“).

⁴⁷ Eine gewisse Parallele dazu ist 2Bar 67,2, wonach die „Engel Kummer haben vor dem Mächtigen, weil Zion ausgeliefert ist“. Das Wort *qt* bezeichnet im syrischen Alten Testament eher Not (in Jer 4,31 u.ö. zusammen mit „Wehen“), im Neuen Testament eher Betrübnis (Lk 22,45; Jak 4,9; 1Petr 2,19).

⁴⁸ Auf diese selten gestellte Frage hat O. CHRISTOFFERSSON, *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18–27* (CB.NT 23), Stockholm 1990, eine präzise Antwort zu geben versucht: Röm 8 wird vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Flutgeschichte von 1Hen 6–11 interpretiert, wo Menschen, Erde und Engel ihr Gebet vor Gott bringen (138–141 u.ö.). Aber die Gebetsreflexion, die Paulus antippt, ist dem Wächterbuch fremd (anders Christoffersson 118; 140). Vor allem stellt sich das Problem, dass Röm 8 zwar offenkundig an Gen 3, nicht aber erkennbar an Gen 6–9 andockt.

zu beurteilen hat – Paulus spricht vom „Ansinnen“ (τὸ φρόνημα) des Geistes.⁴⁹ Wir haben also eine gestaffelte Konversion vor uns. Die Leserichtung lässt sich nun auch umkehren: Gerade das Klagegebet-Format von V. 26f stellt heraus, wie es um die anderen, weniger spezifizierten Gestalten des Seufzens in V. 22f bestellt ist: In und hinter allem Seufzen der Christenmenschen (V. 23) bekundet sich ein Klagelied; das Seufzen der Schöpfung selber (V. 22) ist als archaischer Prototyp des Gebets anzusprechen. Bestätigt wird diese Lesart durch die – im Folgenden näher in den Blick zu nehmende – biblische Semantik des „Seufzens“, für die das Format des Klagegebets konstitutiv ist. Es wird sich zeigen, dass auch die Kehrseite des „Seufzens“, das Erwarten, in dieser Konfiguration sinnvoll zu deuten ist: Das Klagelied geht vielfach einher mit dem vertrauenden Erwarten einer göttlichen Intervention oder sogar einer Epiphanie.

5. Die Topik von universaler Klage und universalem Lobpreis

Blicken wir auf unsere ganze Textpassage zurück, so hat sich der Eindruck eines dreistufigen Arrangements bestätigt. Dieses hat bei den Auslegern nicht selten das Bild eines *Chors* provoziert, der das Seufzen im Weltganzen intoniert.⁵⁰ Nun transportiert die Metapher von Chören üblicherweise ganz andere Konnotationen, nämlich solche der Harmonie oder des Lobgesangs. Tatsächlich hat die Antike eine reiche Topik des *universalen Lobpreises* bzw. der *kosmischen Liturgie* gepflegt. In den folgenden Zeilen wird die These vertreten, dass Röm 8,19–27 eine Kontrastbildung zum universalen Lobpreis des Schöpfers durch seine Werke darstellt.⁵¹ Unsere Passage lässt nämlich denken an ein Klagelied bzw. an ein mit Klage

⁴⁹ Ein starkes intentionales Moment – „sinnen auf“, „trachten nach“ – eignet sowohl dem Verb φρονεῖν wie dem Nomen φρόνημα („to have in mind, intend“ bzw. „aim, intention“: F. MONTANARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2015, 2308).

⁵⁰ So etwa schon Theodor v. Mops. zu V. 22: Paulus „will sagen, dass die ganze Schöpfung dies [d.h. das Zusammenseufzen und -stöhnen] im Gleichklang vollzieht (συμφώνως ἐπιδείκνυται)“, in: K. STAAB (Hg.), *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt* (NTA 15), Münster 1933, 139; vgl. P.M. BLOWERS, *The Groaning and Longing of Creation. Variant Patterns of Patristic Interpretation of Romans 8:19–23*, *StPatr* 63 (2013) 45–54, hier: 52. Zur Metaphorik vgl. sodann R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (StUNT 5), Göttingen 1967, 211 („so etwas wie eine ‚kosmische Liturgie‘“); J.G. GIBBS, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology* (NT.S 26), Leiden 1971, **4<1>; Käsemann, *Röm* (s. Anm. 21) 228 („Der Chor der Tiefe erfüllt das Weltall“); Dunn, *Romans* (s. Anm. 15) 489 („It is an all-embracing process involving the total cosmos [...] in fractured chorus“); O. CULLMANN, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen ²1997 107 („eine ‚Symphonie‘ des Seufzens, ein ‚Zusammenseufzen‘, das alle Geschöpfe verbindet“). Vgl. auch das Gleichnis von Cranfield, *Röm* (s. Anm. 7) 227: Wenn die Solisten versagen, leiden auch die übrigen Musiker; es fehlt so „the united praise of the whole creation“.

⁵¹ Diese Auslegungsperspektive habe ich früher skizziert in: Vollenweider, *Schöpfung* (s. Anm. 6) 389f. In eben diese Richtung geht auch M. ÖHLER, *Trauern, weinen, klagen und stöhnen. Zur Heterogenität neutestamentlicher Klageaussagen*, in: E. HARASTA (Hg.), *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, Neukirchen 2008, 157–173, hier: 171 („Dass die [aussermenschliche] Schöpfung als klagendes Wesen gedacht ist, ist eine theologische Innovation, zugleich aber die Gegenseite zu einem in den Psalmen verankerten Gedanken“, unter Berufung auf Ps 19 und 96). Demgegenüber unterliegt R. JEWETT, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, einer anti-

unterlegtes Bittgebet, das vom ganzen Kosmos, mitsamt den Glaubenden und dem heiligen Geist, vorgetragen wird. Es richtet sich letztlich an Gott und ruft, implizit oder explizit, nach seinem endzeitlichen rettenden Handeln. Dieses besteht im „Offenbarwerden“ der Gotteskinder und geht mit Wiederkunft Christi samt Verwandlung der Leiblichkeit einher. Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Paulus in einer Passage, die von Schöpfung und Leiden, von Endzeit und Herrlichkeit handelt, überhaupt auf Gebet und Interzession zu sprechen kommt.

Unsere Lesart von Röm 8 führt über eine im engeren Sinn traditionsgeschichtliche Analyse hinaus. Es handelt sich nicht um eine ‚Benutzungshypothese‘, wonach Paulus dieses oder jenes Traditionselement aufgegriffen hätte, sondern um ein kulturhermeneutisches Verfahren: Gewisse Textaussagen lassen sich produktiv interpretieren vor einem bestimmten antiken und hier speziell: biblisch-jüdischen Hintergrund, also im Blick auf kulturelles Hintergrundwissen.

Am konsequentesten hat der Alttestamentler *Laurie J. Braaten*, 2006, versucht, Röm 8,22 als „creation’s mourning“ zu verstehen vor dem biblischen Hintergrund des „earth mourns“ motif.⁵² Die in den folgenden Zeilen vorgeschlagene Interpretation geht in zwei Punkten über Braaten’s im Ansatz überzeugende Traditionsanalyse hinaus und plädiert ausserdem in drei Punkten dafür, näher am derzeitigen exegetischen Konsens zu bleiben. (1.) Ich deute das „Seufzen“ von V. 22 nicht nur als unbestimmtes rituelles „Trauern“, sondern spezifisch als elementares vorsprachliches Klagegebet („song of lament“), das der Schöpfung mit Hilfe des literarischen Verfahrens der Personifikation zugeschrieben wird. (2.) Zusammen mit dem „Seufzen“ der Christen (V. 23) und demjenigen des heiligen Geistes (V. 26f) formt es ein vielstimmiges kosmisches Klagelied, das sich als Kontrastbildung zur Topik des universalen Lobpreises pointieren lässt. (3.) Röm 8 und überhaupt die paulinische Theologie sind in der Matrix der frühjüdischen bzw. frühchristlichen Apokalyptik zu situieren (anders Braaten 154). (4.) Die intertextuellen Bezüge zu Gen 3 und damit zur Urgeschichte erachte ich als zentral (anders Braaten 135f). (5.) Es ist geraten, „Seufzen“ und „in Wehen sein“ nicht voneinander zu isolieren, sondern als einander ergänzende Bestimmungen aufzufassen (anders Braaten 132–134; 139–141).

Im Folgenden werden zwei Bausteine für das vorgeschlagene Lektüremodell vorgestellt: Erstens ein literarisches Verfahren, nämlich die Personifikation von nichtmenschlichen Wesen, und zweitens ein Genre, nämlich das mit Seufzen verbundene Klagegebet. In einem weiteren Schritt werden wir auf das Figurenensemble, in dem ein universaler und vielstimmiger Chor die Gottheit adressiert, zu sprechen kommen.

5.1 „Da trauerten die Weiden der Hirten“ (Am 1,2^{LXX}): Personifikationen bei Klage und Trauer

Dem literarischen Verfahren der Personifikation sind wir in Röm 8,19.22 bereits begegnet, wonach die Schöpfung „erwartet“, „seufzt“ und „in Wehen liegt“.⁵³ Zuschreibungen

imperial geleiteten Engführung, wenn er die personifizierte stöhnende Schöpfung von Röm 8 lediglich mit der ebenso personifizierten frohlockenden Natur in Roms Kult und Propaganda kontrastiert („the personification stands parallel to Roman usage, but in place of nature’s joy at its deliverance through Augustus and his successors“, 516; vgl. 509f; 512) und unten Anm. 119.

⁵² L.J. BRAATEN, All Creation Groans. Romans 8:22 in Light of the Biblical Sources, HBT 28 (2006) 131–159, hier: 141–159.

⁵³ Exegetisch hat Hahne, Corruption (s. Anm. 5), Vorgängen der Personifikation besondere Beachtung geschenkt, sowohl in der frühjüdisch-apokalyptischen Literatur (zusammenfassend 165–168) wie in Röm 8 (206f; 219–222): „Personification of the natural world is a common poetic device in the OT and Jewish apocalyptic literature“ (182).

ähnlicher Art sind im Alten Orient und in der Antike weit verbreitet.⁵⁴ Im *Alten Testament* finden sich vielfach Personifikationen der Natur als ganzer, von Tieren und von Pflanzen. Dabei kann es sich entweder um Lob oder um Klage handeln. Wir beginnen mit letzterem. Klage und Trauer als Phänomene in der Natur bilden die angemessene Reaktion auf menschliches Fehlverhalten bzw. auf die Sünden Israels.⁵⁵ Dabei ist speziell in der Antike bei Klage und Trauer nicht nur an Emotionen und Verhaltensweisen, sondern immer auch an rituell normierte Handlungen zu denken, mit denen Menschen auf Sterben und Unglücksfälle reagieren. Die Natur nimmt dann Teil an den menschlichen Riten, mehr noch: Manchmal vollzieht sie gleichsam stellvertretend das, was die Menschen gerade nicht – oder noch nicht – leisten.

Der nachstehende kleine Rundgang orientiert sich hauptsächlich an der Septuaginta, der Bibel des Paulus, die gerade für unsere Fragestellung nach der Personifikation interessante Akzente erkennen lässt. Unser besonderes Augenmerk gilt generalisierenden bzw. universalisierenden Aussagen, wie sie sich namentlich bei solchen über die „Erde“ finden.⁵⁶

1. *Hos 4,1–3* skizziert einen Rechtsstreit zwischen JHWH und Israel. Weil es im Land keine Wahrheit, Treue und Gotteserkenntnis gibt, sondern nur Untaten, ergeht die Unheilsankündigung:

(LXX) „Deshalb wird die Erde trauern mit allen, die sie bewohnen (πενθήσει ἡ γῆ σὺν πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν),⁵⁷ mit den Tieren des Feldes, mit den Kriechtieren der Erde und mit den Vögeln des Himmels. Auch die Fische des Meeres werden verschwinden.“

Die Natur reagiert mit Trauer und mit Dürre auf die menschliche Sünde. Auffällig ist die universalistische Stossrichtung: Während in V. 1 קרָא / γῆ noch das entweihte Land meint, wird es

⁵⁴ Vgl. A. GRUND, „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“. Psalm 19 im Kontext der nach-exilischen Toraweisheit (WMANT 103), Neukirchen 2004, 249 („Die Personifikation ist eine literarische Form, die [...] die klassische Literatur des Alten Orients gerade auch auf dem Hintergrund einer mythologisch konzipierten Kosmologie bereits seit langem bewusst einsetzte“).

⁵⁵ Zur Schicksalsgemeinschaft von Natur und Mensch vgl. P. HUGGER, Das trauernde Land, der schreiende Stein. Die gegenwärtige Naturkrise und das Zwölfprophetenbuch, in: L. RUPPERT / P. WEIMAR / E. ZENGER (Hg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*, FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 301–313.

