

Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung

Röm 8 und die Frage nach der Erlösung der Tiere

von Gerd Häfner

In theologischen Debatten um das Verhältnis zur Tierwelt spielt Röm 8,19–22 insofern eine besondere Rolle, als der Text mit seinem Bezug auf „die ganze Schöpfung“ und ihr endzeitliches Geschick nicht nur tierethische Fragen berührt, sondern auch als Zeugnis von der Vorstellung einer Auferweckung der Tiere gewertet wird. Die Exegese des Abschnitts ergibt: Die anthropozentrische Perspektive, kennzeichnend für die biblische Tradition, wird von Paulus nicht verlassen; ihm liegt daran, die Hoffnung der Glaubenden zu stärken, nicht eine Aussage über die Erlösung der Tiere zu treffen. Dieses negative Ergebnis schließt in heutiger Rezeption des Textes tierethische Konsequenzen aber nicht aus. Die Frage, wie die Erlösung der Schöpfung von der „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ heute zu denken ist, kann allerdings nicht im Rückgriff auf den biblischen, von mythologischen Vorstellungen geprägten Text beantwortet werden.

1. Die anthropozentrische Perspektive biblischer Tradition

Was das Verhältnis zur Tierwelt betrifft, so ist die biblische Tradition eindeutig von einer anthropozentrischen Perspektive bestimmt. Dies zeigt sich grundsätzlich in den Schöpfungstexten, die dem Menschen die Rolle eines Herrschers über die Tiere zuweisen.¹ Die Überordnung des Menschen kann auch in ausdrücklich wertender Zuordnung zur Sprache kommen: „Um wieviel mehr ist ein Mensch mehr wert als ein Schaf“ (Mt 12,12), oder, an die Jünger gerichtet: „Ihr seid wertvoller als viele Sperlinge“ (Mt 10,31; s. a. 6,26 par.). Zwar kennt auch das Neue Testament den Gedanken einer Verbindung zwischen Mensch und Tier, die in der Fürsorge des Schöpfers für alle Geschöpfe gründet;² der anthropozentrische Rahmen wird dadurch aber nicht in Frage gestellt. Wie selbstverständlich er

¹ Vgl. Gen 1,26.28; auch die Benennung der Tiere in Gen 2,19 f. impliziert die Überordnung des Menschen; vgl. *Erasmus Gaß*, Alttestamentliche Zugänge zum Mensch-Tier-Verhältnis und mögliche Konsequenzen für die Xenotransplantation, in: ders., *Menschliches Handeln und Sprechen im Horizont Gottes. Aufsätze zur biblischen Theologie (FAT 100)*, Tübingen 2015, 239–287, hier 264.

² Vgl. Lk 12,24 par. 27 par. 12,6. Selbstverständlich weiß die biblische Tradition von einer grundlegenden Verbindung zwischen Mensch und Tier, insofern beide als Geschöpfe Gottes betrachtet werden. Aber diese mitgeschöpfliche Solidarität hebt die beschriebene Zu- und Überordnung ebenso wenig auf wie dies alttestamentliche Tierschutzbestimmungen tun. Die Kritik Michael Rosenbergers an einer Aussage Eugen Drewermanns zum anthropozentrischen Weltbild der Bibel und einer fehlenden biblischen Tierethik ist deshalb überzogen: „Eine falschere Aussage kann man kaum machen“ (*Michael Rosenberger*, *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*, München 2015, 127).

vorausgesetzt werden kann, zeigt sich etwa im 2. Petrusbrief, wenn die Gegner durch einen Vergleich mit Tieren abgewertet (2 Petr 2,12–22) und diese dabei als geschaffen „für Fang und Untergang“ (εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν) bezeichnet werden.³

Auch beim Ausblick auf die Erlösung wird im Neuen Testament der Horizont durch das menschliche Geschick bestimmt.⁴ Die Rede vom „neuen Himmel und der neuen Erde“ bleibt entweder ohne jede nähere Entfaltung (2 Petr 3,13), oder sie wird fortgeführt durch die Beschreibung des neuen Jerusalem, vor Augen gemalt als vollkommener menschlicher Lebensraum (Offb 21,1–22,5). Werden, wie in der synoptischen Endzeitrede, kosmische Katastrophen mit dem Kommen des Menschensohnes verbunden (Mk 13,24–27 parr.), führt dies nicht zu einer Weitung der anthropologischen Erlösungsperspektive.

Ausgeblendet bei der Erfassung dieses Befundes blieb allerdings eine Passage, die tatsächlich einen weiteren Horizont aufreißt und in den tierethischen Debatten (jedenfalls in theologischer Ausrichtung) eine wichtige Rolle spielt. In Röm 8,18–30 blickt Paulus auf die künftige Herrlichkeit aus und schließt dabei in 8,19–22 das endzeitliche Geschick der „ganzen Schöpfung“ (πᾶσα ἡ κτίσις) ein. Michael Rosenberger sieht durch diesen Text die Anthropozentrik in Theologie und Kirche erschüttert, Paulus gebe sich als Kronzeuge für den Glauben an die Auferweckung der Tiere zu erkennen.⁵ Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, ob der Text ein solches Urteil über den Völkerapostel tragen kann.

2. Röm 8,18–30: Kontext und Struktur

a) Im Aufriss des Römerbriefes gehört Röm 8 zu jenem Teil, in dem Paulus die Existenz der Gerechtfertigten näher entfaltet. Sie sind von der Macht der Sünde befreit und dürfen sich deshalb nicht von ihr beherrschen lassen (Kap. 6). Sie sind auch los vom Gesetz, was aber nicht bedeutet, dass Gesetz und Sünde gleichzusetzen wären (Kap. 7). Positiv ist die Gegenwart der Glaubenden zu beschreiben als vom Geist bestimmte Existenz (8,1–17). Zu dieser Existenz gehören zwar Leiderfahrungen, in sie ist aber die Hoffnung auf künftige Heilsvollendung eingeschlossen (8,18–39). Die Aussagen über die Erlösung der ganzen Schöpfung sind also eingebunden in einen übergreifenden Gedankengang, der von

³ Vgl. zur anthropozentrischen Perspektive des Neuen Testaments *Gerd Häfner*, Leibliche Existenz und Verhältnis zum Tier. Positionen neutestamentlicher Anthropologie, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation*, Paderborn 2018, 141–159, hier 150–154.

⁴ Dabei kann allein von der endzeitlichen Zukunft der Glaubenden (z. B. 1 Thess 4,13–18), aber auch anthropologisch universal von der allgemeinen Totenaufstehung gesprochen werden (mit der dann folgenden Scheidung in Gerettete und Gerichtete, z. B. Mt 25,31–46; Joh 5,28 f.).

