



THOMAS SÖDING · BOCHUM

VEREINT MIT CHRISTUS

Das Geheimnis des Glaubens: Zur paulinischen Mystik

1. Die Christusbildung des Apostels: Eine Frage

1930 erscheint von Albert Schweitzer «Die Mystik des Apostels Paulus».¹ Es ist das Buch eines Widerstandes gegen die damals herrschende und immer noch populäre These, Paulus habe die einfache Lehre Jesu verraten und an deren Stelle ein komplexes Gedankengebäude errichtet, das mehr den Geist des Hellenismus als der Bibel atme. Schweitzer, inzwischen bereits der berühmte Urwaldarzt von Lambarene², stellt Paulus entschieden auf die Seite Jesu³; der Apostel habe die Reich-Gottes-Botschaft Jesu⁴ nicht verfälscht, sondern im Licht der Auferstehung für die Christuserfahrung aufgeschlossen und damit für alle Zeit aktualisiert⁵: Erlösung sei Einigung mit Christus durch Teilhabe an seinem Tod und seiner Auferstehung; die Rechtfertigungslehre sei nur der «Nebenkrater»⁶ dieses theologischen Vulkans; in der Erfahrung des Glaubens werde reale (und nicht nur symbolische) Gegenwart, was für die Zukunft verheißen sei. Als «Mystik» versteht Schweitzer das Überschreiten einer Grenze zum «Überirdischen und Ewigen».⁷ Er unterscheidet eine «primitive» Mystik, die auf die Kraft der Magie setze, und eine «vollendete», die im Denken durch Bekehrung und Weihe das Materielle ins Geistige verwandle, wie in den Mysterienreligionen. Paulus stehe dazwischen, da er zwar auf das Denken setze, aber keine Gottes-, sondern eine Christusbildung lehre: «Ich bin in Christo; in ihm erlebe ich mich als ein Wesen, das dieser sinnlichen, sündigen und vergänglichen Welt enthoben ist und bereits der verklärten Welt angehört».⁸

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum sowie Konsultor der Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Von 2004–2014 war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.



Schweitzer war nicht der erste, der Paulus und die Mystik verbunden hat. Aber sein Ansatz war ein Durchbruch. Er hat die paulinische Theologie von der Erfahrung des Glaubens und der Wirkung der Sakramente her neu durchdacht, ohne ihre Relevanz auf Ethik festzulegen. Er hat Gott als das große Thema des Apostels und Jesus Christus als die große Liebe seines Lebens ernstgenommen. Er hat auch die individuelle Glaubenserfahrung mit der Hoffnung auf das Reich Gottes und damit auf eine tiefgreifende Umwandlung der ganzen Welt verbunden, die jetzt schon beginnen muss oder eine Illusion ist.

Freilich gibt es harsche Kritik. Auf einem eigenen Blatt steht, dass die Relativierung der Rechtfertigungslehre schwer nachvollzogen werden kann.⁹ Tiefer reichen zwei andere Einwände. Zum einen wird Schweitzer vorgehalten, bei Paulus eine «naturhafte Erlösungslehre»¹⁰ finden zu wollen, wodurch er aber gegen Paulus das Heilsgeschehen psychologisiere und die Gnade Gottes relativiere.¹¹ Zum anderen wird ihm zur Last gelegt, durch seine Paulusdeutung den Unterschied zwischen Gott und Mensch aufzulösen.¹² An beiden Stellen zeigt Schweitzers Konzept in der Tat Unschärfen; weder klärt er den Begriff der Natur, mit Hilfe dessen er offenbar den Realismus der Erlösung erfassen will, noch reflektiert er, was er als Einigung oder Vereinigung, Gemeinschaft und Teilhabe versteht. Doch das Problem liegt tiefer; es betrifft das Konzept der Mystik überhaupt. Die anthropologische Kernfrage lautet: Wird ein Mensch durch den Glauben fremd- oder selbstbestimmt? Schweitzer behauptet, der Getaufte verliere durch die Inkorporation in den Christusleib «seine natürliche Persönlichkeit», so dass er nur noch eine «Erscheinungsform der in jener Leiblichkeit dominierenden Persönlichkeit Jesu Christi»¹³ sei. Wie kann dann aber Gotteserfahrung Selbsterfahrung sein, ohne die Gott kein Gegenüber fände, das er zu lieben vermöchte? Die komplementäre theologische Kernfrage lautet: Wird Gottes Einzigkeit im Heilsgeschehen aufgelöst oder aufgeladen? Schweitzer hat sich nur vom stoischen Pantheismus abgesetzt, sieht aber Schöpfung und Erlösung in einem Widerspruch, der nur paradoxal aufgelöst werden könne.¹⁴ Wie kann dann aber die Einheit Gottes gedacht werden, ohne die es keine Einigung mit ihm geben kann? Schweitzer versperrt sich den Weg zu einer Antwort auf beide Fragen, weil er zwar einerseits schreibt, dass sich in der Christusgemeinschaft die Gemeinschaft mit Gott verwirkliche, «wie sie uns bestimmt ist»¹⁵, andererseits aber eine letzte Distanz zwischen der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft mit Gott sieht. Aus diesem Grund betont er aufs Stärkste, dass die Areopagrede, in der es von Gott heißt: «In ihm leben wir und weben wir und sind wir» (Apg 17, 28), nicht von Paulus sein könne.¹⁶ Zu klären sind sowohl das Verhältnis Jesu Christi zu Gott in seinem Verhältnis zu den Menschen als auch das Verhältnis der Menschen zu Gott in ihrem Verhältnis zu Jesus Christus.

Kann der Begriff der Mystik zur Problemstellung und -lösung beitragen? Dazu müsste er klar sein.¹⁷ Aber das ist nicht der Fall. Einmal wird er extrem geweitet, wie in Karl Rahners Diktum, der Fromme der Zukunft sei entweder ein Mystiker, oder er habe keine¹⁸; mal wird er eng gefasst, wie von Kurt Ruh in seiner magistralen Darstellung der deutschen Mystik¹⁹ und Alois M. Haas in seiner grundlegenden Studie zu einer Philosophie der Mystik²⁰, die sich auf den anerkannten Kanon der Literatur beschränken und das Neue Testament nicht reflektieren; mal wird Rationalität ausgeschlossen, wie bei Alfons Deißmann²¹, mal das Denken gerade eingeschlossen, wie bei Albert Schweitzer²²; mal wird nur das Individuelle betont, wie traditionell in der evangelischen, mal auch das Ekklesiale, wie typischerweise in der katholischen Exegese.²³

Mystik ist kein Begriff der neutestamentlichen Quellsprache. Ist er notwendig, um die Texte zu interpretieren, die der Christusliebe des Apostels Ausdruck verleihen?²⁴ Oder stiftet er eher Verwirrung?²⁵ Das, was andere unter Mystik verstehen, hat Paulus eher versteckt: seine Entrückung in den «dritten Himmel», seine Versetzung ins Paradies, sein Hören «unaussprechliche Worte, die einem Menschen zu sagen nicht möglich ist» (2Kor 12, 2ff).²⁶ Eine exegetisch-theologische Orientierung setzt besser bei der Sprache an, die Paulus selbst gewählt hat. Dann kann auch der Begriff der Mystik im paulinischen Sinn bestimmt werden.

2. Das Geheimnis Gottes: Jesus Christus

Paulus spricht nicht von Christusbegriff, sondern vom «Mysterium Gottes» (1Kor 2, 1²⁷; vgl. 1Kor 2, 7) und von den «Mysterien Gottes» (1Kor 4, 1). Er redet auch absolut vom «Geheimnis» und von «Geheimnissen». Den Plural kann er mit einem kritischen Unterton versehen, weil Geheimniskrämerei ungesund ist (1Kor 13, 2; 14, 2). Im Singular hingegen geht es um elementare und exzeptionelle Manifestationen des Heilswillens Gottes: dass in der eschatologischen Vollendung alle verwandelt werden (1Kor 15, 51) und dass ganz Israel durch die Verstockung hindurch gerettet wird (vgl. Röm 11, 25f). Es handelt sich um prophetische Einsichten des Apostels, die eine Rationalität aus Offenbarung begründen und darin zugleich signalisieren, dass sie dem Zugriff des menschlichen Verstandes entzogen sind, wie sie aber ihrerseits Undenkbare zu denken geben. Dies gilt auch für die im Ersten Korintherbrief prägnante Wendung, die Gottes Geheimnis betrifft. Es ist christologisch bestimmt und wird pneumatologisch erschlossen. Nach 1Kor 2, 1 und 2, 7 ist der auferweckte Gekreuzigte selbst das Geheimnis Gottes, weil er Gottes Weisheit in der Torheit des Kreuzes ist (1Kor 1, 18–25); dieses Geheimnis kann nur durch den Geist Gottes erschlossen werden

– und es wird so verbreitet, dass es dem «Sinn Christi» (νοῦς Χριστοῦ) einzuleuchten vermag, der inspirierten Vernunft, die den Gläubigen, Gott sei Dank, zueigen ist.²⁸ Nach 1Kor 4, 1 sind «Paulus, Apollos, Kephas» und andere, die sich in der Kirche besonders engagieren (1Kor 3, 22), «Diener Christi (ὑπηρέτας Χριστοῦ) und Verwalter der Geheimnisse Gottes (οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ)». Die «Diener» sind weisungsabhängige Helfer, die «Verwalter» («Ökonomen») herausgehobene Angestellte, die nicht über ihr Eigentum verfügen, sondern fremdes Gut verantwortungsvoll zu bewirtschaften haben. Die «Geheimnisse» sind, dem Kontext zufolge, nicht nur «die verborgenen Heilsgedanken Gottes»²⁹, sondern, wie unmittelbar im Vers zuvor steht, die Zugehörigkeit der Gläubigen zu Jesus Christus, die durch dessen Zugehörigkeit zu Gott fundiert und transzendiert wird (1Kor 3, 23). Damit wird die ekklesiologische Aussage, die Paulus zuvor getroffen hat, aufgegriffen und soteriologisch rekonstruiert: dass die Gläubigen in ihrer Gemeinschaft «Gottes Tempel» sind, weil «Gottes Geist» in ihnen wohnt (1Kor 3, 16). Vom «Geheimnis» schreibt Paulus, um Reden und Denken nicht abzuschneiden, sondern anzustoßen und so zu vertiefen, dass es Sinn macht, jenseits aller Wortklauberei.