⁵⁶ Für alles Folgende lassen sich zahlreiche altorientalische Analogien finden, vgl. z.B. im schrecklichen Traum von Gilgamesch („Es schrie der Himmel, die Erde brüllte, der Tag erstarrte, hervor kam Finsternis“, Tafel IV, Kol. iii, 15f [TUAT 3, 690]). Ebenso verhält es sich mit hellenistisch-römischen Texten. So versucht C.J.P. FRIESEN, *Birthing the Children of God. Echoes of Theogony in Romans 8.19–23*, NTS 63 (2017) 246–260, die „Schöpfung“ von Röm 8 von der Gaia/terra-Mythologie her zu deuten, mit anti-imperialem Akzent. Die These greift m.E. weniger bei Paulus selber als bei den Adressaten des Römerbriefs und ihrem kulturellen Hintergrundwissen. Allerdings beachtet Friesen zu wenig, dass die antike Metaphorik der Wehen meist nicht auf das „happy end“ der Geburt zielt.

⁵⁷ Die Septuaginta übersetzt das hebräische אָבַל vielfach mit „trauern“. Die neueren Übersetzungen der hebräischen Bibel geben das Verb häufiger mit „vertrocknen“ wieder, gehen also nicht von einer Personifizierung aus, etwa hier in Hos 4,3 („Darum wird die Erde dürre stehen“, Luther-Übs. 2017; anders die Zürcher Bibel, 2007: „Darum wird das Land trauern“). Zur Frage der Semantik (und zur Frage, ob zwei Wurzeln vorliegen) vgl. F. STOLZ, THAT 1 (1971) 27–31, hier: 28; A. BAUMANN, ThWAT 1 (1973) 46–50, hier: 49f.

hier in V. 3 zur gesamten Erde eingeschränkt.⁵⁸ Unterstrichen wird die Totalität durch den kleinen Katalog an Lebewesen,⁵⁹ „alle, die die Erde bewohnen“: Tiere des Feldes, Vögel des Himmels, Kriechtiere der Erde, Fische des Meeres.⁶⁰ Er erinnert an den priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) und an andere entsprechende Aufzählungen (Ez 38,19f).⁶¹

2. Vergleichbare Personifikationen finden sich auch sonst in den Prophetenbüchern.⁶² In Am 1,2 rückt die Septuaginta das Trauern der „Auen“ in die Gegenwart. Der dramatische Auftakt zum *Joelbuch* ruft zur Klage auf angesichts einer Heuschreckenplage und einer Dürre, die dem „Tag des Herrn“ vorangehen (1,2–20). Mindestens die Septuaginta bezieht die Erde als Adressatin des Klageaufrufs ein:⁶³ „Trauern soll die Erde (πενθείτω ἡ γῆ)“ (V. 10).⁶⁴ Im Blick auf das sehnsüchtige Warten der Schöpfung in Röm 8,19 notieren wir an dieser Stelle das auf Gott gerichtete Erwarten der Tiere, das anders als in Ps 104,27 und 145,15 nicht dem täglichen Bedarf, sondern endzeitlicher Not geschuldet ist (V. 20):⁶⁵

„Auch die Tiere des Feldes haben Verlangen nach dir,⁶⁶ denn ausgetrocknet sind die Flussbetten, und Feuer hat die Weideplätze in der Steppe gefressen.“

3. Eine ausgreifende Ankündigung des Gottesgerichts über die Erde bietet die *Jesaia-Apokalypse* (Jes 24,1–23^{LXX}). Es lässt sich zwar keine intertextuelle Beziehung zwischen Jes 24 und

⁵⁸ Vgl. J. JEREMIAS, Hosea (ATD 24.1), Göttingen 1983, 62. Die „Zerrüttung der gesamten Weltordnung [...] zeigt sich primär im Bereich der Natur, die ihre heilsamen Kräfte verweigert“ (ebd.).

⁵⁹ Vgl. K.M. HAYES, „The Earth Mourns“. Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic (AcBib 8), Atlanta 2002, 54: Die Liste mit dem „faltering of all creation“ zeigt die „decreation“. „The use of these terms to constitute a merism for the totality of the created world is found in the Hebrew Bible as well as in ancient Near Eastern texts.“

⁶⁰ Die Kriechtiere finden sich hier nur in LXX, sind aber vorher in Hos 2,20 genannt. – Die Fische werden etwas umständlich nachgetragen, da sie ja nicht Erdbewohner sind und die Dürre anders zu spüren bekommen.

⁶¹ Vgl. unten zu Sib 3,675–679.

⁶² Vgl. Jer 2,12 (angesichts von Israels Sünde: „Entsetze dich, Himmel, darüber, und erschauere über die Massen“, in LXX indikativisch [ἐξέστη – ἐφοξεν]); 14,2–6; Hag 1,11; Zef 1,3.

⁶³ Viel weiter geht Hayes, Earth (s. Anm. 59), die schon im hebräischen Text zahlreiche Personifikationen (202) und eine Natur wie Menschen umfassende „holographische“ Klageliturgie konstatiert („Within this call to liturgical lament, elements of the natural and human worlds join in a single ritual of mourning“, 189f). Ähnlich L.J. BRAATEN, Earth Community in Joel 1–2. A Call to Identify with the Rest of Creation, HBT 28 (2006) 113–129; vgl. ders., Creation (s. Anm. 52) 149–152 („in Joel we have the clearest picture of what Paul meant when he declared that ‚all creation has been groaning together‘“, 152).

⁶⁴ Von der „trauernden Erde“ und ihrer Vertrocknung spricht auch das Jeremiabuch mehrfach (4,28 [„Darüber wird die Erde trauern und der Himmel oben sich verfinstern“]; 12,4^{LXX}; 23,10^{LXX}); vgl. Jes 33,9.

⁶⁵ V. 20 variiert V. 19, wo der Prophet Gott anruft angesichts der verbrannten Felder; vgl. Hayes, Earth (s. Anm. 59) 196 (zur Beziehung „between the voiced appeal of the human speaker and the mute longing of the animals“ – „mute“ braucht der Ausdruck der Tiere allerdings überhaupt nicht zu sein!). Eine ähnliche Parallelisierung bietet Mi 1,8: „ich muss klagen wie die Schakale und jammern wie die Strausse.“

⁶⁶ Von der LXX wird אֵל עֶרְגָּא so wiedergegeben: „die Viehherden der Ebene blickten zu dir auf (ἀνέβλεψαν πρὸς σέ)“; gleich vorher war in V. 18^{LXX} vom „Weinen“ der Rinder die Rede.

Röm 8 geltend machen.⁶⁷ Gleichwohl illustriert die prophetische Unheilsankündigung exzellent die Möglichkeiten personifizierender Sprachmittel. Dabei fällt wieder auf, dass die Septuaginta die Personifikationen verstärkt. Auf die Ankündigung, dass die „Erde gänzlich vergehen wird“ (V. 3) folgt eine Aussage, die die Trauer der Erde schon in die Gegenwart rückt (V. 4–6):

„Die Erde klagte (ἐπένθησεν ἡ γῆ) und die bewohnte Welt verging, die Erhabenen der Erde klagten. Die Erde aber handelte gesetzwidrig⁶⁸ um ihrer Bewohner willen, denn sie übertraten das Gesetz und veränderten die Anordnungen, einen ewigen Bund. Darum wird ein Fluch die Erde fressen, weil ihre Bewohner sündigten.“

Dem Trauern der Erde entspricht das „Klagen“ von Wein und Rebe (V. 7), parallelisiert mit dem „Seufzen“ der einst Gutgelaunten.⁶⁹

4. Ein endzeitliches Flammeninferno malt *IQH^a* 11,25–36:⁷⁰ Bevor es zur Theophanie kommt, fressen sich in der Zeit des Zorns Belials Feuerströme bis in die Urflut,

„die Erde schreit auf (וְאֶרֶץ תִּצְרַח) über das Unheil, das den ganzen Weltkreis befällt.“ (11,32f)

5. Die *Sibyllinen* treiben das personifizierende Reden von der „Erde“ weiter voran, hier nun auch unter Einwirkung epischer und hellenistisch-mythologischer Sprache.⁷¹ Die Untergangsankündigung 3,675–679 bietet einen kleinen Katalog von Lebewesen, der sich anlehnt an Ez 38,20:

„Die Allmutter Erde wird in jenen Tagen erschüttert werden (γαῖα δὲ παγγενέτειρα σαλεύσεται) von der Hand des Unsterblichen, und die Fische im Meer und alle Landtiere und die unzähligen Arten der Vögel und alle Menschenseelen und das ganze Meer wird zittern (φρίξει) vor dem Angesicht des Unsterblichen und Furcht wird herrschen (φόβος ἔσται).“

Die Szene ist das negative Gegenbild zu 3,752, wo die paradiesische Endzeit anbricht:

Nicht mehr „wird die schwer seufzende Erde wieder erschüttert werden (οὐδὲ βαρὺ στενάχουσα σαλεύσεται οὐκέτι γαῖα).“

⁶⁷ Richtig Wolter, Röm, Bd. 1 (s. Anm. 7) 515f Anm. 48; anders Braaten, Creation (s. Anm. 52) 145–147; J. MOO, Romans 8.19–22 and Isaiah's Cosmic Covenant, NTS 54 (2008) 74–89, hier: 83–89.

⁶⁸ Diese rätselhaft anmutende Aussage erklärt sich aus einer verunglückten Übersetzung des hebräischen Texts („die Erde ist entweiht von ihren Bewohnern“); vgl. A. VAN DER KOOIJ / F. WILK, Isaías, in: M. KARRER / W. KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Stuttgart 2009, 2564; 2529.

⁶⁹ Zum „Klagen“ und „Schreien“ der Erde in 1Hen (z.B. 7,6; 9,2; 87,1) vgl. Hahne, Corruption (s. Anm. 5) 41–43; 57f; speziell zu 7,6 vgl. Christoffersson, Expectation (s. Anm. 48) 117; 120 (wo allerdings die „Gottessöhne“ von Röm 8,19 als Engel missdeutet werden, 120–124; 140).

⁷⁰ Vgl. zur Passage A.K. HARKINS, Reading with an „I“ to the Heavens. Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions (Ekstasis 3), Berlin 2012, 141–144. – Zum „Schreien“ der entvölkerten Erde vgl. 1Hen 9,2 und unten Anm. 92.

⁷¹ Zu denken ist hier besonders an Hesiod-Reminiszenzen, wonach die „riesige Erde“ „bedrängt stöhnte“ (theog. 159f. 843. 858). Der Dichter sieht beides zusammen: die Erde als räumliches Gebilde und als leibliche Person. Hesiod dürfte auch nachwirken im Vers von Karkinos (frg. 5 [TrGF 1, 214]): „das ganze Land Siziliens habe erfüllt vom Ätnafeuer gestöhnt (γῆν παῖσαν στενάξαι).“ Zu Hesiods Gaia vgl. Friesen, Birthing (s. Anm. 56) 251f.

6. Nicht fehlen darf in unserer Durchmusterung die auffällige Personifikation der Erde in *4Esra*, wo diese teilweise mit der ganzen Welt (*saeculum, orbis*) identisch ist.⁷² Die Grundfesten der Erde spüren das Kommende, erzittern und werden am Ende verwandelt (6,15f). Die Erde antwortet auf Fragen (7,53.62; 8,4; 10,9), weist zurecht (7,116), gehorcht (6,56), ist in Gefahr (9,20), jammert (10,12), erbebt (10,26) und erschrickt (6,24; 12,1). Eine interessante Weissagung findet sich in 11,46: Der die Weltmacht symbolisierende Adler muss verschwinden,⁷³

„damit die ganze Erde (*omnis terra* / syr. *klh 'r'*) sich erholt, befreit von deiner Gewalt zur Ruhe kommt und auf das Gericht und das Erbarmen ihres Schöpfers wartet (*speret*, syr. *msky*).“

Mit dem der ganzen Erde zugeschriebenen hoffnungsvollen Erwarten einer endzeitlichen Intervention Gottes befinden wir uns in grosser Nähe zu Röm 8,19.⁷⁴

7. Wir schliessen unseren Rundgang mit einem Ausblick auf benachbarte kulturelle Räume ab, wo sich personifizierende Zuschreibungen, hier speziell von Klage und Trauer, an die Natur ebenso häufig wie im Alten Testament finden. Für eine betont universalistische Perspektive, wo also das Weltganze mit all seinen Teilen trauert, verweise ich auf zwei exemplarische Texte, einen altorientalischen und einen römischen. Im ugaritischen Aqhatu-Epos nimmt auch die Natur teil an der Trauer über den getöteten Herrschersohn Aqhatu: Jungkorn, Sommerfrucht, Ähre, Gerste, Weintrauben.⁷⁵ In Seneca's Tragödie vom rasenden Hercules findet sich sodann ein Aufruf an das ganze Weltall zu Trauer und Klage:⁷⁶

„Trauern soll (*lugeat*) der Äther und des erhabenen Äthers grosser Vater und die fruchtbare Erde und des bewegten Meeres wogende Welle und du, allen voran, der du über die Länder und des Meeres Zonen deine Strahlen ausgiessest und die Nacht vertreibst mit herrlichem Antlitz, glühender Titan.“

Es zeigt sich: In der antiken Welt begegnen zahlreiche Formen der Zuschreibung von Klage und Trauer an die Natur, namentlich an Pflanzen, Tiere und die Erde. Sie bilden das

⁷² Vgl. Hahne, Corruption (s. Anm. 5) 124f; J.A. MOO, Creation, Nature and Hope in *4 Ezra* (FRLANT 23), Göttingen 2011, 112; 144f; sowie BILL. 3, 255.