⁵ Vgl. *Rosenberger*, *Traum* (wie Anm. 2), 26. Nach *Cherryl Hunt; David G. Horrell; Christopher Southgate*, An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19–23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation, in: *JThS* 59 (2008) 546–579, hier 551, lässt sich die Erwartung einer für alle Geschöpfe geltenden Auferstehung wenigstens bis zu John Wesley (1703–1791) zurückverfolgen (mit Verweis auf Sermon 60).

der geschenkweisen Rechtfertigung der universal sündhaften Menschheit ausgeht und auf die Verherrlichung der Gerechtfertigten zuläuft, die nicht mehr in Frage gestellt werden kann, weil Gott in Christus „für uns“ gehandelt hat (8,31–39).

b) In diesen Gedankengang eingewoben ist ein Abschnitt mit Aussagen über die Schöpfung, der deutlich als in sich zusammengehörender Sinnzusammenhang markiert ist:

„¹⁹Die sehnsüchtige Erwartung der **Schöpfung** erwartet nämlich die Offenbarung der Söhne Gottes. ²⁰Die **Schöpfung** wurde nämlich der Nichtigkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der unterworfen hat, auf Hoffnung hin. ²¹Denn auch sie, die **Schöpfung**, wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. ²²Wir wissen nämlich, dass die ganze **Schöpfung** gemeinsam seufzt und in Wehen liegt bis jetzt.“ (Röm 8,19–22)

Jeder Satz in 8,19–22 bezieht sich ausdrücklich auf die Schöpfung. Im unmittelbaren Kontext erscheint der Begriff κτίσις nicht, in 8,39 hat er einen etwas anderen Sinn: Es ist zwar auch das Geschaffene gemeint und nicht (wie in Röm 1,20) der Akt des Erschaffens; angezielt ist aber nicht die Gesamtheit des Geschaffenen, sondern das einzelne Geschöpf.⁶

c) Dieser deutlich zusammengehörende Sinnabschnitt fügt sich in die größere Einheit 8,18–30 ein. Am Beginn steht in V. 18, anknüpfend an 8,17⁷, die grundsätzliche Aussage: Die gegenwärtigen Leiden haben kein Gewicht gegenüber der künftigen Herrlichkeit. Diese These wird nachfolgend in mehreren Durchgängen erläutert, wobei die ersten drei Abschnitte stärker das Moment des Ausgestrecktseins auf die Verherrlichung betonen⁸: sei es dass von der Schöpfung gesprochen wird (VV. 19–22), von den Glaubenden, die die die Erstlingsgabe des Geistes erhalten haben (VV. 23–25), oder vom Wirken des Geistes in den Glaubenden (VV. 26 f.).⁹ Erst im vierten Abschnitt (VV. 28–30) kommt

⁶ Dies ist deutlich durch die Parallelisierung mit anderen Größen in 8,38–39a, die Verwendung des Indefinitpronomens τις (textlich nicht eindeutig gesichert) und das Attribut έτέρα. Dieselbe Bedeutung ist auch in Röm 1,25 gegeben.

⁷ Dort werden „mitleiden“ (συνπάσχομεν) und „mitverherrlichtwerden“ (συνδοξασθώμεν) einander zugeordnet, und dies wird in der Rede von den gegenwärtigen Leiden (παθήματα) und der künftigen Herrlichkeit (δόξα) aufgenommen (vgl. z. B. *Michael Wolter*, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1 [EKK 6/1], Neukirchen-Vluyn 2014, 507).

⁸ Diese gemeinsame Ausrichtung zeigt sich in dem in allen drei Abschnitten wiederkehrenden Bezug auf das Klagen: V. 22 und V. 23 (jeweils στενάζειν) sowie V. 26 (στεναγμοί). Damit ist freilich die These von V. 18 noch nicht erläutert. Dies wird auch ersichtlich, wenn *Horst R. Balz*, *Heilsvertrauen und Welterfahrung* (BEvT 59), München 1971, 34, zu der dreiteiligen Struktur festhält, es besitze „der besondere Zustand einer bestimmten phänomenalen Wirklichkeit (κτίσις/ήμεϊς/τό πνεῦμα) einen Hinweis- und Erwartungscharakter“. Der „Hinweis- und Erwartungscharakter“ besagt noch nichts über das Übermaß der Herrlichkeit.

⁹ Meist wird ein Zusammenhang von These und diesen drei Erläuterungsgängen angenommen; vgl. z. B. *Balz*, *Heilsvertrauen* (wie Anm. 8), 33; *Erich Gräßler*, *Das Seufzen der Kreatur* (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer „biblischen Tierschutzethik“, in: *JBTh* 5 (1990) 93–117, hier 99; *Wolter*, *Römer* (wie Anm. 7), 506. Die Abgrenzung der drei genannten Abschnitte wird mehrheitlich vertreten. Anders dagegen *Ulrich Wilckens*, *Der Brief an die Römer*, Bd. 2 (EKK 6/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1978, 147 mit Anm. 606, der den Abschnitt zur Schöpfung nur bis V. 21 laufen lässt und danach VV. 22 f. zusammennimmt; vgl. auch *Cilliers Breytenbach*, *Liberation of Enslaved Bodies: Christian Expectancy according to Rom 8,18–30*, in: *2 Thessalonians and Pauline Eschatology. For Petr Pokorný on his 80th Birthday* (SMBen.BE 21), Leuven 2013, 197–214, hier 202.

auch die künftige Herrlichkeit in den Blick, wenn der Kettenschluss aus fünf Gliedern in VV. 29 f. mit der Verherrlichung endet (ἐδόξασεν). Möglicherweise lässt sich der innere Zusammenhang von These und Erläuterung besser erfassen, wenn man die *Funktion* der These beachtet: Hoffnung in der Anfechtung, den gegenwärtigen Leiden, zu stiften.¹⁰ Bestärkt wird die Hoffnung auf Heilsvollendung durch den Blick auf das sehnsüchtige Warten der ganzen Schöpfung (VV. 19–22), auf den Charakter der christlichen Hoffnung (VV. 23–25), auf das Wirken des Geistes in den Glaubenden (VV. 26 f.), schließlich auf das Handeln Gottes an den Glaubenden, das als Schlusspunkt die Verherrlichung nennt (VV. 28–30).

3. Auslegung von Röm 8,19–22

a) Die These in V. 18 stellt gegenwärtige Leiderfahrung und künftige Heilsvollendung einander wertend gegenüber, um zum Ertragen der παθήματα zu ermutigen. Dass zur Teilhabe am Geschick Christi die Verheißung der Verherrlichung gehört, war unmittelbar zuvor bereits zur Sprache gekommen (8,17); nun wird darüber hinaus der Gedanke der Unverhältnismäßigkeit von Leiden und Herrlichkeit eingeführt: Die Zukunft nimmt den gegenwärtigen Negativerfahrungen ihr Gewicht. Dabei ist die Perspektive durch den Blick auf das Geschick der Glaubenden bestimmt. Es geht um die Herrlichkeit, die „an uns“ offenbart werden soll.

Der anschließende, auf die Schöpfung bezogene Abschnitt knüpft an diese These unmittelbar an,¹¹ indem das Stichwort der Offenbarung (nun als Substantiv: ἀποκάλυψις) und auch sachlich deren Verbindung mit den Glaubenden aufgenommen wird: Die „Söhne Gottes“ sind niemand anders als die zuvor benannten „wir“. Die jetzt bereits bestehende, aber noch verborgene Sohnschaft wird bei der Offenbarung der endzeitlichen Herrlichkeit „aus ihrer Verborgenheit heraustreten“¹². Und dieser Vorgang wird als Gegenstand sehnsüchtiger Erwartung¹³ der Schöpfung gekennzeichnet.

Man sollte jedoch die thematische Kohärenz stärker gewichten als den (angeblichen) Neueinsatz mit „wir wissen“ in V. 22.