Die paulinische Theologie des Geheimnisses, die in der Literatur kaum bedacht wird, obwohl sie in der Paulusschule ein starkes Echo ausgelöst hat³⁰, bringt also genau das zur Sprache, was Albert Schweitzer und andere mit dem Begriff der Mystik zu fassen versuchen³¹: die Verbindung der Gläubigen mit Jesus Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes, die ihr ganzes Sinnen und Trachten, ihr Hoffen und Bangen erfasst, ihre Freude und Liebe, aber nicht in der existentiellen Gotteserfahrung aufgeht, sondern sakramental vermittelt und ekklesial orientiert ist. Der Bezug zur Taufe (1Kor 1, 13f; 12, 13) ist im weiteren Kontext ebenso gegeben wie der zur Eucharistie (1Kor 10, 16f; 11, 23ff). Allerdings ist die Perspektive eine andere: Sie ist theozentrisch und implizit trinitarisch.³² «Mystik» setzt bei der Erfahrung, «Mysterium» bei der Offenbarung an. Dieser Perspektivenwechsel ist entscheidend, weil die Glaubenserfahrung immer nur von Gott ausgehen und zu ihm führen kann: Paulus verkündet genau dort, wo die Gemeinschaft mit Jesus entsteht, das Geheimnis, das Gott selbst in Jesu Kreuz und Auferweckung ist und offenbart. Man kann also nicht, so wie Schweitzer es getan hat (der sich mit den einschlägigen Stellen nicht näher befasst hat), zwischen der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft mit Gott trennen; vielmehr ist die Christusgemeinschaft gerade die Gemeinschaft mit Gott und umgekehrt: «Alles ist euer, ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes» (1Kor 3, 23).³³

Wie dies der Fall ist, wird bei Paulus vor allem an drei christologischen Präpositionen deutlich, die seit alter Zeit den doxologischen Abschluss des eucharistischen Hochgebetes bilden³⁴: durch ihn – mit ihm – in ihm. In

allen drei Dimensionen gibt es einen apostolatstheologischen Ansatz, der durch die Biographie des Apostels geprägt wird³⁵, einen personalen, der dem Glauben Gestalt gibt³⁶, und einen ekklesialen, der die Mission der Kirche bestimmt.³⁷ Besonders präzise ist die Terminologie im Römerbrief, in dem Paulus sein Missionsprogramm reflektiert; aber auch die Korintherbriefe und der Galaterbrief, die Paulus abverlangen, in Konflikten Position zu beziehen und durch Differenzierungen Profil zu gewinnen, bieten zahlreiche Belege für präzise Sprache, komplexe Begründungen und engagierte Rhetorik. Von der Christologie³⁸ aus öffnet sich der Blick für die Theologie³⁹ und Pneumatologie.⁴⁰

a) *Durch ihn*

Derjenige, den Paulus verfolgt hat, wird zum Fixstern seines Lebens und zum Horizont des theologischen Universums, das der Apostel in seiner Mission und seiner Gemeindepastoral errichtet. Mit dem neuen Blick auf Jesus erschließt sich ihm neu, wer Gott ist, den er als den «lebendigen und wahren Gott» (1Thess 1, 9) bereits vor seiner Konversion verehrt hat, aber ohne Bezug auf die Auferstehung Jesu (1Thess 1, 9f), und wer der Geist Gottes ist, dessen Wehen ihm bereits vor Damaskus aus pharisäischer Tradition nicht unbekannt gewesen ist, nur dass er erst jetzt das Bekenntnis: «Jesus ist der Herr» als Wirken des Geistes erkennt (1Kor 12, 3).

Der berufene Apostel

Erik Peterson hat Paulus als «Apostel der Ausnahme» beschrieben.⁴¹ Dass er Zeit seines Lebens (und lange danach) umstritten war, hat den Vorteil, dass er wie kein zweiter sein Apostolat reflektieren musste. Er hat die dunkle Seite seines Lebens, die Verfolgung der Kirche, nicht verleugnet (1Kor 15, 9; Gal 1, 13); er hat seine Berufung als Bekehrung vorgestellt und seine Bekehrung als Berufung (Gal 1, 15f; Phil 3, 3–7); er hat seine Anerkennung als Apostel im Kreis der Jerusalemer Säulen und der ganzen Urgemeinde betont (Gal 2, 1–10). Typisch ist, dass er schon in den Präskripten seiner Briefe immer wieder ausholt, um sich als Apostel vorzustellen (im Gegensatz zu 1Petr 1, 1: «Petrus, Apostel, ...»). Er ist «Apostel Jesu Christi durch Gott, den Vater» (1Kor 1, 1) und «durch den Willen Gottes» (2Kor 1, 1; vgl. Kol 1, 1; Eph 1, 1; 2Tim 1, 1), «nicht von Menschen, nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater» (Gal 1, 1), «durch» den Sohn Gottes (Röm 1, 5), der von den Toten auferstanden ist (Röm 1, 3f).

Das «Durch» (griechisch: *diá* c. genitivo) bezeichnet die Ursache. Gott hat Paulus zum Apostel gemacht, gemäß seinem Willen und in Wirksamkeit mit Jesus Christus. Durch die Berufung ist Paulus ein neuer Mensch,

genauer: er selbst geworden. Er hat sich als denjenigen gefunden, den Jesus Christus «geliebt» und für den er sich «hingegen» (Gal 2, 19f).⁴² Das «Durch» markiert die Aktivität Gottes und Jesu Christi, des von den Toten Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten (vgl. Phil 2, 9). Es verweist nicht in eine Vergangenheit, die Zukunft stiftet (wie es das «Wegen», im Griechischen *diá* c. accusativo, anzeigen kann), sondern in eine eschatologische Gegenwart, die durch Jesu Tod und Auferweckung definitiv die Vollendung antizipiert und dadurch nicht nur alle Zeit dieser Welt schenkt, sondern Gottes Ewigkeit begründet. Paulus hätte sich nicht selbst bekehren und berufen können; es war schöpferische Gnade, «durch» die er Apostel geworden ist (Gal 1, 5). Allerdings ist er in seiner Bekehrung und Berufung nicht willenloses Objekt, sondern freies Subjekt. Erstens ist er selbst der Ort der Offenbarung, «durch» die er Apostel geworden ist (Gal 1, 12); denn «in» ihm hat Gott seinen Sohn offenbart (Gal 1, 16), «in» seinem «Herzen» ist das Licht der Wahrheit angezündet worden (2Kor 4, 6). Zweitens ist er aktiv beteiligt: im Hören des Wortes, im Schauen des Lichtes; sein ganzes Leben lang setzt er sich mit dem auseinander, was er «durch» Gott und Jesus Christus ist und sein soll. In seinem gesamten Dienst ist er ganz persönlich gefordert – aber nicht auf sich gestellt: «Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin; und seine Gnade für mich ist nicht leer geworden, sondern mehr als alle anderen habe ich mich gemüht, aber nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir» (1Kor 15, 9). Paulus setzt sich mit sich auseinander, indem er sich mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, der Kirche und der Mission auseinandersetzt, und umgekehrt. Deshalb sind die Paulusbriefe Meilensteine in der Geschichte der Subjektivität: Am Du des liebenden Jesus, in dem er Gott selbst begegnet, erkennt Paulus das «Ich» eines verfehlten und verwirkten Lebens, dem doch Freiheit und Zukunft eröffnet wird.

Die wirksame Gnade

Die christologische Kausalität betrifft aber nicht nur den Apostolat, sondern das gesamte Heilsgeschehen, dessen Vorreiter und Vordenker, Verkünder und Vermittler Paulus ist. Das «Durch» steht regelmäßig dort, wo der bestimmende Anfang des Glaubenslebens und die bleibende Prägung durch Gottes Gnade beschrieben werden: bei der Rettung und Versöhnung (Röm 5, 9f; 2Kor 5, 18), der Rechtfertigung (Röm 4, 13; 5, 18) und Erlösung (Röm 3, 24), beim Frieden (Röm 5, 1) und beim endgültigen Sieg über den Tod (1Kor 15, 57; vgl. Röm 5, 17; 8, 37). Typisch ist, dass Gott das grammatikalische oder zumindest das logische Subjekt des Satzes ist, dass er «durch Jesus Christus» handelt und dass die Gläubigen die Adressaten und Nutznießer sind. Teils wird katabatisch formuliert (Röm 2, 16: «Gott richtet das Verborgene der Menschen [...] durch Jesus Christus»), auch im Blick auf den Glauben (Röm 3, 22: «Geoffenbart wurde [...] die Gerechtigkeit

Gottes durch den Christusglauben»), teils anabatisch (Röm 5, 1: «Wir haben Frieden mit Gott durch Jesus Christus»). Das «Durch» findet sich auch prägnant dort, wo Paulus das Hauptgebot Israels aufnimmt, indem er Gott und den Kyrios Jesus als Einheit verkündet, um daraus die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung abzuleiten: «Ein Gott [...] und ein Kyrios, durch den alles (ist) und durch den wir (sind)» (1Kor 8, 6)⁴³ – nämlich geschaffen und geheiligt (vgl. 1Kor 1, 30; 6, 11).

Wie in der Apostolatstheologie markiert das «Durch» eine Ursache, die durch ihre Folgen nicht abgelöst, sondern vergegenwärtigt wird. Weder in der einen noch in der anderen Richtung heiligt der Zweck die Mittel. Es ist gerade umgekehrt: Jesus ist für Gott nicht ein passendes Werkzeug, sondern sein geliebter Sohn (Röm 1, 3f), mit dem er sich selbst denen schenkt, zu deren Rettung er Jesus gesandt hat: «Wenn Gott für uns ist – wer ist dann gegen uns? Der doch seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8, 31f). Als Heilmittler fügt Jesus sich nicht ins Unvermeidliche, sondern bewährt seinen Gehorsam (1Kor 15, 21; Röm 5, 17–21) und vollendet seinen irdischen Heildienst als Auferstandener: «Wer soll verurteilen? – Christus, der gestorben, mehr noch, der auferstanden ist, er ist zur Rechten Gottes und tritt für uns ein. Wer soll uns scheiden von der Liebe Christi?» (Röm 8, 34f).⁴⁴ Auch die Menschen, die Gott durch Jesus Christus rechtfertigt und rettet, werden im Heilsgeschehen nicht entmündigt, sondern ertüchtigt. Sie können sich nicht selbst erlösen, weil der Abgrund der Sünde, aus dem sie herausgeholt werden müssen, zu tief und der Gipfel des Glücks, für das sie bestimmt sind, zu hoch sind, als dass menschliche Kräfte, sei es auch mit Gottes Hilfe, auch nur ansatzweise ausreichen könnten, das Tal des Todes zu verlassen, um den Berg des Lebens zu besteigen. Doch werden sie in ihrer Persönlichkeit nicht ausgeschaltet, sondern einbezogen.

Dafür steht bei Paulus regelmäßig, vor allem in der Rechtfertigungslehre, der Glaube. Einerseits gilt, dass Gott «durch den Glauben» rechtfertigt (Gal 2, 16; Röm 3, 25.30) und seinen verheißenen Geist schenkt (Gal 3, 14), der die Gotteskindschaft erkennen lässt (Gal 3, 26); andererseits gilt, dass die Gläubigen sich «durch» ihren Herrn Jesus Christus «in Gott» rühmen (Röm 5, 11) und Gott «durch» ihren Herrn Jesus Christus «Dank» sagen (Röm 7, 25). Der Glaube ist zwar Gnade und Geschenk Gottes, aber gerade in der Weise, dass er Menschen befähigt, sich selbst zu verwirklichen: als Kinder Gottes, die von Gott geliebt werden.

