

Mystik im Neuen Testament?

Exegetisch-theologische Bausteine (I. Teil)

Klaus Scholtissek, Jerusalem

1. Einleitende Überlegungen

Im Zusammenhang der wissenschaftlichen Exegese wird der Begriff Mystik gerne vermieden. Zu unklar und verschwommen sind die Konturen dieses Phänomens, zu oft entpuppt sich der Rekurs auf eine ‚mystische Erfahrung‘ als dubioser Versuch, eine unkontrollierbare oder mindestens dem vernünftigen Nachvollzug sich entziehende Autoritätsinstanz zu errichten. Wenn hier dennoch der Frage nachgegangen wird, ob bestimmte neutestamentliche Aussagen als Zeugnisse einer mystischen Glaubenserfahrung verstanden werden können, dann deshalb, weil manche neutestamentlichen Texte vielleicht nur so in ihrem eigenem Aussagewillen und ihrer inhaltlichen Dichte ausgelegt und ganz erfasst werden können. Gerade zu diesem Zweck ist es unabdingbar, den notorisch umstrittenen Begriff bzw. das Phänomen Mystik einleitend näher zu bestimmen und abzugrenzen.

1.1. Mystik – ein belasteter und umstrittener Begriff

Mystische Erfahrungen, ihre Versprachlichung und ihre theologische Reflexion gehören zu den reizvollsten und zugleich ambivalentesten Phänomenen der menschlichen Geistes- und Religionsgeschichte.¹ Die mit dem Stichwort Mystik bezeichneten Inhalte und Assoziationen weichen oftmals so weit voneinander ab, dass eine wirkliche Verständigung kaum mehr möglich erscheint. Manchmal wird das Stichwort Mystik verwendet, ohne den Hörenden oder Lesenden je Rechenschaft abzulegen, was mit diesem Stichwort näherhin gemeint ist. Auch die inflationäre Verwendung des Begriffs bzw. die unterschiedslose Verschmelzung aller als ‚mystisch‘ ausgegebenen Phänomene weckt eher Vorbehalte gegen diesen Begriff. Zudem trägt auch

¹ Vgl. einführend: O. Steggink, Art. *Mystik*, in: *PLSp* (21992) 904–910; „*Mystik I.–VII.*“ in: *LThK³* 7 (1998) 583–597 (Lit.); W. Beierwaltes/H. U. v. Balthasar /A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974; J. Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*. Mainz, Stuttgart 1^{–2}1988, bes. 17–29 (ebd. 29 betont der Verf. den „personalen Charakter des Herzens aller Mystik“); A. M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Aussageformen christlicher Mystik* (stw 1196). Frankfurt a. M. 1996 (Lit.); K. Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

die marktgängige Gleichsetzung von Esoterik und Mystik zum Verschwinden einer sinnvollen Bestimmung von Mystik bei.

Schließlich sind philosophie-, theologie- und forschungsgeschichtliche Hypothesen für einen unbelasteten Umgang mit dem Thema Mystik zu gewärtigen: (a) *Immanuel Kant* verstand Mystik als eine Form der Schwärmerei und setzte sie der Vernunft entgegen: „Darüber gerät nun der grübelnde Mensch in die Mystik (...), wo seine Vernunft sich selbst und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb der Grenzen dieser eingeschränkt zu halten.“² (b) Von Vertretern der *Dialektischen Theologie* wie *Karl Barth* wird der Verdacht ausgesprochen, „Mystik“ sei der subtile Versuch, die unüberbrückbare Differenz von Gott und Mensch aufzuheben bzw. aus eigenem Antrieb zu überwinden.³ (c) In der neutestamentlichen Forschung hatte die *Religionsgeschichtliche Schule* viele neutestamentliche Texte in die Nähe der Mysterienreligionen und ihren ekstatischen Verschmelzungs- und Einheitsvorstellungen gerückt (vgl. *Richard Reitzenstein*; *Wilhelm Bousset*). Die Kritik an dieser religionsgeschichtlichen Ableitung führte in der neutestamentlichen Zunft weithin zu einer grundsätzlichen Ablehnung, mit Blick auf das Neue Testament von Mystik zu sprechen.

Der interreligiöse Dialog in der Gegenwart lenkt die Aufmerksamkeit auf die Begegnung von fernöstlichen und biblisch-abendländischen Mystik-Traditionen. Dabei treffen – vereinfacht gesagt – *theistische* und *nichttheistische* Mystik aufeinander, mystische Traditionen also, die von der Personalität Gottes ausgehen und diesen Gott im Gebet als personales Du ansprechen, und mystische Traditionen, die darauf zielen, jede Dualität – auch diejenige zwischen Gott und Mensch – zu überwinden bzw. genauer: die diese in der Tiefe der Wirklichkeit als nicht gegeben ansehen. Während in der theistischen Mystik Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, *trotz und in der Einheitserfahrung (unio mystica)* unterscheidbar bleiben, rechnet nichttheistische Mystik mit einer erreichbaren Aufhebung wirklich aller Unterscheidungen und sieht eben hierin das Ziel der mystischen Vereini-

² Vgl. I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. 1. Teil (Bd. 9 der v. W. Weischedel hrsg. Werke in zehn Bänden). Darmstadt (1964) ⁵1983, 184f.

³ Vgl. die Belege bei B. Neuenschwander, *Mystik im Johannesevangelium*. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'chi. Leiden 1998, 19f; vgl. auch: N. Klimek, *Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths* (KCTS 56). Paderborn 1990; St. Dückers, *Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons*. Münster 1999, 63–67.79–87.

gung.⁴ Zugespitzt formuliert: Während die „buddhistische Reflexion auf die unterschiedslose Leere als das absolute Nichts zielt, sieht sich christliche Theologie zur Scheidung von Nichts und Gott genötigt“⁵.

Eine Variante nichttheistischer Religion und Mystik ist der *Pantheismus*: Gott wird als das eine Urprinzip alles Seienden mit diesem Sein selbst identifiziert. Er ist nicht nur in allem gegenwärtig; er ist „Eines und Alles“ (*hen kai pan; unus et omnia*) zugleich. Folgende Fassungen dieser pan- bzw. kosmotheistischen Formel seien hier angeführt:

All ihr Mächte, die in mir sind,
preiset das Eine und das All.⁶

Ich bin alles, was war, ist und sein wird ...⁷

Dir, du Eine, die du alles bist, o Göttin Isis.⁸

Eine interessante Durchdringung dieser geistes- und religionsgeschichtlich hochbedeutsamen Formel findet sich in der vielbeachteten Monographie von *Jan Assmann*: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*.⁹ Assmann zeigt auf, dass diese Formel in dem ägyptischen Kosmotheismus ihre Wurzeln hat, in den hermetischen Schriften neu aufgegriffen und formuliert wurde und in der deutschen und englischen Frühromantik eine Renaissance erlebte. Die Unterscheidung zwischen dieser kosmotheistischen Basisannahme und dem monotheistischen Credo Israels zu dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. Ex 3,14: „Ich bin, der ich bin/sein werde“) wird dann sehr genau markiert: In der ägyptisch-hermetischen Formel („Ich bin alles, was ist“) „zeigt die Gottheit in einem Gestus der Identifikation auf die sichtbare Welt oder Natur“, in der biblischen Aussage hingegen „zeigt Gott auf nichts außerhalb seiner selbst und entzieht jeder natürlichen Evidenz und jeder kosmischen Identifikation den Boden“¹⁰. Die Schlussfolgerung ist deshalb evident: „Der prophetische Monotheismus ist nicht das Re-

⁴ Vgl. hierzu auch B. Grom, *Mystik oder Mystiken? Einheit und Differenz religiöser Erfahrung*, in: *RELIGIONEN unterwegs* 5 (1999) 4–10 (Lit.). Dass zwischen der „Auflösung des Ich im modernen Buddhismus“ und dem „Prozess des Verzücktwerdens vom Licht des Absoluten“ im Sinne „einer restlosen Offenheit zu ihm“ klar zu unterscheiden ist, betont mit Recht J. Sudbrack, *Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit*, in: *GuL* 73 (2000) 431–441, hier 434f.

⁵ S. Vollenweider, *Großer Tod und Großes Leben. Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Gespräch im Blick auf die Mystik des Paulus*, in: *EvTh* 51 (1991) 365–382, hier 373.

⁶ Corpus Hermeticum XIII 18,1.

⁷ Plutarch, *De Iside et Osiride*; vgl. J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998, 126.

⁸ Corpus Inscriptionum Latinarum X 3800; vgl. J. Assmann, *Moses* (s. Anm. 7), 308 Anm. 281.

⁹ Vgl. J. Assmann, *Moses* (s. Anm. 7), bes. 118–130.171–210. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Studie nimmt G. Kaiser, *War der Exodus der Sündenfall? Fragen an Jan Assmann anlässlich seiner Monographie „Mose der Ägypter“*, in: *ZThK* 98 (2001) 1–24, auf.

¹⁰ J. Assmann, *Moses* (s. Anm. 7) 178.

festadium, sondern der Gegensatz und Konkurrent des Kosmotheismus.“¹¹ Angesichts der genannten Hypothesen ist es um der Redlichkeit willen und für das Verständnis der folgenden Ausführungen wichtig, das hier zugrundegelegte Verständnis von Mystik zu benennen und vorzustellen¹²:

1.2. Definitionsmerkmale christlicher Mystik – *cognitio Dei experimentalis und unio distinctionis*

Eine weiterführende, in der christlichen Tradition verankerte Bestimmung von Mystik versteht diese als *Erkenntnis* bzw. *Wahrnehmung Gottes in der Weise der Erfahrung*, als *cognitio Dei experimentalis* (vgl. *Bonaventura*, *Albertus Magnus*, *Thomas von Aquin*, *Johannes Gerson*). Mit Mystik wird dann die Erfahrung, das Gespür und der Geschmack für die Nähe bzw. Schönheit Gottes bezeichnet. Solche in der biblischen Tradition bezeugte Glaubenserfahrung¹³ ist grundsätzlich allen glaubenden Menschen als ein unverdientes und unverfügbares Geschenk Gottes möglich. „Mystik ist dann nicht ein elitäres, singuläres Ausnahmephänomen, sondern die existentielle Verfasstheit des Menschen ist auf diese Erfahrung hin angelegt.“¹⁴

Die jüdisch-christliche Glaubenserfahrung lässt sich sodann grundlegend als „Begegnungs-Einheit“, nicht aber als „Verschmelzungs-Einheit“ verstehen.¹⁵ Die ‚Einheit‘ und ‚Einheits‘-erfahrung, die die biblischen Gotteserfahrungen bestimmen, meinen im strengen Sinn keine ununterscheidbare Einheit (*unio indistinctionis*), die dann zuletzt in eine Identität von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf, überginge, sondern eine Einheit in

¹¹ Ebd. 179.

¹² Vgl. dazu ausführlicher K. Scholtissek, *Mystik im Johannesevangelium? Beobachtungen zu einer umstrittenen Fragestellung*, in: J. Eckert /M. Schmidl /H. Steichele (Hrsg.), *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes*. FS J. Hainz. Düsseldorf 2001, 295–324.

¹³ Vgl. die Aussage von M. Theunissen, „Ο αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“ (1976), in: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M. (1991) ¹⁴ 1997, 321–377, hier 324: „Die Vergewisserung der Wahrheit des Evangeliums bedarf aber wiederum eines Kriteriums. Da dieses weder die Philosophie sein kann noch auch in gewisser Weise das Evangelium selbst, bleibt nur die Erfahrung übrig, die Erfahrung nicht im abstrakten Kantischen, sondern im konkreten Hegelschen Sinn, die, die der Mensch mit sich selbst macht. Die Erfahrung des Menschen mit sich selbst – das ist stets die Lebenspraxis des einzelnen, aber als solche zugleich die Erfahrung, die der einzelne, für sich oder in Interaktionen, mit seiner geschichtlichen Welt macht.“

¹⁴ M. Burger, *Weltwirksamkeit aus Mystik*, in: *Glauben in Welt*. Hrsg. v. A. Hölscher/R. Kamplung. Berlin 1999, 55–80, hier 74.