¹⁰ Vgl. dazu auch *Michael Theobald*, Römerbrief. Kapitel 1–11 (SKKNT 6/1), Stuttgart 1992, 240: Er erkennt bei der Zuordnung von These (V. 18) und vier anschließenden Begründungsschritten eine „gewisse Schwierigkeit [...] darin, daß bei fortschreitendem Text die argumentative Rückbindung der einzelnen Gedankenschritte an die übergeordnete These sich etwas lockert“. In der Gewissheit der Hoffnung aber sieht er „die innere Einheit des Abschnitts“ (ebd.); vgl. auch *Balz*, Heilsvertrauen (wie Anm. 8), 53.

¹¹ Eine eigentliche Begründung wird nicht geboten. Das γάρ in V. 19 soll hier „wie in V. 18 anknüpfen und weiterführen“ (*Wolter*, Römer [wie Anm. 7], 509 Anm. 19). Auch *Samuel Vollenweider*, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989, 378, unterscheidet zwischen den auf der Textebene gebotenen Begründungen und der tatsächlichen Funktion: Es handle sich faktisch in den VV. 19.21.22 weitgehend um Parallelen.

¹² *Wolter*, Römer (wie Anm. 7), 510.

¹³ Als Subjekt des Wartens erscheint die Erwartung selbst. Sachlich kann nur an die Schöpfung als Träger der Erwartung gedacht sein. Diese Formulierung dürfte darauf zielen, das Moment des Wartens zu steigern (vgl. *James D. G. Dunn*, Romans 1–8 [WBC 38A], Dallas 1988, 469). Auf solche Intensivierung weist auch die Verwendung des Kompositums ἀπο-καταδοκία. Die Vorstellung der *belebten* Schöpfung wird durch die Personalisierung des Wartens kaum bestärkt. Ein solcher Gedanke wäre bereits hinreichend deutlich dadurch ausgedrückt, dass die Schöpfung wartet.

Die Bedeutung der Rede von κτίσις ist in der Exegese des Römerbriefs breit diskutiert worden. Heute wird ganz überwiegend ein Bezug auf die *außermenschliche* Schöpfung erkannt.¹⁴ Dass die Glaubenden als nicht eingeschlossen zu denken sind, legt sich nicht nur aus der Formulierung in V. 19 nahe, die auf eine semantische Differenz zwischen „Schöpfung“ und „Söhnen Gottes“ verweist. Auch die betonte Absetzung der Aussagen zu den Glaubenden von denen zur κτίσις in V. 23 erfordert dieses Verständnis. Die nichtchristliche Menschheit ist begrifflich ebenfalls nicht einzuschließen, denn es heißt in V. 20 von der Schöpfung, sie sei nicht selbstverschuldet der Nichtigkeit unterworfen worden. Das gilt weder im mythischen Rahmen, den Paulus hier voraussetzt,¹⁵ für die Menschheit im Blick auf ihre Herkunft von Adam her, noch lässt sich ein Bogen zu Röm 1 schlagen, weil dort von „der *unentschuldbaren* Gottlosigkeit der ‚Menschen‘“¹⁶ die Rede ist. Wenn am Ende des Abschnitts von der „ganzen Schöpfung“ gesprochen wird (V. 22), hebt dies den Ausschluss der Menschenwelt aus dem Schöpfungsbegriff nicht auf. Darauf weist vor allem die bereits genannte betonte Absetzung des Seufzens der Schöpfung von dem der Glaubenden (V. 23).¹⁷

b) Warum die Schöpfung auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes sehnsüchtig wartet, wird in V. 20 ausgeführt: Über sie wurde ein Mangel verfügt („sie wurde der Nichtigkeit unterworfen“), ihr aber auch eine Aussicht auf die Überwindung dieses Mangels gegeben („auf Hoffnung hin“¹⁸). Der Mangel wird als ματαιότης bezeichnet. Wo für Paulus der wichtigste Akzent des Begriffs liegt, zeigt der Kontext, in dem der Schöpfung die Befreiung von der Knechtschaft der *Vergänglichkeit* (φθορά) verheißen wird (V. 21).¹⁹ Es dürfte bei der Rede von der Nichtigkeit aber noch mehr mitschwingen. Dies legt sich na-

¹⁴ Vgl. z. B. Anton Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 195; Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973, 222; Gräßer, *Seufzen* (wie Anm. 9), 103 f.; Theobald, *Römerbrief* (wie Anm. 10), 239; Hae-Kyung Chang, *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Röm 8,19–22* (Bibelwissenschaftliche Monographien 7), Wuppertal 2000, 88–90; Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007, 511; Wolter, *Römer* (wie Anm. 7), 509. Anders Eduard Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 2003, 246: „Schöpfung in ihrer umfassenden Weite [...], ohne daß genauere Unterscheidungen vorgenommen werden.“

¹⁵ Vgl. dazu die weiteren Ausführungen zu Gen 3 im Hintergrund der paulinischen Argumentation unten Abschnitt b.

¹⁶ So Gräßer, *Seufzen* (wie Anm. 9), 117, mit Recht gegen Nikolaus Walter, *Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur“*. Zur Korrespondenz zwischen Röm 1,18–32 und 8,19–22, in: *Christus bezeugen*. FS Wolfgang Trilling, hg. v. Karl Kertelge; Traugott Holt; Claus-Peter März (EThSt 59), Leipzig 1989, 218–226.

¹⁷ Dies wird besonders deutlich, wenn man die elliptische Formulierung οὐ μόνον δὲ durch einen Bezug auf die Schöpfung ergänzt: „Nicht nur *sie*, sondern auch diejenigen, die die Erstlingsgabe des Geistes haben [...] seufzen [...]“. Man könnte deshalb wohl daran denken, dass Paulus in V. 22 im Unterschied zu den vorherigen Aussagen die nichtchristliche Menschheit einschließt (vgl. Vögtle, *Kosmos* [wie Anm. 14], 199). Im Ganzen ist es aber weniger wahrscheinlich, dass Paulus bei der Verwendung von κτίσις hier eine semantische Verschiebung im Sinn hat, zumal da er keine inhaltliche Spezifizierung einbringt und die Rede von der *ganzen* Schöpfung auch in Zusammenhang mit den σὺν-Aussagen stehen kann, in denen das *gemeinsame* Seufzen betont wird (s. u. Abschnitt d).

¹⁸ Die syntaktische Zuordnung von ἐφ’ ἐλπίδι ist nicht eindeutig. Die Präpositionalbestimmung kann mit dem Prädikat verbunden werden („wurde auf Hoffnung hin unterworfen“), sie könnte aber als syntaktisch neu einsetzender Nachsatz verstanden werden. In jedem Fall besteht semantisch ein Zusammenhang mit der zuvor genannten sehnsüchtigen Erwartung (vgl. Wolter, *Römer* [wie Anm. 7], 512).

¹⁹ Darauf legen den Ton z. B. Dunn, *Romans* (wie Anm. 13), 470; Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, 165 f.

he, wenn man den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Aussage in den Blick nimmt: die Rezeption von Gen 3,17 f. in der frühjüdischen Tradition. Während die alttestamentliche Aussage bei der Verfluchung des Erdbodens aufgrund der Sünde Adams den Fokus auf die Mühsal menschlicher Existenz legt, kennen frühjüdische Texte auch den Gedanken einer „tiefgreifende[n] Schicksalsgemeinschaft der Schöpfung mit dem Menschen“²⁰.