Die apostolische Ekklesia

Die prägnanten Aussagen über die Versöhnung der Gläubigen mit Gott, aber auch über ihren Dienst für Gott trifft Paulus regelmäßig in der 1. Person Plural. Er hat, wenn er vom Glauben spricht, immer die Einzelnen vor

Augen, weil alle «ich» sagen müssen, wenn es um das Bekenntnis und das Vertrauen, die Erkenntnis und die Praxis geht.

Aber als Glaubende sind die Einzelnen nie vereinzelt, sondern immer Teil der Kirche, für die Paulus das Bild des Leibes Christi findet (1Kor 12, 13–27; Röm 12, 4f). Wer ein Glied dieses Leibes ist, bekennt den Glauben immer auch in der 1. Person Plural (vgl. Gal 2, 16). Deshalb gilt die gleiche Dialektik der vergegenwärtigenden Kausalität nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft der Getauften. Die Kirche ist durch Jesus Christus entstanden, weil Gott sie wollte; die Gemeinde wird «durch» Jesus getröstet, weil er ihr den Trost spendet, der von Gott kommt (2Kor 1, 3ff); der Apostel, der diesen Trost selbst erfahren hat, kann ihn jetzt seinerseits den Gläubigen zusprechen (2Kor 1, 3ff).⁴⁵ Er sieht sich als «Vater» (1Thess 2, 11; 1Kor 4, 15) und «Mutter» (1Thess 2, 7; vgl. Gal 4, 19) seiner Gemeinden; denn «in Christus» hat er sie «durch das Evangelium gezeugt» (1Kor 4, 15). Umgekehrt hofft er im Römerbrief, bei der Gemeinde «mit» Trost zu finden, und zwar durch den Glauben, der wechselseitig geteilt wird (Röm 1, 12).⁴⁶

Das Wirken des Geistes

Die Dichte der Beziehungen kommt durch den Geist zustande. Nach Röm 5, 5 hat Gott seine «Liebe in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (Röm 5, 5). Dem entspricht die von Gott nicht nur geforderte und geförderte, sondern gewirkte Antwort: «Ich bitte euch, Brüder, durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, mitzukämpfen, wenn ich für euch zu Gott bete» (Röm 15, 30). Zwischen Jesus und dem Geist gibt es eine Einheit des Wirkens, die Liebe ist; an ihr hat der Apostel Anteil, wenn er für die Gläubigen zu Gott, dem Vater, betet; dies begründet die Autorität seines Bittens (das, je nach Übersetzung, auch ein Fordern und Mahnen sein kann); wo sein Appell aufgenommen wird, entsteht eine innige Gemeinschaft des Glaubens.

Christologische Proexistenz

Das «Durch» strukturiert bei Paulus ein Geflecht von dialogischen Beziehungen, die durch klare Hierarchien, feste Kausalketten und starke Wirkungen gekennzeichnet sind. Sie identifizieren den Ursprung als Medium, die Vermittlung als Grund und die Folge als Vergegenwärtigung. Die rote Linie führt von Gott durch Jesus zu den Gläubigen und von ihnen durch Jesus Christus zu Gott, dem Vater; der Apostel ist der Mittelsmann zwischen dem Kyrios Jesus und der Ekklesia, in der die einzelnen Gläubigen ihren Lebensmittelpunkt finden (Röm 15, 18); er ist es nach Gottes Willen und in Gottes Dienst.

An keiner Stelle bleibt die Ursache dem Mittel und der Wirkung äußerlich; in jedem Fall ist die Ursache vielmehr gerade in der Weise Grund, Auslöser und Antreiber, als sie sich im Mittel und in der Wirkung realisiert, so wie das Medium ganz von der Ursache erfüllt ist und so die Folge bestimmt. Gott ist Ursprung, Movens und Ziel, wie es in Röm 11, 36 heißt: «aus ihm und durch ihn und auf ihn hin (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτον) ist alles, dem die Ehre sei in Ewigkeit» (Röm 11, 36). Gott handelt durch Jesus nicht als Fremder, sondern als Vater, der eine Familie gründet; Jesus ist nur deshalb Mittler, weil Gott «in» ihm ist – als derjenige, der die Menschen mit sich versöhnt (2Kor 5, 19); die Gläubigen sind als Einzelne und als Gemeinschaft zu hundert Prozent Berufene, Begnadigte, Beschenkte: «Was hast du, was du nicht empfangen hättest?» (1Kor 4, 7). Aber alles, was ihnen gegeben wird, haben sie auch und sollen es nutzen, nicht fremdgesteuert, sondern dem eigenen Antrieb des Herzens folgend.

b) Mit ihm

Mit dem pointieren «Durch» markiert Paulus Ursache–Folge–Verbindungen, die Gottes Heilshandeln in seiner verwandelnden Kraft reflektieren. Ähnlich markant ist das «Mit» (σύν und μετά c. genitivo⁴⁷). Es fokussiert nicht ein Nacheinander, das vergegenwärtigt wird, sondern eine Gleichzeitigkeit, die Gründe wie Folgen hat und nicht Hierarchie darstellt, sondern Partnerschaft. Allerdings sind die Partner extrem unterschiedlich, und die Gleichzeitigkeit ist eschatologisch qualifiziert. Die «Mit»–Aussagen sind theologisch strittig, weil ihnen ein Synergismus abgelesen oder unterstellt wird, der im Protestantismus kritisiert, im Katholizismus aber durchaus gelehrt wird.⁴⁸ Die Aussagen sind auf Gott, vor allem aber auch Jesus Christus bezogen; sie strahlen auf die Beziehungen des Apostels zu seinen Gemeinden und auf die Beziehungen der Gläubigen untereinander aus.

Die Verbindung mit Gott

In der direkten Theozentrik verwendet Paulus die Präposition «mit» (μετά c. gen.) regelmäßig gegen Schluss der Briefe in liturgisch geprägten Segensformeln (Röm 15, 33; 2Kor 13, 11; Phil 4, 9). Es sind performative Schreibakte, die bewirken, was sie zu Papier gebracht haben, und zwar in dem Moment, da sie – der Gemeinde – laut vorgelesen werden.⁴⁹ Ähnlich kann Paulus auch christologisch formulieren (1Thess 5, 28; 1Kor 16, 23: «Die Gnade des Herrn Jesus [sei] mit euch»; vgl., textkritisch unsicher, Röm 16, 20.24). Er vermag aber auch die Formel pneumatologisch zu öffnen. Einerseits verbindet er die «Gnade» Jesu Christi mit «eurem Geist» (Phil 4, 23; Phlm 25) und hat hier das Pneuma Gottes im Blick, das sich im menschlichen Geist

einen Ort sucht. Andererseits kann er den Gruß trinitarisch so weitern, wie es, leicht abgewandelt, seit der *Traditio apostolica* als liturgische Eröffnung der Eucharistiefeyer bezeugt ist: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen» (2Kor 13, 13).⁵⁰ Das «Mit» kennzeichnet hier eine Gegenwart, die in Gott begründet ist und vom Apostel zugesprochen wird; es bezeichnet eine Gemeinschaft des Geistes, die nicht nur mit Jesus Christus besteht, sondern auch mit Gott. Diese Gemeinschaft wird im Gottesdienst gefeiert; sie muss sich im Leben bewähren, wie die zahlreichen Mahnungen und Weisungen der korinthischen Korrespondenz beweisen.

An bestimmten Stellen, die das Gottesverhältnis betreffen, formuliert Paulus auch gerne mit *syn*. Nicht selten stellt er sich, den Apostel, und andere, die in ähnlicher Verantwortung stehen, als «Mitarbeiter Gottes» (1Kor 3, 9; vgl. 2Kor 6, 1) vor, die am Gotteshaus, der Kirche, arbeiten (1Kor 3, 9–17). Diese Mitarbeiterschaft liegt auf einer anderen Ebene als die zwischen Paulus und seinen Vertrauten (Röm 16, 3.9.16.21; 2Kor 8, 22f; Phil 2, 25; 4, 3; 1Thess 3, 2; Phlm 1.2.24; vgl. 2Kor 12, 18) oder die zwischen den in einer Gemeinde Engagierten (1Kor 16, 16); denn hier geht es um Partnerschaft unter Gläubigen, dort aber um die Gemeinschaft mit Gott. Die Wendung in 1Kor 3, 9 ist grammatikalisch so konstruiert, dass Gott als Arbeitgeber und die Apostel als Arbeitnehmer identifiziert werden; sie erfasst genau auf diese Weise eine Arbeitsgemeinschaft, deren Korrelat das Dienen ist: Paulus ist Gottes Mitarbeiter als sein Diener; in seinem Dienst wird Gott aktiv. In dieser Linie kann Paulus sich auch in der Beziehung zu seiner Gemeinde als «Mitarbeiter eurer Freude» vorstellen, der ihren «Glauben nicht beherrschen» will, weil sie «fest im Glauben stehen» (2Kor 1, 24). Dass Paulus von seiner Mitarbeit spricht, zeigt, dass er sich nicht in den Vordergrund drängt, sondern auf Gott als den verweist, der den Glauben wachsen lässt, sich selbst aber als einen Helfer sieht, der will und sagt, dass Gott wachsen lässt, was er in seinem Auftrag gesät hat (vgl. 1Kor 3, 6–9).

Die Gemeinschaft mit Jesus Christus

Weit intensiver und differenzierter ist das entfaltet, was den Apostel und die Gemeinde «mit» Christus verbindet. Der Fokus liegt auf der Soteriologie und der Eschatologie. Während das «durch Christus» seinen Ort in der Zeit hat, die von Gottes Ewigkeit geöffnet wird, verbindet das «mit Christus» die Heilszukunft mit der Heilsgegenwart. Die Formulierungen mit *syn* lauten immer, dass ein Mensch «mit Christus» ist, nie umgekehrt, weil der Sohn Gottes der Fixstern jeder Lebensorientierung im Diesseits und Jenseits ist.

Das «Mit» zeigt an, wie die Grenze zwischen Tod und Auferstehung, Gegenwart und Zukunft, Erde und Himmel, Mensch und Gott überwunden wird. Vom Ersten Thessalonicherbrief (1Thess 4, 14: «Gott wird die Ent-

schlafenen durch Jesus mit ihm führen») zieht sich über die korinthische Korrespondenz (2Kor 4, 14: «Der den Herrn Jesus auferweckt hat, wird auch uns mit Jesus auferwecken und mit euch vor sich hinstellen») bis zum Römerbrief (Röm 8, 29: von Gott «bestimmt, mitgestaltet zu werden mit dem Bild seines Sohnes»; vgl. Röm 6, 5; Phil 3, 10.21) eine breite Spur von Zeugnissen, die genau diesen Grenzübertritt beschreiben, der nur «durch», aber auch nur «mit» Jesus Christus möglich wird; denn Jesus ist nicht allein die Ursache, sondern auch der Wegführer und -begleiter, der in seiner Heilsmittlerschaft denen nicht fern steht, die er retten soll; vielmehr teilt er ihr Leben und ihren Tod, damit sie ihrerseits seinen Tod und sein Leben teilen. Subjekt dieses Heilsgeschehens ist immer Gott, der Vater; Jesus selbst ist mittendrin, nicht nur dabei; er ist aktiv, nicht passiv; er handelt in Gottes Kraft als Mensch unter Menschen; deshalb erleidet, deshalb überwindet er aber auch den Tod auf jene menschliche Weise, die gottgemäß ist, und auf jene göttliche Weise, die menschlich ist.

