

# Mystik im Neuen Testament?

Exegetisch-theologische Bausteine (II. Teil)

Klaus Scholtissek, Jerusalem

## 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.

### 2.3.1. *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*)<sup>1</sup>, deren Einfluss auch auf neutestamentliche Schriften angenommen wird.<sup>2</sup> Den Textzeugnissen aus dem Früh-

<sup>1</sup> 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.).

<sup>2</sup> 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, *Voces of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Literature*. Sheffield 2001.

judentum u.a. im äthiopischen Henochbuch<sup>3</sup> (Kap. 14–16), in gnostischen bzw. gnosisnahen Schriften (z. B. dem Thomasevangelium<sup>4</sup>) und in der rabbinischen Merkabah-Mystik liegt die folgende Vorstellung zugrunde: 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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Vgl. EvTh 11; 15; 24; 27; 37, 49–50; 59; 83; 84; 108.

Kreuzesgeschehens herausläuft<sup>5</sup>. 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 himmlischen Macht neben Jahwe (*second power in heaven*) aufgegriffen werden. *Bernhard Heininger* sieht in dieser Konzeption die theologische Prämisse 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.<sup>6</sup>

(b) Für das Johannesevangelium wird geltend gemacht, es polemisiere gegen Vertreter einer Aufstiegs- und Visionsmystik, die für sich eine solche ‚mystische‘ Erfahrung in Anspruch nähmen.<sup>7</sup> 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 Gläubenden (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.<sup>8</sup>

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 Gläubenden 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.).

<sup>5</sup> Vgl. hierzu ausführlich B. Heininger, *Paulus* (s. Anm. 42).

<sup>6</sup> Ebd. 208; vgl. ebd. 207–211,300.

<sup>7</sup> Vgl. die Arbeiten J. J. Kanagaraj (s. Anm. 42) und A. D. DeConick (s. Anm. 42).

<sup>8</sup> Vgl. A. D. DeConick, *Voices* (s. Anm. 42).

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 ‚verwandelnde‘, dauerhaft prägende Wirkung (*transformative encounter*) auf die glaubenden 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 Einwohnung (reziproke Immanenz) von Jesus Christus und den Glaubenden, der hier nachgegangen werden soll:

### 2.3.2. „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 8,4<sup>9</sup>). Es verweist auf die antiken Mysterien<sup>10</sup>: „Der *mystikos* bedarf der Einweihung in den esoterisch geheimnisvollen Bereich.“<sup>11</sup> 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 Mysteriensprache<sup>12</sup> 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“).<sup>13</sup> 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

<sup>9</sup> Nach C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon I–III*. Paris 1982–1985, hier II 523, begegnet  $\mu\nu\acute{o}t\iota\varsigma$  in Weish 8,4 – als Ableitung von  $\mu\nu\acute{o}t\iota\varsigma$  – wohl erstmalig in der Gräzität; vgl. auch H. Hübner, *Die Weisheit Salomons* (s. Anm. 22) 115.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> M. Burger, *Weltwirksamkeit aus Mystik* (s. Anm. 14) 55; vgl. P. Heidrich, Art. *Mystik/mystisch*, in: *HWP* 4 (1984) 268–273.

<sup>12</sup> Vgl. auch Philo, *Sacr Abel* 62; Jos Ap 2,267.

<sup>13</sup> Vgl. die Auslegung von J. Gnilka, *Der Philipperbrief*. Freiburg i. Br. 1968, 175f.

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 4,1; Gal 2,17; Phil 1,1; 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,1–21; Röm 16,11). An eben dieser paulinischen Wendung hatte sich auch forschungsgeschichtlich die Frage nach einer paulinischen Mystik entzündet.<sup>14</sup> Diese Diskussion wurde zuletzt von *Hans-Christoph Meier* neu aufgenommen<sup>15</sup> 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 ihm<sup>16</sup> oder *instrumental* bzw. *kausal*<sup>17</sup> als durch Christus vermitteltes neues Leben zu verstehen? *Albert Schweitzer* 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“.<sup>18</sup>

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:

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die Arbeiten von A. Deißmann, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“*. Marburg 1892; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen (1930)<sup>2</sup>1954; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*. (Münster 1928) Freiburg<sup>2</sup>1956.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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 ... zu grunde, dass der Christ in innigster Seins- und Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus steht“.