Das Material aus rabbinischer und apokalyptischer Tradition hat vor Jahren bereits Horst R. Balz gesichtet.²¹ Hier sei nur 4 Esra 7,11 f. zitiert: „Als aber Adam meine Gebote übertrat, wurde das Geschaffene gerichtet: Da wurden die Zugänge in dieser Welt eng, leidvoll und beschwerlich, wenig und böse, voll von Gefahren und mit Nöten behaftet.“ Nach Jan Doehhorn ist es wahrscheinlich, dass Paulus exegetisches Material zur Auslegung von Gen 3,16 und 3,19 kannte, wie es u. a. in der *Apokalypse des Mose* greifbar ist: Durch ein Spiel mit hebräischen Worten ließen sich Aussagen zu Geburtswehen und die ganze Schöpfung betreffende Nichtigkeit verbinden; außerdem wurde die Rede vom „Zurückkehren“ positiv auf die Eröffnung von Zukunft gedeutet.²²

Dass der „Erdboden verflucht sei um deinetwillen“ (Gen 3,17), wird also auch als ein Gerichtsurteil über die Erde im Ganzen verstanden: Der Mensch hat die Schöpfung durch seinen Ungehorsam in Mitleidenschaft gezogen, ihre Lebensfülle gemindert. In Röm 8,20 wird dieser Gedanke dadurch wachgerufen, dass ausdrücklich gesagt ist, die Schöpfung sei der Nichtigkeit nicht freiwillig (οὐχ ἑκούσα) unterworfen worden. Die Formulierung im Passiv (ὑπετάγη) legt nahe, an Gott als Akteur der Unterwerfung zu denken, ebenso der erhobene an den Gottesworten in Gen 3,17 f. ansetzende traditionsgeschichtliche Hintergrund.

Schwierig zu deuten ist allerdings die Wendung, mit der Paulus den Gegensatz zum unfreiwilligen Geschick der Schöpfung formuliert. Der Nichtigkeit unterworfen wurde sie διὰ τὸν ὑποτάξαντα. Das Verb legt nahe, an das Handeln Gottes zu denken, von dem ja gerade die Rede war (ὑπετάγη: „sie wurde unterworfen“). Man könnte also übersetzen: „nicht freiwillig, sondern durch den, der unterworfen hat“. Gegen diese Deutung wird eingewandt, dass διὰ + Akkusativ gewöhnlich nicht den Urheber bezeichnet, sondern den Grund oder Anlass („wegen, um willen“). Allerdings lassen sich, gerade wenn es um Gott als Urheber einer Handlung geht, auch Belege für die Bezeichnung des Urhebers mittels der akkusativischen Verwendung finden.²³ Auch die übliche – und gerade für Paulus

²⁰ Theobald, Römerbrief (wie Anm. 10), 242.

²¹ Vgl. Balz, Heilsvertrauen (wie Anm. 8), 41–43.

²² Vgl. Jan Doehhorn, „Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung untergeordnet worden“ (Röm 8,20). Eine kosmologische Aussage des Paulus und ihre exegetischen Hintergründe, in: Florian Wilk; Markus Öhler (Hg.), Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen (FRLANT 268), Göttingen 2017, 57–80, hier 68–77.

²³ Vgl. Wolter, Römer (wie Anm. 7), 512, u. a. mit Verweis auf EpArist 292; 3 Makk 6,36; Joh 6,57 und weiteren Belegen aus der paganen hellenistischen Literatur. Zum Bezug auf Gott als Urheber vgl. auch Lohse, Römer (wie Anm. 14), 247; Jewett, Romans (wie Anm. 14), 514; Breytenbach, Liberation (wie Anm. 9), 205, der dabei offenlässt, ob διὰ mit „um willen“ oder „durch“ wiederzugeben ist. Kritisch zur Gleichsetzung von διὰ + Akk. mit διὰ + Gen. Chang, Knechtschaft (wie Anm. 14), 114–116; Doehhorn, Nichtigkeit (wie Anm. 22), 65 Anm. 13.

sonst durchweg gegebene²⁴ – kausale Verwendung der Präposition (διά + Akkusativ) ließe sich freilich mit dem Bezug auf Gott verbinden. Dann wäre die göttliche Verfügung betont, die die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen hat: Es wird „angedeutet, daß die Unterwerfung aus dem Willen des Unterwerfenden selbst zustande kam“²⁵. Vielleicht kann man (neben dem sprachlichen Argument) ein gewisses Plus für diese Auslegung auch darin erkennen, dass ein Bezug auf das *Motiv*, also den Willen des Unterwerfenden, als Gegensatz zu οὐχ ἑκούσα („nicht freiwillig“) besser passt als die Betonung des Urhebers der Unterwerfung.

Als Alternative wird vorgeschlagen, es könnte mit dem ὑποτάξας Adam gemeint sein, um dessentwillen nach Gen 3,17 ja der Erdboden verflucht wird.²⁶ Da Adam die Unterwerfung aber nur verursacht und nicht bewirkt hat, müsste man allerdings mit einer Formulierung rechnen, die zwei Gedanken in eine Wendung zusammenfasst: Es ginge um eine Entscheidung Gottes, des Unterwerfenden, die er wegen der Sünde Adams traf.²⁷ Zwar ist eine solche Auslegung auf Adam hin nicht unmöglich, scheint aber im Ganzen doch mit größeren Schwierigkeiten behaftet zu sein als der alleinige Bezug auf Gott.²⁸

c) Die am Ende von V. 20 eröffnete Hoffnungsperspektive wird nachfolgend begründend entfaltet²⁹: Die Schöpfung wird befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Die Kennzeichnung der Gegenwart als *Knechtschaft* entspricht der zuvor erwähnten Unterwerfung. Ihre Überwindung wird als Befreiung von der Vergänglichkeit³⁰ charakterisiert. Die positive Seite der Befreiung wird in Zuordnung zum endzeitlichen Geschick der Glaubenden bestimmt: „zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ Dies entspricht der Art und Weise, wie zuvor die Erwartung der Schöpfung beschrieben wurde: als Harren auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Paulus ist nicht daran interessiert, die Wirklichkeit der erlösten Schöpfung zu beschreiben. Wenn er unter κτίσις die nichtmenschliche Schöpfung versteht, wird er kaum sagen wollen, dass die den

²⁴ Vgl. Chang, Knechtschaft (wie Am. 14), 114–116.

²⁵ Chang, Knechtschaft (wie Anm. 14), 123. Nach Dochhorn, Nichtigkeit (wie Anm. 22), 64 f., könnte sich der ganze Zusatz „nicht freiwillig, sondern um des Unterordnenden willen“ der Mehrdeutigkeit der mediopassivischen Form ὑπετάγη verdanken: Es sollte der passivische Sinn und damit geklärt werden, dass sich die Schöpfung nicht selbst untergeordnet hat. Dass Gott nicht ausdrücklich als Urheber gekennzeichnet werde, hänge mit einer auch sonst (etwa in der Verwendung des *passivum divinum*) zu beobachtenden Zurückhaltung zusammen.

²⁶ So deuten etwa Balz, Heilsvertrauen (wie Anm. 8), 41; Heinrich Schlier, Der Römerbrief (HThKNT 6), Freiburg 1977, 261; Dieter Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 162; vorsichtig Gräber, Seufzen (wie Anm. 9), 107; ebenso Theobald, Römerbrief (wie Anm. 10), 242.

²⁷ In diesem Sinn z. B. Otto Michel, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen ⁵1978, 257, mit Bezug auf Ernst Gaugler.