⁷³ Zu 11,46 unterstreicht Moo, Creation (s. Anm. 72) 151f, dass es hier nicht nur um Israel, sondern überhaupt um „creation's deliverance, restoration and renewal“ geht.

⁷⁴ Zu notieren ist an dieser Stelle auch die an Röm 8,19 erinnernde Befreiungsterminologie (*liberata* / syr. *'tpšyt*; allerdings steht kaum der Wortstamm ἐλευθερ- dahinter); ähnlich 4Esr 7,27. Dazu Vollenweider, Freiheit (s. Anm. 6) 156.

⁷⁵ KTU 1,19 I 17–33 (TUAT.NF 8, 286f [Übs. H. NIER]); die Passage ist notiert bei Braaten, Creation (s. Anm. 52) 142. Hinzuweisen ist auch auf Baals Botschaft vom „Klagen des Himmels mit der Erde, der Tiefenflut mit den Sternen“ im Baal-Zyklus (KTU 1,3 III 24f: TUAT 3, 1141); dazu Grund, Himmel (s. Anm. 54) 145–147. Allerdings schlägt eine neuere Übs. vor: „das Geflüster des Himmels mit der Erde“ (TUAT.NF 8, 205 [H. NIEHR]). Grund 148f erinnert ferner an eine altbabylonische Version der Fabel von Dattelpalme und Tamariske, wonach eine urzeitliche göttliche Intervention den „Kummer des Himmels“ und das „Seufzen der Erde“ beendet hat (BWL 155).

⁷⁶ Sen., Herc. fur. 1054–1060 (der Chor reagiert auf Hercules' Wahnsinn und Niedersinken); Übs. TH. THOMANN (BAW.RR). Die kosmische Klage ist das Gegenstück zum Lob der Weltbefriedung durch Hercules als Heiland (so im Gebet 926–939). „Die Ausweitung des dramatischen Geschehens ins Kosmische durchzieht die Tragödien Senecas in vielfältigen Variationen“, CH. SCHMITZ, Die kosmische Dimension in den Tragödien Senecas (UALG 39), Berlin 1993, 1. Vgl. zur oben zitierten Passage dies., 136f (mit Hinweis auf diverse Parallelen); M. BILLERBECK, Seneca. Hercules furens (MnS 187), Leiden 1999, 539 („Dass Einzelgestalten oder der Chor in Empörung wie in Klage die Elemente anrufen, begegnet in der griechischen Tragödie häufig“).

Gegenstück zu – weiter unten zu besprechenden – Personifikationen, die mit Lob und Preis operieren. Entweder nimmt die Natur an den menschlichen Trauer- und Klageriten teil oder, speziell im Alten Testament, sie übt stellvertretend eine Funktion aus, die die Menschen gerade nicht wahrnehmen. Die prophetische Verkündigung zielt mit dem Verweis auf die Natur und auf Klimaphänomene darauf, das Volk zu Trauer und Klage, zu Umkehr und Busse zu bewegen. Speziellen Anlass dafür geben Katastrophen wie Heuschreckenplagen und Dürre, aber auch menschlich verursachte Umweltschäden. Eine bedeutsame Analogie für die „Schöpfung“ in Röm 8,19.22 bieten besonders die universalisierenden Aussagen über die klagende „Erde“ (teilweise mit explizitem Einschluss ihrer Bewohner).

5.2 „Ich bin erschöpft von meinem Seufzen“ (Ps 6,7): Mit Seufzen und Stöhnen unterlegte Klagegebete

Laut Röm 8,22 zählt es zum Wissen von Christenmenschen, „dass die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt“. Mit „Seufzen“ und „Stöhnen“ verbindet sich eine reiche alttestamentlich-jüdische Traditionsgeschichte.⁷⁷ Im nachstehenden Rundgang sind im Hinblick auf unsere Fragestellung vier Aspekte wichtig: erstens die Verbindung von „Seufzen“ bzw. „Stöhnen“ mit Klagegebeten, zweitens die Zielrichtung hin auf eine göttliche Intervention, drittens die Befreiung von struktureller Gewalt und Not, viertens die Korrelation mit der Metaphorik der Wehen.

1. „Seufzen“ und „Stöhnen“ sind körperliche und soziale Manifestationen von *Trauer und Klage*, die sich namentlich mit bestimmten rituellen Handlungen verbinden.⁷⁸ Die Klagepsalmen bieten dafür geeignete Textgrundlagen.⁷⁹ Bei Seufzen und Stöhnen haben wir es mit elementaren nonverbalen und paraverbalen Äußerungen zu tun, die Gebete begleiten und teilweise sogar ersetzen können.⁸⁰ Ps 6,7 zeigt, wie ein Beter so sehr in die Schwerkraft von Tod und Unterwelt gerät, dass sich artikuliertes Sprechen auf lautmalerische Töne reduziert:⁸¹

⁷⁷ An dieser Stelle kann ich nicht ausführen, warum „für das Stöhnen von Röm 8,22f [...] frappierende hellenistische Parallelen“ (so Wilckens, Röm, Bd. 2 [s. Anm. 7] 153) nicht einschlägig sind (es handelt sich um Korē Kosmū [CorpHerm frg. 23] und den Naassener-Hymnus).

⁷⁸ Vgl. S.M. OLYAN, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004, besonders 32 („some mourning behaviours such as weeping, wailing, groaning, and sighing are intended to display emotional pain“). Olyan unterscheidet vier Typen von „mourning activity“, von denen für uns besonders der zweite Typ, „petitionary mourning“, wichtig ist (36f; 137 u.ö.). Zur mit Trauerriten verbundenen Semantik von στενάζειν vgl. besonders Braaten, *Creation* (s. Anm. 52) 137–139.

⁷⁹ Vgl. Ps 38,9f; 39,4; 55,18 (diff. LXX); 102,6; vgl. Hi 3,24; 23,2; 30,25; Jes 19,8^{LXX}; Jer 45,3; Nah 3,7^{LXX}; Mal 2,13; Tob 3,1 (S); 3Makk 1,18; 4,2; JosAs 8,8; 10,5–7; 11,1; ApkMos 9,1; ParJer 7,27; ApkSedr 12,1.

⁸⁰ Interessant ist die enge Verbindung des Seufzens zum Atem und damit beim Menschen zu seiner Sprachfähigkeit (Gen 2,7): „A sigh is a long, deep breath often associated with sadness, yearning, exhaustion or relief“, P. LI / W.A. JANCZEWSKI u.a., *The Peptidergic Control Circuit for Sighing*, *Nature* 530 (2016) 293–297, hier: 293. – Analogien bietet auch die griechische Gebetspraxis, zu Schreien als „elementarere Schicht des Anrufs“ vgl. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart 2011, 119.

⁸¹ Vgl. F. HARTENSTEIN z.St., in: DERS. / B. JANOWSKI, *Psalmen* (BKAT 15), Bd. 1.1, Neukirchen 2012, 241f. Vergleichbar ist besonders 1QH^a 14,24; 18,33.

„Ich bin erschöpft von meinem Seufzen (הנחה / στεναγμός).“

Ez 21,11f deutet weitere somatische Begleitphänomene von Seufzen und Stöhnen an: Herzversagen, Schlawfrwerden von Händen und Knien, Atemnot.⁸²

Der innere Zusammenhang von Seufzen und Klage, von Stöhnen und Trauer bleibt im antiken Judentum (und darüber hinaus) stabil.⁸³

2. Ein erheblicher Teil der alttestamentlichen Klagegebete zielt auf eine göttliche *Intervention*.⁸⁴ Die Klage enthält explizit oder implizit eine Bitte, sie basiert auf Vertrauen und kann die Rettungserfahrung antizipieren.⁸⁵ Meist handelt es sich um Klagegebete des Einzelnen. Das Seufzen sendet also eine Nachricht aus (Ps 5,2f).⁸⁶

„Herr, höre meine Worte,/ merke auf mein Seufzen (הגג / κραυγή)!/ Vernimm mein Schreien, mein König und mein Gott;/ denn ich will zu dir beten.“

Vergleichbar ist neben dem oben genannten Ps 6 auch Ps 38,10:⁸⁷

„mein Seufzen (הנחה / στεναγμός) ist dir nicht verborgen.“

Ein archaisches urgeschichtliches Pendant für die an Gott gerichtete *message* ist das Blut Abels, das von der Erde zu Gott „schreit“, hier verbunden mit einer Personifikation der Erde selber (Gen 4,10f).⁸⁸

Der innere Zusammenhang von Klagegebet und Rettung wird von Gott selber bestätigt im Exodusgeschehen, Israels paradigmatischer Gründungserfahrung (Ex 6,5):⁸⁹

-
- ⁸² Vgl. neben Ps 38,10f auch JosAs 6,1 mit ähnlichen Symptomen einer seelischen Erschütterung bei einer Begegnung. Vgl. den Spruch von Rab: „Ein Seufzer zerbricht den halben Körper des Menschen“, mit Verweis auf Ez 21,11 (BILL. 1, 577).
- ⁸³ Beispiele: 1QH^a 13,33.35 (Seufzerbrot); 14,24; 17,4; 19,22.26; 4Q427 3 I 14; 4Q429 2 II 4.
- ⁸⁴ Vgl. K.-H. OSTMEYER, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament (WUNT 197), Tübingen 2006, 100f (στεναγμός meint „das – von der Lautstärke unabhängige – Schreien nach sofortiger Erlösung aus einer erdrückenden Notlage“); M. SILVA, **New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis, Grand Rapids ²2014, Bd. 4, 266 („In the Psalms στεναγμός [...] usually [...] expresses the suffering of the psalmist himself, who cries out for deliverance“).
- ⁸⁵ Zur Deutung des „Stimmungsumschwungs“ in Klageliedern des Einzelnen vgl. B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen 2003, 75–84; J. WÖHRLE, Der verborgene und der rettende Gott. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zur Theologie der Klagepsalmen, BZ 55 (2011) 224–241.
- ⁸⁶ Diese Psalmenverse nutzt auch die Beschwörungspraxis; vgl. Hekalot Zutarti §503 (TSAJ 22, 219).
- ⁸⁷ Vgl. sodann zum Seufzen, das erhört wird, Ps 12,6; 31,11; 78,11; Hi 24,12; Jes 30,15^{LXX} (ὅταν ἀποστραφῆς στενάξης τότε σωθήσῃ); 46,8^{LXX}; vgl. VitProph 17,4B; Sib 3,558–361.
- ⁸⁸ „Dies ist einer der monumentalen Sätze der Bibel“, C. WESTERMANN, Genesis (BKAT 1), Bd. 1, Neukirchen ³1974, 415. Vgl. Jub 4,3; Apk 6,10; Sib 3,313; auch 1Hen 7,6 (angesichts des Blutgenusses „klagte die Erde über die Frevler“); 22,5–7 (Abel; dazu unten Anm. 91).
- ⁸⁹ Vgl. auch Ex 3,7: „ihr Schreien (הקעצ / κραυγή) habe ich gehört“, zitiert in Apg 7,34 (στεναγμός). – Vgl. das Achtzehngebet, Ben. 8 („Heile uns, Herr, unser Gott, von dem Schmerz unseres Herzens. Seufzen und Stöhnen entferne von uns und bringe Heilung unseren Wunden“ [BILL. 4.1, 212]; vgl. 11 [bab. Rez.]: „entferne von uns Seufzen und Klagen. Sei König

„Ich habe auch das Seufzen (הקנן / στεναγμός) der Israeliten gehört, die Ägypten zur Arbeit zwingt. Da habe ich mich meines Bundes erinnert.“

Das Buch der Klagelieder hält diese Hoffnung fest auch im Blick auf die aktuelle Zerstörung Jerusalems, verbildlicht als einsame, weinende und seufzende Frau (Klgl 1,8.21f).⁹⁰

Die Exodusüberlieferung bietet überdies einen interessanten Aspekt, nämlich eine *räumliche* Dimension: Klage und Stöhnen „steigen auf“ zu Gott (Ex 2,23f):

„Die Israeliten aber stöhnten (הקנן / κατεστέναν) unter der Arbeit und schrien, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf auf zu Gott. Und Gott hörte ihr Seufzen (הקנן / στεναγμός).“

Im Blick auf Röm 8,22–27 ist die Beobachtung aufschlussreich, dass sich die vertikale Orientierung in der frühjüdischen Literatur sogar noch verstärkt.⁹¹ So heisst es angesichts der Verderbtheit der Welt unmittelbar vor der Sintflut im Wächterbuch (1Hen 9,10):⁹²

„Die Seelen derer, die tot sind, schreien und klagen bis zu den Pforten des Himmels, und ihr Seufzen ist aufgestiegen (καὶ ἀνέβη ὁ στεναγμός αὐτῶν) und vermag nicht zu entkommen⁹³ angesichts des Unrechts, das auf Erden geschieht.“

Dass in nicht wenigen Überlieferungen die spatiale Dimension hervorgehoben wird – das Seufzen durchmisst einen weiten Weg von der Erde bis zum Himmel –, ist ein starkes Indiz dafür, die Interzession von Röm 8,26f auch erst im Thronsaal zu lokalisieren, nicht schon im Herzen.