Diese liminale Soteriologie wird vom Apostel futurisch- und präsentisch-eschatologisch eingebunden. Vom Ersten Thessalonicherbrief (1Thess 4, 17: «allezeit mit dem Kyrios sein»; 5, 10: «gemeinsam mit ihm leben») bis zum Philipperbrief, wo der Apostel seine eigene Zukunft bedenkt (Phil 1, 23: «mit Christus sein»), und zum Römerbrief (Röm 6, 8: «mit ihm leben») spannt sich der Bogen, der die Vollendung gerade darin bestehen sieht, dass die Geretteten «mit» Christus sein werden. Gemeint ist: in vollkommener Gemeinschaft mit ihm, ungetrübt durch Leid, Not, Schuld und Tod, erfüllt von wechselseitiger Liebe, in einer Lebensgemeinschaft, die durch unendliche Nähe gekennzeichnet ist und deshalb kein Ende finden wird. Nach Röm 8, 32 wird diese Zukunft «mit» Jesus Christus von Gott selbst geschenkt, der den Gläubigen «mit Christus alles» schenken wird; das heißt nicht: unendlich viel zusätzlich zu Jesus Christus, sondern alles in Verbindung mit ihm und durch die Gemeinschaft mit ihm alles, das vollkommene Heil. Der Apostel bezeugt diese Hoffnung; er teilt sie aber auch. Das macht seine Verkündigung glaubwürdig: Er beansprucht kein Privileg, sondern lehrt, dass es im Reich Gottes (1Thess 2, 12; 1Kor 6, 9f; 15, 50; Gal 5, 21; Röm 14, 17) keine Privilegien geben kann, weil mehr als genug Leben, Friede, Gerechtigkeit und Freude für alle da ist, qualifiziert durch die vollendete Gemeinschaft mit Christus.

Im gleichen breiten Spektrum der Briefe finden sich ebenso Zeugnisse für die präsentisch-eschatologische Dimension des Mit-Christus-Seins. In seiner missionarischen Existenz verkörpert Paulus die kreuzestheologische Dialektik von Schwäche und Stärke (2Kor 13, 4: «Wir sind schwach in ihm; aber wir werden mit ihm leben aus Gottes Kraft, für euch»).⁵¹ Paulus selbst sagt von sich, seine Bekehrung bedenkend, er sei «mit Christus gekreuzigt» (Gal 2, 19), aber indem er sich als Typ des Sünders vorstellt, der in Gottes

Gnade zum Glauben gefunden und so Rechtfertigung erlangt hat, weist er auf, was – so oder so – die Heilserfahrung eines jeden Menschen ist.⁵² Im Philipperbrief, der gleichfalls seine Bekehrung beschreibt, wendet er den Gedanken explizit ins Positive: «[...] um ihn zu erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, mitgestaltet zu werden von seinem Tod, wenn ich denn so zur Auferstehung von den Toten gelange» (Phil 3, 10f).⁵³ In Röm 6, 3ff wird dieselbe Denkform, die Gal 2, 19 rechtfertigungstheologisch gestaltet, tauftheologisch⁵⁴ gefüllt: «Oder wisst ihr nicht, dass, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Also sind wir mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus auferweckt worden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln werden. Denn wenn wir zusammengewachsen sind mit dem Abbild seines Todes, werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein». Der Gedanke setzt sich kontinuierlich fort: In Vers 6 wird die Abkehr von einem Leben, das der Bedürfnisbefriedigung geweiht war, als «mit gekreuzigt werden» (vgl. Gal 2, 19ff) charakterisiert, in Vers 8 die Dialektik von Tod und Auferstehung aus dem «mit» Christus Sein entwickelt (vgl. Kol 2, 2). Ohne direkten Bezug auf die Taufe begegnet der gleiche Gedankengang in Röm 8, 17, der (ähnlich wie Gal 4) die Gotteskindschaft mit dem Erbe Gottes – heißt: der Frucht der Verheißung – verbindet, «wenn wir denn mit leiden, damit wir mit verherrlicht werden». Auch diese präsentische Eschatologie der Christuskommunion ist theozentrisch eingebunden; denn nach Röm 8, 28 wirkt Gott denen, «die ihn lieben, alles mit zum Guten».⁵⁵ Die Synergie, die der Urtext feststellt, wird in der Auslegung meist übergangen oder gar geleugnet, um den absoluten Primat des Heilshandelns Gottes nicht zu gefährden. Aber Gottes Heilsprärogative besteht gerade darin, dass er jene Menschen, die ihn lieben, zu seinen Kooperationspartnern macht: Er ist und bleibt kreativ; aber er handelt nicht über die Köpfe derer hinweg, die ihn lieben, sondern in Verbundenheit mit ihnen, der er in ihnen «das Wollen und das Vollbringen bewirkt» (Phil 2, 13).

Die Gemeinde Jesu Christi

Die präsentische Eschatologie wird ekklesiologisch konkretisiert. Das «Mit» kennzeichnet die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander⁵⁶, aber auch die Verbundenheit der Ekklesia über Abraham (Gal 3, 9) mit Israel (vgl. Röm 11, 17) und «mit allen Heiligen», die nach 1Thess 3, 13 bei der Parusie in einer großen Prozession hervortreten werden, zelebriert vom Kyrios. Das «Mit» prägt auch die Beziehungen der Ortskirchen zu ihrem Apostel (1Kor 16, 24). Einerseits hat er den Gläubigen durch seinen missionarischen Dienst nicht nur «Anteil gegeben (μεταδίωμι) am Evangelium Gottes», sondern auch an seinem «Leben», da sie ihm «lieb geworden» waren

(1Thess 2, 8); andererseits ahmen sie zusammen mit ihm Jesus Christus nach, ihren gemeinsamen Bruder und Herrn (Phil 3, 17). Die Gemeinschaft des Leibes Christi wird mit Leben erfüllt, dadurch dass man sich miteinander freut, aber auch miteinander leidet, weil geteiltes Leid halbes Leid, geteilte Freude aber doppelte Freude ist (1Kor 12, 23). Die intensivste Form dieser Kirchengemeinschaft ist das gemeinsame Essen (συνεσθίειν), das im antiochenischen Streit zu zerbrechen droht (Gal 2, 12; vgl. 1Kor 5, 11).⁵⁷ Im Ersten Korintherbrief fasst Paulus den ernststen Fall ins Auge, dass ein Gemeindemitglied temporär ausgeschlossen werden muss und formuliert feierlich, wie dies geschieht: «Wenn mein Geist und euer Geist zusammenkommt mit der Kraft unseres Herrn Jesus» (1Kor 5, 4). Hier wird der Ansatz eines *ius divinum* erkennbar. Da Paulus nicht leiblich anwesend sein kann, ist es der Geist, der ihn mit der korinthischen Kirche verbindet: von Gott beauftragt, vom Kyrios autorisiert.

Das Wirken des Geistes

Ähnlich wie bei den Aussagen, die erhellen, was «durch Christus» entstanden ist, ist auch bei den Aussagen, die klären, was «mit» ihm geschieht, der Geist die treibende Kraft. Der Faden wird bereits im Ersten Thessalonicherbrief geknüpft, wo Paulus die Verfolgung der jungen Gemeinde reflektiert: «Ihr seid unsere Nachahmer geworden und die des Herrn, die ihr das Wort in großer Bedrängnis angenommen habt mit der Freude des Heiligen Geistes» (1Thess 1, 6).⁵⁸ Der Geist macht Freude (genitivus auctoris); «mit» dieser Freude, also in der Kraft des Geistes Gottes, der sie begleitet und anleitet, erfüllt und trägt, haben die Thessalonicher die Bedrängnis, die sie wegen ihrer Konversion zu erdulden hatten, nicht als Motiv zur Abkehr von Gott verstanden, sondern als Herausforderung angenommen, Glaube, Hoffnung und Liebe (1Thess 1, 3) in der imitatio Christi zu bewähren, zu der sie dadurch gelangen, dass sie ihren Apostel nachahmen. Im Römerbrief entwickelt Paulus den Gedanken, dass die Gläubigen jetzt schon an Jesu Tod und Herrlichkeit teilhaben (Röm 8, 17), mit einem Verweis auf das Wirken des Geistes: «Der Geist nämlich bezeugt zusammen mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind» (Röm 8, 16). Der «Geist», der Zeugnis ablegt, ist der Heilige Geist; «unser Geist» ist dagegen der menschliche «Geist» der Gläubigen. Nach der Vulgata ist das griechische Kompositum συμμαρτυρεῖ als Simplex aufzufassen (was in der Koine möglich ist: testimonium reddit).⁵⁹ Dann wäre der menschliche Geist nur Adressat des göttlichen Geistes. Aber im Kontext geht es gerade darum, dass der Geist die Gläubigen inspiriert, «Abba» zu rufen (Röm 8, 15), und sie dadurch in die Lage versetzt, stellvertretend den stummen Schrei der leidenden Kreatur zum Ausdruck zu bringen (Röm 8, 19–27). Deshalb darf das Präfix «mit» nicht übergangen werden. Paulus beschreibt eine Kooperation, die von Gottes Geist ausgeht

und den menschlichen Geist so erfasst, dass ein eigenes Beten, ein eigenes Hoffen, ein eigenes Zeugnis möglich wird, so wie umgekehrt der Heilige Geist gerade dadurch sich äußert, dass er Menschen begeistert. Ähnlich wird etwas später der Geist als derjenige gekennzeichnet, der sich «unserer Schwachheit mit annimmt» (Röm 8, 26).⁶⁰ Wiederum wird das *syn* in den meisten Übersetzungen und Interpretationen übergangen; tatsächlich generiert der Geist nach Paulus aber Gottes Kraft in der Schwäche so, dass die menschliche Schwäche der Gläubigen nicht schwach bleibt, sondern erstarkt, wodurch ein Miteinander möglich wird, das ganz von Gott abhängt.

Christologische Sympathie

Die Texte, die das «mit Christus», aber auch das «mit Gott» und «mit dem Geist» benennen, sind so tief gestaffelt und breit gestreut, dass sie eine Grundstruktur der paulinischen Theologie erkennen lassen. Sie macht sich an den Übergängen von der Vergangenheit zur Zukunft fest und prägt deshalb die Gegenwart. Diese Übergänge sind von Jesus Christus geschaffen, der gelebt hat, gestorben ist und von den Toten auferweckt wurde – gemäß Gottes Willen und aus Liebe zu den Menschen, die sich als seine Brüder und Schwestern erfahren sollen. Sie gehören zur Glaubensbiographie aller, die durch die Taufe in die Kirche eingliedert werden und dadurch eine Gemeinschaft bilden: «mit» Christus und dadurch miteinander. Die Gegenwart ist durch die Präsenz und Proexistenz Jesu Christi geprägt; sie erschließt sich den Gläubigen insofern sakramental, als die Taufe in ihrer Einmaligkeit fortwährend wirkt, und insofern personal, als das Leben im Zeichen der Taufe und des Glaubens steht, aber auch insofern ekklesial, als die Getauften zu Gottes Volk gehören und den Leib Christi bilden.