²⁸ Die Problematik der Stelle zeigt sich auch darin, dass manche Kommentatoren zu recht freien Übersetzungen greifen: „auf den blickend, der unterworfen hat“ (Käsemann, Römer [wie Anm. 14], 219, Hervorhebung G. H.); vgl. auch Haacker, Römer (wie Anm. 19), 160: „nicht freiwillig, sondern das hat ihr einer auferlegt.“

²⁹ Der Anschluss mit ὅτι ist am besten kausal zu verstehen, vgl. die Argumentation bei Wolter, Römer (wie Anm. 7), 513.

³⁰ Nach Heinrich Schlier, Das, worauf alles wartet, in: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg 1971, 250–270, hier 255, ist mit φθορά nicht nur Vergänglichkeit gemeint, „auch nicht nur Verweslichkeit, sondern diese als Weise des Verfalls und Verderbens durch Abwesen und Abwesenheit von Kraft, Glanz, Geist und Leben“ (mit Verweis auf 1 Kor 15,42.50; Gal 6,8; Kol 2,22; 2 Petr 1,4; 2,19). Dennoch dürfte mit φθορά in erster Linie auf den Aspekt der Materialität abgehoben sein: Alles in der Schöpfung ist „dem Verfall und Vergehen unterworfen“ (Wolter, Römer [wie Anm. 7], 513).

Kindern Gottes zukommende Herrlichkeit in gleicher Weise der Schöpfung zukomme. Der Verlust von Gottes δόξα, die dem Menschen aufgrund der Ebenbildlichkeit Gottes zukam, betraf aufgrund des Sündenfalls die Menschenwelt;³¹ entsprechend ist auch die Erwartung der endzeitlich wiederhergestellten δόξα nicht direkt auf die außermenschliche Schöpfung gemünzt. An der „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ hat die Schöpfung insofern Anteil, als sie, wenn dieser Zustand erreicht ist, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit sein wird, von der Nichtigkeit, der sie ohne eigene Verantwortung unterworfen wurde.³² Wie sie vom Fall *mit*betroffen war, wird sie von der Erlösung *mit*betroffen sein. Deshalb wartet sie auf die Offenbarung der Söhne Gottes (V. 19) und erfährt ihre Befreiung in Zuordnung zu deren Freiheit (V. 21). In die Freiheit der Kinder Gottes „wird dann auch die Kreatur eingehen, Macht und Glanz des eschatologischen Daseins der Kinder Gottes wird auch das Kreatürliche zu seiner Wirklichkeit und Eigentlichkeit befreien“³³. Was solche „Wirklichkeit und Eigentlichkeit“ positiv bedeutet, entfaltet Paulus nicht. Vom endzeitlichen Geschick der Schöpfung spricht er nicht um dieses Geschicks selbst willen, sondern um die Heilszuversicht der Glaubenden zu stärken. Dies zeigt deutlich die Klammer zwischen V. 19 und V. 21 nach der These in V. 18: Die Schöpfung wartet sehnsüchtig auf die Offenbarung der Söhne Gottes, weil sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit ist, wenn „die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ verwirklicht sein wird; und mit diesem Gedanken wird in einem ersten Durchgang entfaltet, dass die gegenwärtigen Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der kommenden δόξα. Paulus bringt das Thema der Schöpfung nicht ein, um aus der Zuordnung zur Verherrlichung der Kinder Gottes Aussagen über das endzeitliche Geschick der Schöpfung abzuleiten. Er setzt vielmehr den Weg der Schöpfung von der Nichtigkeit zur Erlösung als ein Indiz dafür ein, dass „die zu erwartende Herrlichkeitsoffenbarung alles gegenwärtige Leiden in den Schatten stellen wird (V. 18): weil nämlich Gottes offenbar werdender Glanz seiner Herrlichkeit die Schöpfung insgesamt erneuern wird“³⁴.

d) Hinter den bereits erreichten Ausblick auf die Heilsvollendung geht V. 22 wieder zurück auf den Ausgangspunkt des Abschnitts: die sehnsüchtige Erwartung der Erlösung, nun unter den Stichworten von Seufzen und (Geburts-)Schmerzen. Damit wird ein Übergang zum nächsten Abschnitt (VV. 23–25) hergestellt, in dem vom Seufzen (στενάζειν) der Glaubenden die Rede ist. Zu diesem Stück ist V. 22 aber nicht zu ziehen, weil in V. 23 ein deutlicher Einschnitt markiert ist, der die Aussagen über die Glaubenden von denen über die „ganze Schöpfung“ abtrennt (s. o. 2c). Deshalb ist auch das *Mit*-Seufzen und *Mit*-in-Wehen-Liegen nicht auf eine Gemeinsamkeit zwischen Schöpfung und Glaubenden zu deuten.³⁵ Wahrscheinlicher zielt die Verwendung der Komposita συστενάζειν

³¹ Paulus kam darauf in Röm 3,23 zu sprechen: „Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.“ Zum Hintergrund dieser Aussage vgl. die Angaben bei *Ulrich Wilckens*, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1 (EKK 6/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn ²1987, 188 Anm. 509.

³² Vgl. auch *Haacker*, *Römer* (wie Anm. 19), 166, der im Anschluss an Gerhard Delling εἰς τό in V. 21 „zeitlich im Sinne von ‚auf hin‘“ versteht.

³³ *Schlier*, *Das, worauf alles wartet* (wie Anm. 30), 257.

³⁴ *Theobald*, *Römerbrief* (wie Anm. 10), 243.

³⁵ So aber *Vögtle*, *Kosmos* (wie Anm. 14), 199; *Chang*, *Knechtschaft* (wie Anm. 14), 157–160; *Jewett*, *Romans* (wie Anm. 14), 517; *Breytenbach*, *Liberation* (wie Anm. 9), 207. Unentschieden *Walther Bindemann*, *Die*

und $\sigma\upsilon\upsilon\text{-}\omega\delta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\upsilon$ darauf, das Seufzen als ein gemeinsames zu qualifizieren – ein Akzent, der in Verbindung steht mit dem Subjekt: die *ganze* Schöpfung. Die Formulierung soll „die Vielfalt der gesamten nichtmenschlichen Schöpfung zu einer Einheit zusammenfassen“³⁶.

Für die Interpretation der Aussagen über die Schöpfung ist es nicht nebensächlich, dass Paulus nach dem Ausblick auf die erhoffte Heilsvollendung („Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“) wieder zurückkehrt zur Klage. Es geht ihm hier demnach nicht darum, die Erlösung der Schöpfung zum Thema zu machen. Er lässt diesen Gedanken kurz aufblitzen, geht dann aber wieder einen Schritt zurück. Zeigen will er ja, dass die Leiden der Gegenwart nichts bedeuten im Vergleich zur künftigen Herrlichkeit – bezogen auf die Glaubenden! Deshalb muss er wieder zu deren Leiden zurückkommen. Und dies erreicht er dadurch, dass er am Ende des Abschnitts über die Schöpfung wie zu Beginn wieder deren negativ bestimmte Wirklichkeit zum Tragen kommen lässt.

