

MICHAEL THEOBALD · TÜBINGEN

»WELT« BEI PAULUS UND JOHANNES

Paulus und die Verfasser des Corpus Johanneum (Joh, 1–3 Joh) sind Kinder des hellenistischen Judentums. Wenn sie über die «Welt» reden – und sie tun das in einer reflektierten Weise, die einmalig im Neuen Testament ist –, dann geschieht das zwar auf dem Boden einer ganz spezifischen Erfahrung, nämlich der Erfahrung der Minderheiten- und Randgruppenexistenz ihrer Gemeinden im zeitgenössischen Judentum und in der heidnischen Umwelt, die, gepaart mit einem religiösen Erwählungsbewusstsein, unweigerlich Distanz zur «Welt» bedeutete. Aber sie reden in einer Sprache, die sie von ihren Vätern und Müttern ererbt haben und die insbesondere in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der «Septuaginta», ihren wirkmächtigen Ausdruck gefunden hatte. Im Schnittpunkt zweier Kulturen angesiedelt, der biblisch-jüdischen und der sich seit dem 3.Jh. im Mittelmeerraum ausbreitenden hellenistischen Kultur, bezeugt die «Septuaginta» tiefgehende Transformationen der biblischen Sprache, an der auch die Rede von der «Welt» partizipierte. Bevor man die christlichen Einschreibungen in die Begriffsgeschichte bei Paulus und Johannes ins Auge fasst, empfiehlt es sich deshalb, an diese Wurzeln zu erinnern¹.

1. *Äon (Weltzeit) oder Kosmos (Weltall), saeculum oder mundus? – Zwischen Zeitorientierung und Raumorientierung*

Für das griech. Wort *kosmos* ist das Moment der Ordnung maßgebend. Es bezeichnet das kunstvoll Hergestellte, die Ordnung, die zwischen Menschen herrscht, überhaupt das Geordnete und darum auch das Schöne, zum Beispiel den Schmuck der Frau (so noch im NT: 1 Petr 3,3; vgl. 1 Tim 2,9). Denn das Schöne gehört zum Begriff der Ordnung unablässig hinzu.

Erst im 6./5. Jh. v. Chr. bildet sich bei den jonischen Naturphilosophen *kosmos* als Begriff für das Ganze des Alls heraus. Das Moment der Ordnung bleibt bestimmend. So heißt es bei *Heraklit* (Frgm. 30): «Diese Weltordnung

MICHAEL THEOBALD, geb. 1948 in Köln, seit 1989 Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Forschungsschwerpunkt: Paulinische Briefliteratur, johanneische Theologie.

(*kosmos*) hier hat nicht der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: immer lebendes Feuer [Heraklit meint den Logos], aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen». Streng räumlich gefasst, meint *kosmos* jetzt (später lat.: *mundus*) die Einheit des Weltalls, die in seiner inneren Gesetzmäßigkeit gründet, auch seine Schönheit, die sich in seinen Maßen und Proportionen zeigt (Platon, Timaios). Zwischen *kosmos* und Mensch besteht insofern eine enge Beziehung, als einerseits «Welt» die Bedeutung von Menschenwelt (= Menschheit) annehmen, andererseits der Mensch als Mikro-Kosmos betrachtet werden kann.

Die hebr. Bibel kennt kein Wort zur Bezeichnung der «Welt». Wo wir «Welt» sagen, spricht sie von «Himmel und Erde» (Gen 1,1; 2,1; Dtn 4,39; 10,14), wofür gelegentlich auch das Wort «All» (hebr. *hakōl*) eintreten kann (Ps 8,7; 103,19; Jes 44,24). Oder sie spricht von der «Weltzeit» (hebr. *ʿōlām*, vielleicht vom Verbalstamm *ʿlm* = «verborgen sein»), womit sie die verborgene Vorzeit, aber auch die Zukunft oder einfach einen langen unübersehbaren Zeitraum bezeichnen kann. Im Buch Daniel und in der frühjüdischen Apokalyptik gewinnt das Wort umfassenden Sinn: Eine gegenwärtige «Weltzeit» geht zu Ende, eine neue Welt wird kommen (Dan 2,44; 7,14.18; 12,2f.). Während nach unserem Empfinden die Zeit eine Erscheinung in der Welt ist, ist für den biblischen Menschen die Welt eine Erscheinung in der Zeit (vgl. Koh 3,1–11; 4 Esr 13,57f.: Gott «preisend wegen der Wunder, die er zu seiner Zeit tut, dass er nämlich die Zeiten lenkt und was in den Zeiten geschieht»).