Das «Mit» des Sterbens ist möglich geworden, weil Jesus «für» die Menschen sein Leben gegeben hat (Röm 5, 5ff u.ö.), das «Mit» der Auferweckung und Verherrlichung, weil er zur Rechten Gottes für sie eintritt (Röm 8, 34); es wird im Glauben wahrgenommen, weil er die Heilsbedeutung des Todes wie der Auferstehung erkennt und bekennt (Röm 3, 21–26; 8, 31–38 u.ö.). Der Tod «mit Christus» ereignet sich bereits mitten im Leben. Er ist das Ende eines Lebens unter der Herrschaft der Sünde – ein für allemal in der Taufe gefeiert, aber Tag für Tag im Kampf mit den Versuchungen erneuert. Wer «mit Christus» stirbt, um «mit» ihm aufzuerstehen, vermeidet nicht den Tod der Sünde, den die Gerechtigkeit verlangt, aber wird durch diesen Tod nicht von Gott getrennt, sondern mit Gott verbunden und mit neuem, ewigen Leben erfüllt – «durch» Jesus (vgl. Röm 3, 24f u.ö.). Der physische Tod, der alle ereilt, die vor der Parusie Jesu sterben, kann dann das neue Leben, das «durch» Jesus geschenkt wird und «mit» ihm geteilt wird, nicht zerstören; es wird vielmehr verwandelt, weil der sterbliche in den unsterblichen Leib verwandelt wird (vgl. 1Kor 15, 43–51 mit 2Kor 5, 3–6 und

Phil 3, 21). Weil die Vollendung noch aussteht, wissen die Gläubigen, dass sie noch «fern vom Herrn» sind (2Kor 5, 6) und nur «ein dunkles Bild in einem Spiegel» schauen (1Kor 13, 12), gehen sie doch ihren Weg «als Glaubende, nicht als Schauende» (2Kor 5, 7).⁶¹ Aber diese Einschränkung resultiert nicht aus einer Beschränkung der Liebe Christi, sondern aus den Bedingungen geschichtlichen Lebens in der Zeit. Die Pointe der paulinische Theologie besteht darin, zu zeigen, dass und wie gerade hier «mit» Christus gestorben und gelebt, gelitten und gefeiert werden kann.

Man kann von christologischer Sympathie sprechen, wenn das Pathos nicht nur ethisch, sondern soteriologisch gefasst ist. Ohne eine starke Christologie des Menschseins Jesu könnte Paulus keine Brücke zwischen Heilsvermittlung, Kirchenbild und Ethik bauen, wie er es aber tut, um die existentielle Prägung des Glaubens mit sozialer Verantwortung und das Wirken des Geistes mit der Freiheit der Menschen zu vermitteln (Röm 12, 1f.16).

c) *In ihm*

Während das «Durch» die Proexistenz Christi als Grund und das «Mit» die Sympathie Christi als Form des Heils beschreibt, ist das «In» jene Präposition, die unendliche Nähe mit differenzierter Identität und wechselseitige Anteilnahme mit kommunikativer Präsenz verbindet. Das «in Christus» steht seit Alfons Deißmann im Fokus von Studien zur paulinischen Mystik; er betrachtet sie als eine «Formel», die der «denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem pneumatischen Christus» Ausdruck verleihe, und erklärt sie nach dem Muster hellenistischer Mysterien als Identitätsverschmelzung.⁶² Das ist aber genau die Frage: ob die höchste Form der Gemeinschaft der Verlust oder der Gewinn personaler Identität und sozialer Kommunikation ist. Umgekehrt wird die Pointe verkannt, wenn man das griechische «In» modal verstehen will (bestimmt von, orientiert an, nach Art von)⁶³; denn dann wird die Intensität der Begegnung ausgeblendet. Elementarer ist es, das «In» lokal zu verstehen.⁶⁴ Die Dimensionen des theologischen Raumes, in dem sich die Gläubigen dadurch befinden, dass sie «in Christus» sind und Christus «in» ihnen ist, gilt es auszuleuchten.

Gegenwart Gottes

Nach Albert Schweitzer hat Paulus das «In» nur mit Christus, nicht mit Gott, dem Vater, verbunden. Tatsächlich liegt das Schwergewicht beim «in Christus», dem das «Christus in» entspricht, und beim «im Geist», dem gleichfalls entspricht, dass der Geist «in» den Gläubigen und ihrer Gemeinschaft ist. Aber nach 1Thess 1, 1 ist die Kirche von Thessalonich «in Gott, dem Vater», wie sie auch im «Herrn Jesus Christus» ist; durch beide Angaben ist der Ort

bezeichnet, an dem die Gläubigen Bürgerrechte haben und Gottes Volk bilden: in Gottes Willen und Liebe, wie Jesus sie verbürgt. In 1Kor 15, 28 wird die Vollendung von Paulus so geschildert, dass Gott «alles in allem» ist; die Aussage ist nicht pan-, sondern monotheistisch zu deuten: Gott erfüllt alles; er ist in allem das Leben; er ist «herrscherlich wirksam»⁶⁵, ohne dass er sich noch gegen Widerstände durchsetzen müsste; er ist fürsorglich präsent, ohne dass es noch Not zu beheben gälte. Es gibt keine Störfaktoren mehr; alles ist pure Gegenwart, jenseits aller Zeit auf Dauer gestellt. Diese futurische Dimension des «In-Seins» Gottes hat präsentisch-eschatologische Entsprechungen. Paulus betont mehrfach, dass Gott «in» den Menschen aktiv ist: Er lässt das Licht der Wahrheit «in» den Gläubigen aufleuchten (2Kor 4, 6); er offenbart «in» Paulus seinen Sohn (Gal 1, 15), er schenkt den Geist und wirkt «in» den Gläubigen «Kräfte» (Gal 3, 5: ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν); er sendet den Geist «in» ihre Herzen (Gal 4, 6; vgl. 1Thess 4, 8); er wirkt «in» ihnen das Wollen wie das Vollbringen (Phil 2, 13). Indem Gott seinen Sohn offenbart, sein Licht leuchten lässt und seinen Geist sendet, vermittelt er nicht nur etwas von sich, sondern öffnet sein ganzes Geheimnis. Er selbst ist gegenwärtig – nicht nur vor den Augen, sondern im Herzen der Gläubigen, die ihn nur deshalb als «Gott für uns» (Röm 8, 32) sehen können.

Die Verbindung hat einen zweifachen Schlüssel. Der eine ist die Pneumatologie, der andere die Christologie. Paulus spricht oft vom «Heiligen» Geist und vom «Geist Gottes»; beides zeigt, dass der Geist nicht etwas Anderes gegenüber Gott ist, sondern er selbst in seiner Heiligkeit, die ausstrahlt, und in seiner Schöpfer- und Erlöserkraft, die den Menschen und der ganzen Welt zuteil wird. Der «Geist» ist von Gott, dem Vater unterschieden, aber nicht zu trennen. Er ist der «Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat» (Röm 8, 10; vgl. 1, 4). In dieser pneumatologischen Perspektive zeigt sich die Präsenz des Vaters im Sohn, die der Patrozentrismus Jesu entspricht. Die soteriologische Wirkung ist die Versöhnung. Nach 2Kor 5, 18 kommt sie «von Gott»; Vers 19 setzt fort: «Gott war in Christus, die Welt mit sich versöhnend» (oder: «der er die Welt mit sich versöhnt»)⁶⁶. Das Imperfekt des Hauptsatzes verweist auf Jesu geschichtliche Existenz, besonders auf seinen Tod; das Partizip Präsens bezeichnet eine Gleichzeitigkeit, verweist also auf Gottes Gegenwart in Jesus, die durch die Auferweckung nicht beendet, sondern von Äon zu Äon offenbart wird.

Aus der theozentrischen Perspektive, die der Katabase des Heils folgt, ergeben sich die pneumatologische und die besonders weite christologische Perspektive, die das Katabatische mit dem Anabatischen verbinden. «Aus» Gott sind die Gläubigen «in Christus, der uns von Gott Weisheit geworden ist, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» (1Kor 1, 30); pneumatologisch konkretisiert, mit Bezug auf die Taufe und im Blick auf die Ethik: «Ihr seid abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt» – gemeint ist: von Gott – «im

Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes» (1Kor 6, 11). Die Gläubigen können nur deshalb «in Christus» und Christus kann nur deshalb «in» ihnen sein, weil Gott «in» ihm war, ist und bleibt (2Kor 5, 19); das Ja Gottes zu allen seinen Verheißungen wird «in» Jesus gesprochen (2Kor 1, 20); Gottes Liebe hat für alle Zeit und Ewigkeit ihren Ort «in Christus Jesus» (Röm 8, 39). So auch beim Geist: Er ist nur deshalb «in» den Gläubigen, wie sie «im Geist» sind, weil Gott selbst diesen Geist schenkt und er «die Tiefen Gottes erforscht» (1Kor 2, 10). Anders formuliert: Gott ist nicht nur als Schöpfer und Erlöser Verursacher der Gnade und der Begleiter, der Helfer, der Beistand der Gläubigen; er ist auch das Geheimnis ihres Lebens, die sie ihrerseits im Geheimnis Gottes leben. Beides vergegenwärtigt sich in Jesus Christus, der in den Gläubigen ist, und im Geist, der in ihnen ist. Die Verbindung zwischen der Christologie und der Pneumatologie ist ihrerseits theozentrisch konstruiert: Nach 1Kor 15, 45 ist der «letzte Adam», Christus, – durch keinen anderen als Gott – zu «Leben schaffendem Geist» geworden, damit in der Auferstehung Jesu die Auferstehung der Toten begründet ist (vgl. 2Kor 3, 17).