¹⁵ Mit M. Burger, ebd. 72. Vgl. in diesem Sinne auch M. Plattig, *Mystik, mystisch – Ein Modewort oder die Charakterisierung des „Frommen von morgen“ (Karl Rahner)?*, in: *WuW* 60 (1997) 105–116.

bleibender Unterschiedenheit (*unio distinctionis*).¹⁶ So trägt die personalbrautschaftlich sprechende Mystik *Gregor von Nyssas*¹⁷ der niemals abgeschlossenen Dynamik der Gottsuche und Gottesbegegnung des Menschen Rechnung¹⁸: „... der wahre Genuss des Ersehnten ist das ständige Fortschreiten im Suchen und der unablässige Aufstieg; denn das Verlangen, das ständig erfüllt wird, bringt neues Verlangen nach dem Höherliegenden her vor.“¹⁹

Die mystische Erfahrung der Einheit mit Gott in bleibender Unterschiedenheit gilt m. E. auch dann, wenn die Sprache christlicher Mystikerinnen und Mystiker mitunter die völlige Einheit und Ungetrenntheit von Gott und Mensch betont. Es gehört zu den anspruchsvollsten, letztlich nie lösbarer Aufgaben theologischer Reflexion, mystische Bildsprache „zu übersetzen“. Mystische Sprache hat ihre eigene Logik und Autorität, die sich einem übertriebenen Systematisierungswillen entzieht.

¹⁶ In eigenwilliger, aber durchaus hellsichtiger Weise akzentuiert E. Peterson (1890–1960) in der christlichen Mystik die unüberbrückbare Distanz zwischen Geschöpf und Schöpfer, die auch in tiefen Glaubenserfahrungen nicht im eigentlichen Sinne aufgehoben wird; vgl. St. Dückers, *Pathos der Distanz*. (s. Anm. 3) 137: „Im Vorletzten kommt zum Ausdruck, dass man das Letzte hat; ja diesem kann der Mensch sich überhaupt nur im Vorletzten nahen: das Vorletzte geht als Vorletztes auf, und genau darin, in der Erfahrung der Ontologie des Vorletzten, scheint das Letzte auf. Die Präsenz des Letzten gewährt sich dem Menschen im Entzug ...“; vgl. Ders., *Einigung im Modus der Distanz. Erik Petersons Theorie der Mystik*, in: B. Nichtweiß (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*. Münster 2001, 149–163, hier 153: „Das mystische Sich-Vertiefen und –Versenken in ein personales Gegenüber – eine nichtpersonale Mystik verwirft Peterson – findet stets Halt an der von Gott gesetzten Grenze. Mit den Engeln verharrt der Mensch vor dem Abgrund. Eine mystische Einigung des Menschen mit Gott und die nach Peterson so bedeutsame Erfahrung seiner Realpräsenz in der Seele ist nur im Modus der unaufhebbaren Distanz möglich; Gottes Präsenz enthüllt sich in seiner Entzogenheit.“

¹⁷ Vgl. die beiden neueren Arbeiten von F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*. Tübingen 1993, und Th. Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Leiden 1996.

¹⁸ F. Dünzl, in: *Gregor von Nyssa, In Canticum Cantorum Homiliae. Homilien zum Hohenlied*. Griechisch – Deutsch. Übers. u. eingel. v. F. Dünzl. Freiburg i. Br. 1994, I 65.

¹⁹ Ebd. I 68; vgl. Greg Nyss Hom in Cant 6,177–178: „Aber dennoch wird das Ende des bisher Erreichten zum Anfang der Hinführung zum Höherliegenden“ (FC 16/2, 363); vgl. auch Hom in Cant 6,179–183 (FC 16/2, 365–373). Vgl. F. Dünzl, in: *Gregor von Nyssa, Canticum Cantorum* (s. Anm. 18) I 69: „Aus Gregors Sicht erfüllt Theologie keinen Selbstzweck, sie dient nur als Mittel, um den Menschen zum Glauben zu führen, mit dessen Hilfe er den Unfassbaren fassen und dank dessen der Grenzenlose im Menschen Wohnung nehmen kann.“

2. Neutestamentliche Zeugnisse und ihr bibeltheologischer Kontext

In den neutestamentlichen Schriften findet sich ein ganzes Spektrum von Aussagen, die auf die Frage nach in ihnen artikulierten mystischen Glau-benserfahrungen von Interesse sind: Dabei stoßen wir auf schöpfungstheologische, offenbarungstheologische und christologische Zeugnisse, die im Folgenden in der gebotenen Knappheit angesprochen werden und hinsichtlich ihrer inhaltlichen Bedeutung exegetisch verantwortet befragt werden sollen – mit dem Ziel, nicht vorgefasste Optionen, sondern ihre ureigene Botschaft selbst ins Licht zu stellen.

2.1. Kosmologisch-schöpfungstheologische Aussagen im Frühjudentum und im Urchristentum

Zur gesamtbiblischen Orientierung und zur Profilierung der neutestamentlichen Zeugnisse ist es hilfreich, knappe Blicke auf frühjüdische Aussagen von der die Schöpfung umgreifenden und durchwaltenden Einwohnung (= *Immanenz*) bzw. Allgegenwart Gottes und zur weiteren Profilierung auch auf den stoischen Pantheismus Senecas zu werfen. Im Licht dieser Texte lassen sich die Gottesaussagen der paulinischen Areopagrede in Apg 17,23–29 schärfer konturieren.

2.1.1. Zwei frühjüdische Zeugnisse: Sir 43,27 und Philo, Leg All I 44

In dem deuterokanonischen Buch Jesus Sirach (Anfang 2. Jahrhundert v. Chr.) findet sich im Kapitel 43, das von der Größe Gottes in seiner Schöpfung handelt, die Aussage, die eine lange Aufzählung von Schöpfungswerken abschließt:

Sir 43,27	a	Sagten wir noch einmal soviel,
	b	wir kämen an kein Ende;
	c	darum sei der Rede Schluss:
	d	Er ist alles!
43,28	a	Wir können (ihn) nur loben,
	b	aber nie erfassen,
	c	ist er doch größer als alle seine Werke.

Während sich der Versteil 43,27d „Er (Gott) ist alles!“ für sich allein genommen durchaus als pantheistische Kurzformel lesen ließe²⁰, klärt doch der Kontext in Kapitel 43 und im unmittelbar anschließenden Vers 28, dass Gott „größer ist als alle seine Werke“ und deshalb nicht mit ihnen identifiziert werden darf. Auch wenn Gott selbst in seiner Schöpfung gegenwärtig

²⁰ Die Vulgata übersetzt interpretierend: „Er ist in allem (*ipse est in omnibus*).“

ist und seine Größe, Schönheit und Macht in ihr aufleuchtet²¹, so dass sich von der Schöpfung auf den Schöpfer schließen lässt (vgl. Weish 13–15; bes. 13,5)²², Gott selbst geht als der Größere nicht in seiner eigenen Schöpfung auf, seine Geschöpfe können ihn nicht wirklich „erfassen“ (Sir 43,28).²³ Auch der jüdische Religionsphilosoph *Philo von Alexandrien* (1. Jh. n. Chr.) spricht von der alles erfüllenden Gegenwart Gottes bzw. seines Geistes²⁴, weiß aber sehr genau zu unterscheiden. In seiner Schrift über die allegorische Auslegung des Gesetzes (*Legum Allegoria*) heißt es in I 44:

... ist doch nicht einmal die ganze Welt ein Gottes würdiger Wohnort und Aufenthalt, da er selbst sein eigener Ort, seiner selbst voll und sich selbst genügend ist, der die anderen Wesen in ihrer Öde und Leere erst erfüllt und umfasst, selbst aber von keinem anderen umfangen wird, da er selbst Eins und Alles (*εἰς καὶ τὸ πᾶν*) ist.²⁵

Philo greift hier die pantheistische Gottesdefinition auf, zeigt aber im gleichen Satz unmissverständlich, dass er diese Formel im deziidiert biblisch-monotheistischen Sinn verstehen will.

2.1.2. Eine stoische Wortmeldung: Seneca, *Epistula 41* („Der Gott in dir“) Anders als diese frühjüdischen Zeugnisse finden sich in den „Moralischen Brief an Lucilius“ des stoischen Philosophen *Seneca* (1. Jh. n. Chr.) deziidiert pantheistische, genauerhin monistische Aussagen. Im Brief 41,1–2 an seinen Freund Lucilius heißt es:

Prope est a te deus,	Nahe ist dir Gott,
tecum est,	er ist mit dir,
intus est,	er ist in dir,
...	...
sacer intra nos spiritus sedet,	in uns wohnt ein heiliger Geist,
malorum bonorumque nostrorum	unserer bösen und guten Taten
observator et custos	Beobachter und Wächter
...	...

²¹ Vgl. Aristeasbrief 132: „Es ist nur ein Gott und seine Kraft wird durch alle Dinge offenbar, da jeder Platz voll seiner Macht ist.“

²² Vgl. H. Hübner, *Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie*, in: Ders. (Hrsg.), *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn 1993, 55–81; Ders., *Die Weisheit Salomos*. Göttingen 2000.

²³ Zur weiteren Auslegung vgl. G. Sauer, *Jesus Sirach. Ben Sira*. Göttingen 2000.

²⁴ Vgl. Philo, *De Gigantibus* 27: „But as it is, the spirit which is on him is the wise, the divine, the excellent spirit, susceptible of neither severance nor division, diffused in its fullness everywhere and through all things...“; vgl. ebd. 47: „God, ... His fullness everywhere, is near us, and since His eye beholds us, since He is close beside us, let us refrain from evil doing ...“; zitiert nach Loeb Classical Library (= LCL) 227, S. 458f.468f.

²⁵ Vgl. Loeb Classical Library (= LCL) 226, S. 174f.

In unoquoque virorum bonorum,
quis deus incertum est,
habitat deus'.

In jedem guten Menschen
– welcher Gott, ist ungewiss –
wohnt Gott.

Eine genaue Analyse und Interpretation des gesamten Briefes kann zeigen, dass Seneca sich hier am Beginn seines Briefes zwar der theonomen Sprache bedient, sie im weiteren Verlauf jedoch im Sinne seiner philosophisch-monistischen Grundposition deutet: Der Mensch und die Gottheit sind im tiefsten Wesen seinsverwandt, beide haben an der materiell gedachten Substanz der göttlichen Allnatur teil.²⁶ Dieses Beispiel des stoischen Pantheismus, der in seiner Sprache, nicht aber in der Sache biblischen Gottesaus sagen sehr nahe kommt, zeigt wie schon die oben zitierten frühjüdischen Aussagen, dass der Kontext einzelner Aussagen, der das inhaltliche Verständnis von Worten und Teilsätzen bestimmt, sehr genau beachtet werden muss.

2.1.3. *Paulus auf dem Areopag in Athen: Apg 17,28*

Die Begegnung zwischen Paulus und den griechischen, genauerhin den stoischen und epikuräischen Philosophen (Apg 17,18), auf dem Areopag in Athen in der Darstellung des Lukas ist die direkteste Begegnung zwischen der jüdisch-christlichen Botschaft einerseits und griechischer Religionsphilosophie andererseits im Neuen Testament. In seiner Darstellung dieser Begegnung, die gespickt ist mit ironischem Augenzwinkern und zugleich mit hohem Ernst, gelingt es Lukas vortrefflich, die Momente der Gottsuche und der Gottesverwandtschaft des Menschen in den Selbstaussagen der griechischen Philosophie aufzugreifen und zur jüdisch-christlichen Verkündigung hin zu öffnen. Dass Paulus in seiner Rede nicht alle Hörer folgen, sondern ihn sogar wegschicken, als er auf die Auferstehung zu sprechen kommt, zeigt dann auch Grenzen dieses philosophischen Diskurses auf. In der programmatischen Paulus-Rede heißt es:

Apg 17,26	a	Und er schuf aus Einem jedes Volk der Menschen, ...
17,27	a	dass sie Gott suchen,
	b	ob sie ihn denn vielleicht ertasten
	c	und finden könnten,
	d	denn er ist ja nicht fern von einem jedem von uns.
17,28	a	Denn in ihm leben wir
	b	und bewegen wir uns

²⁶Vgl. hierzu: H.-J. Klauck, „Der Gott in dir“ (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus (1994), in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments. Fribourg, Göttingen 1994, 11–31; K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. Freiburg i. Br. 2000, 44–50.

- c und sind wir,
- d wie auch einige der Dichter bei euch gesagt haben:
- e „Sind wir doch seines Geschlechtes“.