Mit der Übernahme von *kosmos* in die griech. Bibel, insbesondere in deren Spätschriften, kann der ursprünglich rein zeitliche Begriff *ʿōlām* (griech. *aiōn*; lat.: *saeculum*) räumliche Bedeutung annehmen. Im 2. Makkabäerbuch heißt Gott «Schöpfer des Kosmos» (2 Makk 7,23; 13,14; vgl. auch 4 Makk 5,25) oder wird «König des Kosmos» (2 Makk 7,9) genannt. *Kosmos* kann aber auch zeitliche Bedeutung gewinnen, z.B. in der Verbindung «dieser Kosmos» = «diese Weltzeit» (vgl. auch im NT: Mt 12,32; Mk 10,30; Lk 16,8 etc.). Derartige Bedeutungsüberschneidungen im Übergang der biblischen Sprache in den hellenistischen Kulturraum sind in ihrer Auswirkung für das Neue Testament nicht zu überschätzen. Zeitorientierung und Raumorientierung liegen auch in seiner Rede von der Welt in eigentümlicher Mischung ineinander, wobei einmal jene, ein andermal diese dominiert. Bei Paulus, der sich durch seine österliche Berufung vor Damaskus in den Strudel des andringenden Endes der Weltzeit gezogen sah, herrscht die Dimension der Zeit vor (vgl. 1 Kor 10,11: «uns, auf die das Ende der Zeiten (*aiōnōn*) gekommen ist»; 1 Kor 7,31: «denn die Gestalt dieser Welt [*kosmou*] vergeht»); im vierten Evangelium, das ganz von der Präsenz des Christusheils erfüllt ist, wird die Zeit zum Raum: «in der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden» (Joh 16,33).

2. «... der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat» (2 Kor 5,19).
 Paulinische Perspektiven

Drei Bemerkungen zur Struktur der Welt-Wahrnehmung durch den Apostel seien vorweggeschickt, wobei wir seine ganze Ausdruckspalette (*kosmos*, *ta panta* [das All], *ktisis* [Schöpfung] etc.) zu berücksichtigen haben: «Welt» ist für Paulus zunächst alles, was *nicht* Gott ist, das All; der lebendige Gott gehört nicht (wie in der Stoa) zur Welt. So gesehen ist für ihn die Welt (gut biblisch-jüdisch) Schöpfung, die ontologische Differenz zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen das Grundaxiom seines ererbten religiösen Wissens. Zugleich bedeutet dies nach ihm die innere Begrenzung der Welt, das heißt, dass sie von Gott ihren Ausgang nimmt und bei ihm ihr Ziel hat (Röm 11,36; vgl. 1 Kor 8,6), dass sie einen Anfang hat und ein Ende (Röm 1,20; 1 Kor 10,11), dass sie vergänglich (1 Kor 7,31) und eben nicht ewig ist (*Aristoteles*, *De caelo* 269a 33: des Kosmos «Ordnung ist ewig»).

Zweitens ist «das All» mehr als nur die «Menschenwelt» (= *kosmos*). Zu ihm gehören «Mächte und Gewalten», seien es Götter oder Dämonen, seien es kosmische Gewalten bzw. Gestirne, sei es die andringende Mächtigkeit der Tiefe der Zeit und des Raums (vgl. Röm 8,38f.; 1 Kor 8,5; 10,20f.). Insofern ist in der paulinischen Wahrnehmung der «Welt» das griechische Moment der Ordnung nicht mehr bestimmend, die Welt hat ihre innere Harmonie eingebüßt. Sie «ist schon ihrer formalen Struktur nach eigentlich ein vielschichtiges, rätselhaftes Gebilde, ein unabsehbares Ganzes und Ineinander von hereinstürzenden Machtphänomenen und einer gleichsam sich dazu behauptenden Erde mit ihren Himmeln (Phil 2,15)»².

Drittens ist die Welt für die Menschen nicht einfach vorhanden oder verfügbar, sondern sie ist «ein echtes ständiges uns Angehendes, Angreifendes und Anspruch Erhebendes»³, und das in vielfacher Abstufung. So kann die Welt die Menschen durch ihr Sich-Sorgen und gegenseitiges Zu-Gefallen-Suchen in Beschlag nehmen (vgl. 1 Kor 7,33) oder sie ist der «mundus theatri, also: das kritische Forum der Zuschauerschaft von Engeln und Menschen, vor dem sich unser Leben abspielt (1 Kor 4,9) und von dem her es beurteilt wird»⁴. Oder die Welt ist der Raum, in dem «der Gott dieser Weltzeit (*aiōnos*)» sein Unwesen treibt, indem er das Denken der Menschen blendet (2 Kor 4,4).

Die Welt als das *Nicht-Göttliche*, aber doch erfüllt von *Mächten und Gewalten*, welche die Menschen umgeben, somit schließlich ein Raum, der in *Bann* schlägt und auf die Menschen wie ein gewaltiger Sog wirkt: wie füllen sich diese Strukturen der Welt-Wahrnehmung bei Paulus konkret-geschichtlich?