Gegenwart Jesu Christi

«In Christus» gehört zu den Schlüsselwendungen der paulinischen Theologie.⁶⁷ In ihnen wird Jesus nicht nur als Grund und Referenz, sondern als Mitte und Horizont christlichen Lebens gezeichnet; er ist nicht Inbegriff des Christseins, sondern er ist als Person – als Du der Gläubigen – gegenwärtig; diese personale Christologie, eine wesentliche Dimension der Auferstehungs- und Erhöhungstheologie ist die Pointe. Die herzliche Verbindung zu ihm, seine erfüllende und beglückende Gegenwart, macht das Sein «in Christus» aus. Paulus erfasst mit dem Motiv durchaus auch die Krise, ohne die es keine Rechtfertigung und Heiligung gäbe (1Kor 1, 30; 2Kor 5, 21; Gal 2, 17; Phil 3, 9.14; vgl. 1Kor 6, 11); aber der leitende Aspekt ist das Heil, ist die Gnade, das Leben, das von Gott «in Christus» den Gläubigen zuteilwird. So kann der Apostel, ohne es jeweils eigens zu reflektieren, nicht nur von der Rechtfertigung (vgl. noch Röm 8, 1) und Heiligung «in Christus» sprechen, sondern auch in der absteigenden Linie der Theozentrik von der «Gnade Gottes» (1Kor 1, 4), der Befreiung (Gal 2, 4; Röm 8, 2), der Einsetzung zu Söhnen – und Töchtern – Gottes (Gal 3, 28), vom Frieden (Phil 4, 7) und von der Gabe des ewigen Lebens bereits hic et nunc (Röm 6, 23) sowie in der aufsteigenden Linie der Theozentrik vom «Leben für Gott in Christus» (Röm 6, 11), vom Reichtum des Wortes und der Erkenntnis (1Kor 1, 5), vom «Glauben, der durch Liebe wirkt» (Gal 5, 6), vom Sinnen und Trachten der Gläubigen (Phil 2, 5) und von der Freude, die geschenkt und ausgedrückt wird (Phil 3, 1; 4, 4). «Im Kyrios», also durch den Glauben, ergibt sich ein neues Verhältnis der Geschlechter

zueinander, das in der Ehe gelebt wird (1Kor 11, 11; vgl. 1Kor 7, 39: «im Herrn»). «In Christus» kann man sterben – und ist dann am physischen Ende «entschlafen» (1Thess 4, 16; 1Kor 15, 18), weil man «in Christus» wieder aufgeweckt werden wird (1Kor 15, 22). Paulus sieht die Bestimmung der Gläubigen in ihrem Leben und Sterben so grundsätzlich, dass er pointieren kann: «Wenn jemand in Christus (ist), (ist er eine) neue Schöpfung» (2Kor 5, 17; vgl. Gal 6, 15).

Die konvergierende Aussage trifft Paulus in Gal 2, 20: «In mir lebt Christus» – weil Jesus «mich liebt und sich für mich hingegeben» hat. So wie Paulus hier mit Blick auf seine Berufung formuliert, hat er in Gal 4, 19 seinen apostolischen Bildungsauftrag im Blick. Er zielt darauf, dass «Christus in euch Gestalt gewinnt» (μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν), was nicht nur die *imitatio Christi* meint, sondern auch die sakramentale Verbindung mit ihm aufnimmt und einen umfassenden, durch den Glauben geprägten Lebensweg erfasst, der ganz durch die Beziehung zu Jesus bestimmt wird.⁶⁸ Auch wenn das «In Christus Sein» häufiger begegnet als das «In»-Sein Christi, ist die theologische Konsequenz, dass die Gläubigen nur deshalb «in Christus» sein können, weil Christus «in» ihnen ist. Denn von sich aus könnten sie nie ihren christologischen Ort finden und behaupten; Jesus Christus selbst ist es, der sie führt und hält – und zwar nicht, indem er außen vor bleibt, sondern indem er sich ganz auf sie einlässt.

Wie beim «Durch» und «Mit» ist auch beim «In» die personale mit der ekklesialen Dimension eng verbunden. Nach 1Thess 1, 1 sowie 1Thess 2, 14 und Gal 1, 22 sind christliche Gemeinden «in Christus»: Sie sind in seinem Wirkungskreis, in seinem Schutzraum, in seiner Lebenssphäre entstanden – und dort seine Platzhalter. Nach Röm 12, 5 sind die Gläubigen ein «Leib in Christus» (vgl. 1Kor 12, 12–27: «Leib Christi»); nach Phil 1, 1 sind die Gemeindeglieder «Heilige in Christus Jesus» (Phil 1, 1; vgl. 1Kor 1, 2). «Im Herrn» und «in Christus» sollen der Zusammenhalt der Gemeindeglieder wachsen (Phil 2, 29), die Arbeit besonders Engagierter gewürdigt (1Thess 5, 12; Röm 16, 12; vgl. 1Kor 15, 58) und Grüße ausgetauscht werden (1Kor 16, 22). Durch den christologischen Bezug wird immer signalisiert, dass die Kirche nicht nur eine horizontal strukturierte Institution, sondern eine Glaubensgemeinschaft ist, die sich durch die Gnade Jesu Christi konstituiert. Mit Blick auf die Taufe formuliert Paulus, der daran erinnert, dass Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen zur Kirche gehören: «Alle seid ihr einer in Christus Jesus » (Gal 3, 28). Das Maskulinum erklärt sich christologisch: Alle Getauften sind «in Christus» (Gal 3, 26), und als solche sind sie so eins mit ihm, der mit ihnen eins ist, dass sie «Christus selbst»⁶⁹ sind. Jesus Christus identifiziert sich mit den getauften Gläubigen; sie sind in der Kirche mit ihm identifiziert; er ist in ihrer Mitte gegenwärtig, sie leben in seiner Gegenwart; er drückt sich durch sie aus, sie

drücken sich durch ihn aus. Entsprechend kann auch in der anderen Sinnrichtung formuliert werden, dass Christus «in» der Kirche ist (2Kor 13, 5).

Das paulinische Leitwort «Koinonia» (lateinisch: *communio*) hat in Phil 1, 5 einen lockeren Bezug zur Taufe (vgl. Gal 3, 26ff; Röm 6, 1–11), die rituell als Untertauchen oder Übergießen vollzogen wurde, was beides zu den Dimensionen des «In» passt. In 1Kor 10, 16f ist Koinonia eucharistietheologisch gefüllt: Die Gemeinschaft der Gläubigen resultiert aus der gemeinsamen Anteilhabe am Leib und Blut Christi; die eucharistische Kommunion ist das sakramentale Zeichen dafür, dass Christus «in» den Gläubigen ist – den einzelnen wie ihrer Gesamtheit.

Die Ekklesiologie einer christologischen Immanenz erfasst nach Paulus auch die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Apostel. Diese Beziehung ist gleichfalls, auf einer anderen Ebene, wechselseitig. Einerseits stellt Paulus sich den Korinthern als Vater der Ortskirche vor, der er «in Christus» ist (1Kor 4, 15); «in» Christus lebt und stirbt er täglich für seine Gemeinde (1Kor 15, 31; vgl. 2Kor 4, 10f); er versichert sie seiner Liebe «in Christus Jesus» (1Kor 16, 24); seine kirchlichen Mitarbeiter gewinnt und hat er «in Christus» resp. «im Herrn» (1Kor 4, 17; Röm 16, 3.8.9.10). Andererseits soll der Ruhm, den die Philipper genießen, «in Christus Jesus in mir» überfließen, ihrem gefangenen Apostel, der auf Freilassung hofft, um die Freundschaft mit ihnen zu intensivieren (Phil 2, 26). Jesus Christus ist das Bindeglied, weil er «in» den Philippern wie «in» Paulus ist und genau so den Apostel mit der Gemeinde verbindet.

Gegenwart des Geistes

In denselben Räumen, die sich öffnen, weil Christus «in» den Gläubigen ist und die Gläubigen «in Christus» sind, ist auch der Geist Gottes gegenwärtig. In struktureller Äquivalenz zum «In Christus» gibt es sowohl personale als auch ekklesiale Aussagen, einschließlich der apostolatstheologischen Dimension; die Immanenz wird auch reziprok angezeigt, allerdings mit einem stärkeren Akzent darauf, dass der Geist «in» den Gläubigen ist, als dass sie «im Geist» sind.

Nach Röm 8, 9 schreibt Paulus den Gemeindemitgliedern, dass Gottes Geist «in euch wohnt» (vgl. Röm 8, 11), die sie «in Christus» von der Sünde befreit sind (Röm 8, 1f); das Wohnen spricht für die Dauerhaftigkeit der Geistesgegenwart: Er ist bei den Gläubigen heimisch geworden. Sie haben den Geist «empfangen» (Gal 3, 1; vgl. 1Kor 2, 12 – gegen 2Kor 11, 4), dem sie durch den Glauben Ausdruck verleihen sollen; sie besitzen den Geist (2Kor 4, 13), der sie zu neuen Menschen gemacht hat und fortwährend mit Gott verbindet, indem er ihrem Glauben Sprache leiht. Nach 1Kor 6, 19 ist der menschliche Leib, der den Gläubigen eignet, ein «Tempel», den Gottes Geist erfüllt (woraus sich die theologische Notwendigkeit der Sexual-

ethik ableitet). Das ekklesiologische Pendant steht in 1Kor 3, 16: Der Geist wohnt in der Ekklesia der Gläubigen, die dadurch Gottes «Tempel» ist; nach 1Kor 12 ist der Geist der große Produktivfaktor der Kirche, der die Einheit des Leibes Christi in der Vielfalt der Glieder stiftet und die Charismen anleitet, den Nutzen der anderen zu suchen und dadurch die Kirche aufzubauen (1Kor 12, 4–11; 14).

Die andere Richtung verfolgt Paulus vor allem dort, wo er vom Beten spricht: «Im Geist», den sie als freie Menschen «empfangen» haben, schreien sie – mit den Gebetsworten Jesu (Mk 14, 36) – «Abba» (Röm 8, 15), so wie der «Geist des Sohnes» selbst, von Gott «in die Herzen» seiner Kinder gesandt, «Abba» ruft (Gal 4, 6). Es ist derselbe Geist, der «mit» dem Geist der Gläubigen Zeugnis ablegt (Röm 8, 15) und «mit» der «Schwachheit» der Gläubigen aufhilft, indem er sie zu bitten und zu beten lehrt (Röm 8, 26). Ekklesiologisch gewendet: «In dem einen Geist wurden wir alle in den einen Leib getauft [...] und alle in dem einen Geist getränkt» (1Kor 12, 13).

Christologische Immanenz

Dass Christus kraft des Geistes und Gottes Willen gemäß «in» den Gläubigen ist, die «in» ihm sind, folgt daraus, dass Gott in der Weise «durch» ihn handelt, dass er bei denen präsent ist, denen Gottes Gnade zugutekommt, und dass der Kyrios gerade in der Weise «mit» den Seinen ist, dass er in ihrer Mitte wirkt. Durch die Betonung der christologischen Immanenz wird an einer Fülle soteriologischer und ekklesiologischer Aussagen nicht nur der Dienst Jesu für die Gläubigen, sondern auch seine Gegenwart in ihnen und in seiner Kirche zum Ausdruck gebracht, ohne die er nicht Mittler und Beistand eschatologischen Heils sein könnte. Das «In» verdichtet die Heilsgegenwart; es ist wie das «Durch» in der präsentischen, nicht der futurischen Eschatologie zuhause, während das «Mit» die Äonenwende überbrückt.

Das «In» ist so wenig metaphorisch gemeint wie «durch» und «mit»; denn Paulus kennt keinen hermeneutischen Primat der Geographie vor der Theologie. Vielmehr entwickelt er eine Topographie des Glaubens, die durch die Proexistenz und Sympathie Jesu Christi konstituiert wird. Wer glaubt, lebt in Beziehungen, die ihn prägen; wer glaubt, streckt sich nach Christus aus und wird von ihm ergriffen (vgl. Phil 3, 12ff). Die Vorstellung wird am besten durch das Kleid symbolisiert, vom dem Paulus, die Taufe im Sinn, schreibt: «Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen» (Gal 3, 27). Das Taufkleid ist für die Christinnen und Christen wie eine zweite Haut. Christus umgibt, umkleidet, ummantelt sie – so sind sie «in» ihm, wie er auch «in» ihnen ist. Das ist Gottes Wille und Liebe; es ist das Werk des Geistes. Diese Inklusion ist Gnade; sie begründet Freiheit.