Lukas interpretiert die dreigliedrige Reihung in Vers 28a–c „in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir“, die an die drei Seinsstufen der antiken Naturphilosophie (Leben, Bewegung, Sein) erinnert²⁷, schöpfungstheologisch. Die vorausgehenden Verse 17,22–25 betonen unmissverständlich die Unterscheidung von Geschöpf und Schöpfer, der „selbst allen Leben und Atem und alles gibt“ (17,25). Das paulinische Zitat in Vers 28e „Sind wir doch seines Geschlechtes“ stammt aus einem Lehrgedicht des *Aratos von Soloi* (3. Jh. v. Chr.), den *Phainomena* (= „Himmelserscheinungen“) und findet sich ähnlich auch in dem Zeushymnus des Stoikers *Kleanthes*.²⁸ Während die stoische Philosophie alles Leben, alle Bewegung und alles Sein auf ein einziges, alles mannigfaltige Sein durchziehendes Urprinzip und damit eben auch eine vorgängige Seinsverwandtschaft von Mensch und Gott postuliert, stellt Lukas das Sprachgewand dieser Aussagen geschickt in seinen schöpfungstheologischen Kontext. Dann aber zielt der ursprünglich stoische Vers 17,28e „Sind wir doch seines Geschlechtes“ im neuen lukanischen Zusammenhang auf die geschöpflich gewollte Gottebenbildlichkeit der Menschen.²⁹ In den Worten 17,28a–c „Denn in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir“ klingt für Lukas Gottes tragende, bergende und sorgende Gegenwart für seine Geschöpfe an, wie sie auch in Weish 11,25–12,1 bekannt wird:

- | | | |
|-------------|---|--|
| Weish 11,25 | a | Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, |
| | b | oder wie könnte etwas erhalten bleiben, |
| | c | das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? |
| 11,26 | a | Du schonst alles, |
| | b | weil es dein Eigentum ist, |
| | c | Herr, du Freund des Lebens. |
| 12,1 | | Denn in allem ist dein unvergänglicher Geist. |

2.1.4. Auswertung

Die alttestamentlichen, frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften vertreten ein polares, spannungsvolles Gegenüber und Miteinander von Gott und seiner Schöpfung. Dabei wahren sie durchgehend die Unterschei-

²⁷ Vgl. H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*. Stuttgart 1996, 103.

²⁸ Vgl. ebd. 104f.

²⁹ Zur Auslegung von Apg 17 vgl. auch H. Külling, *Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16–34*. Zürich 1993. Er betont zu Recht die Differenz zwischen dem biblischen und dem stoischen Gottesbild, unterschätzt jedoch die geschickte, dialektische Kommunikationsstrategie in der Erzählung Apg 17 (Paulus und die Menschen auf dem Areopag) und durch die Erzählung (Lukas und seine Adressaten).

dung von Schöpfer und Geschöpf. Dort, wo sie die alles durchdringende, Leben schenkende und bergende Nähe und Allgegenwart des Schöpfers betonen³⁰, wehren sie zugleich jeder Verwechslung von geschöpflicher Wirklichkeit und dem Schöpfer selbst, der „größer ist als alle seine Werke“ (Sir 43,28). Darin unterscheiden sie sich signifikant von einem monistischen Pantheismus, wie ihn beispielsweise der stoische Philosoph Seneca in seinen dem Neuen Testament zeitgleichen Schriften vertritt. Die biblischen Schriften rechnen mit einer geschöpflichen Selbstwahrnehmung, die eben darin den Schöpfer als den erfahren lässt, der die von ihm ins Leben gerufenen Dinge am Leben „erhält“, der sein „Eigentum schont“, weil er durch und durch ein „Freund des Lebens“ ist und alles mit seinem „unvergänglichen Geist“ durchdringt (Weish 11,25–12,1). Diese hier angesprochene Gotteserfahrung in der geschöpflichen Wirklichkeit lässt sich als vermittelte Gotteserfahrung begreifen, der dann eine mystische Dimension zugesprochen werden kann, wenn die Schöpfungserfahrung sich öffnet für die Begegnung mit dem Schöpfer, der sich in all seiner und durch all seine Kreaturen als „Freund des Lebens“ (Weish 11,26) erweist.

2.2. Die Gotteserfahrung Israels – Mystik in den Psalmen

Schlechthin grundlegend und unverzichtbar für das Verständnis der neutestamentlichen Zeugnisse der Selbstoffenbarung Gottes in der Sendung Jesu Christi ist die Gottesoffenbarung und -erfahrung Israels. Da diese hier nicht einmal in Umrissen angesprochen werden kann, sei die Aufmerksamkeit auf die Psalmen als die in Gebete gegossene Antwort Israels auf die offenbarte Zuwendung Gottes gelenkt. Gibt es eine „Gottesmystik“ in den Psalmen? Erich Zenger verwendet diesen Begriff als Überschrift für die Auslegung der Psalmen 16 und 23.³¹

Ps 16,5 JHWH, du meines (Erb-)Anteils und meines Bechers Gabe,
du bist für immer mein Los.

³⁰ Theologisch-systematisch lässt sich diese Aussage der Gegenwart Gottes in allen geschaffenen Dingen als Präsenz seines *spiritus animans* (*vivificans*) fassen; vgl. H. Kessler, *Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzental-dialogischen Schöpfungslehre*, in: G. Fuchs – Ders. (Hrsg.), *Gott, die Freiheit und der Kosmos. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*. Würzburg 1996, 189–232, hier 209f.

³¹ Vgl. E. Zenger, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch*, Freiburg 1987 (4th ed. 1993), 212–232; vgl. die Auslegungen der Pss 4; 42/43 und 139 in: Ders., *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*, Freiburg 1991 (4th ed. 1995), 232–263 („Gottesnähe“); zu Ps 4 und 42/43 vgl. F. L. Hossfeld – Ders., *Die Psalmen I. Psalm 1–50*, Würzburg 1993, 59–62, 265–271. Vgl. auch den Beitrag von A. Deissler, *Vorstufen zur Mystik in den Psalmen*, in: *Von der Suche nach Gott. FS H. Riedlinger*, Stuttgart 1998, 39–50. Vgl. auch E. Zenger, „Mein Gott bist du allein“ (Ps 16,2), *Gottesmystik in den Psalmen*, in: M. Delgado (Hrsg.), *Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit*, Würzburg 2000, 51–72.

16,6 Die Messstricke fielen mir auf beglückendes Land,
 ja, mein Erbteil entzückt mich.³²

Die Bildsprache dieser Psalmverse geht auf die Regel zurück, dass die Leviten einen Anteil an den Opfergaben der Glaubenden erhalten (vgl. „Anteil“, „Los“, „Erbe“). Hier wird diese Praxis auf Jahwe selbst übertragen und dadurch „zu einem Bild für die mystische JHWH-Gemeinschaft des Beters. JHWH selbst ist dem Beter das Brot, das Fleisch und der Wein, die sein Leben nähren, stärken und erfreuen.“³³

Ps 23,5 Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde.
 Du salbst mir das Haupt mit Öl,
 Du füllst mir reichlich den Becher.
23,6 Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang,
 und im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit.

Die Psalmverse 23,5–6 stellen Jahwe als Gastgeber vor, der den Betenden in sein schützendes Haus zu einem Festmahl lädt, wo er von nun an als „Dauerbewohner“ die „Schutz- und Tischgemeinschaft mit JHWH“ genießen darf.³⁴ Hier wird eine „Gottesheimat“ angesprochen, „deren bergende und beglückende Dauer im Hirten- und Gastgeber-Gott selbst ihr (unendliches) Maß hat“³⁵.

Ps 63,9 Es hängt meine Seele (mein Leben) an dir,
 Es hält mich fest deine Rechte.

Ps 63,9 spricht ein wechselseitiges Geschehen an: Während sich der Beter „mit allen seinen vitalen und emotionalen Kräften, mit der ganzen Kraft und Leidenschaft seiner Liebe an seinen Gott“ „hängt“, antwortet dieser ihm dadurch, dass er ihn mit seiner Rechten hält, stützt und umfängt.³⁶ Diese Umarmung Gottes gilt ihm ein Leben lang – und nicht nur für einen kurzen vergänglichen Augenblick.

Ps 73,23 Ja doch: Immer bin ich mit dir:
 Du hast meine rechte Hand ergriffen,
73,24 nach deinem Plan führst du mich,
 und auf Ehre hin wirst du mich (zu dir) nehmen.
73,25 Wen habe ich im Himmel (außer dir)?
 Und neben dir freut mich nichts auf Erden.

³² Übersetzung nach E. Zenger, „*Mein Gott bist du allein*“ (s. Anm. 31) 53.

³³ E. Zenger, *Mit meinem Gott* (s. Anm. 31) 222; vgl. ebd. 223: „Für den JHWH-Frommen erweist sich die ihm geschenkte Liebe seines Gottes als Kraft gegen die Todesangst – ja gegen den Tod selbst“. Vgl. auch: Ders., „*Mein Gott bist du allein*“ (s. Anm. 31) 53–59; F. L. Hossfeld – Ders., *Die Psalmen* (s. Anm. 31) 108–113.

³⁴ E. Zenger in: F. L. Hossfeld – E. Zenger, *Die Psalmen* (s. Anm. 31) 155f.

³⁵ Ebd. 156.

³⁶ Vgl. E. Zenger, in: F. L. Hossfeld – Ders., *Psalmen 51–100* (HThKAT). Freiburg (2000) 2001, 199.

73,26

Mag mir auch Fleisch und Herz dahinschwinden,
der Fels meines Herzens und mein (Erb-)Anteil ist Gott auf ewig.³⁷

Nach *Hans-Joachim Kraus* wird sich der Psalmbetende in diesen Versen dessen gewiss, „dass er bei seinem Gott bleiben darf, dass Jahwe sein felsenfester und bleibender Lebensgrund ist und auch durch das Sterben hindurch sein und bleiben wird. Die von Jahwe gewährte Lebensgemeinschaft kann auch der Tod nicht zerstören.“³⁸ Und *Erich Zenger* hält zusammenfassend fest: „Der Psalm stößt damit zu jener Gewissheit durch, die die großen Mystiker mit ihrer Formel ‚Gott allein genügt!‘ festgehalten haben.“³⁹

Diese wenigen Beispiele aus den Psalmen zeigen: Die dichteste Gebetserfahrung, die Bekenntnisse und Hoffnungen des Betenden richten sich auf die Zugehörigkeit zu Jahwe und die Gemeinschaft mit ihm in diesem Leben (vgl. Ps 23,6: „und im Hause des Herrn darf ich wohnen – für lange Zeit“) – eine Gottesgemeinschaft und -nähe, die kraft der Zuwendung Jahwes auf Dauer bleibt und sich letztlich auch der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit des irdischen Lebens einschließlich der Macht des Todes entzieht, eine Gottesgemeinschaft, die den Lebens- und Leidensweg des Betenden wahrnimmt und aufnimmt und die seine Augen und Ohren öffnet für sein Engagement im Horizont der verheißenen Gottesherrschaft. Die in den Psalmen mit ihrer reichen Bildsprache veranschaulichte Gottesbegegnung und -nähe lässt sich m. E. durchaus als Zeugnis mystischer Glaubenserfahrung verstehen.⁴⁰

(*Der Beitrag „Mystik im Neuen Testament?“ wird in GuL Heft 5/2002 fortgesetzt.*)

³⁷ Die Übersetzungen von Ps 63,9 und 73,23–26 sind dem Kommentar ebd. 189.332 entnommen.

³⁸ Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 1978, 647f. In diesem Sinne interpretiert auch D. Michel, *Ich bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung*, in: H. Becker/ B. Einig /P. O. Ulrich (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*. St.Ottilien 1987, 637–658, hier 656: „Gut ist für ihn (den Psalmenbetenden) einzig und allein, bei Gott zu sein, ist ‚Nahen Gottes‘ (v.28), das hier sicherlich nicht einen gottesdienstlichen Akt meint, sondern schon eher so etwas wie mystische Versenkung, bei der Gott ihm und er Gott nahe ist.“ E. Zenger spricht in seiner Auslegung von Ps 73 von „mystischer Erfahrungsweisheit“ und von „mystischer Erfahrung“, aus der die Hoffnung auf ‚ewige‘ Lebensgemeinschaft mit Gott erwächst, in: F. L. Hossfeld – Ders., *Psalmen 51–100* (s. Anm. 36) 335.351.

³⁹ E. Zenger, in: F. L. Hossfeld – Ders., *Psalmen 51–100* (s. Anm. 36), 355; vgl. auch E. Zenger, „*Mein Gott bist du allein*“ (s. Anm. 31) 59–66.