e) *Fazit*: Aus der Untersuchung von Röm 8,19–22 folgt, dass der Text keine biblische Basis liefert für den Glauben an die Auferweckung der Tiere. Die Perspektive bleibt anthropozentrisch, genauer: durch den Blick auf die *Glaubenden* bestimmt. Deren Heilsvorsicht soll gestärkt werden, indem gegenwärtige Leiderfahrung zu ihrer Erlösung ins Verhältnis gesetzt und diese als eine die ganze Schöpfung betreffende Verwandlung vor Augen gestellt wird. So bleibt der Bezug auf die Schöpfung auch abstrakt. Dies gilt zum einen für den durchweg gebrauchten Begriff der $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, zum andern auch für das ihr zukommende Geschick der Nichtigkeit (V. 20) oder Vergänglichkeit (V. 21). Von Lebewesen ist nicht die Rede. Für eine individuelle Auferweckungshoffnung außerhalb des Christusverhältnisses gibt Röm 8 keinen Anhaltspunkt. Wenn es heißt, „die Schöpfung“ werde „in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ befreit werden, liegt das Interesse nicht auf dem Geschick der Geschöpfe. Vielmehr wird deutlich: Zur Erlösung der Glaubenden gehört auch die erlöste Schöpfung als angemessener Lebensraum.³⁷ Grundsätzlich könnte man zwar daran denken, dass zum Hintergrund solcher Vorstellung auch die Vision vom endzeitlichen Tierfrieden gehört,³⁸ in dem als Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung (Gen 1,29 f.) der tödliche Kampf zwischen Mensch und Tier und zwischen den Tieren beendet ist. Paulus aktiviert aber eine solch konkrete

Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur, Neukirchen-Vluyn 1983, 72 mit Anm. 30.

³⁶ Wolter, Römer (wie Anm. 7), 515. In diesem Sinn auch Käsemann, Römer (wie Anm. 14), 226 (mit Verweis auf Theodor von Mopsuestia: $\sigma\upsilon\upsilon\text{-}$ ersetze $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\omega}\nu\omega\varsigma$ [übereinstimmend]); Schlier, Römerbrief (wie Anm. 26), 263; Gräßer, Seufzen (wie Anm. 9), 110 mit Anm. 113. Den Zusammenschluss von Schöpfung und Glaubenden lehnt auch Balz, Heilsvertrauen (wie Anm. 8), 52, ab; er sieht aber (entsprechend seinem $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ -Begriff) den somatischen Menschen in dem $\sigma\upsilon\upsilon\text{-}$ eingeschlossen.

³⁷ Vgl. Dunn, Romans (wie Anm. 13), 471; Wolter, Römer (wie Anm. 7), 514: „Die Befreiung der Schöpfung ist Bestandteil der Verherrlichung, die Gott seinen Kindern verheißen hat. Ihnen wird zugesagt, dass sie bei ihrer ‚Offenbarung‘ als Söhne Gottes (V. 19) eine Schöpfung vorfinden werden, die ihrer ‚Herrlichkeit‘ entspricht.“ Die von mir in einem früheren Beitrag verwendete Formulierung, „alle Geschöpfe“ hätten an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes Anteil, ist in Richtung einer individuellen Erlösungsperspektive missverständlich und deshalb zu kritisieren (vgl. Häfner, Existenz [wie Anm. 3], 155).

³⁸ Vgl. neben Jes 11,6–8 vor allem Hos 2,20; Jes 32,20; 65,25. In Ez 34,25–31 kommt das friedliche Neben- und Miteinander weniger eindeutig zur Sprache; es wird nur festgehalten, dass von den wilden Tieren keine Gefahr mehr ausgeht (V. 28), was aber mit der Vernichtung „der bösen Tiere“ (V. 25) zusammenhängen kann.

Vorstellung nicht. Für ihn steht ja, wie gesehen, nicht die Überwindung von Kampf und Gefahr im Vordergrund. Auch indirekt, über traditionsgeschichtliche Zusammenhänge, lässt sich ein Bezug auf die Tierwelt und ihr Geschick in Röm 8,19–22 nicht erkennen.³⁹ Dass ein solches Interesse für Paulus wenig wahrscheinlich ist, bestätigt ein Seitenblick auf zwei für unsere Frage einschlägige Texte.

4. Seitenblick auf 1 Kor 9,9 und 1 Kor 15

a) In 1 Kor 9,9 zitiert Paulus eine Tierschutzbestimmung der Tora: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden“ (Dtn 25,4). Der Kontext des Zitats ist durch die Frage nach dem Recht des Apostels auf Lebensunterhalt bestimmt. Nachdem das Recht auf Bezahlung aufgrund geleisteter Arbeit durch Beispiele aus der menschlichen Lebenswelt – aus dem Berufsfeld des Soldaten, des Winzers und des Hirten – untermauert ist (1 Kor 9,7), soll das Schriftwort die Argumentation mit noch höherer Autorität versehen.⁴⁰ Den Wortsinn der alttestamentlichen Regelung bestreitet Paulus mit dem Hinweis (in Form einer rhetorischen Frage), dass Gott sich nicht um Ochsen kümmere. Er behält den Grundgedanken des Zusammenhangs von Arbeit und Lohn bei, verschiebt aber die Adressierung. Was in Dtn 25,4 zu diesem Zusammenhang gesagt ist – der dreschende Ochse muss bei der Arbeit auch fressen können –, kann nach Paulus nicht um des Tieres willen gesagt sein, weil eine Fürsorge Gottes für den Ochsen auszuschließen ist. Zwar gründet die nichtwörtliche Auslegung von Dtn 25,4 in erster Linie in dem Willen, ein Schriftargument für die Bezahlung der Apostel anzugeben; die theologische Anstößigkeit eines wörtlichen Verständnisses (Sorge Gottes um das Tier) wird also um anderer Aussageziele willen behauptet.⁴¹ Wenn Paulus aber zu solcher Sinnverschiebung bereit ist, lässt sich daraus durchaus schließen, dass ihn die Frage des Verhältnisses Gottes zum Tier nicht umtreibt.

b) Für dieses Urteil spricht auch die Vereinzelung der für die Schöpfung eröffneten Erlösungsperspektive. Außer in Röm 8,19–22 gibt es in den Paulusbriefen sonst keinen Anhaltspunkt für einen solchen Horizont. Besonders auffällig ist dieser Befund in 1 Kor 15, wo Paulus auf die Leugnung der Totenauferstehung durch einige in der Gemeinde (15,12) mit einer längeren Ausführung zum Thema reagiert. Zwar findet sich ein universaler Rahmen der Endereignisse, wenn von Gott gesagt wird, er werde Christus alles unterwerfen und am Ende alles in allem sein. Der Abschnitt über die Ordnung der Endereignisse (VV. 20–28) ist voll von Wendungen, die (mittels adjektivisch oder substanti-

³⁹ Dass zur negativen Welterfahrung „natürlich auch und vielleicht sogar zuerst die Schmerzenslaute der gequälten und geängsteten Tiere“ gehören (*Gräßer*, Seufzen [wie Anm. 9], 110), muss man nicht bestreiten. Dass dies für Paulus in Röm 8 eine Rolle spielt, ist dem exegetischen Durchgang zufolge aber nicht zu belegen.

⁴⁰ Die Gegenüberstellung erscheint ausdrücklich: „Rede ich etwa nach Menschenweise oder sagt dies nicht auch das Gesetz?“ (1 Kor 9,8)

⁴¹ Vgl. dazu *Daniel Lanzinger*, Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA 112), Göttingen 2016, 242 f.

visch gebrauchtem $\pi\tilde{\alpha}\zeta$) eine Totalität ausdrücken. Der Fokus liegt freilich auf der umfassenden Durchsetzung der Herrschaft Gottes gegen alle feindlichen Mächte (VV. 24–28), nicht auf der Teilhabe der Schöpfung an der Erlösung.