über uns bald“) und das Gebet des Messias in Hekalot Rabbati, §143 („Herr der Welten, gedenke meiner, des Kammers und Seufzens“ [TSAJ 17, 72]).

⁹⁰ Vgl. X.H.TH. PHAM, Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible (JSOT.S 302), Sheffield 1999, 81; 91–94.

⁹¹ Die Distanz zwischen Erde und Himmel wird unterstrichen in 1Hen 22,5–7, wonach Abels anklagende Stimme bis in den Himmel dringt. Vgl. sodann 9,2; LibAnt 40,5 vom Trauerlied Seilas („Es mögen meine Worte zu den Himmeln ziehen, und es mögen meine Tränen aufgeschrieben werden vor dem Angesicht des Firmaments“; hier fungieren Berge, Hügel und Felsen als Zeugen ihrer Klage!). Philon nimmt das Sujet aus Ex 2,23f auf (all. 3,211) und entwickelt „what could almost be called a philosophy of groaning“ (Silva, **NIDNTTE [s. Anm. 84] 366), basierend auf Gen 3,16 und 4,10 (det. 92–95; vgl. imm. 138). Es ist der menschliche *voûς*, „durch den wir unsere an den Seienden gerichteten Gebete und Hilfescreie bald freiwillig, bald unfreiwillig aussprechen“ (det. 93).

⁹² Vgl. 8,4 („bei ihrer Vernichtung schrien die Menschen, und ihre Stimme drang zum Himmel“); 9,2 („Mit der Stimme des Geschreis der Menschen schreit die leere Erde bis zu der Pforte des Himmels“).

⁹³ Der letzte Teil des Satzes ist unklar, weil es so klingt (ἐξελεῖν ἅπτό), als schaffe es das Stöhnen nicht bis in den Himmel. G.W.E. NICKELSBURG, 1 Enoch 1 (Hermeneia), Minneapolis 2001, 205, rechnet mit einer aramäischen Korruption und konjiziert: „it does not cease (כלא) to come forth“ (202). Einen anderen Vorschlag machte R.H. CHARLES, APOT 2, 193; vgl. M. BLACK, The Book of Enoch or I Enoch (SVTP 7), Leiden 1985, 132. – Zu „petitions and laments seeking and querying divine justice“ vgl. L.T. STUCKENBRUCK, The Myth of Rebellious Angels. Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts (WUNT 335), Tübingen 2014, 295f. Hinzuweisen ist auch auf Hermas 17,6: Das Seufzen der Armen steigt zu Gott auf (vgl. Jak 5,4 vom „Rufen“).

3. Seufzen und Stöhnen sind Reaktion auf ‚strukturelle Gewalt‘ und rufen nach einer göttlichen Intervention: Angesichts von Israels Erlösung von der ägyptischen Knechtschaft (Ex 2,23f; 6,5; vgl. Apg 7,34) darf Zion für die Zukunft hoffen (Ps 102,21; vgl. 79,11):⁹⁴

„Der Herr schaut von seiner heiligen Höhe herab, vom Himmel blickt er auf die Erde, das Stöhnen (הַנְּחִי / στεναγμός) der Gefangenen zu hören, die dem Tod Geweihten zu befreien.“

4. Besonderes Interesse verdient schliesslich das Junktim von „Seufzen“ und „Wehen“. Vom Volk (oder von Jerusalem) ist die Rede in Jer 22,23:⁹⁵

„Die du auf dem Libanon thronst, eingenistet in den Zedern, wie wirst du stöhnen, wenn Wehen dich ereilen – Schmerzen wie die einer Gebärenden!“

Bereits diese Unheilsankündigung bestätigt einen Befund, den wir schon im Blick auf Röm 8,22 erhoben haben: In der überwiegenden Zahl der biblischen Wehen-Metaphern ist lediglich die heftige Schmerzempfindung im Blick, nicht aber die Geburt als positiver Ausgang der Wehen (vgl. Jer 4,31; Jes 21,2f).⁹⁶ Dies ist auch der Fall in Gen 3,16, wo „Seufzen“ mit „Wehen“ liiert werden.

Führt man die Sondierung zur Personifikation der Natur mit derjenigen zu Klage und Seufzen zusammen, so ergibt sich der Schluss: Die Passage Röm 8,19–27 beschreibt ein universales und polyphones Klagegebet, das auf Gottes Intervention zielt. Für diese Figur spielt die *fictio personae* in V. 19 und 22 eine wichtige Rolle. Der breite biblische Traditionshintergrund klärt das komplementäre Verhältnis von hoffnungsvoller Erwartung und schmerz-erfülltem Klagen, das unseren Abschnitt charakterisiert.

Die von uns durchmusterten Texte bieten allerdings kaum je eine mit Röm 8 vergleichbare universal entworfene vielstimmige ‚Symphonie‘ (bzw. Kakophonie), die sich als Chor organisiert. Verständlich wird unser Text erst, wenn man ihn als *Kontrastfigur* zu einem in der Antike breit bezeugten Motivkomplex deutet, der nicht um Klage, sondern um Lob kreist: dem universalen Lobpreis.

⁹⁴ Vgl. Ps 79,11. Freilich gibt es auch die Gegenerfahrung: Gott erhört das Seufzen und die Hilfeschreie unter dem Joch nicht, wenn Israel in der Zerstreuung anderen Göttern anhängt (11Q19 59,5f).

⁹⁵ Jer 22,23 lautet in der Septuaginta: καταστενάξεις ἐν τῷ ἐλθεῖν σοι ὀδύνας, ὥδινας ὡς τικτούσης.

⁹⁶ Wir orientieren uns beim Vokabular wieder primär an der Septuaginta (ὥδιν usw.): Nicht-teleologische Wehen-Metaphern finden sich (neben den oben genannten) in Ex 1,14; 15,14; Dtn 2,25; Ri 18,25; 1Sam 1,10; 2,22; 30,6; 2Kön 4,27; Ps 48,7; Hi 20,17^{LXX}; Jes 13,8; 21,3; 26,17f; Jer 6,24; 8,21; 13,21; 49,21; 50,43; Ez 7,4; 9,4; Mi 4,9f; Nah 2,11^{LXX}; Hab 3,10; Sir 48,19; Tob 8,20 (S); TestHi 18,4; 1Thess 5,3; dazu kommen die „Bande des Totenreichs“: 2Sam 22,6; Ps 18,5f; 116,3. Als teleologisch sind zu erachten: 2Kön 19,3; Jes 37,3; 66,7f; Sir 19,11; 4Makk 15,16 (?); Apg 2,24 („Wehen des Todes“); Gal 4,19.27 (Jes 54,1). Vgl. ferner Braaten, *Creation* (s. Anm. 52) 139f sowie oben bei Anm. 29.

5.3 „Lobt den Herrn, all seine Werke“ (Ps 103,22): Die Topik des kosmischen Lobpreises

Beim „universalen Lobpreis“ handelt es sich um ein in der antiken Mittelmeerwelt weit verbreitetes Figurenensemble.⁹⁷ Es hat nach dem „Sonnengesang“ des Franz von Assisi auch noch moderne religiöse Zeitgenossen inspiriert.⁹⁸ Unser Interesse gilt Vorstellungen, die in verschiedenartigen Textsorten begegnen, verdichtet in solchen lobender bzw. hymnischer Art. Inhaltlich wird der Lobpreis, also die Wendung zu und die Anrufung von göttlichen Wesen, über menschliche Akteure hinaus auch anderen Wesen bzw. Elementen zugeschrieben. Dazu zählen auf der einen Seite übermenschliche Akteure wie Götter, Gestirne, Engel, Selige und Heroen, auf der anderen Seite Subjekte wie Tiere, Pflanzen, Elemente und Wetterphänomene. Unser Interesse gilt besonders diesem ‚unteren‘ Segment der kosmischen Ordnung. Traditionsbildungen dieser Art begegnen im biblischen, jüdischen und christlichen Bereich, aber ebenso in der griechisch-hellenistischen Welt und überhaupt im Alten Orient, zumal in Ägypten.

Wie schon bei Trauer und Klage steht das Stilmittel der *Personifikation* im Zentrum. Darüber hinaus rückt ein Phänomen, das dort besonders im Blick auf das Reden von der „Erde“ zu beobachten war, hier noch mehr in den Vordergrund: Die Personifikation der zum Lob aufgerufenen oder als lobend beschriebenen Wesen ruht einem potentiell *mythologischen* Fundament auf. In antiker Perspektive handelt es sich bei manchen himmlischen Phänomenen weithin um ursprünglich göttliche Wesen oder, so im jüdisch-christlichen Raum, um Medien für das Wirken von Engeln und Geistmächten. Wir haben es also mit einem ‚realistischen‘ Format zu tun, mit weltbildhaften Konstrukten. Deutlich ist es besonders bei den Gestirnen, die von Haus aus mit einem göttlichen Nimbus ausgestattet sind (vgl. den Reflex in Hi 38,7 [„als die Morgensterne miteinander jubelten und alle Söhne Gottes jauchzten“]; Ps 147,4; 148,2f; Jes 40,26).⁹⁹ Bei der Interpretation ist also in Rechnung zu stellen, dass das literarische Verfahren der Personifikation vielfach bestimmte Symbolsysteme aktiviert oder auf solchen basiert.¹⁰⁰

Wichtig ist die Beobachtung, dass es eine göttliche *Epiphanie* ist, auf die der kosmische Lobpreis sowohl zielt wie respondiert. Die Epiphanie, die ein breites Spektrum an Phänomenen abdeckt – es reicht vom jahreszeitlichen Erscheinen eines Gottes über dessen ständige

⁹⁷ An dieser Stelle kann nur eine Skizze gezeichnet werden. Das umfangreiche Material soll in einer eigenen Studie präsentiert werden.

⁹⁸ Ich denke an eindruckliche Texte von zwei passionierten Patres: P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers. La messe sur le monde – Trois histoires comme Benson – La puissance spirituelle de la matière. Pensées choisies par F. TARDIVEL*, Paris 1961 (u.ö.); dt. Übs.: *Lobgesang des Alls*, Olten 1961 (⁷1981); TH. IMMOOS, *Missa mundi. Meditationen = Messe der Welt*, Graz 1988. – Zu Franz' „*Laudes creaturarum*“, namentlich mit dem Verweis auf den Gesang der drei Männer im Feuerofen, vgl. V. LEPPIN, „*Laudato si...*“. Biblische Motive im Sonnengesang des Franz von Assisi, in diesem Band ■.

⁹⁹ Vgl. die Rezeption in Bar 3,33f; 1Hen 43,1; 69,21.

¹⁰⁰ Vgl. Grund, *Himmel* (s. Anm. 54) 141 (es ist „der Übergang zwischen ausgeprägten mythologisch-personhaften Vorstellungen und der Personifikation kosmischer Mächte bzw. Bereiche im Alten Orient insgesamt meist fließend“; vgl. 145). Grund bezieht die Symboltheorie von P. Ricoeur ein, um „festzustellen, dass die Stilform der Personifikation unter Bedingungen altorientalischen Weltverständnisses eine spannungsvolle Verknüpfung bzw. ‚Schwebung‘ zwischen sehr konkreten mythologischen Vorstellungen und einer poetischen Sprachwelt ermöglicht“ (157f).

Präsenz im Kosmos bis zur endzeitlichen Theophanie –, bildet das Pendant zur göttlichen Intervention, auf die sich das den Kosmos bewegende Klagegebet bisweilen richtet (und auch hier kann sich die Intervention zur Theophanie steigern).

Unser Rundgang nimmt seinen Ausgangspunkt bei einfachen Formaten der Personifikation und wendet sich dann ganzen Figurenensembles zu.