⁴⁰ Vgl. E. Zenger, *Mit meinem Gott* (s. Anm. 31) 212f: „Das Psalmenbuch birgt besonders kostbare Zeugnisse solcher Gottesmystik, die vom Einswerden Gottes und des Menschen künden – und zu ihm bereiten wollen. ... Die Psalmen konfrontieren uns zweifelnde Zeitgenossen mit dem Wissen um eine Gottesgegenwart im Menschen, die weder durch spektakuläre Ereignisse der Geschichte noch durch Menschen als ‚Boten‘ Gottes vermittelt ist.“

2.3. Jesus Christus und die Glaubenden – Christus-Mystik im Neuen Testament?

In den neutestamentlichen Schriften spiegelt sich vielfältig der urchristliche Glaube an die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus, dem Christus. Wenn der Glaube und das Bekenntnis zu Jesus Christus sich in einer bisher ungeahnten Tiefe in die *Gotteserfahrung* der ersten Christen eingeschrieben haben, stellt sich die Frage, in welcher Weise die nachösterliche Begegnung und Glaubensbeziehung zwischen dem auferstandenen Jesus Christus und den an ihn Glaubenden erfahren, geglaubt und bekannt wird. Finden sich die jüdischen Gotteserfahrungen des gegenwärtigen, mitgehenden, bergenden und heilenden Gottes wieder in den spezifisch christlichen Glaubenserfahrungen und den diese reflektierenden Christus-Aussagen? Lassen sich christliche Glaubenserfahrungen im Spiegel ihrer neutestamentlichen Versprachlichungen als mystische Erfahrungen im Sinne der oben (unter 1.2.) genannten Kriterien verstehen?

Bevor einzelne textlich bzw. thematisch gruppierte Zeugnisse vorgestellt und besprochen werden, ist es sinnvoll, eine neu entdeckte frühjüdische Traditionslinie aufzunehmen, die möglicherweise als ein frühjüdisches Verbindungsglied bzw. eine Motivvorgabe zu den hier befragten neutestamentlichen Passagen fungiert.

2.2.1. Die frühjüdisch-rabbinische Aufstiegs- und Visionsmystik – eine Vorgabe für neutestamentliche Christus-Aussagen?

In den letzten Jahren rekonstruiert die Forschung aus frühjüdischen und rabbinischen Schriften zunehmend die sogenannte Aufstiegs- und Visions-Mystik (*ascent- and vision-mysticism*)⁴¹, deren Einfluss auch auf neutestamentliche Schriften angenommen wird.⁴² Den Textzeugnissen aus dem Frühjudentum u.a. im äthiopischen Henochbuch⁴³ (Kap. 14–16), in gnostischen bzw. gnosisnahen Schriften (z. B. dem Thomasevangelium⁴⁴) und in der rabbinischen Merkabah-Mystik liegt die folgende Vorstellung zugrun-

⁴¹ Vgl. A. D. DeConick, *Seek to see him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden 1996; vgl. auch K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 26) 63f.120f.128f (Lit.).

⁴² Für Paulus vgl. B. Heininger, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*. Freiburg 1996, bes. 111–174; für das Johannesevangelium vgl. J. J. Kanagaraj, „*Mysticism* in the *Gospel of John. An Inquiry into its Background*. Sheffield 1998; A. de DeConick, *Voices of the Mystics. Early Christian in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Literature*. Sheffield 2001.

⁴³ ÄthHen 1–36 wird in die Zeit zwischen dem Ende des 3. und der Mitte des 2. Jh. v. Chr. datiert; vgl. JSHRZ V/6 (1984) 494.

⁴⁴ Vgl. EvTh 11; 15; 24; 27; 37, 49–50; 59; 83; 84; 108.

de: Ein nur wenigen Mystikern gegebener *Aufstieg* in den Himmel führt zu einer nur auf diesem Weg möglichen *Schau Gottes*, die eine *Transformation* des Visionärs in einen unsterblichen bzw. ‚göttlichen‘ Status bewirkt und ihn mit einer Sendung beauftragt. Als Paradigmen des mystischen Aufstiegs zu Gott und der visionären Transformation gelten Mose, Ezechiel und Henoch. So erzählt Henoch seinen eigenen Aufstieg in den Himmel während eines Traumes (äthHen 14,8–25). Darin heißt es:

- äthHen 14,8 „Siehe, Wolken riefen mich in der Vision, und Nebel riefen mich,
und die Bahn der Sterne und die Blitze drängten mich zur Eile und trieben
mich, und die Winde in der Vision gaben mir Flügel und bewegten mich
und hoben mich empor in den Himmel.,
14,9 Und ich ging hinein ...
14,15 Und siehe, (da war) ein anderes Haus, größer als jenes,
und die Tür war völlig offen vor mir, und es war aus Feuerzungen erbaut.
14,16 Und in allem war es so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe,
dass ich nicht in der Lage bin, euch seine Herrlichkeit und Größe zu beschrei-
ben. ...
14,18 Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron,
und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne,
die leuchtet, und wie die Stimme der Kerubim. ...
14,20 Und die große Herrlichkeit saß darauf,
und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. ...
15,1 Und er antwortete und sprach zu mir ...:
,Fürchte dich nicht, Henoch, du gerechter Mann ...
Komm her und höre mein Wort!
15,2 Und gehe hin, sage den Wächtern des Himmels ...‘

Liegt in einer solchen himmlischen ‚Privataudienz‘ und *visio dei*, wie sie hier und an anderen Orten mit biblischen Farben ausgemalt wird, eine strukturelle Präfiguration bzw. ein Erklärungsmuster für christologische Aussagen im NT vor?

(a) Die paulinischen Selbstaussagen in Gal 1,15f (Enthüllung); 1 Kor 9,1 (Vision im engeren Sinn); 15,8 (Erscheinung), 2 Kor 4,6 (Erleuchtung) und 12,1–10 (Himmelsreise) legen die Annahme nahe, dass Paulus sich gerade in Korinth mit dem Missverständnis auseinanderzusetzen hatte, seine Verkündigung beruhe bzw. lege großen Wert auf ‚mystische‘ Himmelsreisen – eine Auslegung der paulinischen Botschaft, die auf eine Ausblendung des Kreuzesgeschehens herausläuft⁴⁵. Jedenfalls wehrt Paulus sich in 1 Kor 12,1–10 entschieden gegen eine enthusiastische Überbewertung von „Erscheinungen und Enthüllungen“. Gleichwohl kann für die theologische Deutung der Berufung des Paulus das an die Thronvisionen von Ezechiel und Jesaja anknüpfende frühjüdische Theologoumenon einer zweiten

⁴⁵ Vgl. hierzu ausführlich B. Heininger, *Paulus* (s. Anm. 42).

himmlischen Macht neben Jahwe (*second power in heaven*) aufgegriffen werden. *Bernhard Heininger* sieht in dieser Konzeption die theologische Prämissen für die Mitte der paulinischen Berufungsvision: Paulus habe erkannt, „dass der auferweckte Jesus von Nazaret im Himmel den Platz der *second power in heaven* besetzt“ habe.⁴⁶

(b) Für das Johannesevangelium wird geltend gemacht, es polemisieren gegen Vertreter einer Aufstiegs- und Visionsmystik, die für sich eine solche ‚mystische‘ Erfahrung in Anspruch nähmen.⁴⁷ Ihnen setze der Evangelist Johannes das exklusive Privileg Jesu Christi entgegen: Er allein und niemand anderes habe Zugang zum Vater und vermittele diesen Zugang an die Glaubenden (vgl. 1,18.51; 3,13; 14,3–7). Demnach würde das JohEv diese Form mystischer *visio dei* allein Jesus Christus vorbehalten.

So deutet *April D. DeConick* das Johannesevangelium im Gegenüber zum apokryphen Thomasevangelium, das eine Aufstiegs- und Visionsmystik verfechte, als Verfechter einer Glaubensmystik, die besonders in der Seligpreisung in 20,29 zum Ausdruck komme. Die von den Aufstiegs- und Visionsmystikern gesuchte verwandelnde Heilsbegegnung vollziehe sich dem JohEv zufolge in der direkten Begegnung zwischen dem irdischen Jesus und den ihn im Glauben Begegnenden. Nachösterlich trete an die Stelle der vorösterlichen Begegnung mit Jesus der Paraklet, der jetzt die Vermittlungsaufgabe zu Gott hin – besonders durch die Taufe und das Abendmahl – leiste.⁴⁸

Unabhängig von der äußerst fragwürdigen Hypothese, das JohEv stehe in kritischer Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik des EvTh, kann das Stichwort Glaubensmystik für das JohEv fruchtbar gemacht werden. Das könnte geschehen, wenn stärker und anders als bei A. D. DeConick (a) die nachösterlich-neue, durch das Wirken des Parakleten vermittelte Gegenwart des Auferstandenen bei den Seinen, (b) die nachösterliche, ‚verandelnde‘ Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Glaubenden und (c) der joh Nexus zwischen dem nachösterlich möglichen pneumatischen ‚Sehen‘, das in 20,29 nicht zurückgewiesen wird, und dem joh Glauben als einem ‚Zum-Glauben-Geführtwerden‘ wahrgenommen würde (s. u. 2.3.3.).

Die genannten Thesen brauchen hier nicht weiter verfolgt zu werden. Ein weiterführender Anknüpfungspunkt ergibt sich immerhin strukturell: Eine geschenkte Begegnung mit Gott bzw. mit Christus hat eine ‚verandelnde‘, dauerhaft prägende Wirkung (*transformative encounter*) auf die glaubenden

⁴⁶ Ebd. 208; vgl. ebd. 207–211.300.

⁴⁷ Vgl. die Arbeiten J. J. Kanagaraj (s. Anm. 42) und A. D. DeConick (s. Anm. 42).

⁴⁸ Vgl. A. D. DeConick, *Voices* (s. Anm. 42).

Menschen. Dies gilt für Paulus hinsichtlich seiner Berufung wie für die Begegnungsgeschichten im JohEv, die solche in der Begegnung mit Jesus möglichen Glaubensprozesse in vielfältiger Weise vor Augen führen (vgl. exemplarisch Jesu Worte von der „neuen Geburt von oben“ im Nikodemusgespräch 3,1–21). Beide großen Theologen, Paulus und Johannes, entwickeln unabhängig voneinander eine Sprache der wechselseitigen Einwöhnung (reziproke Immanenz) von Jesus Christus und den Glaubenden, der hier nachgegangen werden soll:

2.2.2. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20) – die paulinische Mystik

Das griechische Verb $\mu\nu\acute{e}\omega$ (= „einweihen“), von dem der Begriff Mystik ableitet wird, begegnet im Neuen Testament nur in Phil 4,12 (vgl. auch 3 Makk 2,30; Weish 8,4⁴⁹). Es verweist auf die antiken Mysterien⁵⁰: „Der *mystikos* bedarf der Einweihung in den esoterisch geheimnisvollen Bereich.“⁵¹ In Phil 4,11–13 spricht Paulus von seinen *Lebenserfahrungen*: Armut und Reichtum, Sattsein und Hunger, Überfluss und Not: „in jedes und in alles bin ich *eingeweiht*“. Wenn Paulus hier bewusst einen terminus technicus der Mysteriensprache⁵² aufnimmt, stellt er doch zugleich klar, *von wem her* und *durch wen er auf genau diesem Erfahrungsweg „eingeweiht ist“*: „alles vermag ich *in dem mich Ermächtigenden*“ (Phil 4,13; vgl. 4,10: „im Herrn“).⁵³ Der Vergleichspunkt zwischen der Mysterienweihe und dem christlichen Glaubensweg sieht Paulus weder in der Gottheit bzw. einem göttlichen Geheimwissen, noch in den konkreten Umständen des Weges, sondern formal (nicht inhaltlich) im Blick auf die *Erfahrung*: Paulus *erfuhr* in all den gegensätzlichen Lebensumständen Gottes Kraft bzw. die Kraft des auferstandenen und erhöhten Kyrios – eine Erfahrung, die zur fundamentalen Basis der christlichen Theologie des Apostels gerechnet werden muss (vgl. Gal 1,10–2,21; Phil 3,7–14).

Die hier in Phil 4,10–13 reflektierte Christuserfahrung des Apostels erfährt ihre sprachliche Verdichtung in der in den paulinischen Briefen weitverbreiteten formelhaften Wendung: „In-Christus-sein“ (vgl. nur: 1 Thess

⁴⁹ Nach C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon I–III*. Paris 1982–1985, hier II 523, begegnet $\mu\nu\acute{e}\tau\iota\varsigma$ in Weish 8,4 – als Ableitung von $\mu\nu\acute{e}\tau\iota\varsigma$ – wohl erstmalig in der Gräzität; vgl. auch H. Hübner, *Die Weisheit Salomons* (s. Anm. 22) 115.

⁵⁰ Vgl. zur Einführung in die antiken Mysterienkulte H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksgläub*e. Stuttgart 1995, 77–128.

⁵¹ M. Burger, *Weltwirksamkeit aus Mystik* (s. Anm. 14) 55; vgl. P. Heidrich, Art. *Mystik/mystisch*, in: *HWP* 4 (1984) 268–273.

