

Gibt es eine neutestamentliche Spiritualität?

Eine Problemanzeige

Die christliche Tradition der geistlichen Schriftlesung (*lectio divina*) legt das Gewicht der Interaktion von Text und Lesenden auf die Gegenwart der Lesenden, die im Wort der Schrift dem Herrn begegnen. Auf die Wahrnehmung des eigentlichen Textinhalts (*lectio*) folgt bei dieser Methode die persönliche Applikation des Textgehalts (*meditatio* – was sagt mir der Text?); diese mündet in das dem Herrn, dessen Wort letztlich hinter dem Text erkannt wird, antwortende Gebet (*oratio*) und die im Gespräch mit dem Herrn erfasste Veränderung der eigenen Lebenshaltung (*contemplatio*). In der Begegnung mit dem Wort entfaltet sich die Beziehung zum Herrn. Christliche Gruppen und Basisgemeinden praktizieren beim „Bibelteilen“ eine vergleichbare Methode in gemeinschaftlicher Form. Eine Verbindung zu den Ergebnissen der wissenschaftlichen Biblexegese kann dabei im ersten Schritt, dem Verstehen der Textaussage, gefunden werden. Die XII. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode der katholischen Kirche in Rom hat gerade diese Verbindung in ihrer Schlussbotschaft vom 24. Oktober 2008 hervorgehoben.¹ Die positive Würdigung der Exegese wird dabei eingebunden in das Ziel der Begegnung mit Christus.

Das Bedürfnis nach einem Bild Jesu, das auch persönlich anspricht, besitzt nach meiner Erfahrung auch unter Theologiestudierenden an der Universität große Relevanz. Joseph RATZINGER hat dies in seinem aktuellen Buch „Jesus von Nazareth“ als Anfrage an die Exegese formuliert: „Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“.² Anders formuliert, stellt sich die Frage nach einer neutestamentlichen Spiritualität. Das wissenschaftliche Instrumentarium einer historisch orientierten Exegese hat per se nicht die Anbahnung und Vertiefung einer persönlichen Gottesbeziehung zum Ziel. Dennoch müssen Exegetinnen und Exegeten in der Diskussion um eine Spiritualität des Neuen Testaments nicht sprachlos

¹ Botschaft an das Volk Gottes der XII. Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents (eingesehen am 4. 11. 2008); dort bes. Abschnitt 3, 5 und 9.

² Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 11. Die Anfrage bleibt bei aller m. E. notwendigen Kritik an Ratzingers Begriff des „Historischen“ bestehen; zur Kritik Stefan SCHREIBER, Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch, ThRv 103 (2007) 355–362.

bleiben. Für den Eintritt in das Gespräch sind freilich zwei Konkretisierungen erforderlich.

Erstens: Spiritualität ist keine neue *Methode* der Bibelauslegung, sondern eine bestimmte *Hermeneutik*, eine Frageperspektive, die von heutigen Bedürfnissen ausgehend an den biblischen Text herangetragen wird. Das Interesse an konkreten Formen der Beziehung des Menschen zu Gott bzw. zu Christus ist dabei leitend. Mit dieser Hermeneutik können die bekannten exegetischen Methoden fruchtbar gemacht werden – in erster Linie ein historischer, religions- und sozialgeschichtlicher Zugang, in den die kulturellen und situativen Voraussetzungen der urchristlichen Leser/innen in einer rezeptionsorientierten Perspektive integriert werden.

Damit verbunden ist ein Zweites: Es geht aus exegetischer Sicht nicht darum, das Neue Testament als Gegenstand späterer spiritueller Entwürfe zu betrachten, gleichsam als Fundgrube für christliche Spiritualität durch alle Zeiten hindurch, sondern präzise um die historische Frage nach der *Spiritualität der ersten Christen*, die sich in den Schriften des sogenannten Neuen Testaments niedergeschlagen hat. Aus welchen Erfahrungen lebten die ersten Christen? Dass sich daraus auch Anstöße für eine Spiritualität heute ergeben, dürfen wir berechtigt vermuten.

Bevor wir diese Frage weiter verfolgen können, ist eine kurze Klärung des Begriffs „Spiritualität“ nötig.