Zunächst so, dass er die Menschen, seien es Juden, seien es Heiden – diese Dichotomie steht bei ihm aus jüdischer Perspektive für das Ganze der

«Menschenwelt» (= kosmos) (vgl. Röm 1,16; 10,12; 1 Kor 1,24 etc.) –, an die Mächte der Sünde und des Todes verklavt sieht (Röm 3,9.19; Gal 3,22). Dabei ist diese seine Überzeugung nicht einem pessimistischen oder weltverachtenden Naturell geschuldet, sondern Ausdruck eines Realismus, der im Kreuz Jesu gründet. Wenn Jesus «für alle» (2 Kor 5,15; Röm 8,32) – ihnen zum Heil! – gestorben ist und auferweckt wurde, dann leitet sich daraus auch der Schluss her, dass niemand aus eigener Kraft in der Lage ist, dem Unheilszusammenhang von Sünde und daraus resultierendem Tod, sprich: absoluter Gottesferne, wie sie sich im Sterben unauflöslich verdichtet, zu entfliehen. Nun ist das für Paulus nicht einfach ein schlussfolgernd gewonnenes Urteil, sondern eine im Christusglauben eröffnete Perspektive, die er im Blick auf die kulturellen Verfallserscheinungen seiner Zeit (etwas harmlos Lasterkataloge genannt: vgl. Röm 1,18–32; 1 Kor 5,10f.; 6,9f. etc.) bzw. in einer tiefschürfenden Analyse des an sich selbst scheiternden menschlichen Handelns (Röm 7) vielfach verifiziert sieht. Deshalb kann man diese Sicht auch nicht als Ausdruck eines Ressentiments zurückweisen, das aus der Erfahrung der Randgruppenexistenz der kleinen christlichen Gemeinden erwachsen sei (vgl. 1 Kor. 1,27f.: «was *töricht* ist vor der Welt, *das* hat Gott erwählt, ... was *schwach* ist vor der Welt, *das* hat Gott erwählt»). Denn Paulus schließt ja *alle* (inklusive die «Erwählten», die aus der Völkerwelt sowieso, aber gerade auch die aus dem Judentum, die sich auf die Privilegien Israels berufen könnten) in den adamitischen Unheilszusammenhang ein:

«Durch *einen* Menschen kam die Sünde in die *Welt* (*kosmos*)
und durch die Sünde der Tod,
und auf diese Weise gelangte der Tod zu *allen* Menschen,
weil *alle* sündigten ...» (Röm 5,12).

Zweierlei macht diese so vielfach traktierte Stelle deutlich: Einerseits ist für Paulus das die Menschenwelt aus Juden und Heiden durchwaltende Unheil von Sünde und Tod *universal*; andererseits ist es aber kein unverschuldetes Schicksal, kommt nicht aus einem physischen Defekt, der mit der Leiblichkeit des Menschen und der Materialität des Geschöpflichen zusammenhängt (wie später die Gnosis meint), sondern wurzelt in dem sich ausbreitenden Ungehorsam Adams dem Gebot Gottes gegenüber, im Schuldkonnex der Menschen, in den auch alle in ihrem Sündigen immer schon eingewilligt haben.

Fragt man nach der Gestalt dieses Sündigen, dann gibt Paulus wenigstens zwei Antworten. Die eine lautet: Obwohl die Menschen den Anspruch Gottes an sie «seit Erschaffung der Welt» aus seinen Werken mit ihrer Vernunft wahrnehmen konnten, haben sie ihm nicht die Ehre gegeben, verweigerten sie ihm die Danksagung (Röm 1,20f.; vgl. 1 Kor 1,21). Das

Sich-dem-Schöpfer-nicht-verdanken-Wollen, seinen in den Dingen lautwerdenden Anspruch zu übertönen, das ist die Sünde, welche das Geschöpf in den Selbstwiderspruch stürzt, es von sich selbst und seinem Schöpfer entfremdet. «Was hast du, was du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?» (1 Kor 4,7).

Zu falschem Selbstruhm führt aber auch «*die Weisheit dieser Welt*» (1 Kor 1,20f.27; 3,19), die andere Gestalt, in der Sünde daher kommt. Mit ihr meint Paulus nicht einfach die Philosophie, die Liebe zur Weisheit, diskreditiert auch nicht die Vernunft des Menschen als solche, sondern hat einen ganz bestimmten Gebrauch von ihr im Blick⁵. «Weisheit dieser Welt» (1 Kor 1,20; 3,19): nicht Weisheit, welche die Welt insgesamt zu ihrem Gegenstand erhebt (Genitivus objectivus), sondern Weisheit, die der Welt zugehört (Genitiv der Zugehörigkeit), die welt-förmig ist, die die Welt zum letztgültigen Maßstab erhebt. Woran zeigt sich das? Wie wir sahen, ist für Paulus «Welt» alles, was *nicht* Gott ist. Aber zugleich ist er mit der jüdisch-sapientialen Tradition davon überzeugt, dass der Mensch an den Werken der Schöpfung den Anspruch des Schöpfers wahrzunehmen vermag. Weltförmige Weisheit ist demnach die Gestalt der menschlichen Vernunft, die sich dem Grund der Welt verschließt oder gar gegen diesen rebelliert und dafür die eigene Weisheit in Anschlag bringt:

«Da nämlich in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannt hat,
 gefiel es Gott,
 durch die Torheit der Verkündigung die Glaubenden zu retten.»
 (1 Kor 1,21)