⁵² Vgl. auch Philo, *Sacr Abel* 62; *Jos Ap* 2,267.

⁵³ Vgl. die Auslegung von J. Gnilka, *Der Philipperbrief*. Freiburg i. Br. 1968, 175f.

4,1; Gal 2,17; Phil 1,1; 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17.19.21; Röm 5,9; 16,11 PP). An eben dieser paulinischen Wendung hatte sich auch forschungsgeschichtlich die Frage nach einer paulinischen Mystik entzündet.⁵⁴ Diese Diskussion wurde zuletzt von *Hans-Christoph Meier* neu aufgenommen⁵⁵ und ist auch durch ihn nicht zu einem Konsens geführt worden. Die Grundfrage lautet: Ist die paulinische Formel „*in Christus*“ *übertragen-lokal* als neues Leben im Machtbereich des Auferstandenen und in enger personaler Beziehung mit ihm⁵⁶ oder *instrumental* bzw. *kausal*⁵⁷ als durch Christus vermitteltes neues Leben zu verstehen? *Albert Schweizer* verstand die „*In-Christus*“-Aussagen zudem tauftheologisch (vgl. Röm 6) und damit ekklesiologisch (vgl. Kor 12): Durch die Taufe werden die Glaubenden in den Leib Christi eingegliedert und leben in diesem Sinne „*in Christus*“, d.h. „im Leib Christi“.⁵⁸

Da die Forschungsdiskussion hier nicht aufgenommen werden kann, seien neben der Frage, ob die genannten Interpretationsansätze sich wirklich ausschließen, zwei Beobachtungen angeführt, die für die Deutung der paulinischen „*in-Christus*“-Aussagen relevant sind:

(a) Einige neuere Beiträge stellen die *partizipatorische Christologie* des Paulus⁵⁹ ins Licht und gewinnen so einen vielversprechenden Schlüssel zum

⁵⁴ Vgl. hierzu die Arbeiten von A. Deißmann, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Iesu“*. Marburg 1892; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen (1930)²1954; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*. (Münster 1928) Freiburg²1956.

⁵⁵ Vgl. H.-Chr. Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*. Tübingen 1998 (Lit.). Er definiert Mystik wie folgt: „Mystik ist eine Form der Religiosität, in deren Zentrum die unmittelbare Erfahrung göttlicher Wirklichkeit steht. Diese Erfahrung, die das alltägliche Bewusstsein und die Erkenntnis der Vernunft übersteigt, ist zugleich Erfahrung einer engen Verbundenheit mit der göttlichen Wirklichkeit“ (20); vgl. ebd. 299 zur paulinischen Mystik: Mystik ist „Erfahrung gegenwärtiger Heilsteilhabe“. Vgl. auch D. Marguerat, *La mystique de l'apôtre Paul*, in: J. Schlosser (Hrsg.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB* (Strasbourg 1995) (LD 165). Paris 1996, 307–329.

⁵⁶ Vgl. u.a.: A. Deißmann, *Formel* (s. Anm. 54); A. Wikenhauser, *Christusmystik* (s. Anm. 54)

⁵⁷ Den paulinischen „Formeln und bildhaften Wendungen“ liegt „die Überzeugung ... zugrunde, dass der Christ in innigster Seins- und Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus steht“.

⁵⁸ Vgl. F. Neugebauer, *In Christus – EN XPIΣΤΩΙ*. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis. Göttingen 1961; zuletzt H.-Chr. Meier, *Mystik* (s. Anm. 55) 27–39.

⁵⁹ Vgl. A. Schweitzer, *Mystik* (s. Anm. 54). Vgl. weiterführend H. Umbach, *In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus*. Göttingen 1999.

⁵⁹ Vgl. die instruktiven Ausführungen von: J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids 1998, 390–412 (Lit.); K. Backhaus, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*. Hans Hübner zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. U. Schnelle /Th. Söding unter Mitarbeit von M. Labahn. Göttingen 2000, 9–31; Ders., „*Mitteilhaber des Evangeliums*“ (1 Kor 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer „Paulus-Schule“ bei Paulus, in: *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums*. Hrsg. v. K. Scholtissek. Stuttgart 2000, 46–71.

Verständnis der Christusgemeinschaft bei Paulus, der alte Fronten überwinden kann. Die paulinischen Wendungen „in Christus“ bzw. „im Herrn“ (vgl. nur Gal 5,6; 2 Kor 5,17; Röm 6,23; 8,1–2.39; 12,5), „mit Christus“ (vgl. nur 2 Kor 4,14; Röm 6,4–8), „in Christus hinein“ (vgl. 1 Kor 12,13; Röm 6,3), „durch Christus“ (vgl. nur Röm 3,24; 5,17.21), „zu Christus gehörig“ (vgl. 1 Kor 15,23; Gal 3,29; Röm 8,9) und „Leib Christi“ (vgl. 1 Kor 12,12–27; Röm 12,3–8) verweisen gemeinsam auf eine lebendige Heilsbeziehung und -gemeinschaft, in die Glaubende durch die Taufe aufgenommen werden (vgl. Röm 6,1–11). *James D. G. Dunn* kommt zu der plausiblen Schlussfolgerung: Die Herzmitte der paulinischen Formel „in Christus“ ist „an experience understood as that of the risen and living Christ“⁶⁰. Deshalb ist es „hard to avoid talk of something like a mystical sense of the divine presence of Christ within and without, establishing and sustaining the individual in relation to God“⁶¹.

(b) In Gal 2,19–20 verwendet Paulus mit dem Wort „Christus lebt in mir“ die Umkehrung der Formel „in Christus“ – eine Umkehrung, die Licht auch auf die weitaus häufigeren „in Christus“-Aussagen wirft:

Gal	2,19	a	Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben,
		b	damit ich für Gott lebe.
		c	Ich bin mit Christus gekreuzigt worden.
	2,20	a	Ich lebe, aber nicht mehr ich,
		b	es lebt aber in mir Christus.
		c	Sofern ich jetzt im Fleisch lebe,
		d	lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes,
		e	der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.

Paulus spricht hier eindeutig von der Einwohnung des auferstandenen Christus in ihm.⁶² Diese Einwohnung ist jedoch nicht mit einem Subjektwechsel bzw. Personenaustausch im strengen Sinne zu verwechseln. Paulus sagt gerade nicht, dass Christus im eigentlichen Sinn an die Stelle seines eigenen Ich tritt. Dann wären auch die Aussagen in 2,20c-e sinnlos. Paulus spricht hier vielmehr von einer erfahrenen Christusgegenwart in seinem Innern, die sein Ich verwandelt, die ihn seiner selbst enteignet (expropriert) und verennahmt.⁶³ Eben diese grundstürzende Neuaustrichtung (vgl. Phil 3, 7–14) seiner selbst, die er auch als neues Schöpfungsgeschehen versteht (vgl. 2 Kor 5,17), wird bei ihm nicht als ein exklusives Privileg, sondern als Aus-

⁶⁰ J. D. G. Dunn, *Theology* (s. Anm.59) 400; vgl. ebd. 408.

⁶¹ Ebd. 401.

⁶² Vgl. hierzu die Auslegungen von H. Schlier, *Der Brief an die Galater*. Göttingen 1971, 101–103, und F. Mußner, *Der Galaterbrief*. Freiburg 1974, 179–183.

⁶³ S. Vollenweider spricht in diesem Zusammenhang von einer „Dezentrierung des Ichs“ bzw. einer „neuen exzentrischen Seinsweise“; vgl. Ders., *Großer Tod* (s. Anm. 5) 371.374.

druck und Charakteristikum der Heilsteilhabe aller Glaubenden gedeutet (vgl. Gal 3,26–28; Röm 8,1–2).

Die paulinischen Immanenz-Aussagen haben auch in ihrer (bei ihm nicht formelhaften) Umkehrung eine erstaunliche Parallelie im JohEv und im 1. Johannesbrief. Offensichtlich führten analoge Glaubenserfahrungen unabhängig voneinander im frühen Christentum zu vergleichbaren Versprechlichungen:

2.2.3. *Die wechselseitigen Einwohnungsaussagen im Johannesevangelium – die johanneische Mystik*⁶⁴

(a) Die Vater-Sohn-Beziehung

Die joh Einheits-Aussagen (10,30; 17,11.22) betonen die ununterscheidbare Übereinstimmung von Vater und Sohn hinsichtlich ihres Willens, ihrer Motivation und ihres Wirkens. Beide sind eins in der Liebe. Dennoch werden Vater und Sohn im JohEv nirgends miteinander identifiziert. Im Gegenteil: Vater und Sohn bleiben bei aller Zuordnung durchgehend unterschieden (*unio distinctionis*). Wie sich Johannes die enge, ihre Einheit begründende Relation zwischen Vater und Sohn vorstellt, wird in den reziproken Immanenz-Aussagen erhellt. Die Worte von der gegenseitigen Einwohnung werden mit „bleiben/wohnen“ (μένειν) oder mit „sein“ formuliert. Folgende Beispiele seien genannt:

- 10,38: „damit ihr erkennt und wisst, dass *der Vater in mir* (ist) und *ich im Vater* (bin).“
- 14,10: „Glaubst du nicht, dass *ich im Vater und der Vater in mir ist?* ...
Der Vater aber, *der in mir bleibt*, vollbringt seine Werke.“
- 14,11: „Glaubt mir, dass *ich im Vater* (bin) und *der Vater in mir* (ist).“
- 17,21: „damit alle eins sind, so wie du, Vater, in mir (bist) und ich in dir (bin)“

Der Evangelist sieht das Vater-Sohn-Verhältnis als voranfängliche, bleibende Hinordnung des Sohnes auf den Vater und als Partizipation des Sohnes am Wesen Gottes (1,1.18; 8,58; 20,28). Der Sohn, dessen Speise es ist, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden (4,34), öffnet sich in rückhaltloser Ausrichtung auf Gott (Theozentrik). Er lässt sich ganz und gar von ihm bestimmen. Er gewinnt und konstituiert seine Existenz und Identität aus der Eingeborgenheit im Vater. Diese grenzenlose Offenheit des Sohnes für seinen Vater ist umgekehrt der geeignete Wirkraum für die Vergegenwärtigung des Vaters in seinem Sohn. Weil Jesus dem Wirken seines Vaters nichts entgegensezten kann sein Vater ebenfalls

⁶⁴ Anderorts habe ich mich ausführlicher mit der Frage nach einer joh Mystik befasst habe: K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 24); Ders., *Mystik* (s. Anm. 12); Ders., „*Rabbi, wo wohnst du?*“ *Zur Theologie und Spiritualität der johanneischen Immanenz-Aussagen*, in: BiLi (4/2001).

rückhaltlos in ihm und durch ihn wirken und sich so als liebender Vater offenbaren.

Die joh Immanenz-Aussagen ermöglichen eine *symmetrische* und eine *asymmetrische* Aussage: Die Symmetrie besteht darin, dass der Sohn ganz im Vater gegenwärtig ist (= „bleibt“, „wohnt“, „ist“), wie auch der Vater ganz im Sohn gegenwärtig ist. Zugleich gilt aber auch eine asymmetrische, unumkehrbare Relation: Der im Vater immanente Sohn wird nicht selbst zum Vater, er bleibt durchgehend der vom Vater Gesandte, der ganz und gar von ihm Bestimmte. Und umgekehrt: Der ganz im Sohn immanente Vater bleibt durchgehend der Vater, der sich in seinem Sohn und durch seinen Sohn vergegenwärtigt. Der Evangelist konzipiert das Vater-Sohn-Verhältnis als eine wechselseitige Communio, die weder dem Vater noch dem Sohn etwas nimmt, sondern beide bereichert: Der Vater kann ganz im Sohn „wohnen“ bzw. „sein“ und sich durch ihn ungeteilt seiner Schöpfung zuwenden und der Sohn kann ganz im Vater „wohnen“ bzw. „sein“, ohne den Vater in seiner göttlichen Souveränität zu beschränken.