1. Das *Alte Testament* belegt ein reiches Spektrum an Zuschreibungen von Lob, Dank und Freude an Phänomene in der Natur. Sie begegnen markant in der Schöpfungstheologie von Deuterjesaia (49,13):¹⁰¹

„Frohlocke, Himmel, und juble, Erde! Ihr Berge, brecht in Jubel aus, denn der Herr tröstet sein Volk, und seiner Elenden erbarmt er sich.“

Wir halten die Korrelation von Jubelaufwurf und Gottes Wirken in Schöpfung und neuem Exodus als Neuschöpfung fest. Auf Deuterjesaia greifen einige Gottkönigshymnen zurück, die den Aufruf der Schöpfungselemente zu Lob und Jauchzen ausdrücklich mit dem Präsentwerden Gottes, seinem Erscheinen als endzeitlichem, Gerechtigkeit schaffenden König begründen (Ps 98,7–9; vgl. 96,11–13):¹⁰²

„Es brause das Meer und was es erfüllt,/ der Erdkreis und die darauf wohnen./ Die Ströme sollen in die Hände klatschen,/ die Berge jubeln im Chor vor dem Herrn,/ denn er kommt, um die Erde zu richten.“

Ein Text wie Ps 19,1–7 („die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“) zeigt, dass es Variationen gibt, die andere theologische Akzente setzen,¹⁰³ ohne dass man sie trennscharf zu separieren braucht: Lobbeschreibung (vgl. Ps 97,6) statt Lobaufruf (bzw. Lobwunsch) (vgl. Ps 50,6; 89,6–7); Gottes königliche Präsenz bzw. seine Epiphanie in Schöpfung und Geschichte statt seiner eschatologischen Theophanie. Überhaupt stellt das Lob Gottes im Mund seiner Werke ein Komplement und eine Extrapolation des aufzählenden Lobs der herrlichen Taten Gottes dar, wie es die hymnische Tradition kultiviert (vgl. Ps 104; 147,8f).

Mehrfach scheint es die Dynamik des himmlischen Gottesdiensts zu sein, die nach einem umfassenden Pendant auch auf Erden ruft. So kulminiert in Ps 103 der hymnische Abgesang (V. 19–22), der die Engelheere im Himmel zum Lob Gottes aufruft, in der Aufforderung an „all seine Werke“, ihn zu preisen (V. 22).¹⁰⁴ In Ps 148, dem wir uns nun zuwenden, wird die Symphonie zwischen himmlischem und irdisch-creatürlichem Gottesdienst zum Strukturprinzip.

¹⁰¹ Vgl. Jes 44,23; 45,8 (auch auffordernd); dazu L. RUPPERT, Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literar-, Form-, und Traditionskritik von Psalm 148, in: DERS., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart 1994, 227–246, hier: 235f. Sodann beschreibend Ps 65,9.13 („Die Fruchtbarkeit der Natur ist Ausdruck ihres Jubels“, F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Die Psalmen [NEB], Bd. 2, Würzburg 2002, 385).

¹⁰² Vgl. die ‚Fortschreibung‘ in 1Hen 51,4f (Berge, Hügel, Erde).

¹⁰³ Zur Differenz vgl. Grund, Himmel (s. Anm. 54) 153: „Im Gegensatz zum Bezug auf Geschichtstaten bei den Vergleichsstellen tritt in Ps 19,2 der gegenwärtig-durative Aspekt hervor. V.2 isoliert dabei ein im Kontext von Epiphanieschilderungen bzw. im hymnischen Preis des Königsgottes JHWH situiertes Motiv und verleiht ihm überraschend Eigenständigkeit.“

¹⁰⁴ Zur „Entwicklung einer Erweiterung des Adressatenkreises“ vgl. B. EGO, Der Gottesdienst der Engel – von den biblischen Psalmen zur jüdischen Mystik: traditionskritische Überlegungen zu den Sabbatopferliedern von Qumran, ThLZ 140 (2015) 886–893.

2. Der prominenteste biblische Zeuge, der den kosmischen Lobpreis repräsentiert, ist *Ps 148*, ein Zeugnis nachexilischer Tempeltheologie.¹⁰⁵ Der imperativische Hymnus ruft auf zum Lob JHWHs „vom Himmel“ wie „von der Erde“ her (V. 1–6.7–13):¹⁰⁶

„Lobt den Herrn vom Himmel her, lobt ihn in den Höhen. [...]“
 „Lobt den Herrn von der Erde her, ihr Ungeheuer und alle Fluten.“

Der himmlische Gottesdienst der Engel wird um den Lobpreis der irdischen Geschöpfe und Elemente bereichert. Der – wohl sekundäre – Schlussvers (V. 14) richtet sich auf Gottes Handeln an Israel. Die einzelnen Reiche der Schöpfung werden umfassend und differenziert in das Lob einbezogen;¹⁰⁷ das Panorama an Naturphänomenen verrät mit seiner Anlehnung an entsprechende Listen ein durchaus weisheitlich-wissenschaftliches Interesse, das später in der frühjüdischen Literatur schöpfungstheologisch und angelologisch produktiv wird.¹⁰⁸

Der universale Lobpreis hat in der Architektur des Psalters eine herausragende Stellung. *Ps 148* bildet die Mitte des die Sammlung der Tehillim abschliessenden kleinen Hallel (*Ps 146–150*). In diesem Schlussteil zielt alles auf „das universale Gotteslob am Zion, zu dem der letzte Psalm ‚allen Atem‘ auffordert“.¹⁰⁹ *Ps 150* mit seinem Aufgebot von Musikinstrumenten als

¹⁰⁵ Vgl. zu *Ps 148* Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 13) 51 („ein Hymnus, der über den Lobaufruf nicht hinauskommt“) und besonders Ruppert, Aufforderung (s. Anm. 101), wo auch auf altorientalische, besonders ägyptische Hymnen verwiesen wird. „Das Lob des Schöpfergottes [...] durch ‚Naturmächte‘ war [...] längst vor Deuterocesaja (vgl. Jes 44,23) über kanaanäische Vermittlung Thema des Jerusalemer Jahwekultes geworden“ (241). Bzgl. der griechischen Version des Psalms beobachtet A. BRODERSEN, *The End of the Psalter. Psalms 146–150 in the Masoretic Text, the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint* (BZAW 505), Berlin 2017, „a stress on universalism and future in LXX“, 273 (vgl. 161; 170f). Zu ägyptischen Analogien vgl. auch O. KEEL / S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 167–169.

¹⁰⁶ „Wie zwei Halbchöre stehen sich im 148. Psalm Himmel und Erde gegenüber“, H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15), Neukirchen 1972, Bd. 2, 964. „Durch die auffallenden Formulierungen ‚vom Himmel her‘ und ‚von der Erde her‘ wird zugleich die Dynamik dieses Lobpreises evoziert – sozusagen ein fortwährender kosmischer Gesang, der ‚Himmel und Erde‘ erfüllt“, E. ZENGER, in: F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg 2008, 847. – Ein Hinweis zur altkirchlichen Wirkungsgeschichte: Der Psalm ist nicht nur herausragendes Zeugnis für Gottes Providenz (z.B. Aug., *serm.* 8,10 [CCSL 41, 88]), sondern gibt auch Anlass, eine Deutung der „Wasser über den Himmeln“ und der meteorologischen Phänomene auf intelligible Wesen bzw. Engelmächte zurückzuweisen: So gegen origenistische Interpretationen Basil., *hex.* 3,9 (GCS.NF 2, 53–55). Vgl. Q.F. WESSELSCHMITT (Hg.), *Psalms 51–150* (ACCS.OT 8), Downers Grove 2007, 426f; CH. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilus und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen* (STAC 56), Tübingen 2009, 385–391.

¹⁰⁷ Zur kosmologischen Topographie vgl. A. KRÜGER, *Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels*, in: B. JANOWSKI / B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 65–83.

¹⁰⁸ Vgl. zu 4QJub^a R. SOLLAMO, *The Creation of Angels and Natural Phenomena. Intertwined in the Book of Jubilees (4QJub^a). Angels and Natural Phenomena as Characteristics of the Creation Stories and Hymns in Late Second Temple Judaism*, in: CH. HEMPEL / J.M. LIEU (Hg.), *Biblical Traditions in Transmission. FS M.A. Knibb* (JSJ.S 111), Leiden 2006, 273–290.

¹⁰⁹ So B. JANOWSKI, *Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters*, in: DERS., *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Bd. 5, Neukirchen 2014, 287–314, hier: 309.

Resonanzkörper der Herrlichkeit Gottes¹¹⁰ verdichtet die Botschaft des gesamten Psalmenbuchs in seiner finalen Aufforderung zum Lob (V. 6):¹¹¹

„Alles, was Atem hat, lobe den Herrn. Hallelujah.“

3. Der dem Ps 148 nachgebildete apokryphe *Lobgesang der drei Männer* im Feuerofen (Dan 3,51–90^{LXX}), der in viele kirchliche Liturgien Eingang gefunden hat, bildet ebenso einen ausgreifenden imperativischen Hymnus. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Hebräischen. Der litanei-artige Text, der sich wie Ps 148 an der Listenwissenschaft orientiert, ruft noch konsequenter „alle Werke des Herrn“, d.h. himmlische wie irdische Elemente und Wesen, zum Lobpreis auf:¹¹² Himmel (57–63), himmlische Elemente (64–73), irdische Elemente (74–78), Lebewesen inkl. Menschen (79–82), Repräsentanten Israels (83–88).¹¹³ Getragen wird der Hymnus von einem unablässig wiederkehrenden Refrain:

„Preist, alle Werke des Herrn, den Herrn, / singt Loblieder und erhöht ihn über alle Massen bis in die Ewigkeiten!“ (V. 57)

Da die drei Sänger mit diesem Psalm auf ihre Errettung aus Todesnot (V. 88) reagieren,¹¹⁴ zeigt sich erneut der Zusammenhang von Lob und göttlicher Intervention. Im Makrotext der griechischen Danielrezensionen besteht diese sogar in einer Angelophanie (V. 49.92^{LXX/THDT}).

4. Im Neuen Testament bietet *Apk 5,11–14* das bedeutsamste universale Gotteslob aus dem Mund seiner Geschöpfe, hier eingebettet in die Schilderung des himmlischen Gottesdiensts und verbunden mit einer viergliedrigen ‚kosmologischen Formel‘.¹¹⁵ Alle Bereiche der Schöpfung lassen eine Doxologie auf Gott und seinen Christus erklingen:¹¹⁶

¹¹⁰ Vgl. dazu F. HARTENSTEIN, „Wach auf, Harfe und Leier, ich will wecken das Morgenrot“ (Psalm 57,9) – Musikinstrumente als Medien des Gotteskontakts im Alten Orient und im Alten Testament, in: M. GEIGER / R. KESSLER (Hg.), *Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament* (SBS 207), Stuttgart 2007, 101–127.

¹¹¹ Dabei ergibt sich eine abschliessende anthropozentrische Wende: „Aller Atem“ meint hier kaum alle Lebewesen, sondern speziell die Menschen, deren Sprachfähigkeit auf dem – von Gott eingehauchten – Atem beruht (Gen 2,7); vgl. Zenger, *Psalmen* (s. Anm. 106) 883f; F. NEUMANN, *Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150* (BZAW 491), Berlin 2016, 415–418.

¹¹² „What is unique about the Song [...] is the number of creatures that are called upon in a single poem to bless and praise the Lord“, A.A. DI LELLA, *A Textual and Literary Analysis of the Song of the Three Jews in Greek Daniel 3:52–90*, in: J. CORLEY (Hg.) *Studies in the Greek Bible*. FS F.T. Gignac (CBQMS 44), Washington 2008, 49–64, hier: 62.

¹¹³ Zur Gliederung vgl. U. MITTMANN-RICHERT, *Historische und legendarische Erzählungen*, JSHRZ 6.1, Gütersloh 2000, 134f. Eine andere Struktur auf der Grundlage des prähexaplarischen Pap. 967, die mit sieben Stanzen Gen 1 folgt, schlägt vor di Lella, *Analysis* (s. Anm. 112) 50–57.

¹¹⁴ Falls der Psalm erst sekundär mit der Szene der Männer im Ofen verbunden wurde, ist V. 88 allerdings als redaktionell zu taxieren; vgl. J.J. COLLINS, *Daniel (Hermeneia)*, Minneapolis 1993, 205.

¹¹⁵ Die dreigliedrige Formel (zur Terminologie vgl. Krüger, *Himmel* [s. Anm. 107]) begegnet auch in Phil 2,10, hier allerdings wohl beschränkt auf Engel, lebende und tote Menschen.

¹¹⁶ M. KARRER, *Johannesoffenbarung* (EKK 24), Bd. 1, Ostfildern / Göttingen 2017, 471, beobachtet, dass die rhetorische Klimax hier in Kap. 5 die Konsequenz zieht aus der Akklamation von 4,11 („du“, Gott, „schufst alles“), ihrerseits die Klimax von Kap. 4. Vgl. auch F. TÓTH, *Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung* (ABIG 22), Leipzig 2006, 203–205 (es „ist Off 4,9–5,14 als eine Einheit zu lesen, die auf das Kommen des Lammes respondierend eingeht“).