So lautet wörtlich der entscheidende Satz, der freilich schwer zu deuten ist. Mit ihm begründet Paulus die voranstehenden Fragen: «Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Disputator dieses Äons (= dieser Welt)? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?» (1 Kor 1,20). Zwei mögliche Deutungen von V.21a gibt es, für die jeweils Luther- und Einheitsübersetzung eintreten können: «Weil die Welt, *umgeben von der Weisheit Gottes*, Gott durch *ihre* Weisheit nicht erkannte, ...», liest man in der Lutherübersetzung. «Umgeben von der Weisheit Gottes»: Gemeint ist wohl die Weisheit Gottes, die in den Werken seiner Schöpfung aufscheint und so den Menschen nahe ist; trotzdem haben sie Gott nicht erkannt. Die Einheitsübersetzung lautet: «da die Welt *angesichts* der Weisheit Gottes *auf dem Weg ihrer* Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten». «*Angesichts der Weisheit Gottes*»: das dürfte die Alternativdeutung voraussetzen, der zufolge das Nicht-Erkennen der Welt dem Plan Gottes entspricht, in seiner Weis-

heit immer schon vorgesehen war, da diese von Anfang an auf den Heilsweg des Kreuzes ausgerichtet war. An *diesem* stößt sich dann auch alle «Weisheit der Welt» und entlarvt sich damit als «Welt-Weisheit», insofern sie eben nicht offen ist für die unvorhersehbaren Wege Gottes; das gilt von der Weisheit «jüdischer Schriftgelehrter» genauso wie von der der «Disputanten dieses Äons», wie Paulus alle möglichen Spielarten dieser «Welt-Weisheit» zusammenfasst – alle unter dem Vorzeichen «dieses (bösen) Äons» (so Gal 1,4; vgl. auch 1 Kor 2,6.8; 3,18).

Freilich ist solche «Welt-Weisheit» nicht nur in der Welt wirksam, das heißt außerhalb der Gemeinden, sie dringt auch – und das begründet erst den ganzen Ernst von 1 Kor 1–4! – in die Gemeinden ein, dort nämlich, wo die Torheit der Kreuzespredigt – Rettung und Heil werden dem Menschen *ausschließlich* kraft der Hingabe Jesu in den Sühntod zuteil! – in einer Verkündigung untergeht, die genau dies abblendet, indem sie sich nämlich selbst als Heilswissen etabliert, als «Weisheit», die mehr zu wissen und zu können vorgibt, als es die Proklamation des Gekreuzigten erlaubt (1 Kor 2,1–5).

Daraus folgt, dass nach Paulus die Gemeinde der in Christus «Erwählten» (vgl. 1Thess 1,4; 1 Kor 1,24; Röm 1,7; 8,28 – 30) nicht einfach problemlos der «Welt» gegenübersteht, vielmehr auch in ihrem Inneren stets der kritischen Unterscheidung bedarf. Andererseits besitzt sie eine missionarische Dynamik auf die «Welt» zu, die daher kommt, dass ihr das «Wort der Versöhnung» eingestiftet ist: «Denn Gott war es, der in Christus *die Welt* (*kosmos*) mit sich versöhnt hat, indem er ihnen (= den Menschen) ihre Verfehlungen nicht anrechnet und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete» (2 Kor 5,19). Dieses Wort der Versöhnung verändert den Menschen, indem es ihn, den Sünder, amnestiert. Baut er im Glauben auf dieses Wort, wird er «in Christus» eine «neue Schöpfung» (2 Kor 5,17), dem Unheilszusammenhang von Sünde und ewiger Gottesferne entronnen.

Ein Letztes: Kennt Paulus so etwas wie den Schrei der Welt nach Erlösung? Das kann man bejahen, wird aber hinzufügen, dass nach seiner Überzeugung, soweit erkenntlich, die aus sich heraus unlösbaren Aporien menschlichen Daseins erst im Licht geschenkter Versöhnung und Befreiung in ihrem Richtungssinn klar vor Augen treten. Das gilt etwa für den Ruf Röm 7,24: «Ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus diesem Leib des Todes?», mit dem Paulus seine Analyse innerer Gebrochenheit menschlichen Handelns abschließt (vgl. nur 7,15: «ich tue nicht das, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich»), aber auch für die Beschreibung des «sehnsüchtigen Harrens der ganzen Schöpfung», das erst die Glaubenden als ein «Seufzen» der Kreatur nach Befreiung von der ihr auferlegten Vergänglichkeit zu deuten verstehen (Röm 8,18–30). Bemerkenswert ist schließlich die Rede von der «Traurigkeit der Welt» in der Sentenz 2 Kor 7,10: Es gibt eine «Traurigkeit, die Gott gemäß ist», und eine solche, die «welt-förmig»

ist. Erwirkt die erste Umkehr (wie die bitteren Tränen des Petrus, vgl. Mk 14,72; Mt 26,75), so stürzt die zweite in die Not des Todes. Es ist «die Betrübnis des Menschen, der sein weltliches Wohlbefinden und seine weltlichen Wünsche scheitern sieht»⁶. Es ist die der Welt eigentümliche Melancholie angesichts des Todes, über die sie sich selbst nicht im Klaren ist.

3. «So hat Gott die Welt geliebt ...» (Joh 3,16). Johanneische Perspektiven

Drei Bemerkungen zur Struktur der Welt-Wahrnehmung in den johanneischen Gemeinden seien auch jetzt wieder (analog zu Punkt 2) vorausgeschickt. Dabei fällt gleich auf, dass im johanneischen Schrifttum im Unterschied zu Paulus als einziger Begriff für «Welt» *kosmos* vorkommt (wie bei Paulus auch bei Joh zumeist die Menschenwelt), vor allem aber, dass *ktisis* (= die Schöpfung) fehlt.