3. Das Geschenk der Liebe: Gottes Geist

War Paulus ein Mystiker? Volker Leppin hat die Frage verneint, weil Paulus die Differenz zwischen Gott und Mensch festhalte⁷⁰, Bernard McGinn hat die Frage bejaht, weil sich die späteren Mystiker intensiv auf ihn bezogen haben.⁷¹ Der Begriff der Mystik ist unscharf – aber das Phänomen fasziniert. Vielleicht gehört beides zusammen. Denn was immer unter Mystik verstanden wird, betrifft die denkbar extremste Grenzüberschreitung, die Verbindung zwischen Gott und Mensch. Der literarische Begriff der Mystik ist an den schriftlichen Zeugnissen von Männern und Frauen seit der Spätantike geschult, die im Rahmen eines jüdischen, christlichen oder islamischen Monotheismus exzeptionelle, hoch beglückende und zugleich tief verstörende Gotteserfahrungen gemacht haben, die ihr Denken und Glauben, ihr ganzes Leben über den Haufen geworfen und neu orientiert haben.⁷² Der philosophische Begriff erfasst eine Sinnstiftung, die durch das Objekt einer subjektiven Betrachtung geschieht.⁷³

Der paulinische Ansatz ist weiter und dialektischer. Zum einen erfasst er das ganze Leben, die Ethik, das Recht und die Liturgie, die Gebete, die Gefühle und die Gedanken. Zum anderen setzt er bei Gottes Offenbarung an, zielt aber auf eine Aktivierung des Subjekts, das sich, von Gott erfasst, seinerseits auf ihn bezieht. Der Apostel kennt Ekstasen und schätzt Enthusiasmus. Aber er ist nicht auf sie fixiert. Mehr noch: Nicht in ihnen erkennt er die höchsten Glücksmomente und tiefsten Abgründe des Glaubens, sondern in den Metamorphosen eines Lebens, das dem alten Denken eines endlichen Äons den Abschied gibt und das neue Denken einer eschatologischen Gegenwart willkommen heißt (Röm 12, 1f). Weil Paulus ein religiöser Aufklärer ist, der die ganze Metaphorik des *siècle des lumières* vorwegnimmt, nur dass er die Lichter, die Menschen aufgehen können, in dem Licht spiegelt, das Gott selbst leuchten lässt (1Thess 5, 1–11), hat er eine Offenbarungstheologie, die auf Hören und Verstehen angelegt ist; genau deshalb arbeitet er das heraus, was «kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, Gott aber denen bereitet hat, die ihn lieben» (1Kor 2, 9). Im Zentrum steht der Glaube an Jesus, der eine Liebesgeschichte mit Gott inspiriert. Durch Christus, mit ihm und in ihm zeigt und verbirgt sich, wer Gott ist und wie der Geist weht. In Gottes Geheimnis offenbaren sich Tod und Auferstehung Jesu als eschatologisches Heilsgeschehen, in das die Gläubigen einbezogen werden: Sie werden verwandelt – und müssen sich ändern; sie werden ergriffen – und müssen ergreifen; sie werden angerufen – und sollen antworten. Setzt man dort an, ist Mystik die Ahnung und Wahrnehmung, die Feier und Gestaltung der Gegenwart Gottes mitten im Leben.

Der Schlüssel, um das zu verstehen, was man paulinische Mystik nennen kann, ist die Christologie. Paulus sieht Jesus ganz auf der Seite Gottes und

ganz auf der Seite der Menschen; er sieht ihn als Mensch von Fleisch und Blut und als Kyrios – nicht nacheinander, sondern gleichzeitig und nicht komplementär, sondern inklusiv. Weil Jesus zu hundert Prozent Mensch ist, teilt er ihr Leben wie ihr Sterben und gestaltet seine Beziehung zu Gott durch Gehorsam und Gebet, in der Erhöhung dadurch transformiert, dass er Gott die Herrschaft übergibt (1Kor 15, 28) und für die Menschen eintritt (Röm 8, 34). Weil er zu hundert Prozent der Kyrios ist⁷⁴, also den Namen Gottes selbst führt, kann sein Mitleid retten. Er selbst ist Gottes Geheimnis. Durch ihn, mit ihm und in ihm wird dieses Geheimnis die Wahrheit menschlichen Lebens. Wer also – aus dem Glauben, durch die Sakramente, in der Kirche – mit ihm verbunden ist, wie er sich mit ihm verbunden hat, hat Gemeinschaft mit Gott. Weil Gott sich durch Jesus, mit ihm und in ihm offenbart, der für den Vater kein Fremder, aber ein Anderer, nämlich der Sohn ist, ist die Bindung an ihn durch die Gemeinschaft mit Christus möglich (und die Gemeinschaft mit Christus nur deshalb heilstiftend, weil sie die Einheit mit Gott realisiert). Der Geist ist die Kraft, aber auch das Subjekt dieser Verbindung, untrennbar mit Jesus Christus und Gott, dem Vater verbunden, aber doch auch klar von beiden unterschieden – nicht um zu trennen, sondern um Einheit zu verwirklichen.⁷⁵

Diese implizit trinitarische Theologie des Paulus ist der Schlüssel zur Mystik. Sie eröffnet die Möglichkeit und begründet die Wirklichkeit einer Kommunikation, in der Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch, aber der Mensch sich radikal verändert, weil Gott sich ihm zuwendet und er sich für ihn gewinnen lässt, und Gott seine Verheißungen verwirklicht, indem er seine Schöpfung vollendet. Die paulinische Gottesmystik ist Christusbmystik, weil sie sich nur durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung ereignen kann; sie ist Geistesmystik, weil das Pneuma die Differenzen verbindet, ohne sie aufzulösen. Die paulinische Mystik entwickelt sich im Horizont einer Christologie, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht relativiert, sondern zur Form einer beglückenden Begegnung macht, die jede Endlichkeit transzendiert und deshalb verborgene Gegenwart wird, die nicht unter Vorbehalt steht, wie im Glauben erkannt werden kann. Sie korrespondiert mit einer Anthropologie, die Gott nicht als fremde Macht sieht, die den Menschen beherrschen will, sondern als sein innerstes Ich, wie Paulus es christologisch konkretisiert findet (Gal 2, 19f). Sie formt eine Ekklesiologie, die Gott nicht nur als Stifter und Auftraggeber, sondern als Fundament und Motivator einer Kirche sieht, die sich wirksam in seinen Dienst gestellt weiß.

Das vielleicht schönste Zeugnis paulinischer Mystik ist das Hohelied der Liebe in 1Kor 13. Die Agape, die hier besungen wird, ist Gottes Liebe, die sich in der menschlichen Liebe erweist. Sie öffnet die Augen – für Gottes Geheimnis und für das, was jenseits der Grenzen menschlichen Le-

bens hoffentlich zu sehen sein wird: «Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in ein dunkles Bild, dann jedoch von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich zu Teilen, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt werde» (1Kor 13, 12).

ANMERKUNGEN

- ¹ Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel. Neudruck der 1. Auflage von 1930 (UTB 1091), Tübingen 1981.
- ² Vgl. Nils Ole OERMANN, *Albert Schweitzer (1875–1965). Eine Biographie*, München ²2009.
- ³ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911. Nachdruck Hildesheim 2004.
- ⁴ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. ²1913. Nachdruck hg. v. Otto Merk, Tübingen ⁹1984.
- ⁵ SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 367f. 372f.
- ⁶ Ebd., 220.
- ⁷ Ebd., 1.
- ⁸ Ebd., 3.
- ⁹ Vgl. Eduard LOHSE, *Paulus. Eine Biographie*, München 1996, 208.
- ¹⁰ SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 128. 215.
- ¹¹ Vgl. Erich GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe* (BHTh 60), Tübingen 1970, 186f.
- ¹² Vgl. Georg STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1995, 126.
- ¹³ SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 125.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 22ff.
- ¹⁵ Ebd., 368.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 5–8.
- ¹⁷ Einen hervorragenden Überblick über die Begriffsunschärfe und Meinungsfreude der Paulusforschung verschafft Reinhard von BENEDEMANN, *Art. Christusgemeinschaft – Christismus*, in: Friedrich-Wilhelm HORN (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 305–309.
- ¹⁸ Karl RAHNER, *Frömmigkeit heute und morgen*, in: GuL 39 (1966) 326–342, hier 335.
- ¹⁹ Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bände, München 1990–1999, I 13–27.
- ²⁰ Alois M. HAAS, *Mystik im Kontext*, München 2004.
- ²¹ Alfons DEISSMANN, *Paulus*, Tübingen ²1925, 118f.
- ²² SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 1ff.
- ²³ Allerdings zeigen neuere Forschungen, wie dieser konfessionelle Gegensatz überwunden werden kann, vgl. einerseits Daniel MARGUERAT, *La mystique de l'apôtre Paul*, in: Jacques SCHLOSSER (Hg.), *Paul de Tarse* (LecDiv 165), Paris 1996, 307–329; Ulrich LUZ, *Paul as Mystic*, in: *The Holy Spirit and Christian Origins*. FS James D.G. Dunn, Grand Rapids – Cambridge 2004, 131–143 (die beide eine «Demokratisierung» der Mystik durch Paulus erkennen), Gerd THEISSEN, *Paulus und die Mystik. Der eine Gott und die Transformation des Menschen*, in: ZThK 110 (2013) 263–290 (der – in der Tradition der Mystagogie – einen Stufenweg mit den drei Stationen purificatio, illuminatio und unio mystica rekonstruiert), andererseits Romano PENNA, *Paul the Apostle. Wisdom and Folly of the Cross. A Theological and Exegetical Study I–II*, Collegeville 1996, II 235–273 (der die personale Dimension betont).
- ²⁴ Vgl. Michael WOLTER (*Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 227–259) verwendet ihn unspezifisch als Korrelat zu Partizipation. Er sieht eine Metaphorik, die «auf gar keinen Fall (neo-)naturalistisch missverstanden werden» dürfe (S. 257).

²⁵ Vgl. James D.G. DUNN (*The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 395 mit Anm. 27) verzichtet bewusst auf eine Definition.

²⁶ Vgl. Bernhard HEININGER, *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich (2Kor 12, 2–4; SpecLeg III 1–6)*, in: Roland DEINES (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 189–204.

²⁷ Die Vulgata, der die Einheitsübersetzung folgt, hat hier allerdings *testimonia*. Die Bezeugungen für *martyrium* und *mysterium* sind in etwa gleich gut. Der Zusammenhang mit 1Kor 2, 7 und 4, 1 spricht für das «Geheimnis», das zur Dialektik der törichten Weisheit bestens passt. Vgl. Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther I* (EKK VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 226.

²⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Das Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu. Die paulinische Christologie im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma nach dem Ersten Korintherbrief (1994)*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 71–92.