1. Was ist Spiritualität? – Umrisslinien

Eine klare Definition von Spiritualität ist schwierig; der verbreitete Sprachgebrauch der Gegenwart öffnet ein weites Feld. Lediglich einen ersten Zugang bietet die Etymologie. Das lateinische Adjektiv *spiritualis* wird erst in christlicher Zeit zum Übersetzungsäquivalent des griechischen πνευματικός, „zum Geist gehörig, dem Geist gemäß“. Damit wäre ein Leben aus dem Geist Gottes bezeichnet. Denkt man von Paulus, Lukas oder Johannes her, ist dieses Bedeutungsmerkmal sehr ansprechend.

Ein Begriff entfaltet seine Bedeutung freilich erst im Kontext, so dass der heutige gesellschaftliche Sprachgebrauch ausschlaggebend sein muss. Josef SUDBRACK unterscheidet im *Lexikon für Theologie und Kirche* einen allgemeinen Sprachgebrauch – Spiritualität ist „eine Mentalität, die sinngebend die Tatsachenwelt übergreift“ – von einer spezielleren Bedeutung: die „Lehre v(om) rel(igiösen) (geistlichen) Leben, Askese (Aktivität) und Mystik (Erfahrung) umfassend“.³

³ Josef SUDBRACK, Spiritualität I. Begriff, in: LThK³ Bd. 9, 852f. Vgl. DERS., Einführung, in: B. MCGINN / J. MEYENDORFF / J. LECLERCQ (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 1, Würzburg 1993, 11–20, 11.

Bernard MCGINN, Mitherausgeber der *Geschichte der christlichen Spiritualität*, bietet folgenden Leitfaden für das Verständnis an: „Christliche Spiritualität ist der gelebte christliche Glaube sowohl in seinen allgemeingültigen wie in seinen eigenständigen Formen“.⁴ Er formuliert dann zwei Abgrenzungen: Gegenüber der Lehre konzentriert sich Spiritualität auf die Wirkung, „die der Glaube im religiösen Bewusstsein und der religiösen Praxis hat“, und gegenüber der Ethik auf „jene Handlungen, deren Beziehung unmittelbar und ausschließlich auf Gott gerichtet ist“. Die konkrete Wirkung christlichen Lebens hebt als semantisches Merkmal auch die Kurzdefinition heraus, die im Münsteraner *Grundkurs Spiritualität* gegeben wird: „Spiritualität ist die fortwährende Umformung eines Menschen, der antwortet auf den Ruf Gottes“.⁵ Soll Spiritualität die gelebten christlichen Glaubenserfahrungen bezeichnen, darf deren kollektive und soziale Dimension nicht vernachlässigt werden.⁶

Entscheidend sind sowohl die dynamische Beziehung des Menschen zu Gott als auch die kollektive und soziale Dimension dieser Beziehung; im Mittelpunkt steht der konkrete Vollzug, die Wirkung des Glaubens. Abzugrenzen ist Spiritualität sowohl von der Glaubenslehre als solcher als auch von ethischer Theoriebildung.

2. Bestandsaufnahme – ein Ausflug auf den Büchermarkt

Unter der Rubrik *Spiritualität* findet man in Buchhandlungen gewöhnlich ein reichhaltiges Angebot. Der Markt boomt, Christliches, Fernöstliches und Esoterisches steht nebeneinander, sucht man jedoch konkret nach *biblischer* Spiritualität, wird man fast völlig enttäuscht. Auch die Fachliteratur füllt diese Lücke nicht. Gibt es überhaupt eine biblische Spiritualität?

Der bereits genannte Artikel „Spiritualität“ im *Lexikon für Theologie und Kirche* verzichtet auf einen biblischen Eintrag: Auf die Religionswissenschaft folgt sogleich die historisch-theologische Sparte, und diese beginnt mit der Zeit der Kirchenväter.⁷ Die aus dem Englischen übersetzte *Geschichte der christlichen Spiritualität* von 1993, ein Standardwerk, stellt an den Anfang des ersten Bandes den Beitrag „Heilige Schrift und Spiritualität“ von Sandra SCHNEIDERS.⁸ Doch ihr Interesse liegt auf der Tradition spiritueller Exegese, auf der Rolle der Schrift in der christlichen Spiritualität, auf der in der alten

⁴ Bernard MCGINN, Zur Planung des ersten Bandes, in: DERS. / J. MEYENDORFF / J. LECLEERCQ (Hg.), *Geschichte* 21–29, 21.

