

Die neutestamentlichen Grundlagen der christlichen Mystik

Von Hilda Graef, Oxford

In der Mehrzahl neuerer Publikationen über Mystik und Mystiker lassen sich zwei Hauptrichtungen feststellen. Die meisten nicht-katholischen Schriftsteller — ich denke beispielsweise an Rudolf Otto, Dean Inge, William James, Evelyn Underhill — machen keinen grundlegenden Unterschied zwischen christlicher und nicht-christlicher Mystik. Im Gegenteil, sie halten dafür, daß das Grunderlebnis der Mystiker, Einung oder gar Einheit der Seele mit Gott oder mit dem Absoluten, in allen Religionen das gleiche ist, daß nur die Ausdrucksweise, je nach der religiösen Umgebung des Mystikers, verschieden gefärbt ist. In einer großen Anzahl katholischer Veröffentlichungen dagegen liegt der Nachdruck auf der modernen mystischen Psychologie wie sie von Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz gelehrt wurde, obgleich neuerdings auch die Vätermystik stärker in Betracht gezogen wird. Aloys Mager, in „Mystik als seelische Wirklichkeit“ (Graz 1946), stützt sich hauptsächlich auf die großen Spanier; Garrigou-Lagrange und Jacques Maritain auf Thomas von Aquin und Johannes vom Kreuz, und obgleich alle Geschichten katholischer Spiritualität mit dem Neuen Testament beginnen, spielt dieses doch in deren Gesamtaufbau nur eine verhältnismäßig geringe Rolle.

Trotzdem will es uns scheinen, daß das Neue Testament selbst nicht nur die Grundlage aller christlichen Mystik, sondern auch etwas spezifisch Neues bietet, das christliche Mystik ein für allemal von jeder andern Form mystischen Erlebens scheidet. Dies Neue ist das *Euaggelion*, die frohe Botschaft selbst, nach der Gott Mensch geworden ist. Der Glaube, daß Gott und Mensch in hypostatischer Union eins geworden sind, stellt hinfört das ganze mystische Erleben des Christen auf eine radikal andere Basis als das des Nicht-Christen, wie tief und wahrhaftig dieses andere auch sonst sein mag. Denn in all diesen anderen Erlebnisweisen wird Gott auf des Menschen eigenen Wegen gesucht, während es für den Christen nur den einen Weg gibt, der Christus selbst ist: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater als durch mich“ (Joh 14, 6).

Weder asketische Übungen noch gnostisch-esoterische Lehren führen ans Ziel der Gottesbegegnung, sondern einzige die Hingabe an Christus, weil Christus zugleich Gott und Mensch ist. Das mystische Streben des Nicht-Christen geht auf etwas noch nicht Vorhandenes: die Einung zwischen Gott und Mensch; das des Christen auf die Nachahmung einer historisch bereits gegebenen Einung: die *unio mystica* des Christen ist eine Art Wiederholung der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit der göttlichen in der zweiten Person der Dreifaltigkeit. Es ist natürlich eine mystische, keine identische Wiederholung, da ja der mit Gott vereinte Mystiker die eigene Person nie aufgibt; nichtsdestoweniger ist es eine — wenigstens bewußtseinsmäßig — qualitativ andere Vereinigung mit Gott als die des Nicht-christen, weil sie an den Gottmenschen selbst gebunden und durch ihn in ihrer Fülle und Wahrheit gewährleistet ist.

Die hypostatische Union in der Menschwerdung ist ganz eigentlich der Prototyp

der mystischen Vereinigung ebenso wie deren Bedingung; ohne sie gäbe es keine christliche Mystik, und christliche Mystik kann nie von ihr absehen. Darum bleibt das Neue Testament das Fundament, von dem sich der christliche Mystiker nie lösen darf, wenn er sich nicht auf Irrwegen verlieren will. Gewiß, christliche Mystik ist von jeher auch anderen Einflüssen offen gewesen; man denke nur an den Neuplatonismus, und diese Einflüsse haben oft zur Bereicherung mystischen Lebens beigetragen. Dennoch können sie immer nur Einflüsse bleiben, die den neutestamentlichen Hauptstrom zwar erweitern, aber nie umleiten oder gar ersetzen können. Wenn nun das mystische Leben auf dem Neuen Testament aufruht, so kann man andererseits aber auch sagen, daß erst der Mystiker das Euaggelion in seiner Fülle erfaßt und lebt. Denn sowohl das Leben wie die Lehre Jesu sind in ihrer Breite zwar allen Menschen zugänglich, aber in ihrer Tiefe und radikalen Forderung selbst für den größten Mystiker nie voll ausschöpfbar. Das ist das Geheimnis des Gottmenschen, der die Sünder zu sich rief und ihnen die Vollkommenheit des himmlischen Vaters selbst als letztes Ziel aufzugeben sich nicht scheute.