<sup>17</sup> Vgl. F. Neugebauer, *In Christus – EN XPIΣΤΩI. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*. Göttingen 1961; zuletzt H.-Chr. Meier, *Mystik* (s. Anm. 55) 27–39.

<sup>18</sup> 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.

(a) Einige neuere Beiträge stellen die *partizipatorische Christologie* des Paulus<sup>19</sup> ins Licht und gewinnen so einen vielversprechenden Schlüssel zum 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“<sup>20</sup>. 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“<sup>21</sup>.

(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.<sup>22</sup> 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 ei-

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> J. D. G. Dunn, *Theology* (s. Anm. 59) 400; vgl. ebd. 408.

<sup>21</sup> Ebd. 401.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu die Auslegungen von H. Schlier, *Der Brief an die Galater*. Göttingen<sup>5</sup> 1971, 101–103, und F. Mußner, *Der Galaterbrief*. Freiburg 1974, 179–183.

genen 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 vereinnahmt.<sup>23</sup> 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 Ausdruck und Charakteristikum der Heilteilhabe 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:

### 2.3.3. Die wechselseitigen Einwohnungsaussagen im Johannesevangelium – die johanneische Mystik<sup>24</sup>

#### (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 bin* 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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Anderenorts habe ich mich ausführlicher mit der Frage nach einer joh Mystik befasst: K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 26); Ders., *Mystik* (s. Anm. 12); Ders., „Rabbi, wo wohnst du?“ Zur Theologie und Spiritualität der johanneischen Immanenz-Aussagen, in: *BiLi* 74 (2001) 240–253.

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 entgegensemmt, kann sein Vater ebenfalls 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 wiedererkennen 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 ausgegossene Geist seine innerlich und äußerlich lebenssweckende und -bestimmende Kraft entfalten und seine Wegführungsfunction 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 – Finsternis/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 Mensch 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 auf Grund 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 vergegenwärtigen, 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 Erhöhten, 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*<sup>25</sup>:

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 tieferen 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 begegnete Menschen in das Geheimnis Gottes und seiner selbst führt, erweist er 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

---

<sup>25</sup> 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. 26) 194–210.

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).

#### *2.4. 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“<sup>26</sup> 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?

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

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

---

<sup>26</sup> M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*. Göttingen 1998, 157.

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 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 Lesart<sup>27</sup>: 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).<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben*. (s. Anm. 26) 184–189.

<sup>28</sup> 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.

## 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 Christologie<sup>29</sup>:

- |          |   |
|----------|---|
| Kol 1,15 | Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,<br>der Erstgeborene der ganzen Schöpfung;  |
| 1,16     | a denn <i>in ihm</i> wurde alles (= das All) geschaffen, im Himmel und auf der Erde,<br>das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Gewalten, Mächte;<br>b <i>durch ihn</i> und <i>auf ihn hin</i> ist alles (= das All) geschaffen. |
| 1,17     | a Und er selbst ist <i>vor allem</i> ,<br>b und alles (= das All) hat <i>in ihm</i> Bestand.  |
| 1,18     | a und er selbst ist das Haupt des Leibes, der Kirche.<br>b Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten,<br>c damit er <i>in allem</i> Erster werde,   |
| 1,19     | a denn es gefiel (Gott),<br>b <i>in ihm</i> die ganze Fülle wohnen zu lassen,   |
| 1,20     | a und <i>durch ihn</i> und <i>auf ihn hin</i> 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: τὰ πάντα = „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.<sup>30</sup> Inhaltlich geht es in Kol 1 um die Betonung der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, um die alles Leben ermöglichte Um- schlossenheit der ganzen Schöpfung von ihrem Schöpfungsmittler Jesus Christus und um die Ausrichtung und erwartete Vollendung bzw. Versöh-