Wenn es um die Frage der Auferstehungsleiblichkeit geht (ab 15,35), kommt die Vielfalt des Geschaffenen zur Sprache, sei es, dass die Differenz in der äußeren Gestalt zwischen Saatkorn und daraus entstehender Pflanze betont (VV. 37 f.), sei es, dass die Unterschiedlichkeit der Körper von Menschen und Tieren oder auch der Himmelskörper festgestellt wird (VV. 39–41). Für das Aussageziel ist besonders die Saatmetaphorik brauchbar, da es Paulus für die Aussagen zur Auferstehungsleiblichkeit darauf ankommt, deren grundlegend neue Qualität nicht ohne Kontinuitätsmoment zu denken.⁴² Die Vielfalt des Geschaffenen spielt allerdings keine Rolle für die Entfaltung der Erlösungsvorstellung. Es gibt, wie Paulus feststellt, diese vielen unterschiedlichen Leiber, die Gott geschaffen hat, „wie es ihm gefiel“ (V. 38). Im Blick auf die Vollendung aber geht es ihm allein um die Gegenüberstellung von erstem und letztem Adam (V. 45), von erstem und zweitem Menschen (V. 47) und was diese Gegenüberstellung für „uns“ bedeutet (V. 49).

Sicher ist einerseits die Auswertung einer solchen Fehlanzeige angreifbar: Dass sich Paulus zu bestimmten Aspekten *nicht* äußert, kann in der gegebenen Problemstellung begründet sein. Wenn die Vorstellung einer Auferstehungsleiblichkeit zur Debatte stand, musste sich Paulus eben darauf konzentrieren. Andererseits ist es aber doch für unser Thema von Belang, dass sich Paulus bei der Entfaltung der Umstände der Heilsvollendung derart auf einen Punkt konzentrieren kann und die präsentierte Vielfalt des Geschaffenen wieder ganz aus dem Blick verliert. Dann dürfte die Einbindung der ganzen Schöpfung nicht zum Kern der paulinischen Erlösungsvorstellung gehören. Was mit dem Fleisch der (Haus-)Tiere ($\kappa\tau\eta\nu\alpha$), der Vögel ($\pi\tau\tau\eta\nu\acute{\alpha}$) und der Fische ($\iota\chi\theta\acute{\upsilon}\epsilon\zeta$, s. V. 39) endzeitlich geschieht, beschäftigt Paulus nicht.

5. Zur tierethischen Relevanz von Röm 8,19–22

Die vorgetragenen Überlegungen haben ergeben: Die Vorstellung einer endzeitlichen Auferweckung der Tiere ist in Röm 8,19–22 nicht zu erkennen. Dann lassen sich ethische Folgerungen aus einer solchen Vorstellung auch nicht biblisch begründet ziehen. Ist damit der paulinische Text tierethisch irrelevant?

a) In einem ersten Schritt ist zunächst festzuhalten: Der untersuchte Text hat im Blick auf das Verhältnis zur Schöpfung keine *unmittelbar* ethische Dimension. Es geht Paulus nicht darum, zu einem bestimmten Verhalten oder einer bestimmten Haltung der Schöpfung gegenüber aufzufordern. Sein Thema ist die Bestärkung der Hoffnung auf Heilsvollendung, in diesem Rahmen spricht er davon, dass die ganze Schöpfung sehnsüchtig auf die Offenbarung der Kinder Gottes warte. Die angemessene Beziehung der Glaubenden zur Kreatur kommt nicht zur Sprache. Der Text ist *theozentrisch* angelegt, wie die zahl-

⁴² Vgl. dazu *Häfner*, Existenz (wie Anm. 3), 148.

reichen Passivformen⁴³ anzeigen, außerdem sachlich mit der Sphäre Gottes verbundene Begriffe (Offenbarung: V. 19; Herrlichkeit: VV. 18.21). Deutlich ist auch die *eschatologische* Markierung. Die Gegenüberstellung von Gegenwart und Zukunft in V. 18 zielt ebenso auf die endzeitliche Zukunft wie die Erwartung der „Offenbarung der Söhne Gottes“ (V. 19)⁴⁴ und die „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (V. 21). Die Erlösung der Schöpfung ist genauso Sache Gottes wie die Erlösung der Glaubenden. Diesen kommt keine Verantwortung zu für die Beendigung oder Minderung des Elends der Kreatur. Das Urteil, dass „nach Paulus gerade die Christen die große Verheißung für die seufzende Kreatur sind“⁴⁵, verschiebt den theo-logischen Fokus. Die „große Verheißung“ sind Christen nur deshalb, weil Gott die Erlösung an Christus gebunden hat, die Christen mit Christus verbunden sind und deshalb die Vollendung der Erlösung mit der Offenbarung ihres jetzt noch verborgenen Status in eins fällt. Anders gesagt: Die Schöpfung wartet auf die Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit; dass dies als Harren auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes beschrieben wird, etabliert keine besondere Beziehung zwischen Schöpfung und Christen, sondern soll die Glaubenden darin bestärken, dass die Leiden der Gegenwart nichts bedeuten im Vergleich zur künftig offenbarten δόξα.⁴⁶ Es ist nämlich eine Herrlichkeit, die die ganze Schöpfung betreffen wird.⁴⁷ Ein „Mitleiden [...] am Elend der Welt“ spielt für Paulus keine Rolle, auch nicht in Zuordnung zur „Nachfolge des Gekreuzigten“⁴⁸. Auch im Blick auf die Debatten um Umweltschutz und Nachhaltigkeit kann man Röm 8,19–22 keine unmittelbar handlungsorientierte Dimension entnehmen.⁴⁹ In der Sicht des Paulus kommt dem Menschen keine endzeitliche Verantwortung für die Schöpfung zu, da er deren Geschick in der Hand Gottes weiß.⁵⁰

⁴³ Nämlich: „offenbart werden“ (ἀποκαλυφθῆναι, V. 18), „wurde unterworfen“ (ὕπετάγη, V. 20), „wird befreit werden“ (ἐλευθερωθήσεται, V. 21).

⁴⁴ Zwar besteht die Gotteskindschaft bereits in der Gegenwart (vgl. 8,14–16), sie ist aber noch verborgen und wird „erst durch das in V. 17e.18b erwähnte Geschehen aus ihrer Verborgenheit heraustreten“ (Wolter, Römer [wie Anm. 7], 510). Dieses Geschehen liegt nicht einfach in der Zukunft, sondern in der *endzeitlich vollendeten* Zukunft.

⁴⁵ Gräßer, Seufzen (wie Anm. 9), 111.

⁴⁶ Gegen eine ethische Überfrachtung des Textes auch Vollenweider, Freiheit (wie Anm. 11), 383 f.

⁴⁷ Es scheint nicht gerechtfertigt zu sein, das Moment der Heilsgegenwart auf eine Teilhabe der Schöpfung hin auszulegen, so aber Balz, Heilsvertrauen (wie Anm. 8), 51: Die Schöpfung ist „schon jetzt durch den glaubenden und geistbegabten Menschen in den Prozeß der Heilung und Gesundung hineingezogen“. Dagegen spricht die Aussage in 8,22: Die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Wehen *bis jetzt*. Der seit der Unterwerfung unter die Nichtigkeit bestehende Zustand hat sich für sie nicht geändert.