Nach dem Evangelium des Matthäus beginnt Christus seine Lehrtätigkeit mit einem Programm der wahren Umwertung aller Werte, den Seligpreisungen, allen gepredigt, aber nur von wenigen ganz nachgelebt. In ihnen wird den Armen im Geiste das Himmelreich und denen, die reinen Herzen sind, die Schau Gottes versprochen — gewiß Verheißenungen, die in erster Linie das zukünftige Leben betreffen, die aber, wie Thomas von Aquin im Anschluß an Augustinus ausführt¹, als Beginn der ewigen Seligkeit (*inchoatio beatitudinis*) doch auch schon der jetzigen Existenz angehören. So wird die Schau Gottes nicht als *visio beatifica*, sondern als *visio mystica* verstanden, und die Lehre Jesu als eine Einführung ins mystische Leben. Als solche ist sie aber etwas ganz anderes als die Initiation östlicher Kulte, denn sie gründet weder auf Geheimlehren noch auf besonderen asketischen Übungen. Allerdings gibt es auch in ihr eine Initiation, die Taufe, die Tür zum Mysterion-sacramentum der Eucharistie; aber beide stehen in engstem Zusammenhang mit der aus dem mosaischen Dekalog besonders in der Bergpredigt entwickelten Tugendlehre Christi.

Die neutestamentlich-paulinische Auffassung der Taufe kann nur vom mystischen Standpunkt her verstanden werden. Des Apostels eigene Bekehrung war ja ein authentisch mystisches Erlebnis, die Taufe dessen notwendige Folge. Auf dem Weg nach Damaskus, entschlossen, gegen die dortige Christengemeinde vorzugehen, sieht Paulus plötzlich ein Licht, das ihn blendet — das Paradox vom göttlichen Licht, das im Dunkel menschlicher Blindheit geschaut wird —, fällt zu Boden, hört die Worte: „Saulus, Saulus, was verfolgst du mich?“ und erhält die Weisung: „Stehe auf und gehe in die Stadt: dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst“. — Dort, in Damaskus, unmittelbar nach dem ekstatischen Erlebnis, empfängt er die Taufe (Apg 9, 4—18). So ist für ihn die Taufe der Eingang zum mystischen Leben. Sie stellt die unmittelbare Beziehung zu Christus her: „Da ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr Christus angezogen“, heißt es im Galaterbrief (3, 27). Dieses „Anziehen“ Christi ist eine mystische Wiederholung der zentralen Ereignisse des Neuen Bundes, des Todes und der Auferstehung: „Seid ihr doch durch die Taufe mit ihm begraben und mit ihm auferweckt, durch den Glauben an die Macht Gottes, der ihn

¹ S. Th. II, 1 q 69 a 2 c.

vom Tode erweckte. Auch euch, die ihr tot wart durch eure Sünden, unbeschnitten in eurem fleischlichen Wesen, hat Gott mit ihm lebendig gemacht“ (Kol 2, 12 f).

Mystisches und sakramentales Leben gehen hier ineinander über. In der Tat gab es ja in der Frühkirche keine verbale Unterscheidung zwischen beiden. Abgesehen von seinem Kontext im „mystischen“ Schriftsinn bedeutete das Wort *mystikos* in den ersten fünf Jahrhunderten, bis zu Pseudo-Dionys, nur sakramental — aber sakramental in einem etwas andern Sinn, als es heute in der westlichen Theologie gebraucht wird. Sowohl Taufe wie, besonders, eucharistische Kommunion waren *mystische* Vorgänge, objektiv-subjektive Ereignisse, die das innere Leben entscheidend beeinflußten. In der Taufe werden Tod und Auferstehung Christi mystisch — das heißt ganz real, nicht etwa irgendwie gefühlsmäßig — nachvollzogen; nicht nur im Sinne des physischen, sondern des geistigen Todes gegenüber der Sünde und der geistigen Auferstehung zu einem neuen Leben, in dem die Macht der Sünde gebrochen ist.