„Und jedes Geschöpf (πάν κτίσμα) im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer, und allem, was darin ist, hörte ich rufen: Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm seien Lob, Ehre und Preis und die Herrschaft, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

Die Szene bildet das Finale der mit hymnischen Stücken reich gestalteten Thronsaalvision von Kap. 4/5. Die Schöpfung als ganze respondiert auf das Kommen des Lamms (5,6f) und damit auf einen endzeitlichen Prozess, der schliesslich in einer überwältigenden Theophanie kulminiert, worin Himmel und Erde „fliehen“ (20,11; vgl. 16,17–21; 21,1b); Gott nimmt in einem neuen Himmel und einer neuen Erde Wohnung bei den Seinen (21,1–3). Die himmlischen Loblieder der Johannesapokalypse sind Responsionen auf die Heilswende, die in einer fortgesetzten Serie von Interventionen Gottes bzw. des Christus besteht. Ihren Anfang nehmen diese mit der Präsentation des Lamms als Throngenosse Gottes (Kap. 5), auf die die feierliche Doxologie antwortet.

5. Ein Blick auf *hellenistisch-römische Texte*, vornehmlich hymnischer Art, bestätigt den Eindruck einer ‚Ökumenizität‘ des universalen Lobpreises. Das Gesamtbild wird nochmals erheblich bereichert; vor allem tritt der Zusammenhang von Epiphanie, kosmischem Chor und Hymnus bzw. Gebet deutlich heraus. Wir begnügen uns mit einigen Schlaglichtern. Im alten, kultisch verwendeten homerischen Apollonhymnus beginnt sich unsere Topik abzuzeichnen:¹¹⁷

„Überall ist dir ein Feld bereitet für das Lied.“

Die Allpräsenz des Gotteslobs wird entfaltet in einem kurzen Katalog von Landschaften. Der Hymnus ruft den Gott herbei und respondiert zugleich auf seine Epiphanie. Ausserdem bezeugt er das für hymnische Texte charakteristische Suchen nach den angemessenen lobenden Worten:

„Wie soll ich nun dich, du vielfach Besingbarer, preisen?“

Ein Pāan des Dichters Alkaios, noch im 6. Jahrhundert v.Chr., bietet alle uns interessierenden Elemente: Nachtigallen, Schwalben, Zikaden und Quellen respondieren singend auf den Advent Apollons; der Hymnensänger selber ist Teil dieser Bewegung.¹¹⁸

„von dem Gott lassen alle ihr Lied erklingen.“

In Vergils ‚Weihnachtsgedicht‘, dem vierten Hirtenlied, erwartet alles freudig die Geburt des göttlichen Kindes:¹¹⁹

„Sieh mit gewölbter Last das Weltall schwanken, / Land und Meeresweiten und den tiefen Himmel, / sieh, wie alles sich freut auf die nahende Weltzeit!“

Aus kaiserzeitlicher Zeit sind manche Hymnen bzw. Gebete überliefert, die die Chormotivik, die göttliche Epiphanie (teilweise vorbereitet auch mit dem Aufruf zum Stillehalten, zum

¹¹⁷ Hom. Hymn. 3,19f: „How shall I hymn you, fit subject as you are in every respect? / For in every direction, Phoibos, you have laid down a field for song“ (πάντη γὰρ τοι, Φοῖβε, νομὸς βεβλήσεται ᾠδῆς, Übs. M.L. WEST [LCL]). – Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Apollonhymnus braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

¹¹⁸ Alkaios, frg. 307c L./P. (πάντα τὰ μέλη κατὰ θεοῦ φθεγγόμεναι).

¹¹⁹ Vergil, ecl. 4,52 (*aspice, venturo laetentur ut omnia saeclo*). Hommel, Harren (s. Anm. 8), rückt das Gedicht und Röm 8 traditionsgeschichtlich sehr nahe zusammen und geht sogar von seiner Kenntnis bei Paulus aus (138f). Keinesfalls empfiehlt es sich, Vergil lediglich als Repräsentanten der imperialen „Roman new-age ideology“ und damit als Kontrasttext zu Röm 8 zu lesen, so R. JEWETT, *The Corruption and Redemption of Creation. Reading Rom. 8:18–23 within the Imperial Context*, in: R.A. HORSLEY (Hg.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg 2004, 25–46 (Zitat: 35); vgl. oben Anm. 51.

Schweigen) und die Unangemessenheit menschlicher Sprache thematisieren.¹²⁰ Die Topik ist offen für mehrere metaphorische Felder: für die Figuren vom Reigen und Tanz, die auf kultische Performanzen verweisen, aber auch poetische Autonomie gewinnen; für die von Haus aus pythagoreische Sphärenharmonie und überhaupt für astrale Imaginationen.

6. Besonderes Interesse verdient die *philosophische* Bearbeitung unserer Topik, die sich mit der Entwicklung von Gebetstheorien verbindet. Namentlich wird hier reflektiert über die Ausdifferenzierung der zum Hymnus aufgerufenen oder Hymnen singenden Wesenheiten: Auf jedem kosmischen Niveau nimmt der Lobpreis je spezifische Formen an. So ist es der Fall bei Epiktet: Auf der Basis des stoischen Theorems der kosmischen Selbstorganisation, der *Oikeiosis*, deutet er seine religiöse Haltung der Dankbarkeit als Entfaltung der dem Menschen eigentümlichen Logosnatur.¹²¹

„Wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich wie eine Nachtigall, und wenn ich ein Schwan wäre, wie ein Schwan singen. Nun bin ich aber ein vernunftbegabter Mensch. Also muss ich Gott preisen.“

Im spätantiken Neuplatonismus werden Hymnus und Gebet zu den privilegierten Trägern subtilster theologischer Operationen und theurgischer Praktiken.¹²² In der Figur des kosmischen Lobpreises konvergieren die überkommenen kultischen und literarischen Traditionen mit dem philosophischen Aufstieg zum göttlichen Ursprungsprinzip. Von seiner ‚Ökumenizität‘ zeugt ein Hymnus neuplatonischer Provenienz, der unter dem Namen Gregors von Nazianz überliefert worden ist und der alle uns interessierenden Elemente wie in einem Brennglas zusammenführt – Chor, Gebet, Hymnus, Unangemessenheit menschlicher Sprache und negative Theologie:¹²³

„O du Höchste über allem – wie könnte ich dich besser preisen? Wie soll ich dich preisen im Wort, den nicht fassen können die Worte? [...] Alles besingt dich, Sprechendes und Sprachloses. Alles verherrlicht Dich, Vernunftbegabtes und Vernunftloses [...] Alles betet zu dir (σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται). Zu dir sagt alles, was dein geheimes Zeichen erkennt, einen schweigenden Hymnus.“

Unser Freibeuterzug durch weite Bereiche der antik-mediterranen Religionsgeschichte zeigt: Ein angemessenes Verständnis unserer Passage im Römerbrief lässt sich erst dann erreichen, wenn man nicht nur das Format des Klagegebets, sondern auch dasjenige des Lobpreises berücksichtigt. Nur im Motivraum des universalen Lobpreises sind wir auf eine Topik gestossen, die sich mit den drei distinkten ‚Chören‘ von Röm 8 vergleichen lässt. Gemeint ist

¹²⁰ So der Helioshymnus von Mesomedes (2. Jh.) (frg. 2 H.; Übs. J. REGENAUER, Mesomedes. Übersetzung und Kommentar [Studien zur klassischen Philologie 175], Frankfurt 2016, 123); vgl. den epidaurischen Hymnus auf Pan (IG 4 [2].1, 130 = *Poetae melici Graeci* 936) sowie den Prosahymnus auf Isis bei Apuleius, met. 11,25:3. Vgl. sodann, wahrscheinlich auch unter christlichem Einfluss, Synesios, hymn. 1,270–357; dazu S. VOLLENWEIDER, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene (FKDG 35), Göttingen 1985, 41–43; vgl. 171f zum kosmischen Lobpreis.

¹²¹ Epiktet, diss. 1,16:19–21; zum Hymnus in 1,16:16f als „Sonderform des Gebetes“ vgl. Landefeld, Gebetslehre (s. Anm. 38) 147–150.

¹²² Vgl. besonders zum Verständnis der „hieratischen Kunst“ bei Proklos J.M. REDONDO, The Transmission of Fire. Proclus’ Theurgical Prayers, in: J. DILLON / A. TIMOTIN (Hg.), Platonic Theories of Prayer (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 19), Leiden 2016, 164–191. Den Nucleus von Proklos’ Gebetstheorie bildet der Leitsatz des Theodor von Asine: „Alles betet, ausser dem Ersten (πάντα γὰρ εὐχεται πλὴν τοῦ πρώτου)“ (test. 7 DEUSE [= Prokl., in Tim. 1, 213]).

¹²³ Greg. Naz., carm. 1,1:29 (PG 37, 507f); W. CHRIST / M. PARANAKIS (Hg.), Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871 (Ndr. Hildesheim 1963), 24.

die Ausdifferenzierung der liturgischen Akteure, jeweils im Blick auf ihr kosmologisches bzw. schöpfungstheologisches Niveau, arrangiert zu einer „Symphonie“. Exemplarisch steht dafür die Rollenverteilung in Ps 148, wo Grossräume unterschieden (Himmel [V. 1] und Erde [V. 7]) und dann bis ins Einzelne ausdifferenziert werden. Im kosmischen Klagelied von Röm 8,19–27 mit seiner Unterscheidung von Erde (Schöpfung) und Himmel (angelomorphem Geist) haben wir eine Kontrastbildung zum Figurenensemble des universalen Lobpreises vor uns, die sich durchaus als Innovation des Paulus in Anspruch nehmen lässt: Ein zusammenklingendes Seufzen erfüllt das in sich differenzierte Weltall.

Dabei ist zu beachten, dass sich Gebet und Hymnus, zumal in der Antike, nur graduell unterscheiden, enthält doch jenes lobende Sprachformen, während dieser auch Bitten transportiert.¹²⁴ Beides, Klagegebet wie Lobpreis, stellt eine liturgisch vereinte kosmische Gemeinschaft vor Augen, deren Erwartung sich auf ein epiphaniales Kommen göttlicher Wesen richtet. Die Figur ist in einen umfassenden Zusammenhang eingebettet, der vielfach variiert und transformiert in jüdischen, christlichen wie paganen Milieus begegnet. Vor allem macht dieser kulturenübergreifende Hintergrund plausibel, wieso Paulus in Röm 8,26 überhaupt auf das Gebet zu sprechen kommt, warum er die Unangemessenheit menschlicher Sprache thematisiert und sich damit in einem zeitgenössischen Diskurs situiert. Ein weiteres Argument für das vorgeschlagene Interpretationsmodell liefert schliesslich die *doxologische* Perspektivierung in Röm 8: Paulus zufolge richtet sich die sehnsüchtige Erwartung der Schöpfung wie auch der Glaubenden letztlich auf die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes (Röm 8,21; vgl. V. 17f.30).¹²⁵ Genau dieses kreatürliche Aussein auf die Lichtsphäre Gottes gewinnt in Hymnus und Gebet sprachliche Gestalt, spielen diese doch seine Herrlichkeit allen seinen Werken zu. Man wird hier der doxologischen Tiefenstruktur gewahr, die das ganze achte Kapitel des Römerbriefs trägt (vgl. besonders V. 37–39), so sehr die vorfindlichen Textsorten überwiegend nicht dem Genre des Lobs zugehören, sondern lehrhaft und argumentativ verfahren, im Fall von V. 31–35 sogar mit Elementen der Diatribe.

6. Hermeneutische Überlegungen

In einem ersten Schritt geht es darum, unsere Passage innerhalb des neutestamentlichen Schöpfungsverständnisses zu situieren. Ein zweiter Teil fragt nach dem „ökotheologischen“ Stellenwert von Röm 8.

6.1 Die Schöpfung im Schatten der Endzeit

Aussagen im Neuen Testament über die Schöpfung, lassen sich holzschnittartig in vier umfassende Komplexe gliedern:¹²⁶ Erstens sind zu notieren diejenigen Texte, die die väterliche Güte Gottes und seine Gaben zum Thema machen. Hierzu zählen besonders weisheitliche Jesusüberlieferungen (Mt 5,45; vgl. 10,29–31 par. [Q]; Lk 12,22–31 par. [Q]; vgl. Jak 1,17). Zweitens sind umfassende, kosmologische Aussagen zu nennen (vgl. Apg 14,15–17; 17,16–

¹²⁴ Zur Verhältnisbestimmung vgl. meinen Aufsatz: Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: S. VOLLENWEIDER, *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen* (WUNT 436), Tübingen 2020, 275–297, hier: 286f.

¹²⁵ Vgl. oben bei Anm. 25.

¹²⁶ Vgl. zur Thematik Konradt, *Schöpfung* (s. Anm. 4), sowie meinen Aufsatz: Wahrnehmungen der Schöpfung im Neuen Testament, in: Vollenweider, *Antike* (s. Anm. 124) 139–147.