⁵ *Grundkurs Spiritualität*, hg. vom Institut für Spiritualität Münster (Redaktion E. HENSE, M. PLATTIG, P. MENTING, T. DIENBERG), Stuttgart 2000, 10.

⁶ Das betont auch MCGINN, Zur Planung, 22. Zu diskutierten Definitionskategorien von Spiritualität vgl. DERS., Buchstabe und Geist. *Spiritualität als akademische Disziplin*, *GuL* 80 (2007) 337–356.

⁷ *Spiritualität*, in: *LThK*³ Bd. 9, 852–860, 853.

⁸ Sandra M. SCHNEIDERS, *Heilige Schrift und Spiritualität*, in: B. MCGINN / J. MEYENDORFF / J. LECLEERCQ (Hg.), *Geschichte*, 30–47.

Kirche entwickelten „Methode“ allegorischer oder typologischer Interpretation.⁹

Vielversprechend klingt Klaus BERGERS Titel *Was ist biblische Spiritualität?* aus dem Jahr 2000.¹⁰ Ihm gelingt es tatsächlich, Einzelaspekte einer biblischen Spiritualität wie z. B. Sehnsucht oder Verwandlung anzusprechen, aber seine weitere Perspektive stellt die *zisterziensische* Spiritualität dar. Immer wieder begleiten entsprechende Auslegungsbeispiele eines Bernhard von Clairvaux und anderer die biblischen Texte. Auch bei BERGER liefert eine christliche Tradition den Schlüssel zur biblischen Spiritualität, nicht die Frage nach einer Spiritualität des Urchristentums.

Oda WISCHMEYER hebt in ihrem Beitrag *Neutestamentliche Exegese zwischen Spiritualität und Gesellschaft* von 2002 klar die Unterschiede hervor: Die wissenschaftliche Exegese arbeitet analytisch-methodisch und vollzieht selbst keine Applikation der Texte, die spirituelle Bibellektüre liest die Texte geistlich-persönlich und zielt auf ihre existentielle Aneignung.¹¹ Sie erwähnt dabei den vierfachen Schriftsinn aus der alten Kirche, der neben der wissenschaftlichen Exegese einen Raum der persönlichen Begegnung mit den Bibeltexten eröffnet (414). Die Zugänge bleiben disparat.

Ganz neu ist ein Buch von Gerd THEISSEN: *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, mit dem Untertitel: *Eine Psychologie des Urchristentums*. Darin findet sich ein langes Kapitel: Erfahrung und Erleben. Die spirituelle Dimension der urchristlichen Religion.¹² In diesem Kapitel versucht THEISSEN psychologische und sozialpsychologische Erklärungen und Einordnungen ur-

⁹ Der *Grundkurs Spiritualität* (s. o.) spielt nur gelegentlich biblische Aspekte in seine Darstellung einzelner Themenbereiche von Spiritualität ein, z. B. das biblische Weg-Motiv, 15–17, oder biblische Aspekte zum Thema Arbeit, 270–272. Die Grundlagen für eine Spiritualität gewinnt der Grundkurs aus der Tradition.

¹⁰ Klaus BERGER, *Was ist biblische Spiritualität?* (GTB 1456), Gütersloh 2003 (Taschenbuchausgabe; Erstausgabe 2000). – Direkt auf die „Anwendung“ biblischer Texte zielt Anselm GRÜN, *Biblische Bilder von Erlösung*, Münsterschwarzach 2001; DERS., *Bilder von Verwandlung*, Münsterschwarzach 2001. Einem spezifischen Fokus auf Nachfolge und Lebensentscheidung folgt Margareta GRUBER, *Jesus – „Anführer und Vollender“ christlicher Nachfolge. Zu einer Theologie der Lebensentscheidung nach dem Neuen Testament*, in: M. SCHAMBECK / W. SCHAUPP (Hg.), *Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute*, Würzburg 2004, 74–112.