Welt-Wahrnehmung vollzieht sich in den johanneischen Gemeinden zunächst im Rahmen eines antithetischen Dualismus, der *räumlich* strukturiert ist:

«Ihr seid von unten,
ich bin von oben;
ihr seid aus dieser Welt,
ich bin nicht von dieser Welt»,

sagt Jesus zu den Juden (Joh 8,23; vgl. auch 3,3 [«von oben geboren»]; 3,13.31; 18,36; 20,17). Damit verbunden ist die Qualifizierung «dieser Welt» als Raum der Finsternis, der das Licht der Welt Gottes gegenübersteht (vgl. 1,5; 3,19; 8,12; 12, 35.46). Wahrheit und Lüge (1,14.17; 8,44.55; 17,17 etc.), Liebe und Hass (3,35; 7,7; 10,17; 15,18) sind weitere Qualifikationen, die dieser Grund-Opposition zugeordnet sind. Wir werden hier im Kleinen Zeugen dessen, was auch die religiöse «Großwetterlage» in den Jahrzehnten nach 70 n. Chr. geprägt hat: Apokalyptisch-diesseitige oder politisch-irdische Heilsutopien stößt man ab, um das Heil in seiner *Jenseitigkeit* aufzusuchen. Dass eines Tages «diese Weltzeit» von einer kommenden, neuen «Weltzeit» dieser Erde abgelöst werden könnte, glaubt man nicht mehr.

Zweitens: Bei Paulus, so sahen wir, ist «das All» mehr als nur die «Menschenwelt». Genauso wenig lässt sich auch im johanneischen Schrifttum bei *kosmos* vom Abgrund der Wirklichkeit absehen, der sich hinter der Bühne der «Menschenwelt» auftut. Sind dies bei Paulus die «Mächte und Gewalten», so sieht johanneisches Denken im «Herrscher dieser Welt» (Joh 12,31; 14,30; 16,11), der auch «Diabolos», Teufel (Joh 8,44; 13,2; 1 Joh 3,8.10; vgl. auch Joh 6,70), oder «Satan» (Joh 13,27) heißt, diejenige Gestalt, die auf der von den Menschen belebten Vorderbühne eigentlich die Fäden zieht. Nach Joh 8,44 ist der Teufel «der Mörder von Anfang an», «der nicht in der

Wahrheit steht, denn Wahrheit ist nicht in ihm», oder anders gesagt: «wenn er die Lüge spricht, redet er aus dem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ihr Vater». Damit ist das Wesen des «Bösen» (vgl. auch 1 Joh 2,13f.; 3,12; 5,18f.) präzise benannt: Es besteht im Niederhalten der «Wahrheit» Gottes durch die «Lüge», weshalb der Teufel auch da auf den Plan treten muss, wo es gilt, die «Wahrheit» Gottes in Person, Jesus (vgl. Joh 14,6), aus dem Weg zu schaffen, zu morden, und damit das zu tun, was seinem Wesen «von Anfang an» entspricht (vgl. 1 Joh 3,12 mit Gen 4,8). Übrigens begreift man von daher auch, warum die Licht-Finsternis-Metaphorik so dominant im Johannesevangelium ist, denn sie fügt sich zum gnoseologischen Basis-Gegensatz von Wahrheit und Lüge aufs beste.

Drittens: Ist bei Paulus der Schöpfungsgedanke selbstverständliche Implikation seines Sprechens von der «Welt», so erhält er im Prolog des Johannesevangeliums (und nur hier begegnet er im Buch, einmal unbetont noch 17,24) ein theologisches Gewicht, das offenkundig mit dem Charakter des Prologs als «Eröffnungstext» zu tun hat: Bevor der Leser mit dem Dualismus von «Wahrheit» und «Lüge» konfrontiert wird, soll er wissen, dass die Wirklichkeit nicht in einen protologisch verankerten Dualismus zweier Prinzipien (Gott – «Herrscher dieser Welt») und ihrer Machtsphären zerfällt, sondern dass «alles durch ihn (sc. den Logos) wurde, und ohne ihn auch nicht eines wurde» (Joh 1,3). Mit anderen Worten: Die Welt ist und bleibt Schöpfung Gottes und seines Logos, sie trägt seine Signatur. Wenn sich die Finsternis in ihr breit macht, dann immer nur als eine abgeleitete, sekundäre Wirklichkeit, als Lüge, welche die eigentliche Wirklichkeit – die Wahrheit – zu «überwältigen» sucht (vgl. Joh 1,5, aber auch 12,35).

Die Welt als Raum der «Finsternis», in dem «der Herrscher dieser Welt» sein Unwesen treibt; dennoch nicht aus der Hand des Schöpfers entlassen: drei Momente der johanneischen Sicht der Welt! Aber woraus speist diese sich, worin gründet sie konkret-geschichtlich?