Die joh Immanenz-Aussagen zwischen Vater und Sohn beantworten die erste Frage, die die Johannesjünger an Jesus stellen: „Rabbi, wo wohnst/bleibst du?“ (1,38). Die Jünger fragen hier – und darin korrespondiert ihre Frage mit der vorausgehenden Frage Jesu nach ihrer Lebenssuche: „Was sucht ihr?“ – nach der Identität Jesu, nach seinem Wohnort in einem übertragenen Sinn, der das Geheimnis seiner Person ausmacht. Sie fragen nach dem Lebensgeheimnis Jesu, aus dem heraus er lebt und wirkt. Die auf den Vater und den Sohn bezogenen Immanenz-Aussagen des JohEv weisen darauf hin, dass Jesus „im Vater wohnt“, dass er aus einer unergründlichen Verwurzelung im Vater lebt, dass er vom Willen und der Liebe seines Vaters ganz und gar bestimmt ist und sich von diesem senden lässt. Diese existenzbegründende Eingeborgenheit im Vater gibt dem Vater zugleich die Möglichkeit sich ganz im Sohn mitzuteilen, ganz in ihm gegenwärtig zu sein. In der Sendung des Sohnes, in seiner Inkarnation öffnet sich die im Wirken Jesu sich offenbarenden Communio und Immanenz von Vater und Sohn für die glaubenden Menschen. Sie können an dieser Communio Anteil gewinnen, indem sie „bei Jesus bleiben/wohnen“ (1,39).

(b) Christus-Freundschaft und wechselseitige Einwohnung

Das JohEv ist gänzlich aus nachösterlicher Perspektive geschrieben und richtet sich an Christen, die selbst schon einen anfänglichen Glaubensweg zurückgelegt haben, deren Glauben aber der ständigen Vertiefung und Verlebendigung bedarf. Solchen Christen der zweiten und dritten Generation stellt der Evangelist Begegnungsgeschichten und in diesen Glaubenswege vor Augen, in denen sie ihre eigenen Glaubenswege und –umwege wieder-

erkennen können. Im Evangelium, in den Worten des Irdischen und Auferstandenen, besonders in seinen Abschiedsworten, spricht Jesus von der neuen Gemeinschaft mit ihm, die ihr Maß hat an der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Vater (vgl. 14,10–11). Folgende Einwohnungsaussagen, die die Beziehung zwischen dem auferweckten Jesus und den Glaubenden beschreiben, seien genannt:

- 14,20 „An jenem Tag werdet ihr erkennen,
dass *ich im Vater* (bin) und *ihr in mir* (seid) und *ich in euch* (bin).“
- 15,4 „*Bleibt in mir* und *ich* (bleibe) *in euch*.
So wie die Rebe aus sich selbst keine Frucht bringen kann,
wenn sie nicht im Weinstock bleibt, so auch ihr, wenn *ihr nicht in mir bleibt*.“
- 15,5 „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben,
wer in mir bleibt und *ich in ihm*, der bringt reiche Frucht ...“
- 17,21 „.... damit alle eins sind, so wie *du, Vater, in mir* (bist) und *ich in dir* (bin),
damit auch *sie in uns sind*, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“

Diese reziproken Immanenz-Aussagen zwischen Jesus und den Glaubenden setzen die *Sendung des Geistes*, in joh Sprache *des Parakleten*, voraus. Nicht zufällig wird auch die Gegenwart des Geistparakleten mit den immanenztheologisch relevanten Präpositionen „mit“ (14,16), „bei“ und „in“ sowie den Verben „bleiben/wohnen“ und „sein“ beschrieben:

- 14,17 „.... den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht aufnehmen kann,
denn sie sieht ihn nicht und erkennt ihn nicht.
Ihr aber erkennt ihn, weil *er bei euch bleibt und in euch sein wird*.“

Der Paraklet ist als die Ostergabe des Auferstandenen (7,38–39; 19,30; 20,22) die Möglichkeitsbedingung und das Medium für seine neue Gegenwart, die besonders als Einwohnung des Auferstandenen in den Glaubenden ausgelegt wird. Sein Wirken ermöglicht die Integration der Glaubenden in die lebendige Communio von Vater und Sohn. Durch die „Neugeburt“ „aus Wasser und heiligem Geist“ in der Taufe (3,1–8) kann der österlich ausgesossene Geist seine innerlich und äußerlich lebensweckende und -bestimmende Kraft entfalten und seine Wegführungsfunktion für und in den Glaubenden übernehmen (vgl. 3,34; 7,38–39; 16,13; 20,22–23).

Im JohEv findet sich durchgehend die Denkfigur der *Identität von Geber und Gabe*. In den Gaben, die Jesus den Glaubenden gibt („Wahrheit“; „Wort(e)“; „Licht“; „Leben“; „lebendiges Wasser“; „lebendiges Brot“), gibt er nicht irgendetwas, sondern sich selbst (vgl. die „Ich-bin“-Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“; „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ u.a.m.). Das Heil, von dem das JohEv spricht, ist letztlich personal, genauerhin christologisch bestimmt.

In der joh Anthropologie werden die Menschen vorgestellt als innerlich und äußerlich bestimmt von Heils- oder Unheilsmächten (Licht/Wahrheit – Fin-

sternis/Sünde). Vom Menschen heißt es, dass er sowohl „im Licht wandeln“ kann (= in dem Heilsraum, den das Licht erleuchtet und durchleuchtet; vgl. 8,12) wie auch das „Licht in ihm sein kann“ (= das Licht als die ihn von innen bestimmende Heilskraft; vgl. 11,10). Mit dieser doppelten Bestimmung des Menschen durch den Heils- oder Unheilsraum, in dem er sich bewegt, und durch die Heils- oder Unheilskraft, die in ihm wirkt, ist eine wichtige Grundlage auch für die reziproke Personen-Immanenz gegeben. Indem im joh Denken Gabe und Geber identifiziert werden, wird der Überstieg möglich von einer nichtpersonalen zu einer personalen Immanenz-Aussage. Wie in einem übertragenen Sinn Licht einen Menschen von innen erleuchten kann, so kann Jesus „das Licht der Welt“ (8,12), Menschen von innen erleuchten. Und umgekehrt: So wie das Licht den Lebensraum, in dem ein Menschen sich bewegt, durchleuchtet und erhellt, so kann Jesus als „Licht der Welt“ in einem übertragenen Sinn der Lebensraum sein, in dem ein Mensch „im Licht“ leben kann.

Schon in der übereinstimmenden sprachlichen Formelhaftigkeit der reziproken Einwohnungsaussagen zwischen dem Sohn und den Glaubenden wird das ‚Vorbild‘ für diese Aussagen ablesbar: *die Aussagen von der wechselseitigen Einwohnung von Vater und Sohn* (s.o.). Dabei geht es nicht um eine Verschmelzung von Personen oder um einen Identitätstausch (etwa zwischen dem Sohn und den Glaubenden), sondern wie bei der Vater-Sohn-Immanenz um die Beschreibung und Bestimmung einer intensiven Beziehung, die eine Person innerlich und äußerlich prägt, die diese Person geradezu aufgrund und durch ihre Beziehung zu einer anderen Person konstituiert. In Analogie zu der Weise, wie der joh Jesus sich in uneingeschränkter Theozentrik für den Willen und die Sendung des Vaters öffnet und ihn uneingeschränkt erfüllt, so dass der Vater sich selbst ganz in seinem Sohn ver gegenwärtigen kann, gilt: Der auferstandene Jesus kann durch diejenigen Glaubenden hindurch wirken und sich in ihnen ver gegenwärtigen, die sich ihm in restlosem Vertrauen uneingeschränkt zuwenden. In analoger Weise zu der Eingeborgenheit Jesu in seinem Vater und der Gegenwart des Vaters in seinem gesandten Sohn gilt nach joh Zeugnis auch für die österlich Glaubenden: Ihnen wird sowohl eine Eingeborgenheit in dem vom Auferstandenen eröffneten personalen Heilsraum geschenkt als auch eine sie in ihrem Inneren bestimmende Gegenwart des Auferstandenen. Diese solchermaßen gedeutete Nähe zwischen dem Auferstandenen und den an ihn Glaubenden hebt eine grundlegende Asymmetrie nicht auf: Die Glaubenden werden nicht zum Sohn, sie bestimmen auch nicht den Sohn, sondern umgekehrt: In der sie umgebenen und sie innerlich prägenden Gegenwart des Auferstandenen werden sie, die Glaubenden, von ihm ausgerichtet, geführt und gestärkt.

Die *Gabe* des Lebens für die Glaubenden, also die *Selbst-Gabe* des Lebens, das Jesus in seiner Person ist (14,6), schließt zugleich die *Auf-Gabe* ein, diese *Lebens-Gabe* durch das „Bleiben in Jesus Christus“ zu bewahren und zu bezeugen. Die Aufforderung, „in Christus zu bleiben“, ruft die Glaubenden zur rückhaltlosen Willens- und Handlungskonformität mit dem Erhöten, an dessen Lebensfülle sie teilhaben können. In diesem Sinne haben „Glauben“ und „Bleiben“ im JohEv Prozesscharakter, sie verweisen auf die in die je neue Zukunft hin offenen Wege, die im Vertrauen auf die Wegführung Gottes angenommen und bewältigt sein wollen. Inhaltlich wird diese *Auf-Gabe* in 15,9–17 in den Themen Liebe und Freundschaft entfaltet: Die Brotrede Jesu in Joh 6,1–71 nennt eine weitere für das JohEv bedeutsame Verortung der wechselseitigen Einwohnungsaussagen – die *in der Abendmahlfeier ermöglichte sakramentale Kommunion mit dem Auferstandenen*⁶⁵:

6,56: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt,
bleibt in mir und ich (bleibe) in ihm.“

Die joh Begegnungsgeschichten zeigen insgesamt, wie Menschen in der Begegnung mit Jesus fündig werden können, wie sie von ihm selbst zur tiefen Gottes-, Christus- und Selbsterkenntnis geführt werden, wie sie in der Begegnung mit Jesus menschlich und geistlich reifen und wachsen. Indem der Evangelist Jesus als denjenigen zeichnet, der mystagogisch ihm begegnende Menschen in das Geheimnis Gottes und seiner selbst führt, erweist es sich selbst als auch Mystagoge, der nicht sich selbst, sondern Jesus Christus, dem „Exegeten Gottes“ (1,18), den Weg bereitet.

Zusammenfassend lässt sich für das JohEv (und 1 Joh) festhalten: Im Vorgriff auf die vollendete Heilswirklichkeit, dem Wohnen mit dem Sohn in den Wohnungen des Vaters (14,2–3), gilt für glaubende und liebende Christen die Zusage einer doppelstrukturierten Gottes- bzw. Christuserfahrung: das Eingeborgen- und Getragensein in Jesus Christus, der selbst ganz im Vater lebt und in dem der Vater gegenwärtig ist, und zugleich die wirkmächtige Gegenwart des Auferstandenen im Innern, im tiefsten Grund der Glaubenden.

Die paulinische und die johanneische Sprache der Immanenz verdanken sich, artikulieren und verweisen auf dichte, mystische Glaubenserfahrungen in der Begegnung mit dem Kyrios Jesus Christus (in der bei Paulus bevorzugten Sprache) bzw. mit dem Sohn Jesus Christus (in der bei Johannes bevorzugten Sprache).

⁶⁵ Vgl. K. Scholtissek, *Die Brotrede Jesu in Joh 6,1–71. Exegetische Beobachtungen zu ihrem johanneischen Profil*, in: ZKTh 123 (2001) 35–55; Ders., *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 24) 194–210.

2.3. Jesus Christus und die Schöpfung – kosmische Mystik?

Besonders die z. T. sehr frühen Glaubensformeln bzw. -bekenntnisse (vgl. nur 1 Kor 8,6; 15,3–5; Röm 1,3–4) und Lieder des Urchristentums (vgl. bes. Phil 2,6–11; Joh 1,1–18; Kol 1,12–20; Eph 1,3–10; 1 Tim 2,5–7; 3,16) legen ein deutliches Zeugnis ab für die frühe liturgische Verehrung des auferstandenen und an die Seite Gottes erhöhten Kyrios Jesus Christus im Urchristentum. Dort, wo das Urchristentum die Identität des mit Gott einzigartig verbundenen Jesus Christus „von Gottes Gottheit her zu denken“⁶⁶ beginnt, begegnen uns Aussagen über die Präexistenz und die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi. In welcher Beziehung steht Jesus Christus genauerhin zu seiner Schöpfung? Welche Konsequenzen hat dies für die Wahrnehmung der geschöpflichen Wirklichkeit für die glaubenden Christen? Begegnen Christen in der Schöpfung Jesus Christus?