¹¹ Oda WISCHMEYER, *Neutestamentliche Exegese zwischen Spiritualität und Gesellschaft* (2002), in: DIES., *Von Ben Sira zu Paulus* (WUNT 173), Tübingen 2004, 410–420, bes. 410.415.419f.; sie wendet sich 420 dezidiert gegen die Zuordnung von Ulrich KÖRTNER, *Spiritualität ohne Exegese? Pneumatologische Erwägungen zur biblischen Hermeneutik*, in: SOMEF, *Süd-Ost-Mittel-Europäischer Fakultätentag für evangelische Theologie. Dokumentation der Kongresse 1999 und 2001*, hg. K. SCHWARZ / W. WISCHMEYER, Wien 2002, 153–175, 159: „Eine Exegese ohne Spiritualität ist ebenso abzulehnen wie eine Spiritualität ohne Exegese“.

¹² Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 111–250.

christlicher Erfahrungen. Wichtig ist, dass er die „Erlebnisechtheit“ solcher Erfahrungen grundsätzlich festhält (z. B. Träume, Visionen, Freude, Trauer). Er bietet auch hilfreiche Beschreibungskategorien wie die von normal- und extremreligiöser Erfahrung. Das Werk zeigt die Aktualität der exegetischen Frage nach konkreten Erfahrungen hinter den Texten.¹³

3. Standortbestimmung

Nach dem Blick auf die Literatur ist eine Standortbestimmung erforderlich. Kann die wissenschaftliche Exegese in Fragen geistlichen Lebens und geistlicher Erfahrungen überhaupt als kompetente Gesprächspartnerin auftreten? Sie kann zumindest eines: die Frage nach einer Spiritualität der ersten Christen stellen und diese auf eine wissenschaftliche, in erster Linie historische Weise bearbeiten. Sie lässt sich leiten von der Einsicht, dass sich geistliches Leben in der Geschichte in verschiedenen Gestalten und Formen artikuliert,¹⁴ bedingt durch Kultur, Zeitgeschichte und individuelle Erfahrungen. So kann die Exegese zur Gesprächspartnerin für Theologie und Gesellschaft werden, indem sie ein historisches Profil urchristlicher Spiritualität ins Gespräch einbringt.

Damit ist die Frage nach der Relevanz der Exegese für Kirche und Gesellschaft berührt. Die Aufgabe der Exegese besteht dabei nicht in der autoritativen Setzung der „richtigen“ christlichen Spiritualität, sondern in der Bereitstellung von Lesehilfen zum stimmigen Verstehen der Texte.¹⁵ Sie kann Vollzüge und Ideen urchristlicher Spiritualität beschreiben, die zum Weiterdenken einladen. Das Ziel ist Anschlussfähigkeit.

Die Suche nach einer neutestamentlichen Spiritualität berührt darüber hinaus das Verhältnis Judentum – Christentum. Wenn sich die Jesus-Bewegung *innerhalb* des Judentums entwickelt hat, besitzt die urchristliche Spiritualität zumindest jüdische Wurzeln. Zugespitzt: Urchristliche Spiritualität ist eine spezielle jüdische Spiritualität. Das beste Beispiel dafür bietet das Vater-Gebet Jesu – das einzige Gebet, das von Jesus überliefert ist und das in der Fassung Lk 11,2–4 von der historischen Forschung meist auf Jesus selbst zurückgeführt wird. Adressat ist der *eine* Gott Israels, und die Bitte um seine Zuwen-

¹³ Auch Luke T. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis 1998, plädiert für die Wahrnehmung von Erfahrung im Urchristentum und votiert für einen phänomenologischen Zugang zu dieser Dimension.

¹⁴ Vgl. Josef WEISMAYER, *Spiritualität III. Historisch-theologisch*, in: LThK³ Bd. 9, 853–856, 853.