Trotz dieser Brechung der Sündenmacht durch die mystische Erneuerung in der Taufe bedarf es aber der Mitwirkung des Menschen, damit dieses neue Leben nicht nur erhalten, sondern auch zur vollen Entfaltung gebracht werde. Niemand wußte das besser als Paulus selbst, wenn er den Kolossern schreibt: „Ertötet euere Glieder, soweit sie das Irdische wollen . . . zieht denn an, wie es Erwählten Gottes . . . ziemt, ein herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld!“ (3, 3 ff).

In paulinischer Sicht sind mystisches Leben, Sakrament und moralisch-asketisches Bemühen unlöslich miteinander verbunden. Das zeigt sich am allerdeutlichsten in seiner Lehre von der Eucharistie. Die Realität der sakramental-mystischen Vereinigung mit Christus — das sakmentale Brot heißt bei den Vätern *artos mystikos* und der Altar *trapeza mystike* — schließt notwendigerweise jede moralische Unreinheit aus: „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und zugleich den Becher der Dämonen“ schreibt Paulus an die Korinther (1 Kor 10, 21); denn „sooft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (ebda. 11, 26). Auch hier wieder, wie in der Taufe, die mystische Identität mit Christus im Sakrament, welche die moralische Reinheit voraussetzt.

Dazu kommt noch ein weiteres Element, das die neutestamentliche Mystik von jeder nicht-christlichen Mystik unterscheidet: die Vereinigung nicht nur mit dem eucharistischen und himmlischen Christus, sondern auch mit und in seinem (mystischen) Leib, der Kirche, gemäß dem doppelten Liebesgebot Jesu. In seinen grundlegenden Ausführungen über das Leben im Leibe Christi, das alle Eifersucht und allen Streit der Glieder ausschließen sollte (1 Kor 12, 12—27) und über die Verbindung dieses Leibes mit Christus, seinem Haupt (bes. Eph 1, 22 und 4, 15) stellt Paulus den Menschen nicht allein, wie die Neuplatoniker, dem großen Einen gegenüber, sondern verbindet ihn als Glied eines Organismus mit dessen Haupt, und so mit Gott. Darum setzt neutestamentliche Mystik immer auch eine irdische Gemeinschaft voraus, innerhalb deren sie gelebt wird. Selbst die Säulenheiligen — diese merkwürdigen Repräsentanten mystischen Einsamkeitsverlangens — haben sich nie von der Kirche gelöst; im Gegenteil, der Ruf ihrer Heiligkeit pflegte sehr bald eine Menge christlichen Volks um sie zu versammeln.

Paulus gibt uns nun aber nicht nur die Grundlagen christlicher Mystik in den

Sakramenten und der kirchlichen Gemeinschaft. Selbst einer der größten, wenn nicht der größte Mystiker der Kirche, war er auch mit außerordentlichen Gaben begnadet. Diese haben seit jeher das besondere Interesse von Christen wie von Nicht-Christen erregt; auch in heutiger Zeit werden sie wieder viel diskutiert, und durch Experimente mit allen möglichen Drogen sucht man ekstatisch-visionäre Zustände herbeizuführen. Nun ist gerade Paulus solchen Zuständen gegenüber, selbst wenn sie mit Sicherheit auf eine göttliche Wirkursache zurückzuführen sind, außerordentlich vorsichtig. Wir hätten nie etwas von des Apostels eigenen mystischen Gnaden erfahren, wenn nicht seine Korinthergemeinde von Pseudo-Aposteln beunruhigt worden wäre, die sich ihrer visionären Erlebnisse rühmten und Paulus in den Augen seiner Konvertiten herabsetzten. Erst dann entschließt sich der Apostel, obgleich offenbar sehr ungern, ein wenig von diesen Gnaden zu schreiben, obwohl, wie er sogleich hinzufügt, es „nicht nütze“ ist.