⁴⁸ So allerdings Bindemann, Hoffnung (wie Anm. 35), 149 f. (dort kursiv). Paulus setzt aber keinen Akzent auf die „solidarische[] Teilnahme am gegenwärtigen Elend der Welt“ (ebd., 149, dort kursiv), die sich als christologisch begründet erweisen ließe. Die Glaubenden werden im „Seufzen“ nicht mit der Schöpfung verbunden (s. o. 3d).

⁴⁹ Dies gälte selbst dann, wenn den Adressaten des Römerbriefs schon recht moderne Assoziationen zuzuschreiben wären, nämlich „the erosion of the natural environment throughout the Mediterranean world, leaving ruined cities, depleted fields, deforested mountains, and polluted streams as evidence of this universal human vanity“ – so Jewett, Romans (wie Anm. 14), 513, im Rahmen einer anti-imperialen Römerbrief-Auslegung: die beklagten Zustände als Ergebnis von „imperial ambitions, military conflicts, and economic exploitation“ (ebd.).

⁵⁰ Vgl. Hunt; Horrell; Southgate, Mantra (wie Anm. 5), 572 f., mit Verweis auf den theozentrischen, eschatologischen und mythologisch geprägten Charakter der paulinischen Ausführungen; zustimmend Wolter, Römer (wie Anm. 7), 516.

b) Die dargelegte produktionsästhetische Perspektive muss aber nicht das letzte Wort sein, wenn es um die tierethische Relevanz von Röm 8,19–22 geht. Bestimmt man die Aufgabe der Exegese im Rahmen eines Modells kommunikativer Interaktion zwischen Verfasser und Leser mittels des sprachlichen Werkzeugs des biblischen Textes,⁵¹ lässt sich der sekundäre Kontext, in dem sich die Lektüre des Textes vollzieht, nicht grundsätzlich ausblenden. Der Blick auf die Rezeption biblischer Texte in Geschichte und Gegenwart ist nicht nur Anhängsel zur eigentlichen exegetischen Aufgabe. „Denn die biblische Literatur liegt der Exegese nicht in petrifiziertem Zustand vor, sondern als dynamische Größe. Die Antwortstruktur, der humane Reichtum, die Chancen und die Risiken biblischer Texte gehören zu diesen Texten selbst.“⁵² Dass ein biblischer Text in einem neuen Kontext auf neue Weise sprechen kann, ist dann nicht *per se* als sachfremd abzuweisen. So kann die Beobachtung, eine Auslegung von Röm 8,19–22 im Zusammenhang umweltethischer Debatten greife von aktuellen Fragestellungen ausgehend auf die Passage aus dem Römerbrief zu,⁵³ einen solchen Zugriff noch nicht entwerten. Deshalb ist nach dem Potential zu fragen, das der untersuchte Text im Rahmen von Fragen enthält, die sich dem Autor noch nicht stellten, heute aber virulent sind.

Wenn sich angesichts der tiefgreifend veränderten Lebens- und Produktionsbedingungen ganz neue ethische Fragen im Zusammenhang der Tierhaltung wie auch des Umgangs mit Wildtieren und der Erhaltung ihres Lebensraumes ergeben,⁵⁴ lassen sich diese Fragen zwar nicht vom biblischen Text ausgehend beantworten; dieser kann jedoch einen wichtigen Impuls geben, diese Fragen nicht beiseite zu schieben. Die universale Erlösungsperspektive zeigt, dass es eine Solidargemeinschaft des Geschaffenen nicht nur hinsichtlich der *Herkunft* von Gott gibt, sondern auch im Blick auf die (endzeitliche) *Zukunft*. Dies könnte angesichts eines fraglich gewordenen Verhältnisses zur Tierwelt unter zweifachem Aspekt tierethische Relevanz entwickeln: zum einen grundsätzlich, insofern schon die Existenz einer universalen Erlösungshoffnung die theologische Bedeutung einer über den Menschen hinausgehenden Perspektive auf die Schöpfung im Ganzen anzeigt;⁵⁵ zum andern könnte man an dem Gedanken ansetzen, dass jene Zukunft für die Glaubenden bereits die Gegenwart mitbestimmt.⁵⁶ In ihrer vom Geist bestimmten Existenz können und sollen sie das Verhältnis zur Tierwelt so gestalten, dass darin das Wissen um das gemeinsame Zugehen auf eine endzeitliche Zukunft in Gott durchschlägt.

⁵¹ Vgl. dazu *Knut Backhaus*, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: *ZThK* 114 (2017) 260–288.

⁵² Ebd., 279.

⁵³ Vgl. *Hunt; Horrell; Southgate*, Mantra (wie Anm. 5), 553: „The changing readings of this passage [...] gives a clear indication of the way in which the issues and challenges of the contemporary context shape the questions brought to the text and in turn shape the interpretation of the meaning of the text.“

⁵⁴ Vgl. zur Bestimmung des tierethischen Problemfeldes den Beitrag in diesem Heft von *Markus Vogt*, Tierethik. Philosophische und theologische Ansätze des gegenwärtigen „animal turn“, in: *MThZ* 70 (2019) 333–354.

⁵⁵ Dass Paulus selbst dies dem obigen exegetischen Durchgang zufolge nicht in der Konsequenz des Verhältnisses zur Tierwelt erkannt hat, spricht nach dem skizzierten hermeneutischen Modell nicht gegen eine solche Folgerung: Heutige Problemstellung legt in der Lektüre diese Sinndimension des Bibeltextes frei – auf der Spur des Textes weitergehend.

⁵⁶ Vgl. dazu *Vollenweider*, Freiheit (wie Anm. 11), 385–388.

Die Frage, wie diese Zukunft zu denken ist, lässt sich nicht an Röm 8 ansetzend beantworten. Paulus geht, wie gesehen, bei der Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Schöpfung von mythologischen Voraussetzungen aus, die sich heute nicht mehr erschließen: Der Fall Adams habe die ganze im Ursprung ideale Schöpfung ins Verderben gestürzt, und dieser Zustand werde endzeitlich aufgehoben und dem Menschen ein der Erlösung entsprechender Lebensraum gegeben sein. Für eine auf Tiere gemünzte Auferweckungsvorstellung haben seine Ausführungen keinen Anhaltspunkt geliefert. Ob und wie man heute eine über den Menschen hinausgehende Befreiung der Schöpfung von der „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ denken kann, ist Sache theologischer Reflexion,⁵⁷ die von einem biblischen Text nicht präjudiziert wird.

The theological discourse on the relationship between humans and animals plays a major role in Romans 8,19–22 as the text referring to “the whole world” and its eschatological fate does not only touch matters of animal welfare but can also be conceived as a testimony of the perception of the animals’ resurrection. Its exegesis reveals that Paul does not abandon the anthropocentric perspective characterizing the biblical tradition. In fact, he encourages the hope of the faithful rather than making a point on the salvation of animals. This negation does not exclude consequences in matters of animal welfare in the contemporary reception of Romans 8,19–22. However, the issue of thinking the salvation of the creation from the “bondage to corruption” today cannot be answered with regard to the biblical text shaped by mythological imaginations.

⁵⁷ Vgl. in diesem Heft die Überlegungen von *Christian Kummer*, Tiere nach des Menschen Bild und Gleichnis? Tier-menschliche Kommunikation in evolutiver Perspektive und ihre Relevanz für den Schöpfungsglauben, in: MThZ 70 (2019) 319–332, hier v. a. 331 f.