¹⁵ Anregende Thesen zur heutigen Aufgabe der Exegese formuliert und erläutert Joachim KÜGLER, *Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft*, in: U. BUSSE (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 10–37, bes. 24–29.

dung wendet Motive aus dem Herzen der Tradition Israels an: die Heiligung des göttlichen Namens und das Kommen seiner (endgültigen, nicht mehr verlierbaren) Königsherrschaft. Typisch für Jesus ist nun, wie diese Zukunftshoffnung mit der Gegenwart verschränkt ist: Sie ist nämlich bereits erfahrbar – in der Mahlgemeinschaft, in der gegenseitigen Vergebung und im gegenseitigen Schutz vor Versuchung.¹⁶ Wichtig ist, dass hinter dem gemeinschaftlichen Tun eine geistliche Haltung steht: Brot, Vergebung und Schutz vor Versuchung haben die Schüler/innen Jesu selbst von Gott empfangen; sie vertrauen auf deren endzeitliche Vollendung – und können sie auf dieser Basis bereits jetzt selbst praktizieren.

Damit sind wir aber bereits bei konkreten Vollzügen urchristlicher Spiritualität. Da sich Spiritualität geschichtlich konkretisiert, muss auch innerhalb der neutestamentlichen Schriften differenziert werden. Als erster Kandidat bietet sich Paulus (und mit ihm verbunden die Gemeinde in Korinth) an.

4. Paulinische Spiritualität

(1) Verfügte Paulus selbst über spirituelle Erfahrungen? Man wird hier natürlich sofort an sein Berufungserlebnis denken, die Christuserscheinung, die ihm in der Gegend um Damaskus zuteil wurde.¹⁷ Es handelt sich dabei – um eine Kategorie von Gerd THEISSEN aufzugreifen¹⁸ – um eine *extremreligiöse* Erfahrung. Die Sprache, die Paulus dabei benutzt, erinnert an die Beschreibungen prophetischer Visionen und Berufungen, die außergewöhnliche Offenbarungen Gottes bedeuten.¹⁹ Die Wirkung dieser Erfahrung war offenbar so stark, dass sie das Leben des Paulus nachhaltig veränderte. Interessant ist aber nun, dass Paulus seine Erfahrung nirgends zum Vorbild spirituellen Lebens erklärt, sondern stets nur äußerst knapp andeutet und funktional, innerhalb einer bestimmten Argumentation, verwendet: um seinen Apostelauftrag (1 Kor 9,1; Gal 1,16)²⁰ bzw. die Erweckung Jesu (1 Kor 15,8) zu begründen.

Diese Zurückhaltung gegenüber extremreligiöser Erfahrung zeigt Paulus auch, wenn er in 2 Kor 12,2–4 von einem ekstatischen Erlebnis berichtet. Es

¹⁶ Dazu Gerd THEISSEN / Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 239–241; Stefan SCHREIBER, *Begleiter durch das Neue Testament*, Düsseldorf 2006, 242.

¹⁷ 1 Kor 9,1; 15,8; Gal 1,16; vgl. Apg 9,1–9; 22,3–11; 26,4–18.

¹⁸ THEISSEN, *Erleben*, 115.

¹⁹ Vgl. das „Sehen“ (1 Kor 9,1) als Ausdruck prophetischer Vision (z. B. Am 8,1–3; Jes 6,1–11; 1 Kön 22,19–22), die apokalyptische Kategorie des „Offenbarens“ (Gal 1,16; vgl. Dan 2,19; 7,1 f.) und das Motiv des „Erwählens“ (Gal 1,15; vgl. Jes 49,1.5 f.; Jer 1,5); das Verb ὄφθη (1 Kor 15,8) verwendet die LXX für Theophanien (z. B. Gen 12,7).

²⁰ Als radikaler Bruch formuliert in Phil 3,7f.: Wenn Paulus seine alte Lebensweise als „Schaden“ und „Dreck“ qualifiziert, wertet er damit zugleich in der Situation der brieflichen Kommunikation seine Gegenspieler in Philippi ab.