34), darunter besonders prominente, die christologisch formatiert sind (1Kor 8,6; Kol 1,15–20; Hebr 1,2f; Joh 1,1ff). Drittens steht Röm 8,19–22 zunächst für sich allein als Repräsentant einer *pneumatologischen* Perspektive auf die Schöpfung.¹²⁷ Es ist die in Röm 8,1–17.23–27 herausgestellte Begabung mit dem heiligen Geist, die die Glaubenden in Resonanz mit der noch unerlösten Schöpfung stellt. Anders als in den beiden vorher genannten Komplexen wird die Spannung zwischen gegenwärtiger und künftiger Weltzeit bearbeitet. Dabei situiert die „Rechnung“ von V. 18 die Gegenwart im Schatten des nahenden Lichts; Leid und Schmerz sind nicht als isolierende und trennende, sondern als verbindende und aussichtsreiche Lebenserfahrungen zu erachten. Grund für diese Gewissheit, die sich mit Hoffnung und Geduld verschränkt (V. 24f), ist die Gabe des Geistes als Kraft der Neuschöpfung (vgl. V. 2.11.16f). Damit tut sich ein Fenster auf zu einem vierten zentralen Feld von Schöpfungsaussagen, wo es um die Neuschöpfung geht, sowohl um die schon an den Glaubenden geschehende (2Kor 5,17; Gal 6,15; 3,28; 5,6; Joh 3,3–5) wie um die endzeitlich-kosmische (Apk 21,1–8; 2Petr 3,5–13).

Die Passage Röm 8,18–30, und hier namentlich V. 19–22, bietet einen bedeutsamen Beitrag zum biblischen Schöpfungsverständnis,¹²⁸ der sich mit prophetischen Drohworten, wonach Unheil über die ganze Erde mit ihren Bewohnern kommt, zusammenstellen lässt. Texte wie diese bilden die dunkle Kehrseite der Formen von Lobpreis und Verherrlichung des Schöpfergottes und seiner Werke. Die bevorstehende oder aktuelle Verwüstung der Erde ist diesen Stimmen zufolge ursächlich verbunden mit menschlichem Fehlverhalten, mit Sünde. Aus heutiger Sicht stellt der Abschnitt Röm 8,19–23 (im Verbund mit 1,21f) eine Welt vor Augen, die der gnadenlosen Machtförmigkeit des menschlichen Denkens ausgesetzt ist¹²⁹ – dem prometheischen Projekt der Neuzeit, die Erde bis in ihre Fundamente umzupflügen und sogar neu erschaffen zu wollen. Zugleich bringt unser Text das zur Sprache, was die überkommene natürliche Theologie ausblendet und was im toten Winkel des von ihr beanspruchten Erkenntnislichts liegt (vgl. Röm 1,21; 1Kor 1,21): Leid und Schmerz, Vergänglichkeit und Leerlauf. Und doch ist unser Text ein Dokument der Hoffnung (vgl. 8,24f): Die klagende Schöpfung respondiert auf die künftige Menschwerdung der Menschen und sehnt sich danach, an der göttlichen Herrlichkeit teilzuhaben.

6.2 Humanökologie und biblische Theologie: Kurzschlüsse und Schnittstellen

Trotz der angedeuteten Perspektiven steht unser Text, gelesen von Gruppen, die in naher Zukunft den Weltuntergang erwarten, und gebildet auf dem Boden jüdischer Apokalyptik und hellenistischer Kosmologie, quer in unserer spätmodernen Landschaft. Ich greife drei besonders anstössige Punkte heraus.

¹²⁷ Anders E.E. POPKES, „Die Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit“. Anmerkungen zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen von Röm 8:19–22, in: C. BREYTENBACH / J. FREY (Hg.), *Reflections on the Early Christian History of Religion* (AGJU 81), Leiden 2013, 267–291, der in Röm 8:19–22 deutero- und tritojesajanische Neuschöpfungsvorstellungen identifiziert (bei uns die vierte Gruppe).

¹²⁸ So dient Röm 8,22 als Stichwortlieferant für Fragen nach dem Verhältnis von Natur und Theodizee, z.B. R.J. RUSSELL, *The Groaning of Creation. Does God Suffer with All Life?*, in: G. BENNETT u.a. (Hg.), *The Evolution of Evil*, Göttingen 2008, 120–140; CH. SOUTHGATE, *Creation as „Very Good“ and „Groaning in Travail“*. An Exploration in Evolutionary Theodicy, aaO. 53–85.

¹²⁹ Vgl. meinen Hinweis in: Freiheit (s. Anm. 6) 392f.

1. Gewiss löst unser Text bei vielen heutigen Zeitgenossen Betroffenheit aus. Trotzdem stellen sich seiner ökologischen Lektüre Hindernisse entgegen.¹³⁰ Das heilvolle Geschehen, das die Schöpfung zur „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ befreit, ist ausschliesslich endzeitliches Gotteshandeln, das mit Totenauf resurrection und Verherrlichung der Leiber einhergeht. Ein Engagement für die Bewahrung der gegenwärtigen Welt, der vorfindlichen Umwelt, ist unserem Text fremd.¹³¹ Damit steht er nicht allein, sondern im Verbund mit den übrigen neutestamentlichen – wenn nicht gar allen biblischen – Schriften. Diese nüchterne Einschätzung ist gerade auch im Blick darauf festzuhalten, dass die kaiserzeitliche Gesellschaft durchaus schon als Verursacherin für nicht nur marginale ökologische Probleme zu erachten ist. Das Spektrum reicht von massiver Entwaldung, Luft- und Wasserverschmutzung über die Verbreitung von Giftstoffen (wie Blei) bis zur Ausrottung von Tierarten, etwa der Berberlöwen, durch die urbane Unterhaltungsindustrie. Was es aber in der Antike gegeben hat, ist ein waches Bewusstsein dafür, dass der Mensch wieder und wieder Grenzen überschreitet und deshalb mit erheblichen Folgewirkungen konfrontiert ist, gerade auch in der umgebenden Natur. Wir kommen auf diesen Punkt zurück.
2. Zu den bleibenden Attraktionen unseres Texts zählt die mythische Figur der ur- bzw. endgeschichtlichen Verbundenheit zwischen Schöpfung und Mensch, die in der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik kosmologische Dignität gewinnt. Nun verträgt sich die markante *anthropozentrische* Engführung, die Röm 8 samt seinem Traditionshintergrund kennzeichnet,¹³² überhaupt nicht mehr mit neuzeitlichem Wissen. Die Evolution der irdischen Biosphäre steuerte keineswegs auf den *homo sapiens* zu. Vollends haben Vorgänge auf einem kleinen Planeten, der um eine entlegene Sonne in einer randständigen Spiralgalaxie dreht, nicht den geringsten Einfluss auf Bewegungen und Prozesse der supergalaktischen Grossstruktur Laniakea, die ihrerseits nur einen Bruchteil des gesamten Universums ausmacht. Etwas plakativ formuliert, nehmen sich die alten Einsichten der skeptischen Weisheit Israels und der delphischen Theologie, die die Menschen als ephemere und flüchtige Randerscheinungen taxieren, heute plausibler aus als teleologisch formatierte Konzeptionen, die sich in Theologie und Philosophie (etwa in der Stoa) seinerzeit durchgesetzt haben.
3. Die Figuren der Personifikation, die wir in unseren Texten vielfach beobachten konnten, geraten unter den Verdacht, unsachgemässen Projektionen Vorschub zu leisten. Die

¹³⁰ Vgl. die differenzierte Diskussion bei CH. HUNT / D.G. HORRELL / CH. SOUTHGATE, An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation, JThS 59 (2008) 546–579; aufdatiert in: DIES., Greening Paul. Rereading the Apostle in a Time of Ecological Crisis, Waco 2010, 63–85; ferner Wolter, Röm, Bd. 1 (s. Anm. 7) 516; M. ÖHLER, Das Bestehen des Kosmos vor dem Hintergrund frühjüdischer und frühchristlicher Apokalyptik. Anmerkungen zur Bedeutung des Neuen Testaments für eine gegenwärtige Ökotheologie, KuD 62 (2016) 3–26, hier: 23; Häfner, Harren (s. Anm. 31) 316f. Die Frage wird differenziert verhandelt von V. BALABANSKI, Pauline Epistles. Paul’s Vision of Cosmic Liberation and Renewal, in: M. HARRIS / H.F. MARLOW (Hg.), The Oxford Handbook on Bible and Ecology, erscheint: 2021.

¹³¹ Anders S.N. THOMAS, Κτίσις in Romans 8:18–23 in Light of Ancient Greek and Roman Environmental Concerns, JoAAS 10 (2007) 135–152, der aber instruktive Materialien präsentiert (“Environmental factors which may have influenced Paul include: population increases, poor agricultural practices, deforestation, destruction of wildlife, the farming of herd animals, air pollution, occupational disease, metals and mining, climate changes, and war”, 152).

¹³² Vgl. 4Esr 8,44 („Mensch, der von deinen Händen geschaffen ist und dein Ebenbild genannt wurde, weil er dir ähnlich gemacht ist, und um dessentwillen du alles geschaffen hast“), 2Bar 14,18f (der Mensch „nicht geschaffen für die Welt, sondern die Welt um seinetwillen“).

Entwicklung der naturwissenschaftlichen Zoologie geht ein gutes Stück weit mit der Emanzipation von hartnäckigen Projektionen einher. Ein warnendes Beispiel dafür sind anthropomorphe Übertragungen, die die Ausrottung mancher Tierarten begünstigt haben und weiter begünstigen.

Mit der ‚Entzauberung‘ der Natur erschliessen sich aber auch neue Möglichkeiten des Verstehens. Die alte mythische Figur der Schicksalsgemeinschaft von Schöpfung und Menschen hat in der Moderne evolutionären und ökologischen Narrativen Platz gemacht, die die Menschen wieder ‚erden‘ in ihren vorfindlichen ökobiologischen Lebensgemeinschaften. Ich will im Folgenden auch wieder drei Spuren verfolgen.

1. Heutige Umweltdebatten spielen dem Menschen nicht selten die Rolle der Weltrettung zu. In gewisser Weise meldet sich hier der Anthropozentrismus wieder zurück, den man doch gerade zu überwinden trachtete. Der Römerbrief bietet ein heilsames Gegenbild zur anvisierten soteriologischen Überfrachtung auf: Die Gotteskinder, auf die sich das erwartungsvolle Harren der Kreatur richtet, werden exklusiv als Empfänger des heiligen Geistes porträtiert, der ihnen Hoffnung und Geduld schenkt. Dass die in unserem Text geradezu forcierte Rezeptivität der Glaubenden – Warten, Seufzen und Schwäche – nicht einfach in schiere Passivität mündet, lässt sich anhand aller Variationen neutestamentlicher Ethik durchspielen. Zugleich gilt aber: Transparenz für das Wirken des heiligen Geistes heisst unter anderem, geschöpfliche Grenzen zu achten und zu wahren. Das Stichwort Masshalten erlaubt sowohl den Brückenschlag zu einer prominenten Richtschnur antiker Weisheit wie zu weitgehend konsensfähigen Lebensregeln in modernen Umweltethiken.

2. Ein Text wie Röm 8 leistet einen bedeutsamen Beitrag zur *Sensibilisierung* für Verwüstung und Leiden von ökologischen Lebensgemeinschaften, die auf menschliches Fehlverhalten zurückgehen. Mit dem Stichwort Gebet bietet sich insbesondere der Gottesdienst als Ort an, die Vergegenwärtigung einer umfassenden Gemeinschaft, des organischen Lebens auf der Erde, zu kultivieren.¹³³ Vergegenwärtigung reicht von Bewusstwerdung über Solidarität bis zur Stellvertretung. So wie sich der heilige Geist der schwachen Christenmenschen annimmt und ihr Seufzen vor dem Gottesthron erinnert, so sind auch diese selber als Gemeinschaft aufgerufen, umgekehrt Beschädigung und Verwüstung der Schöpfungswelt zu erinnern und zu bezeugen. Wenn die Bestimmung des „Seufzens“ der Schöpfung als kosmisches Klagelied richtig ist, so steht Röm 8,19–27 in Resonanz mit zahlreichen (oben durchmusterten) Zeugnissen des Alten Testaments, denen zufolge das entstellte Antlitz der Erde menschliches Fehlverhalten offenlegt. Mit der Einbettung unseres Textes in die ‚kosmische Liturgie‘ ist aber auch an den Kontrapunkt zu denken: Richtet sich die sehnsüchtige Erwartung der Schöpfung wie auch der Glaubenden letztlich auf die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes, so bieten sich genau jene Loblieder und Hymnen an, um die es in den voranstehenden Zeilen ging: Sie spielen die Herrlichkeit Gottes allen Geschöpfen zu. Selbstverständlich beschränkt sich die hier vorgeschlagene Funktion von Bibeltexten, für die bedrohte Umwelt zu sensibilisieren, nicht auf den Gottesdienst, sondern umgreift das Alltagsleben und das Einüben der „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer). Entscheidend

¹³³ Soweit ich sehe, kommt M. MEYER-BLANCK, *Das Gebet*, Tübingen 2019, zwar weder auf das Seufzen von Röm 8 noch auf die kosmische Liturgie zu sprechen, wohl aber auf die „Natur als Tempel und das Naturempfinden als Gebet“ (114–118) sowie auf „in der Natur als Schöpfung beten“ (121f). Demgegenüber gibt Röm 8,26f entscheidende Denkanstösse in der Dissertation von J. BREIDENBACH, *Das Gebet als metaphorischer Prozess. Die Erneuerung von Welt und Sprache bei Michel de Certeau und Günter Bader* (HUTH), Tübingen (im Druck). Ich verdanke dieser Studie viele Anregungen.

ist der Gesichtspunkt, dass sich Menschen nur zu markanten Änderungen ihres Verhaltens bewegen lassen, wenn sie nicht nur auf kognitiver Ebene Einsicht gewinnen, sondern sich auch emotional motivieren und mobilisieren lassen. Dafür stellen Gebet und Meditation einen geeigneten ‚Sitz im Leben‘ bereit.