Und so berichtet er in ein paar kurzen Sätzen, und überdies in der dritten Person, fast als ob er sich schämte, solche Dinge zu schreiben, daß er vor vierzehn Jahren bis an den dritten Himmel entrückt worden sei und unaussprechliche Worte gehört habe, die man nicht wiedergeben dürfe. Das ist alles; und er fährt gleich danach fort: „Darüber könnte ich mich rühmen, doch meiner selbst werde ich mich nicht rühmen, es sei denn meiner Schwadheiten . . . damit mich niemand höher einschätze, als er an mir sieht oder sonst von mir hört“ (2 Kor 12, 1—6). In diesen merkwürdigen Sätzen distanziert sich der Apostel sozusagen selbst von seinem mystischen Erleben. Wenn er von seiner Entrückung spricht, wird er zu einer dritten Person — nur wenn er zu seiner menschlichen Schwäche zurückkehrt, wird er wieder „ich“. Was bedeutet dieser Wechsel? Doch gewiß nichts anderes, als daß die Gnaden der Ekstase nicht zu seinem normalen Wesen gehören, daß der, der sie erfährt, außerhalb seines alltäglichen Ich in einer andern Sphäre existiert, so daß sie ihm nicht eigentlich zugerechnet werden dürfen, daß seine Persönlichkeit nicht nach ihnen beurteilt werden kann. Daraus ergibt sich, daß der Mensch zwar solche Gnaden annehmen darf und muß, daß er sie aber, abgesehen von ganz außerordentlichen Umständen, wie sie damals im Leben des Apostels vorlagen, nicht bekannt machen, noch viel weniger sich ihrer rühmen darf. Denn es ist sehr wohl möglich, daß ihr Empfänger immer noch alle möglichen menschlichen Schwächen hat; seine Persönlichkeit nach außerordentlichen mystischen Erlebnissen zu beurteilen, könnte zu großen Täuschungen führen. Alle derartigen Erlebnisse, selbst die authentischsten, sind ja nicht das Zentrum christlichen Lebens: „Wenn ich Sprachen von Mensch und von Engeln redete, aber hätte nicht Liebe, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Wenn ich die Gabe der eingegebenen Rede hätte, alle Geheimnisse wüßte und alle hohe Erkenntnis, aber hätte nicht Liebe, so wäre ich nichts“ (1 Kor 13, 1 ff.). So wie der Herr selbst alle Gebote in dem Doppelgebot der Liebe zusammenfaßte, so stellt auch Paulus diese Liebe über alle Wunder und, a fortiori, über alle außerordentlichen Erkenntnisse und Fähigkeiten. Darum konnte auch ein Meister Eckhart sagen, daß er selbst die höchste mystische Schau unterbrechen würde, wenn ein Bettler ihn um einen Teller Suppe bäte. Denn das wahre mystische Leben erfüllt sich in der Liebe, und alle christlichen Mystiker bestätigen, daß göttliche Liebe und mystische Erfahrung sich gegenseitig befruchten.

Wenn diese Liebe einen gewissen Grad der Vollendung erreicht hat, erfährt auch das mystische Leben eine Veränderung. Die Ekstasen lassen nach, und der Mystiker erreicht den Zustand, den Paulus mit den Worten beschreibt: „Ich lebe — nein, nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Die Vereinigung mit Christus wird so intensiv und so ununterbrochen, daß sie wirklich zu einem gemeinsamen Leben wird. Moderne Mystiker nennen das mystische Ehe. Für Paulus ist diese Einung das höchste Ziel des Christenlebens, das in der Taufe, dem mit Christus Begrabenwerden und mit Ihm Auferstehen, begonnen hat und sich innerhalb des Leibes Christi entfaltet, bis, wie er im Epheserbrief schreibt, „wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zur vollen Mannesreife, zum Vollmaß der Lebenshöhe Christi. Denn wir sollen nicht mehr Unmündige sein . . . Nein, die Wahrheit sollen wir leben durch Liebe, um in jeder Hinsicht in ihn, Christus, der das Haupt ist, hineinzuwachsen“ (4, 13—15).

Diese kurzen, ungeheuer inhaltreichen Sätze bergen die Fülle christlich-paulinischer Mystik: in das Haupt, Christus, hineinzuwachsen, so daß Er in uns und wir in Ihm leben, nicht in irgendeiner sentimental, illusorischen Identifizierung, sondern in der Wahrheit durch Liebe, auf der Höhe des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes und in der Gemeinschaft seines Leibes.