Wie bei Paulus lässt sich m.E. auch beim vierten Evangelium zeigen, dass es erst die Christusoffenbarung ist, welche den ernsten Zustand der Welt in seiner ganzen Radikalität aufdeckt. Der johanneische Dualismus ist keine prästabilisierte Seinsordnung, bewusstseinsmäßig immer schon präsent, sondern bricht erst dort auf, wo das wahre Licht in dieser Welt zu leuchten beginnt und klar macht, dass ohne es in ihr nur Finsternis herrscht.

«Ich bin das Licht der Welt.

Wer mir nachfolgt,

wird nicht in der Finsternis wandeln,

sondern wird das Licht des Lebens haben» (Joh 8,12).

Ein anderes Lebenslicht als das in Jesus aufstrahlende hat die Welt nicht; insofern wird in der Finsternis bleiben, wer diesem «Licht» *nicht* «glaubt»

(Joh 12,36). Behaupten die Pharisäer in ihrem Disput mit Jesus anlässlich der Heilung des Blindgeborenen, sie «sähen», seien nicht «blind» (d.h. lebten nicht in der Finsternis), dann ist genau das die Täuschung über ihren Zustand, der ihre Finsternis im Unglauben gegenüber Jesus erst recht undurchdringlich macht (vgl. Joh 9,39–41). Für den Evangelisten vollzieht sich darin das «Gericht» über den Menschen, das keine apokalyptische Großveranstaltung am Ende der Tage ist, sondern der Unglaube selbst, das Sich-Abschotten gegenüber dem Licht, das Jesus in Person ist (vgl. Joh 3,18; 5,24; 9,39 etc.).

Dabei zielt die Intention Gottes in Jesus Christus auf die Rettung der Menschen, nicht auf ihr Gericht. Mit Recht spricht man von der «Präponderanz des Heils» im Johannesevangelium⁷:

«Denn so hat Gott die Welt (*kosmos*) geliebt,
dass er seinen eingeborenen Sohn gab,
damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe,
sondern das ewige Leben habe.
Nicht nämlich hat Gott den Sohn in die Welt gesandt,
dass er die Welt richte,
sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde» (Joh 3,16f.).

Erkenntnisgrund für die übergroße Liebe Gottes zu den Menschen (= *kosmos*) ist nach diesem Wort aus dem Nikodemus-Dialog die (Dahin-)Gabe seines einzigen Sohnes, sozusagen das Geschenk des Besten, das Gott besaß; an diesem Geschenk lässt sich ermessen, was ihm die Menschen wert sind. *Wie* sich deren Rettung durch Gottes Sohn vollzieht, kann man an Joh 12,31f. ansehen, dem zentralen Wort Jesu im Kontext seiner «Hellenenrede» (Joh 12,20–36) zum Auftakt seines letzten und entscheidenden Jerusalembesuchs am anderen Ende der ersten Buchhälfte:

«Jetzt ist Gericht über diese Welt,
jetzt wird der Herrscher dieser Welt herausgeworfen werden.
Und wenn ich erhöht bin von der Erde,
werde ich alle zu mir ziehen».

Nimmt dieses Wort das aus Joh 3,16f. wieder zurück? Nach jenem Wort aus dem Nikodemus-Dialog zu Beginn der Wirksamkeit Jesu entspricht das Gericht über die Welt keineswegs der ureigenen Intention Gottes, nach Joh 12,31f. wird es dagegen von Gott bereits vollzogen. Offenkundig ist die Perspektive an beiden Stellen jeweils eine andere: Nach Joh 3,16f. liebt Gott die Menschen mit der Absicht, sie zu «retten», sie am «ewigen Leben» teilhaben zu lassen, sie vor dem «Verderben» zu bewahren. Joh 12,31 spricht dagegen in apokalyptischer Terminologie von «dieser Welt», meint also den gegenwärtigen «bösen Äon», wobei dessen Bosheit oder Verfallenheit an Trug und Täuschung daraus resultiert, dass er in der Hand des «Herrschers

dieser Welt» ist (vgl. ganz ähnlich 2 Kor 4,4), des «Lügners» von Anbeginn (Joh 8,45). Blickt demnach Joh 3,16f. auf die von den Menschen bevölkerte Bühne der Welt, so fasst Joh 12,31 den metageschichtlichen Hintergrund dieser Bühne ins Auge, die Dimension, in der über Heil oder Unheil letztlich entschieden wird. Und wie wird entschieden? «Der Herrscher dieser Welt wird herausgeworfen werden», was nichts anderes heißt, als dass er seine Verfügungsmacht über «diese Welt» einbüßen wird, dass er «gerichtet» werden wird (so auch Joh 16,11). Dies geschieht, wie die zweite Hälfte des Wortes, V.32, metaphorisch ansagt, im Tod Jesu (vgl. den Kommentar in Joh 12,33). Inwiefern? Vordergründig ist dieser Tod, eingefädelt durch Judas, «der ihn auslieferte» (vgl. 6,71; 12,4; 13,2; 18,2), dies aber nur als Marionette in der Hand des «Diabolo» tat (vgl. Joh 13,2.27), dessen Triumph; man beachte, wie die «Auslieferung» durch Judas die «Auslieferung» Jesu durch sein Volk und die Hohenpriester an Pilatus und durch diesen an das Kreuz nach sich zieht (das Verb «ausliefern» in 18,2.30.35; 19,11.16). Darin obsiegt also der «Herrscher dieser Welt», aber nur dem Schein nach. In Wahrheit geschieht in Jesu Kreuzigung, so V. 32, seine «Erhöhung von der Erde», sprich: seine Rückkehr zum Vater, mit der Konsequenz, dass er nun «alle» (Juden und Hellenen, vgl. 12,20ff.), insofern sie glauben, zu sich zieht. So gesehen ist also der Tod Jesu einerseits Vollzug des Gerichts über den «Herrscher dieser Welt», dessen Entmachtung, und hat andererseits zur Folge, dass die bislang von ihm in der Finsternis, im «Totenhaus» der Welt⁸ Festgehaltenen durch Jesus zum «ewigen Leben» befreit werden, und zwar «jeder, der an ihn glaubt».