²⁹ So Dieter ZELLER, *Der Erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 174.

³⁰ Der Kolosserbrief, der vom «Geheimnis Gottes» (Kol 2, 2), aber auch vom «Geheimnis Christi» (Kol 4, 3) spricht, versteht als Mysterium das Heilsgeschehen selbst, das Jesus Christus personifiziert (Kol 1, 26f; 2, 2) und so vom Apostel verkündet wird (Kol 4, 3). Im Epheserbrief wird diese Theologie ekklesiologisch vertieft. Das «Geheimnis des Evangeliums», das der Apostel kundtut (Eph 6, 19), weil es ihm selbst offenbart worden ist (Eph 3, 3f.9), ist das «Geheimnis» der Liebe Christi zur Kirche (Eph 5, 32); in ihr konzentriert sich das «Geheimnis» des göttlichen Heilswillens, dass «alles in Christus aufgefaltet» (Eph 1, 10), also seinen höchsten Sinn findet.

³¹ Gesehen und gedeutet von Hans Urs von BALTHASAR, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: Werner BEIERWALTES u.a., *Grundfragen der Mystik* (Kriterien 33), Einsiedeln 1974, 37–71.

³² Vgl. Thomas SÖDING, *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, in: Bert GROEN – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg i. Br. 2008, 12–57.

³³ Vgl. Wilhelm THÜSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik* (NTA 1), Münster 1986, 10–20.

³⁴ Nach Josef Andreas JUNGSMANN (*Die Doxologie am Schluss des Hochgebetes*, in: *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier*, hg. von Thodor MASS-EWERD, Einsiedeln 1976, 314–322; *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Band II. Vierte, ergänzte Auflage, Wien 1958, 329ff) ist die Formel, beeinflusst von Eph 3, 11f, wahrscheinlich so alt wie die *Traditio Apostolica* (Hinweis meines Kollegen Stefan Böntert, Bochum).

³⁵ Vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

³⁶ Einen innovativen Ansatz entwickelt Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 76–95. Er unterscheidet einen ganzheitlichen von einem dualistischen Ansatz und sieht beides durch eine Transformationsdynamik verbunden, die traditionell als Bekehrung bezeichnet worden wäre.

³⁷ Neu aktuell ist das in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. entworfene Konzept von Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altkirchlichen Kirchenbegriff*, hg. v. BARBARA NICHTWEISS – Hans-Ulrich WEIDEMANN (Ausgewählte Schriften. Sonderband), Würzburg 2010.

³⁸ Vgl. Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003.

³⁹ Vgl. Larry W. HURTADO, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010.

⁴⁰ Vgl. Friedrich-Wilhelm HORN, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.

⁴¹ Erik PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, hg. v. Hans-Ulrich WEIDEMANN (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 3–22.

⁴² Vgl. Thomas SÖDING, «Ich lebe, aber nicht ich» (Gal 2, 20). *Die theologische Physiognomie des Paulus*, in: IKaZ 38 (2009) 119–134.

⁴³ Vgl. Otfried HOFIUS, *Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1Kor 8, 6 im Kontext der paulinischen Theologie* (2000), in: DERS., *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 181–192.

⁴⁴ Martin HENGEL («Setze dich zu meiner Rechten!» *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, 1*, in: DERS., *Kleine Schriften IV: Studien zur Christologie* [WUNT 201], Tübingen 2006, 281–367, hier: 313) sieht eine Verbindung zur Christologie des Hohepriestertums (Hebr 7, 25; 9, 24), die durch Ps 110 unterlegt ist. Aber nach Röm 8, 27 wird mit demselben Wort das Wirken des Geistes, nach Röm 11, 2 der Einsatz Elijas für sein Volk beschrieben, ohne dass Priesterliches zu erkennen wäre. Im Vordergrund dürfte das Juristische stehen: Jesus agiert als Verteidiger der Angeklagten.

⁴⁵ Exegetisch erschlossen von Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Brief an die Korinther* (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 54–65.

⁴⁶ Anders deutet Michael WOLTER, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 108f. Er übersetzt *pistis* als «Vertrauen» und sieht Gott als Subjekt des Trostes (der er im Letzten zweifellos ist). *Pistis* und *pisteuein* sind aber im Kontext (Röm 1, 5.16f) durch den Glauben an das Evangelium bestimmt – der eine genuin ekklesiale Dimension hat.

⁴⁷ Im Klassischen heißt *syn* «einschließlich» und «mit Hilfe von», *metá* c. gen. heißt «mit» im Sinne der Begleitung; in der Koine ist die Differenz meist verschliffen; vgl. Edwin MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II/2*, Berlin 2010 (1934), 440–444; Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁷1990 (¹1976), §§ 221. 227.

⁴⁸ Vgl. Werner KLÄN, *Einig in der Rechtfertigungslehre? – Anfragen an die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» aus konkordienlutherischer Sicht*, in: *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, hg. v. Uwe SWARAT, Johannes OELDEMANN und Dagmar HELLER im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/M. 2006, 95–111, hier 100.

⁴⁹ Zur kommunikativen Wirkung und gesteuerten Rezeption der Briefe vgl. Christina HOEGENROHLS, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie* (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

⁵⁰ Andere Segensworte nennen parataktisch den Vater und den Kyrios (Röm 1, 7b; 1Kor 1, 3; 2Kor 1, 2; Gal 1, 3; Phil 1, 2; Phlm 3; vgl. Eph 1, 2; 6, 23; 2Thess 1, 2; 1Tim 1, 2; 2Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phlm 3). Phil 4, 7 formuliert ausführlicher und anthropologisch vertieft patrozentrisch mit «in Christus»; Kol 1, 2 redet nur patrozentrisch, hat aber «in Christus» vorangestellt. Zu einer neutestamentlichen Theologie des Segens vgl. Ulrich HECKEL, *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick* (WUNT 150), Tübingen 2002.

⁵¹ Zur Exegese, zusammen mit der Verlinkung von Christologie und Apostolatstheologie, vgl. Margaret E. THRALL, *II Corinthians* (CEC), Edinburgh 2000, II 882–887.

⁵² Zur Exegese vgl. Alfredo M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studia Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004, z. St.

⁵³ Zur Exegese, besonders zur Vernetzung von Glaubensbiographie und Rechtfertigungslehre, vgl. Camille FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* (CB.NT 11), Paris 2015, 148–162.

⁵⁴ Zur Theologie und Praxis der Taufe im religionsgeschichtlichen Umfeld vgl. David HELLHOLM u. a. (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Wäschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum I–III* (BZNW 176), Berlin – New York 2011.

⁵⁵ Der Vers ist allerdings textkritisch umstritten. Vielfach gilt «Gott» als sekundär, Subjekt wäre dann «alles»; so der Sinaiticus und der Cantabrigenses (sowie die Vulgata); «Gott» wird aber durch Papyrus 46, den Alexandrinus und den Vaticanus bezeugt. Das ist im Zweifel das höhere Gewicht. Logisches Subjekt ist ohnedies Gott.

⁵⁶ Die Belege sind Knotenpunkte eines dichten Netzes, das Paulus in seiner Communio-Ekklesiologie knüpft; vgl. Röm 15, 10.32; 16, 7.14f; 1Kor 1, 2; 16, 4.19; 2Kor 1, 1.11.21; 7, 3; 8, 19; 9, 4;

Gal 1, 2; 2, 1–3; Phil 1, 1.7.27; 2, 1; 4, 3.14.21; Phlm 7f.22 (*syn*) und Röm 12, 15; 15, 10; 1Kor 6, 6f; 16, 11.12; 2Kor 8, 4; 1Thess 3, 13 (*metá*).

⁵⁷ Franz MUSSNER, *Das Wesen des Christentums ist synesthíein* (1975), in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg i. Br. 1991, 131–145.

⁵⁸ Die Situation beschreibt Stefan SCHREIBER, *Der Erste Brief an die Thessalonicher* (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014, 105f.

⁵⁹ So C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* (CEC), Edinburgh 1979, 403; Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer II* (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980, 138; Eduard LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK IV), Göttingen 2003, 241 mit Anm. 23.

⁶⁰ Nach WOLTER, *Der Brief an die Römer* (s. Anm. 46), 522, darf der Dativ nicht als Objekt angesehen werden, sondern soll den Ort bezeichnen, weil es sich nicht um eine Person handle. Aber dann muss in der Übersetzung «uns» und «in» ergänzt werden.

⁶¹ Anders deutet Otfried HOFIUS, «Wandeln im Glauben» – «Wandeln im Schauen»? *Zum Problem der Übersetzung und Auslegung von 2 Kor 5, 7*, in: ZThK 111 (2014) 271–283: εἶδος sei nicht subjektiv, sondern objektiv zu deuten. Dagegen spricht die Parallele mit *pistis*.

⁶² Vgl. DEISSMANN, *Paulus* (s. Anm. 21), 111.

⁶³ So aber Fritz NEUGEBAUER, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961.

⁶⁴ Vgl. H. VON SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen 2011, 273: Das griechische ἐν antwortet auf die Frage: «Wo?». Ebenso MAYSER, *Grammatik* (s. Anm. 47), 392–397.

⁶⁵ THÜSING, *Per Christum in Deum* (s. Anm. 33), 246.

⁶⁶ Ähnlich übersetzt die Lutherbibel, die der Vulgata folgt; anders löst die Einheitsübersetzung auf: «Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat». Dann hätte allerdings das «in Christus» im Griechischen eine ungewöhnliche syntaktische Stellung. Zur Exegese vgl. Otfried HOFIUS, «Gott war in Christus». *Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5, 19a* (2004), in: DERS., *Exegetische Studien* (WUNT 223), Tübingen 2008, 132–143.

⁶⁷ Eine präzise Skizze bei Udo SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin ²2014, 519f.

⁶⁸ Den Prozesscharakter unterstreicht James D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians* (BNT IX), Peabody, Mass. 1993, 240f.

⁶⁹ Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1951, 130 (allerdings mit der Fortführung, die «natürliche Individualität» sei durch die sakramentale Vereinigung mit Christus «erloschen»).

⁷⁰ Volker LEPPIN, *Die christliche Mystik*, München 2011, 9.

⁷¹ Bernard MCGINN, *Die Mystik des Abendlandes, Bd. I: Die Ursprünge*. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß, Freiburg i. Br. 1994 (engl. 1991), 112–118.

⁷² Vgl. *pars pro toto* Dietmar MIETH (Hg.), *Meister Eckhart – Einheit mit Gott. Die bedeutendsten Schriften zur Mystik*, Neuausgabe Ostfildern 2014.

⁷³ Vgl. Alois M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (stw 1196), Frankfurt/M. 1996, 34.

⁷⁴ Ob Paulus Jesus «Gott» nennt, z.B. in Röm 9, 5, ist strittig; pro argumentiert Hans-Christian KAMMLER, *Die Prädikation Jesu Christi als «Gott» und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9, 5b*, in: ZNW 94 (2003) 164–180.

⁷⁵ Zur biblischen Theologie der Einheit Gottes vgl. Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg i. Br. ²2008, 177–183.