3. Schliesslich ist zurückzukommen auf die Rhetorik der Personifikation, die unseren Texten ihr besonderes Profil verleiht. Abseits aller unsachgemässen Projektionen lässt sie sich für Akte der Zuschreibung in Anspruch nehmen, worin Menschen etwa den Tieren zuerkennen, was diese nicht inhärent von sich aus haben. Es ist zwar umstritten, ob Kategorien wie Tierwürde oder tierliche Mitgeschöpflichkeit, die in bestehende Rechtsordnungen Eingang gefunden haben, überhaupt normative Geltung beanspruchen können.¹³⁴ Will man ernsthaft für einen Strudelwurm, für einen Heuschreckenschwarm oder gar für ein Virus Würde reklamieren? Trotzdem könnte es sich in theologischer Perspektive gerade anders verhalten: Lobpreisende Texte leben davon, dass den Geschöpfen jedweder Art etwas von der Herrlichkeit Gottes *zugespielt* wird, das sie nicht von sich aus haben. Solche Zuschreibungen machen Sinn in einem System von gegenseitigen Relationen, zwischen Gott als Schöpfer, dem Menschen als seinem Ebenbild und den Geschöpfen, denen der Mensch ihre Namen verleiht (Gen 2,19f). Auf diesem Weg lässt sich womöglich auch Anschluss an ein ‚lebensfreundliches‘ Verständnis der überkommenen Anthropozentrik gewinnen.¹³⁵

Wir schliessen mit einer Reminiszenz an die von Martin Buber gestalteten Chassidischen Erzählungen zum liturgischen Gotteslob, das von allen Kreaturen dargebracht wird:¹³⁶

„Rabbi Abraham Jaakob sprach: ‚Jedes Volk hat seine eigne Melodie, keines singt die eines andern. Israel aber singt sie alle mitsammen, um sie Gott darzubringen. So singen im ‚Abschnitt des Lieds‘ alle Landtiere und alle Vögel, jedes sein eigenes Lied, Israel aber macht ein Lied aus ihrer aller Liedern, um sie Gott darzubringen.‘“

Anhang: Das „Seufzen der Kreatur“ in der deutschen Wirkungsgeschichte

Am bekanntesten ist die kühne These von Karl Marx:¹³⁷

¹³⁴ Vgl. zur Diskussion D. PREUSS, Die „Würde des Tieres“. Eine Interpretation anhand seiner „Mitgeschöpflichkeit“, ZEE 55 (2011) 111–118.

¹³⁵ Vgl. die Anzeige bei Hunt u.a., Mantra (s. Anm. 130) 575: „Romans 8 might indeed provide interesting resources for such an ecological anthropocentrism, since it depicts creation, humanity, and the Spirit as conjoined in a chorus of hopeful groaning.“

¹³⁶ M. BUBER, Die Erzählungen der Chassidim (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Zürich¹²1992, 515. Beim „Abschnitt des Lieds“ (*Perek Shira*) handelt es sich um einen – kabbalistisch angehauchten – liturgischen Text, der hauptsächlich aus Psalmversen besteht, gesprochen von Wesen und Elementen. Er wird in den Synagogen heute kaum mehr rezitiert (freundliche Auskunft von Alfred Bodenheimer).

¹³⁷ Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844), in: K. Marx / F. Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956 (= 1981), 378; sowie in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, I.2, Berlin²2009, 171.

„Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.“

Auch der „Geist geistloser Zustände“ dürfte als Reflex der „Nichtigkeit“ von Röm 8,22 anzusprechen sein, im Verbund mit 1,21 („dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken“). Zugleich markiert Marx eine Gegenposition zu Paulus, für den sich gerade im Seufzen die aussichtsreiche Gegenwart des heiligen Geistes bekundet.

Im deutschen Sprachraum lösen Röm 8,19 und 22 mit dem „Seufzen der Kreatur“ eine eigentümliche Wirkungsgeschichte aus. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie nicht von der Lutherbibel bestimmt ist, da diese seit ihren Anfängen συστενάζειν in V. 22 übersetzt mit „sich sehnen“. ¹³⁸ Vorausgesetzt wird also Kenntnis des griechischen Texts (oder des lateinischen: *omnis creatura ingemescit*).

Spürt man in der deutschen Literatur dem „Seufzen der Creatur“ und ähnlichen Formulierungen nach, so stösst man etwa auf den Freiherrn Adolph von Knigge, der sich gegen Tierquäler wendet:

„Das Seufzen der Creatur dringt auch bis zu dem Thron Deines Schöpfers.“ ¹³⁹

In seinem klassischen Ratgeber bietet er auch ein Kapitel „über die Art, mit Tieren umzugehen“: ¹⁴⁰

„Wenn doch die hartherzigen, grausamen oder, um billiger zu urteilen, zum Teil nur leichtsinnigen, verwilderten Menschen, [...] wenn diese und alle, die nicht erweicht werden durch den Anblick der geängsteten, duldenden, von dem grausamsten aller Raubtiere, von dem Menschen, mit kaltem Blute, nicht aus Hunger, sondern aus Mutwillen nur gemarterten Kreatur; nicht erweicht werden durch das anklagende Seufzen und Winseln dieser unglücklichen Geschöpfe zu ihrem und unserm gemeinschaftlichen Schöpfer; wenn sie doch nur bedenken wollten, dass diese Tiere zwar zu unsrer Nahrung auf der Erde sind, nicht aber, um von uns gepeinigt zu werden, und dass keine Kreatur das Recht haben könnte, mit dem Leben einer andern Kreatur, der Gott einen Odem eingeblasen hat, sein Spielwerk zu treiben.“

Wir lassen unkommentiert eine kleine Blütenlese folgen, die für sich selbst spricht.

Friedrich Hölderlin: ¹⁴¹

„Wohl dem, der sie überstanden hat, diese Feuerprobe des Herzens, der es verstehen gelernt hat, das Seufzen der Kreatur, das Gefühl des verlorenen Paradieses. Je höher sich

Die Passage wird genannt bei Wilckens, Röm, Bd. 2 (s. Anm. 7) 168 Anm. 748. – Den Kontrast zwischen der biblischen Aussage vom Seufzen als Indiz der Geistesgegenwart und dem Marx'schen Satz vom „Geist geistloser Zustände“ arbeitet Weder, Seufzen (s. Anm. 32) 247f scharf heraus.

¹³⁸ M. Luther, WA.DB 7, 54: „wir wissen, das alle creatur sehnet sich semplich, und engstet sich noch jmer dar“ [1522]; „das alle Creatur sehnet sich mit uns“ [1545]; so auch noch in der Fassung von 1912.

¹³⁹ A. von Knigge, Roman meines Lebens in Briefen herausgegeben (1781–83): Sämtliche Werke, hg. von P. RAABE, Bd. 1.2, München 1992, 37.

¹⁴⁰ A. von Knigge, Über den Umgang mit Menschen (1788), hg. von G. UEDING, Frankfurt 2000, 343.

¹⁴¹ Fragment von Hyperion (1794), in: F. Hölderlin, Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe, Bd. 3, Stuttgart 1958, 171.

die Natur erhebt über das Tierische, desto grösser die Gefahr, zu verschmachten im Lande der Vergänglichkeit!“

Johann Gottlieb Fichte:¹⁴²

„Es drängt sich öfters unter den Geschäften und Freuden des Lebens aus der Brust eines jeden nur nicht ganz unedlen Menschen der Seufzer: unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung seyn, es muss, o es muss noch einen ganz andern Zustand für mich geben! Ein heiliger Mann sagt dies mit besonderer Stärke: sogar die Creatur möchte sich sehnen mit uns, und seufzen immerdar, dass sie frei werde vom Dienste der Eitelkeit, dem sie unterworfen ist wider ihren Willen. Sage man es, wie man wolle, dieser Ueberdruß an dem Vergänglichen, dieses Sehnen nach einem Höheren, Besseren und Unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüthe des Menschen.“

Ludwig Feuerbach:¹⁴³

Jehova befreit die Israeliten, „weil sie das Joch der Knechtschaft nicht mehr ertragen können, weil sie nach Freiheit seufzen, weil sie frei sein wollen.“

Friedrich Nietzsche:¹⁴⁴

„In jenen Zuständen bricht daher gleichsam ein sentimentalischer Zug des Willens hervor, ein ‚Seufzen der Creatur‘ nach dem Verlorenen: aus der höchsten Lust heraus tönt der Schrei des Entsetzens, die sehnenden Klagelaute eines unersetzlichen Verlustes. Die üppige Natur feiert ihre Saturnalien und ihre Todtenfeier zugleich.“

Wichtiger ist die religiöse Wirkungsgeschichte im engeren Sinn,¹⁴⁵ am eindrucklichsten vielleicht in Gottfried Arnolds Lied „O Durchbrecher aller Bande“:¹⁴⁶

„Schau doch aber unsre Ketten,
Da wir mit der Creatur
Seufzen, ringen, schreyen, beten,
Um Erlösung von Natur,
Von dem Dienst der Eitelkeiten,
Der uns noch so harte drückt,
Ungeacht der Geist in Zeiten
Sich auf etwas Bessers schickt.“

Bedeutsam ist sodann das Osterlied „Erschienen ist der herrlich Tag“ von Nikolaus Herman († 1561), es findet sich im Evangelischen Gesangbuch der deutschsprachigen Evangelischen Gemeinden in Deutschland, Elsass-Lothringen, Österreich und Luxemburg (EG 106) bzw.

¹⁴² Appellation an das Publicum über die [...] ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen, in: Fichtes Werke, hg. von I.H. FICHTE, Bd. 5, Ndr. Berlin 1971, 203.

¹⁴³ L. FEUERBACH, Sämmtliche Werke, Bd. 9: Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums, Leipzig 1857, 66.

¹⁴⁴ Die dionysische Weltanschauung (1870), in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KAS), Bd. 1, Berlin ²1988, 558.

¹⁴⁵ Hinzuweisen ist hier besonders auf das Seufzen in der pietistischen Gebetsfrömmigkeit; vgl. dazu Breidenbach, Gebet (s. Anm. 133), wo die „pietistische Überzeugung, dass Seufzer eine besonders authentische und gottgefällige Gebetsäusserung darstellen“, als Teil der Wirkungsgeschichte von Röm 8,26 behandelt wird.

¹⁴⁶ Gottfried Arnolds sämmtliche geistliche Lieder, hg. von K.C.E. EHMANN, Stuttgart 1856, 81–83, hier: 82.

im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (RG 468):¹⁴⁷

„Die Sonn, die Erd, all Creatur
und was betrübet war zuvor,
das freut sich heut an diesem Tag,
da der Welt Fürst danieder lag.
Hallelujah!“

Den Abschluss unserer Blütenlese bildet das Gedicht „O ihr Tiere“ von Nelly Sachs, aus dem eingangs zitiert worden ist.¹⁴⁸

„Euer Schicksal dreht sich wie der Sekundenzeiger
mit kleinen Schritten
in der Menschheit unerlösten Stunde.

Und nur der Hahnenschrei,
mondaufgezogen,
weiss vielleicht eure uralte Zeit!

Wie mit Steinen zugedeckt ist uns
eure reissende Sehnsucht
und wissen nicht was brüllt
im abschiedrauchenden Stall,
wenn das Kalb von der Mutter
gerissen wird.

Was schweigt im Element des Leidens
der Fisch zappelnd zwischen Wasser und Land?

Wieviel kriechender und geflügelter Staub
an unseren Schuhsohlen,
die stehn wie offene Gräber am Abend?

O der kriegszerrissene Leib des Pferdes
an dem fraglos die Fliegen stechen
und die Ackerblume durch die leere Augenhöhle wächst!

Nicht der sterndeutende Bileam
wusste von eurem Geheimnis,
als seine Eselin
den Engel im Auge behielt!“

31.01.2021

¹⁴⁷ Zur Rolle Hermans für das reformatorische Lied vgl. CH. KRUMMACHER, Kirchenmusik (NTG), Tübingen 2020, 83f.

¹⁴⁸ S. oben Anm. 2.