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.“

nung aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Jesus Christus hin. Biblisch-theistische und stoisch-pantheistische Aussagen werden hier unter unmissverständlicher, 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.“<sup>31</sup>

#### 2.4.3. *Hebr 1,1–3*

In der sprachlich und inhaltlich höchst anspruchsvoll „komponierten Eingangsperiode“<sup>32</sup> 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 durch die Propheten,
- 1,2                am 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 Gottespredikationen, 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:

<sup>31</sup> E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (s. Anm. 70), 61.

<sup>32</sup> E. Gräßer, *An die Hebräer*, 1. Teilband. Neukirchen-Vluyn 1990, 47; vgl. ebd. 46–69 seine Auslegung von Hebr 1,1–4.

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.*<sup>33</sup>

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.

#### 2.4.4. 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 Schöpfungsmitlerschaft 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: τὰ πάντα (= alles; das All).<sup>34</sup> 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):

ώ φύσις	O Natur,
ἐκ σοῦ πάντα	aus dir – alles / das All
ἐκ σοὶ πάντα	in dir – alles / das All
εἰς σὲ πάντα	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.<sup>35</sup> In Weish 7,27 wird die „alles“ (= das All) erneuernde Kraft der Weisheit ausgesagt:

<sup>33</sup>Vgl. ebd. 63 und O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*. Tübingen 1991, 83 mit Anm. 31.

<sup>34</sup>Vgl. hierzu den Exkurs bei E. Gräßer, *Hebr* (s. Anm. 72) 62–64; vgl. auch W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I. Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik*. Münster 1986. 280–290.

<sup>35</sup>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.“

- Weish 7,27      a      Sie (die Weisheit) ist nur eine,  
                       b      aber sie vermag *alles*.  
                       c      Obwohl sie in sich selbst bleibt,  
                       d      erneuert sie doch *alles* (= 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 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 Schöpfungsmittler, 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 Heilsmaut Jesu Christi. Diese Glaubenserfahrung fügt sich nur dann unter das Signet ‚kosmische Mystik‘, wenn jede Verselbstständigung der Schöpfung von ihrem Schöpfer und jede monistisch bzw. pantheistisch interessierte Interpretation definitiv ausgeschlossen wird.<sup>36</sup> 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

---

<sup>36</sup> Die Unterscheidung von Schöpfung und Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi bzw. der Nähe des Hauptes der Schöpfung zu seiner Schöpfung wird in dem apokryphen Thomasevangelium 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.“

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.

### *2.5. „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 signalisiert<sup>37</sup>:

- 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    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 Teilstext dieses Abschnitts „damit Gott alles in allem sei“ (15,28d) betont „Gottes unverkürzte Souveränität“<sup>38</sup>. 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.<sup>39</sup> Dies gilt auch dann, wenn die Formel „alles in allem“ in stoischen oder

<sup>37</sup> In 15,25b wird „alles“ zudem neu in das Zitat aus Ps 110,1 eingeführt.

<sup>38</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24)*. Neukirchen-Vluyn 2001, 187.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 186–188.

gnostisch-hermetischen Zeugnissen weitreichende Analogien hat.<sup>40</sup> 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 gegenüber 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 Gottesegenwart, 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.“<sup>41</sup>

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 befregenden 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.

---

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 187 Anm. 849.

<sup>41</sup> E. Zenger, „Mein Gott bist du allein“ (s. Anm. 31) 53.

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 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 Vollendung 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, entreißen 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 Gebrochenheit der Glaubenden und ihrer bleibenden Angewiesenheit auf Gottes je neues, unverdientes Zuvorkommen sprechen biblische bzw. neutestamentliche Zeugnisse von einer *Gottes- und Christusmystik*, der als beglückende Begegnungen eine herausrufende und lebensverandelnde Kraft eignet.