Die geheimnisvolle Beziehung von Mystik und Liebe kommt ebenso stark bei Johannes zum Ausdruck, der sich ja selbst den Jünger, den Jesus liebte, nennt, und dessen Evangelium man in ganz besonderem Sinn als das Evangelium der Mystiker bezeichnen kann. Seine Sicht der Gestalt Jesu betont das christlich-mystische Paradox par excellence: Wort-Fleisch. Nicht etwa nur Gott-Mensch, sondern Logos, Prinzip höchsten geistigen Tuns, und Fleisch, Prinzip natürlich-irdischen Lebens. Man kann wohl ohne Einschränkung sagen, daß alle außerchristliche Mystik sich bemüht, die Begrenzung leiblicher Existenz zu sprengen, reiner Geist zu werden oder sich in ein vages All oder ein unbegreifliches Nirvana aufzulösen. Selbst christliche Mystiker sprechen zuweilen, als sei der Leib ein Gefängnis, aus dem sie sich befreien müßten, und insoweit sie das wirklich meinen, erschüttern sie das Gleichgewicht christlicher Lehre und Existenz. Meistens wird man derartige Äußerungen aber wohl nur im Sinne des „irdisch-fleischlich, unter die Macht der Sünde verkauft“ (Röm 7, 14) des Paulus zu verstehen brauchen, nicht als eigentliche Leib-Feindlichkeit. Christliche Mystik muß notwendig die Güte des Leibes, des Fleisches als solchen anerkennen, denn wenn das Fleisch an sich sündig wäre, hätte der göttliche Logos ja nie „sarx“ werden können. Es ist bezeichnend, daß die großen Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte, Doketismus und Gnostik, gerade an dieser Lehre Anstoß nahmen und Christus entweder nur einen Scheinleib zusprachen oder ihn als Aeon dem Demiurgen, dem Schöpfer der Materie, feindlich gegenüberstellten. Wahrscheinlich ist die johanneische Betonung des Fleisches Christi eine Kampfansage an frühe gnostische Einflüsse, die sich schon zur Zeit der Abfassung des Vierten Evangeliums bemerkbar machten. Diese Betonung ist nicht nur charakteristisch für den Prolog, sondern auch ganz besonders für das eucharistische sechste Kapitel: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habt ihr das Leben nicht in euch“ (6, 53), eine in dieser Form so beinahe brutal klingende Aussage, daß danach viele von den Jüngern Jesus verließen. Denselben

Nachdruck auf das wirkliche „Fleisch“ Jesu legt der Evangelist in seiner Darstellung der Passion. Aus Jesu Seite fließen Blut und Wasser — ein bloßer Scheinleib würde nicht bluten; und bei der Auferstehung: Thomas soll wirklich seine Finger in die Nägelmale legen. Gott hat wirklich menschliches Fleisch angenommen — wie könnte da das Fleisch an sich sündig sein?

Aber, und das ist die Kehrseite dieser Betonung des Fleisches Christi, der es annahm war auch wirklicher Gott: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10, 30), und, noch stärker: „Ehe Abraham ward, bin ich“ (8, 58) — das heilige, unaussprechliche Tetragramm: Jahweh, „ich bin“, der Name Gottes selbst, Worte, um derentwillen die Juden Jesus sogleich steinigen wollten, denn sie bezeugten unwidersprechlich, daß Er seine eigene Gottgleichheit lehrte. Weil nun Gott selbst Mensch geworden ist, ist den Menschen ein neuer Weg zu Gott geöffnet. „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Helfer geben, daß er auf ewig bei euch sei: den Geist der Wahrheit . . . er bleibt bei euch und wird in euch sein. . . . ich komme zu euch . . . an jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch . . . und wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben . . . zu diesem werden wir kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (14, 15—23). Während die Mystik des Paulus fast rein christozentrisch ist, tritt bei Johannes die Vereinigung mit den drei göttlichen Personen hinzu. Beides sind authentische Formen christlich-mystischen Lebens, wie sie sich auch später differenziert haben; man denke beispielsweise an die Christusmystik eines Bernhard von Clairvaux und die Trinitätsmystik des Johannes vom Kreuz.

Das vierte Evangelium spricht vom Parakleten, dem Heiligen Geist der Wahrheit, den Christus senden will und der bei und in den Aposteln bleiben wird, sie zu lehren und vorzubereiten auf das Kommen des Vaters und des Sohnes in gegenseitiger Liebe. Wie bei Paulus, liegt auch bei Johannes der Ton auf Liebe und Wahrheit als Vorbereitung wie als Vollendung der Einung des Menschen mit Gott. Die Liebe drückt sich im Halten der Gebote Christi aus (14, 15), die Wahrheit in der Annahme seiner Lehre (14, 26); beide zusammen führen zur Einwohnung der Dreifaltigkeit im Menschen, die durch die Inkarnation möglich geworden ist. Denn Christus ist der Weinstock, dessen Zweige die Christen sind. „Wie der Zweig nicht Frucht bringen kann aus eigener Kraft, er bleibe denn im Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt . . . Wer in mir bleibt und in dem ich bleibe, der trägt viele Frucht. Denn getrennt von mir könnt ihr nichts tun“ (15, 4 f.). Wie für Paulus, so auch für Johannes ist die Vereinigung mit Christus ein zentrales Anliegen; ohne sie ist ein inneres Leben überhaupt nicht möglich. Aber darüber hinaus führt bei Johannes die Vereinigung mit Christus zur Einwohnung des Vaters, zusammen mit dem Heiligen Geist. Diese *unio mystica* vollzieht sich, wie bei Paulus, im Schoß der Kirche, wie aus dem sogenannten Hohepriesterlichen Gebet klar hervorgeht.