2.3.4. Joh 1,3–5

In dem großartigen, schier unauslotbaren Prolog des JohEv wird uns Jesus Christus als Schöpfungs- und als Lebensmittler vor Augen gestellt:

- | | | |
|---------|---|--|
| Joh 1,3 | a | <i>Alles</i> ist durch ihn geworden, |
| | b | und ohne ihn wurde nicht eines, |
| | c | was geworden ist. |
| 1,4 | a | In ihm war (das) Leben, |
| | b | und das Leben war das Licht der Menschen. |
| 1,5 | a | Und das Licht leuchtet in der Finsternis, |
| | b | und die Finsternis hat es nicht überwältigt. |

Da vom griechischen Original her die genaue Satzzuordnung bzw. –abgrenzung zwischen Vers 3 und 4 nicht eindeutig zu klären ist, ergeben sich zwei deutlich unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten: Der Versteil 3c „was geworden ist“ kann auf 1,3ab (siehe die oben genannte Übersetzung) oder auf 1,4a bezogen werden. Im letzteren Fall lautet die Aussage: „Was geworden war, in ihm war (das) Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“ Ist also der Satz 1,4a „in ihm war (das) Leben“ christologisch (= in dem Logos Jesus Christus war das Leben) oder schöpfungstheologisch (= in allem Geschaffenen war das Leben) zu lesen? Der schöpfungstheologischen Lesart zufolge sprechen 1,3–4 von dem der Schöpfung eingestiften Lebenslicht, das die Menschen erleuchtet, das sie im Umgang mit der Schöpfung erfahren und aus dem sie Gottes Zuwendung erkennen können. Unter Voraussetzung dieser Lesart ergäbe sich eine gewisse Öffnung für eine ‚Schöpfungsmystik‘: In der Schöpfung begegnet den Geschöpfen ein

⁶⁶ M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*. Göttingen 1998, 157.

Licht, das mit dem noch nicht inkarnierten Logos (dem *logos asarkos*) in Verbindung gebracht oder auch gleichgesetzt werden kann.

Freilich sprechen gute Gründe für die christologische Lesart⁶⁷: Dann nimmt 1,3 („Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde nicht eines, was geworden ist“) die Aussage in Joh 5,26 vorweg und spricht von der Präsenz des Lebens im Logos Jesus Christus, das er als Licht für die Menschen vermittelt. Zusammen mit 1,5 ist dann der Vers 1,4 auf die Sendung des inkarnierten Jesus Christus zu beziehen und als eine (für den Erstleser jetzt noch verschlüsselte) lichtmetaphorische Kurzfassung des ganzen Evangeliums zu lesen (vgl. 1,9–10).

Auch unter Annahme der christologischen Lesart ergeben sich weitreichende schöpfungstheologische Konsequenzen: Jesus Christus kommt als fleischgewordener Bote und Mittler des Lebens und des Lichtes „zu den Eigenen“ bzw. „in sein Eigentum“ (1,11). Als Schöpfungsmittler steht er mit den Menschen, die er ins Leben gerufen hat, in einer ursprünglichen Verwandtschaftsbeziehung (dafür steht die Bezeichnung „die Eigenen“ = „die zu ihm Gehörigen“ = „die Verwandten“). In diesem Sinne kennt das JohEv eine in der Geschöpflichkeit der Menschen gründende ursprüngliche Verwandtschaft mit Gott, die inhaltlich als Gottebenbildlichkeit verstanden werden darf. Nach joh Verständnis kommt Jesus Christus ausdrücklich nicht in die Fremde, sondern in seine Familie, die zu ihm gehört. Die Tragik, die das JohEv in immer neuen Anläufen erzählen wird, besteht darin, dass er eben von den zu ihm Gehörigen „nicht (in die Familie) aufgenommen“ wird (1,11; vgl. 1,26).⁶⁸

2.4.2. Kol 1,15–20, bes. 1,17

Der Kolosserbriefhymnus Kol 1,12–15–20 bezeugt uns eine faszinierende, auf den gesamten Kosmos ausgreifende Christologie⁶⁹:

- | | |
|----------|--|
| Kol 1,15 | Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung; |
| 1,16 | a denn <i>in ihm</i> wurde alles (= das All) geschaffen, im Himmel und auf der Erde,
das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Gewalten, Mächte; |
| | b <i>durch ihn</i> und <i>auf ihn hin</i> ist alles (= das All) geschaffen. |

⁶⁷ Vgl. K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben*. (s. Anm. 24) 184–189.

⁶⁸ Vgl. hierzu ausführlicher: K. Scholtissek, „Er kam in sein Eigentum – und die Eigenen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Jesus – Mittler und Ort rettender vita communis in Gott nach dem Johannesevangelium, in: *GuL* 72 (1999) 436–451.

⁶⁹ Vgl. zuletzt die Auslegung von O. Hofius, „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ – „Erstgeborener aus den Toten“. *Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15–20*, in: *Auferstehung – Resurrection*. Hrsg. v. F. Avemarie/H. Lichtenberger. Tübingen 2001, 185–203.

- 1,17 a Und er selbst ist *vor allem*,
b und alles (= das All) hat *in ihm* Bestand.
- 1,18 a und er selbst ist das Haupt des Leibes, der Kirche.
b Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten,
c damit er *in allem* Erster werde,
- 1,19 a denn es gefiel (Gott),
b *in ihm* die ganze Fülle wohnen zu lassen,
- 1,20 a und *durch ihn* und *auf ihn* hin alles (= das All) zu versöhnen ...

Jesus Christus wird als „Ikone (= Ebenbild) des unsichtbaren Gottes“ und als „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ gepriesen (1,16), in dem die ganze Fülle Gottes wohnt (1,19). Wirklich „alles“ (wörtlich: $\tau\alpha\pi\alpha\tau\alpha$ = „das All“; vgl. die Aufzählung in 1,16) wurde „in ihm“ geschaffen. Ergänzend führt der Hymnus hinzu: „Das All ist *durch ihn* und *auf ihn* hin geschaffen“, „das All hat *in ihm* Bestand“ (1,17f) und „das All ist *durch ihn* und *auf ihn hin* versöhnt“ (vgl. 1,20). Das All, ausnahmslos die gesamte Schöpfung, ist durch Jesus Christus ins Dasein gerufen (Schöpfungsmittlerschaft), es wird von ihm im Leben erhalten und durch ihn und auf ihn hin versöhnt. Die dicht gedrängten, auf Jesus Christus bezogenen Aussagen des Hymnus haben vielerlei Analogien in frühjüdischen, hellenistischen und insbesondere stoischen Vorstellungen, die hier nicht genannt zu werden brauchen.⁷⁰ Inhaltlich geht es in Kol 1 um die Betonung der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, um die alles Leben ermöglichende Umschlossenheit der ganzen Schöpfung von ihrem Schöpfungsmittler Jesus Christus und um die Ausrichtung und erwartete Vollendung bzw. Versöhnung aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Jesus Christus hin. Biblisch-theistische und stoisch-pantheistische Aussagen werden hier unter unmisverständlicher, biblisch-schöpfungstheologischer Perspektive auf den erhöhten Jesus Christus übertragen. „Das bedeutet, dass die Welt nicht im stoischen Sinne als ständig vorhandene Gegenwart Gottes erfasst werden kann, sondern nur als Hinweis auf sein Handeln, das von der Schöpfung bis zur Vollendung reicht. ... Erfolgt dieses Handeln aber in Christus, dann ist damit gesagt, dass es von ihm umschlossen als gnädiges, auf das Heil des Menschen ausgerichtetes Handeln zu verstehen ist.“⁷¹

⁷⁰ Vgl. hierzu grundlegend die Auslegung von E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*. Neukirchen-Vluyn (1976) 1980, 50–74. Vgl. hierzu auch die interessanten Ausführungen zum heutigen Dialog zwischen einem Theologen und einem Physiker über die in Kol 1,15–20 angesprochenen Aussagen, in: A. Benz / S. Vollenweider, *Würfelt Gott? Ein außerirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie*. Düsseldorf 2001, 41–46. Hier wird z. B. auf das Orphische Fragment 21a (= Pseudo-Aristoteles, *de mundo* 7: 401a28–401b7) verwiesen: „Zeus ist der Erste und Zeus ist der Letzte, ... Zeus ist Haupt, Zeus ist Mitte, aus Zeus ist alles geschaffen.“

⁷¹ Ebd. 61.

2.3.3. *Hebr 1,1–3*

In der sprachlich und inhaltlich höchst anspruchsvoll „komponierten Eingangsperiode“⁷² des Hebräerbriefes – die Verse 1,1–4 bilden im griechischen Original einen einzigen Satz – kommt die zentrale christologische Botschaft des gesamten Hebr zum Tragen:

- Hebr 1,1 Vielfach und vielgestaltig hat Gott einst zu den Vätern geredet hat durch die Propheten,
- 1,2 aam Ende dieser Tage sprach er zu uns durch den Sohn,
- b den er eingesetzt hat als Erbe von *allem*,
- c durch den er auch die Welten erschaffen hat,
- 1,3 a welcher ist Abglanz (seiner) Herrlichkeit und ein Abdruck seines Wesens,
- b tragend auch *alles* (= das All) durch das Wort seiner Kraft;
- c nachdem er die Reinigung von den Sünden erwirkte,
- d setzte er sich zur Rechten der Majestät in den Höhen, ...

Die dicht gedrängten christologischen und soteriologischen Aussagen des Exordiums beinhalten u. a. die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes, seine Einsetzung zum Erben des Alls (1,2c) und das bleibende „Getragenwerden des Alls durch das Wort seiner Kraft“ (1,3b). Die vorzeitliche Existenz des Sohnes, seine Schöpfungsmittlerschaft, seine Erlösung der Menschen von ihren Sünden und seine Erhebung zum All-Erben zeigen an, dass er den Ursprung und das Ziel der ganzen Schöpfung und Neuschöpfung umfasst. In seiner Auferweckung von den Toten und Erhöhung zur Rechten Gottes wird er zum All-Herrschер (= *Panto-* bzw. *Kosmokrator*) inthronisiert. Zu den Gottesprädikationen, mit denen der Sohn ausgezeichnet wird, tritt hier auch die Aussage: „Er trägt das All durch sein machtvolles Wort“ (1,3c). Nach frühjüdischer Auffassung ist es allein Gottes Aufgabe und Fähigkeit, „das ganze All zu tragen“, d.h. das Universum in seinem Bestand zu erhalten, in seinem Innersten zusammenzuhalten. In der freien aramäischen Übersetzung von Dtn 33,26–27 im Targum Pseudo-Jonatan heißt es:

Er (Gott) sitzt auf seinem herrlichen Thron in seiner Majestät in den Himmelshöhen.
Die Wohnung Gottes ist von Urzeit an,
und von unten der Arm seiner Kraft, *der die Welt trägt*.⁷³

Die christologische Aussage in Hebr 1,3c trifft sich hier mit derjenigen von Kol 1,17 (s.o.): Inhaltlich geht es um die in ihrem Leben erhaltende Bewahrung der Schöpfung, die von Gott, dem Schöpfer, durch seinen Sohn, den Schöpfungsmittler, bewirkt wird.

⁷² E. Gräßer, *An die Hebräer*. Neukirchen-Vluyn 1990, 47; vgl. ebd. 46–69 seine Auslegung von Hebr 1,1–4.

⁷³ Vgl. ebd. 63 und O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*. Tübingen 1991, 83 mit Ann. 31.

2.3.4. Auswertung: *Jesus Christus als Pantokrator*

Die drei kurz vorgestellten zentralen Stellen aus dem Neuen Testament Joh 1,3–5; Kol 1,15–20 und Hebr 1,1–3 reden gemeinsam von der Schöpfungs-mittlerschaft Jesu Christi. Kol 1,17 und Hebr 1,3 betonen zudem explizit die auf Christus übertragene Gottesprädikation: „der das All trägt“. In den drei Texten fallen die „alles“-Aussagen auf: Die bei Johannes begegnende Wendung „*Alles* ist durch ihn geworden“ wird durch die verneinend formulierte Wiederholung „und ohne ihn wurde nicht eines, was geworden ist“ verstärkt (Joh 1,3). Kol 1,16–20 und Hebr 1,2–3 verwenden wiederholt die Formel: $\tau\alpha\pi\alpha\ntau$ (= alles; das All).⁷⁴ Diese Formel (vgl. auch 1 Kor 8,6) hat ihre nächsten Parallelen in stoischen Doxologien und ist in der frühjüdischen Weisheitstheologie aufgegriffen worden. Bei Marc Aurel heißt es (MAnt IV 23):

$\omega\varphi\mu\sigma\iota\varsigma$	O Natur,
$\dot{\varepsilon}\kappa\sigma\sigma\pi\alpha\ntau$	aus dir – alles / das All
$\dot{\varepsilon}\kappa\sigma\sigma\pi\alpha\ntau$	in dir – alles / das All
$\varepsilon\dot{\iota}\varsigma\sigma\dot{\iota}\pi\alpha\ntau$	zu dir – alles / das All

Dieser stoische Lobpreis handelt von der Natur (*physis*), aus der heraus sich alles entfaltet, die das materielle Substrat allen Lebens und aller Wirklichkeit darstellt.