Konstituiert sich «Welt» demnach unter dem Gericht Gottes in der Absage an Jesus, im Unglauben ihm gegenüber, dann versteht man, dass der johanneische Dualismus auch das Verhältnis der Gemeinde zur «Welt» bestimmt, «aus der» durch Jesus «erwählt» sie sich ja erfährt (Joh 15,19). Als Gemeinschaft der Kinder Gottes, die mit dem Sohn und dem Vater sowie untereinander aufgrund der wechselseitigen Liebe «eins» sind (Joh 10,16; 17,11.21ff.), gehört sie nicht zum gottfeindlichen Kosmos, sondern steht ihm gegenüber (vgl. Joh 14,17; 1 Joh 4,4f.17; 5,19). Dennoch existiert sie in ihm (Joh 17,11.15), weil sie «in ihn gesandt wurde» (Joh 17,18), um Zeugnis für Jesus abzulegen, «damit die Welt glaubt», dass Jesus vom Vater gesandt wurde (Joh 17,21). Letzteres führt aber gerade nicht zu der Illusion, meinen zu können, die Welt würde bekehrt; im Gegenteil: Wie Jesus Ablehnung und Hass entgegenschlugen, so erfährt dasselbe auch seine Gemeinde (Joh 15,18-21; 16,20; 17,24; 1 Joh 3,1.13).

Wenn irgendwo, dann wird an dieser Stelle deutlich, dass die historischen und sozialen Erfahrungen der johanneischen Gemeinde deren Bild von der «Welt» maßgeblich mitbestimmt haben: Aufgrund ihres hohen Bekenntnisses zu Jesus, Sohn Gottes und Menschensohn, sah sie sich vonseiten ihrer

jüdischen Umwelt aggressiver Ausgrenzung und Verfolgung ausgesetzt (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2 sowie 5,16.17f. u.ö.), was den Evangelisten dazu brachte, diese traumatischen Erfahrungen in seine Vita Jesu zurückzuprojizieren mit dem Ergebnis, dass dessen Sendung zu Israel bereits die ganze Dramatik des Einbruchs des göttlichen Lichts in das «Totenhaus» der Welt präfiguriert. Tod und Erhöhung Jesu aber bringt er als dessen endgültigen «Sieg» über die «Welt» (Joh 16,33) zur Darstellung.

Blickt man in den 1. Johannesbrief, konstatiert man angesichts der dort gespiegelten Zerreißprobe der johanneischen Gemeinden wegen christologischer Streitigkeiten in ihren eigenen Reihen (vgl. 1 Joh 2,18-27; 4,1ff. etc.) eine gewisse Ernüchterung. Freilich ist der Autor dieses Schreibens gleichfalls von dem in Jesus schon errungenen «Sieg über den Bösen» (1 Joh 2,14; vgl. 2,13, auch 4,4; 5,4f.) überzeugt, sieht sich aber doch zu einer Mahnung veranlasst, die ein drohendes Eindringen des Unwesens der Welt in die Gemeinde zu verhindern sucht:

«Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist!
 Wenn jemand die Welt liebt,
 ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.
 Denn all das in der Welt
 – die Begierde des Fleisches (vgl. Gal 5,16)
 und die Begierde der Augen
 und die Prahlerei mit dem Wohlstand –
 ist nicht aus dem Vater,
 sondern ist aus der Welt.
 Und die Welt vergeht (vgl. 1 Kor 7,31) und ihre Begierde;
 wer aber den Willen des Vaters tut,
 bleibt in Ewigkeit!» (1 Joh 2,15-17).

4. Paulinisch-johanneische Konvergenzen

a. Weder Paulus noch das Corpus Johanneum verfolgen kosmologische Interessen. Ihnen geht es um den Menschen. Deshalb schränken sie aber ihre Sicht auf die Welt nicht anthropozentrisch ein, sondern fassen im Gegenteil auch die metaphysischen bzw. metageschichtlichen Mächte ins Auge, in deren Bann sie den Menschen in vielfältiger Weise verfangen sehen. Darin erweisen sie sich von zeitgenössischer «Weltanschauung» abhängig, die sie jedoch in ihre christologische Weltsicht integrieren, besonders auffällig und fremd für uns in der johanneischen Sicht des Todes Jesu, in den der «Herrscher dieser Welt» massiv verwickelt ist (vgl. aber auch 1 Kor 2,8). Auch Sprach- und Erfahrungsmuster der Zeit wirken prägend ein, man denke an die Dominanz räumlichen Denkens im johanneischen