„Nicht für sie allein (die Apostel) bitte ich, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an mich glauben: daß alle eins seien, wie Du, Vater in mir, und ich in Dir; daß auch sie in uns eins seien . . . damit die Liebe, mit der Du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen“ (17, 20—26). Die dreifaltige Gottheit wohnt nicht nur im Einzelnen, in Liebe und Wahrheit mit ihm vereint, sondern sie eint auch alle, die an

Christus glauben, in einer Vereinigung, deren Vorbild die göttliche Drei-Einheit selbst ist. Die mystische Vereinigung des Einzelnen mit seinem Gott ist nur die eine Seite des inneren Lebens; die andere ist die Vereinigung aller Christen untereinander in Gott, in der der Mystiker noch viel intensiver lebt als seine Mitchristen.

So ist, nach der Lehre des Neuen Testaments, christliche Mystik eingebettet in die Kirche, mit ihren Sakramenten, ihrem doppelten Liebesgebot, ihren Dogmen von Gott und der Menschwerdung. Darum hat sie auch nichts Esoterisches; es gibt in ihr keine nur den Eingeweihten zugängliche Gnostik; dieselben Gebote gelten für den begnadeten Kontemplativen wie für den eben bekehrten Sünder. Darum führt der Weg zur *unio mystica* nach christlicher Lehre auch nicht über besondere Übungen — obgleich er individuelle Askese verlangt —, sondern über Sakrament und Gebot, und sein Ziel ist kein vages Aufgehen im All, sondern wirklich Ver-einigung in Christus, dem hypostatisch geeinten Gottessohn, mit dem dreieinigen Gott.

Unsere Einheit in Christus

Von Karl Wennemer SJ, Frankfurt/Main

„Alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist nicht (mehr) Jude und nicht Griech... Alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27—29).

Als der hl. Paulus auf dem Weg nach Damaskus von der Herrlichkeit und Macht des Herrn umstrahlt und zu Boden geworfen wurde, hörte er die Stimme: „Saul, Saul, was verfolgst du mich?“ (Apg 9, 4). Bestürzt und erschrocken bricht Saul in den Ruf aus: „Wer bist du Herr?“ Die Stimme antwortet: „Ich bin Jesus, den du verfolgst!“ (Apg 9, 5). Saul war ein Verfolger der jungen Kirche. Der Herr aber fragt nicht: „Was verfolgst du meine Kirche?“, sondern: „Was verfolgst du mich?“ Er identifiziert sich also mit seiner Kirche. Wenn wir nur dies eine Zeugnis hätten, wären wir wohl geneigt, die Gleichung Christus — Kirche, die anscheinend in dem Jesuswort liegt, nicht so ernst zu nehmen und sie in einem ganz uneigentlichen Sinn zu verstehen; etwa daß Jesus habe zum Ausdruck bringen wollen, der Haß der jüdischen Verfolger richte sich letztlich gegen seine eigene Person, oder er sehe die Verfolgung seiner getreuen Gläubigen als Verfolgung seiner eigenen Person an. Im Licht der Briefe aber, die der bekehrte Saul an die von ihm gegründeten Gemeinden richtete, erkennen wir, daß hinter dem Jesus-Wort ein tiefes Geheimnis der christlichen Existenz sich verbirgt, ein Geheimnis, das vielleicht schon damals dem Saul bei der gnadenvollen Begegnung mit dem auferstandenen Herrn aufgedämmert ist.

Um dieses Geheimnis genauer zu ergründen, gehen wir zunächst davon aus, daß in den Paulus-Briefen die Christen (d. h. alle, die sich durch den Glauben und die Taufe zu Christus bekannt haben) als eine wahre Gemeinschaft, als eine wirkliche Einheit erscheinen. Sie sind die „Kirche“ (*ἐκκλησία*), d. h. die von Gott aus der Welt