Im frühjüdischen Buch der Weisheit findet sich in 7,22–8,1 eine ausführliche Beschreibung des Wesens der Weisheit (*sophia*). 21 Eigenschaften der Weisheit werden aufgezählt, die zum Teil wörtliche Parallelen in griechischen philosophischen Quellen haben. Die wechselseitige Begegnung und Vermittlung zwischen jüdischer Theologie und hellenistischer Philosophie im Frühjudentum erreicht hier einen ihrer Höhepunkte.⁷⁵ In Weish 7,27 wird die „alles“ (= das All) erneuernde Kraft der Weisheit ausgesagt:

Weish 7,27	a	Sie (die Weisheit) ist nur eine,
	b	aber sie vermag <i>alles</i> .
	c	Obwohl sie in sich selbst bleibt,
	d	erneuert sie doch <i>alles</i> (= das All).

Während stoische Philosophie die Natur monistisch als das alles bestimmende Sein versteht, treten in Weish 7,27; Joh 1,1–5; Kol 1,17 und Hebr 1,3

⁷⁴ Vgl. hierzu den Exkurs bei E. Gräber, *Hebr* (s. Anm. 72) 62–64; vgl. auch W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I. Per Christus in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik*. Münster³1986. 280–290.

⁷⁵ Vgl. die Auslegung von H. Hübner, *Weisheit* (s. Anm. 22) 101–113; vgl. H. Engel, *Das Buch der Weisheit*. Stuttgart 1998; vgl. ebd. 132: „Indem er auf biblischen Texten wie Spr 8, Sir 24 u.a. aufbaut, unternimmt es der Verfasser mittels des Wortes ‚Weisheit‘ in origineller Weise, das Mit-Sein Gottes mit den Menschen zu reflektieren und in der philosophischen Bildungssprache seiner Gegenwart auszudrücken.“

Schöpfung und Schöpfer bzw. Schöpfungsmittler (frühjüdisch: die Weisheit; christlich: Jesus Christus) definitiv auseinander (vgl. 1 Kor 8,6) und werden doch eng aufeinander bezogen. Beide Größen werden nicht identifiziert. Das gilt ausdrücklich auch dann, wenn das die Schöpfung erhaltende und ihr Leben erneuernde Wirken der Weisheit bzw. Jesu Christi bekannt wird.

In der Übernahme von biblischen Gottesprädikaten bekennen sich urchristliche Zeugnisse zu Jesus Christus als *Panto-Krator*, d.h. als denjenigen, der das ganze All, den Kosmos, in jeder Hinsicht beherrscht, der es ins Leben gerufen hat, im Leben erhält und auch vollenden wird. Diese kosmologische Christologie setzt den christlichen Gottes- und Offenbarungsglauben voraus und entfaltet ihn in einer bestimmten christologischen Hinsicht. Die Natur selbst weist nicht mit absolut-unausweislicher Notwendigkeit auf ihren Schöpfer, so sehr der Weg einer natürlichen Gotteserkenntnis möglich und offen ist (vgl. Weish 13–15). Das Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus als dem Pantokrator leitet sich nicht aus der Schöpfung selbst ab. Freilich kann im Licht des christlichen Glaubensbekenntnisses, das die urchristlichen Hymnen und Credoformeln besingen, die Schöpfung transparent und gleichnishaft werden für die Bezogenheit und Zuordnung aller geschöpflichen Wirklichkeit auf die schöpferische und neuschöpferische Wirk- und Heilmacht Jesu Christi. Diese Glaubenserfahrung fügt sich nur dann unter das Signet ‚kosmische Mystik‘, wenn jede Verselbständigung der Schöpfung von ihrem Schöpfer und jede monistisch bzw. pantheistisch interessierte Interpretation definitiv ausgeschlossen wird.⁷⁶ Der biblische Gottesglaube kann nur unter Aufgabe seiner selbst die Unterscheidung von vergänglicher Schöpfung und unvergänglichem Schöpfer relativieren oder gar ganz aufgeben. Im biblischen Horizont ist jede Gotteserfahrung strukturell als er-greifende, beziehungsstiftende Gottes-Begegnung zu verstehen, nicht aber als Verschmelzung mit einer wie immer gedachten All-Natur. Nur insofern der Kosmos als Schöpfung wahrgenommen wird, die auf den von ihr selbst unterschiedenen Schöpfer verweist, haben Schöpfungserfahrungen Anteil an dieser biblisch bezeugten, glücklichen Gottesbegegnung. Innerhalb dieser Glaubenserfahrung können Schöpfungserfahrungen auch als Hinweise auf das die Schöpfung als ganze betreffende Heilgeschehen in Jesus Christus wahrgenommen werden.

⁷⁶ Die Unterscheidung von Schöpfung und Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi bzw. der Nähe des Hauptes der Schöpfung zu seiner Schöpfung wird in dem apokryphen Thomaseevangelium aufgegeben; vgl. EvTh 77: „Jesus sagte: Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen, und das All ist zu mir gelangt. Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden.“

2.6. „Damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28) – die Vollendung der universalen Gottesherrschaft

In dem großen Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefes spricht Paulus von der endzeitlichen Vollendung der Gottesherrschaft, die mit der Auferweckung Jesu irreversibel angebrochen ist (1 Kor 15,20–28). Die universale Reichweite der Gottesherrschaft wird schon durch die 10malige Verwendung von „alles“ in den Versen 1 Kor 15,24–28 deutlich signalisiert⁷⁷:

- 1 Kor 15,24 a Dann (wird) das Ende (sein),
 b wenn er die Herrschaft Gott (und) dem Vater übergibt,
 c nachdem er *alle* Herrschaft und *alle* Macht und Gewalt zunichte gemacht hat.
- 15,25 a Denn er muss herrschen,
 b bis ‚er‘ *alle* ‚Feinde unter seine Füße legt‘.
- 15,26 a Als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht.
- 15,27 a Denn ‚alles hat er unter seine Füße unterworfen‘.
 b Wenn er aber spricht:
 c *Alles* ist (ihm) unterworfen,
 d (ist) offenbar:
 e Ausgenommen ist der,
 f der ihm *alles* (= das All) unterworfen hat.
- 15,28 a Wenn ihm aber *alles* (= das All) unterworfen ist,
 b dann wird sich auch der Sohn dem unterwerfen,
 c der ihm *alles* (= das All) unterworfen hat,
 d damit Gott *alles in allem* sei.

Der letzte Teilstanz dieses Abschnitts „damit Gott alles in allem sei“ (15,28d) betont „Gottes unverkürzte Souveränität“⁷⁸. Sinnziel der vollendeten Schöpfung ist die Alleinherrschaft Gottes als Pantokrator, die in der ganzen, geheilten Schöpfung restlos wirksam wird (vgl. Röm 11,36: „denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist *alles* [= das All]“; 1 Kor 8,6). Eine pantheistische Vorstellung, die Schöpfer und Schöpfung ineinander auflöst, ist hier genauso wenig intendiert wie eine Aussage über die Einwohnung Gottes.⁷⁹ Dies gilt auch dann, wenn die Formel „alles in allem“ in stoischen oder gnostisch-hermetischen Zeugnissen weitreichende Analogien hat.⁸⁰ Die inhaltliche Bedeutung der Wendung „alles in allem“ hängt eben nicht einfach am Aufweis einer analogen Formulierung in einer zeitgenössischen Schrift, sondern ergibt sich aus dem argumentativen Kontext, in dem Paulus diese Formel verwendet. Die freie Übertragung von 1 Kor 15,28 in der Einheitsübersetzung „damit Gott herrscht über alles und in allem“ ist zwar gegen-

⁷⁷ In 15,25b wird „alles“ zudem neu in das Zitat aus Ps 110,1 eingeführt.

⁷⁸ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24)*. Neukirchen-Vluyn 2001, 187.

⁷⁹ Vgl. ebd. 186–188.

⁸⁰ Vgl. ebd. 187 Anm. 849.

über dem griechischen Original nicht wortkonkordant (das Verb „herrschen“ ist aus den Versen 15,24–25 eingetragen), in der Sache aber trifft sie die paulinische Intention.

3. Bilanz

Wenn die hier vorgestellten Auslegungen einschlägiger neutestamentlicher Texte begründet und überzeugend durchgeführt sind, macht es Sinn, von Mystik im Neuen Testament zu reden. Christliche Mystik ist dann in dem oben wiederholt besprochenen Sinn entschieden von kosmotheistischen, pantheistischen bzw. monistischen Gottesaussagen abzugrenzen. Inhaltlich hat die neutestamentliche Mystik in der biblischen Gottesmystik, die hier am Beispiel der Psalmen vorgestellt wurde, eine maßgebliche Bezugsgröße: Mit E. Zenger ist festzuhalten: „Wenn biblische Menschen so sehr vom Mit-Sein und Da-Sein Gottes erfasst und ergriffen sind, dass es ihr Denken und Handeln fundamental bestimmt, sei es im Modus der erfahrenen Gottesgegenwart, sei es im Modus der intensiven Gott-Suche oder sei es im Modus des klagenden Gott-Vermissens, können solche Texte von Gottesmystik entstehen, wie sie im biblischen Psalter überliefert sind.“⁸¹

Die schöpfungstheologischen Aussagen der alttestamentlichen, frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften betonen die Unterscheidung zwischen dem Schöpfer bzw. dem Schöpfungsmittler und der Schöpfung, eine Unterscheidung, die auch in der vollendeten, universalen Gottesherrschaft nicht aufgehoben wird. Nicht in einer Ununterschiedenheit oder gar Identifizierung liegt die Pointe der biblischen Schöpfungstheologie, sondern in der Verwiesenheit aller kreatürlichen Wirklichkeit auf den sie ins Leben rufenden, im Leben erhaltenden und aus Abhängigkeiten und Verlorenheiten befreien Gott des Lebens. Von Schöpfungsmystik kann dann gesprochen werden, wenn die geschöpfliche Wirklichkeit zur verwandelnden Begegnung mit ihrem Schöpfer bzw. Jesus Christus als Schöpfungsmittler und Haupt der neuen Schöpfung führt.

Nach dem neutestamentlichen Zeugnis aktualisiert sich die Gottesbeziehung der Christen in ihrer Christusbeziehung: Diese verstellt nicht den Weg zur Gottunmittelbarkeit, sondern ermöglicht sie in großer Intensität. Paulus und Johannes arbeiten diese im Osterglauben erfahrbare und in der Taufe ermöglichte Christusbeziehung als wechselseitige Einwohnung aus: Umfangen und eingeborgen in dem Heils- und Wirkraum des auferstandenen und aus dem Geheimnis Gottes heraus gegenwärtigen Jesus Christus können

⁸¹ E. Zenger, „Mein Gott bist du allein“ (s. Anm. 31) 53.

Christen ihren Immanuel auch im tiefsten Grund ihrer selbst erfahren. Das Weggeleit und die Nähe Jesu Christi, in denen sie Gottes Mit-Sein und Da-Sein erfahren können, orientiert glaubende, hoffende und liebende Christen innerlich wie äußerlich. Ohne jeden enthusiastischen Überschwang, der zum Verlust der Lebenstüchtigkeit und Bodenhaftung führen würde, öffnet christliche Mystik, wie sie uns in neutestamentlichen Zeugnissen entgegentritt, gerade den Blick für die gegenwärtige Wirklichkeit, die ihrer Vollen-dung noch erst entgegengenht und sie befähigt und verpflichtet zu einer politisch wirksamen Solidarität.

Die Gottesbegegnungen der Bibel mit all ihren dramatischen Suchprozessen, die Christusbegegnungen im Neuen Testament mit all ihrer (bei Paulus besonders herausgestellten) kreuzestheologisch gedeuteten Teilhabe am Leiden und an der Herrlichkeit Jesu Christi ergreifen die Glaubenden, ent-reißen sie immer neu ihren Ich-Zentrierungen, verändern und verwandeln ihre inneren und äußeren Konstitutionen und befähigen sie so als neue Schöpfung der neuen Schöpfung zu dienen. Bei aller geschöpflichen Gebro-cheneheit der Glaubenden und ihrer bleibenden Angewiesenheit auf Gottes je-neues, unverdientes Zuvorkommen sprechen biblische bzw. neutestamentli-che Zeugnisse von einer *Gottes- und Christusmystik*, der als beglückende Begegnungen eine herausrufende und lebensverwandelnde Kraft eignet.