Schrifttum, die mit der Überzeugung vom jenseitigen Charakter des Heils einhergeht.

b. Urteile über die Welt gründen sowohl bei Paulus als auch im johanneischen Schrifttum in ihrer Christologie, lassen sich also aus vorgängigen Stimmungen wie einem verneinenden Weltpessimismus nicht ableiten. Man kann im Gegenteil von einem im Kreuz Jesu wurzelnden Realismus sprechen, der jedem falschen Enthusiasmus einen Riegel vorschiebt (vgl. 1 Kor 4,8ff., aber auch die Mahnung zur Nüchternheit 1 Thess 5,6.8).

c. Paulus wie das Corpus Johanneum sprechen über die Welt aus einer Situation der Minderheitenexistenz heraus, wobei die traumatische Erfahrung, welche die johanneische Gemeinde infolge ihres Synagogenausschlusses gemacht hat, die Rede des Evangelisten von der «Welt» besonders eingedunkelt hat. Es bleibt aber zu beachten, dass er im Porträt des von Jesus geheilten Blindgeborenen, der von den Pharisäern «herausgeworfen» wurde, weil er sich zu Jesus bekannt hat (Joh 9), den johanneischen Christen selbst ein Denkmal gesetzt hat: Diese wissen also, dass auch sie aus der Finsternis kommen und dass sie das «Augenlicht» ihres Glaubens, mit dem sie die Welt erst richtig zu sehen vermögen, allein Jesus verdanken. Das kommt für sie einer Neugeburt (vgl. Joh 1,12; 3,3.5) gleich. Zu Hochmut über die Welt oder Ressentiments gegen sie gibt das Evangelium also keinen Anlass.

d. Ausgeschlossen ist jede kirchliche Sektenmentalität vor allem durch das Christusbekenntnis, nach dem Jesus «für alle» gestorben ist (2 Kor 5,15; Röm 8,32) oder, wie es in 1 Joh 2,2 heißt, «die Sühne für unsere Sünden ist, nicht für unsere allein, sondern auch für die der ganzen Welt». Daraus erwächst der frühen Kirche ihre missionarische Dynamik, die in den paulinischen Gemeinden ihren Schwung auch durch die erwartete nahe Parusie des Herrn erhält (vgl. 1 Thess 1,8.9f.). Für Paulus selbst scheint es wichtig, dass in allen Provinzen des römischen Reichs, im Osten wie im Westen, in den Zentren das Evangelium proklamiert wird, in der Gewissheit, dass es dann auch in deren Umkreis Fuß fassen wird (vgl. 1 Thess 1,8; Röm 15,14–29 etc.). Im johanneischen Schrifttum ist der Eindruck einer zentripetalen Sammlungs-Bewegung stärker, was sich auch an der Art und Weise zeigt, wie hier vom Tod Jesu gesprochen wird. So heißt es in Joh 11,51f. vom Hohenpriester Kajaphas, er habe «geweissagt, dass Jesus für das Volk sterben sollte, und zwar nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes in eins zusammenzuführen» (vgl. auch Joh 10,16; 17,20f. sowie 15,13). Danach hat die «Sendung» der Jünger Jesu «in die Welt» (vgl. Joh 4,38, 17,18; 20,21f.) die Sammlung der Erwählten in der Gemeinde zum Ziel, denn sie ist der Ort, an dem das jenseitige Heil auf dieser Erde ankommt, der Ort, an dem auch «alle eins sein mögen» – so der betende

Jesus: «wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein» (Joh 17,21).

e. Trotz «Sendung in die Welt» (Joh 17,18), trotz «Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern» (Gal 1,16) bleiben Kirche und Welt geschieden. «Der Wunsch nach einem völlig konfliktfreien christlichen Weltverhältnis ist und bleibt eine gefährliche Illusion. Im Gegenüber zur Welt führt die Liebe ins Leiden, nimmt sie auch im Lebensweg der Gläubigen die Grundgestalt des Kreuzes an»⁹.

ANMERKUNGEN

¹ Grundinformationen zum Thema bieten die Lexika-Artikel, z.B. HWPh 12 (2004) 407ff.; LThK³ 10 (2001) 1058ff.; TRE 35 (2003) 536ff.; RGG⁴ 8 (2005) 1387ff.; ThWNT 3 (1938) 867ff.; ThBLNT 2 (2000) 1887ff.; NBL 3 (2001) 1094ff.

² H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 56.

³ Ebd. 58.

⁴ Ebd. 58, zu 1 Kor 4,9: «Denn mir scheint, dass Gott uns, die Apostel, als die Letzten hingestellt hat, wie zum Tod bestimmt; denn wir sind *der Welt ein Schauspiel* geworden, sowohl Engeln als auch Menschen ...»

⁵ Vgl. M. Theobald, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 417–431.

⁶ R. Bultmann, ThWNT IV, S. 322.

⁷ J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, 88.

⁸ So die von J. Becker mehrfach (wohl in Anlehnung an Dostojewskij) gebrauchte Metapher für den Kosmos, vgl. z.B. ders., Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004, 147.

⁹ H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 145.