widerfuhr ihm bereits 14 Jahre vor der Abfassung des 2. Korintherbriefs – die Erinnerung über einen solch langen Zeitraum belegt die starke persönliche Betroffenheit, die damit verbunden war. Paulus selbst beschreibt dieses Erlebnis mit einer kulturell geläufigen Kategorie als eine Art Himmelsreise, als Entrückung in den dritten Himmel bzw. in das Paradies. Er signalisiert die Extremsituation, indem er gleich zweimal erwähnt, dass er dabei selbst im Abstand der Rückschau Realität („im Leib“) und Vision („außerhalb des Leibes“) nicht auseinander halten kann (12,2 f.). Wir würden wohl theologisch von einer mystischen Gottesschau oder sozialpsychologisch von einem veränderten Bewusstseinszustand sprechen. Es fällt jedoch auf, dass Paulus in bewusster Distanz bleibt – er benutzt die dritte Person, so in V. 5: „Für diesen (sc. Paulus selbst) will ich mich rühmen; für mich selbst will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit“. Diese Distanz bedeutet keine Abwertung; sie ist vielmehr kontextbedingt. Paulus erwähnt seine Entrückung in der sogenannten „Narrenrede“ des 2. Korintherbriefs (2 Kor 11,16–12,13)²¹ – darin folgt er ausnahmsweise den Regeln der Torheit und rühmt seine eigenen Verdienste, um einen doppelten rhetorischen Schlag gegen seine Herausforderer zu führen: Er zeigt, dass er ihnen sogar nach ihren eigenen Kriterien überlegen wäre und betreibt zugleich die völlige Entwertung dieser Kriterien, indem er seine Schwachheit betont – und so den Blick auf Christus konzentriert. Fazit: Unter argumentativem Druck und in Distanz erwähnt Paulus seine visionäre Erfahrung. So wichtig ihm diese Erfahrung persönlich gewesen sein mag – für das Leben der Gemeinde in Korinth ist sie sekundär, ja droht vom Wesentlichen abzulenken: der eigenen Christus-Beziehung.

Analog verfährt Paulus übrigens im gleichen Kontext mit Wundern, die sich bei seinem Auftreten in Korinth ereigneten (vgl. 2 Kor 12,12).²² An diesen Beispielen wird deutlich, wie stark Paulus auf die konkrete Situation der Briefadressaten hin schreibt. Die Frage wird drängend: Welche Bedeutung haben bei Paulus persönliche religiöse Erfahrungen?

(2) Bleiben wir in Korinth. Die „geistliche“ Dimension christlichen Lebens in der korinthischen Gemeinde belegt die Themenangabe zu Beginn des Textblocks 1 Kor 12–14: *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*/über die Geistesdinge (12,1).²³

²¹ Zur Gattungsbestimmung Stefan SCHREIBER, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79), Berlin / New York 1996, 215–217.

²² Distanz signalisiert die formalisierte Sprache: „Zeichen des Apostels“; *σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις*. Vgl. auch Röm 15,19a. Zu diesen Aussagen SCHREIBER, *Paulus* 198–234.

²³ Der Genitiv *πνευματικῶν* ist eher als Neutrum (Geistesgaben/Geistesdinge) denn als Maskulinum (die Geistbegabten) wiederzugeben, wie die paradigmatische Relation zu *χαρίσματα* in 12,4 und die eindeutig neutrische Verwendung in 14,1 zeigen. Dazu SCHREIBER, *Paulus*, 177.

Sowohl Paulus als auch der Gemeinde von Korinth galt offenbar das Wirken des Geistes als wesentliche Erfahrungsdimension christlichen Lebens.²⁴

In Korinth standen extremreligiöse Geisterfahrungen in hohem Ansehen, besonders die Glossolie – vom Geist gewirkte, ekstatische, aber unverständliche Artikulationen (vgl. 1 Kor 14 und 12,10.28), die man vielleicht als euphorische Zustände beschreiben kann, die sich der Phoneme der Sprache bedienen, aber keine Semantik besitzen. In diesem Geistwirken erlebten die Korinther eine Existenzveränderung, die Überschreitung des Alltags und der (teilweise negativ empfundenen) Realität.²⁵ Das Leben in der neuen Wirklichkeit wird tatsächlich *erfahrbar*. Anders als heute zählten Erfahrungen in einem veränderten Bewusstseinszustand wie z. B. Visionen in der antiken mediterranen Gesellschaft zur anerkannten Wirklichkeit; sie waren gesellschaftsfähig.²⁶

Wenn Paulus – in einer fiktiven Fallkonstruktion – die Außenwahrnehmung der Glossolie als ekstatisches oder euphorisches Phänomen in 1 Kor 14,23 mit dem Verb *μαίνομαι* beschreibt, ist dies im gesellschaftlichen Kontext neutral zu verstehen, etwa: „in Verzückung sein“.²⁷ Wenn die Aussage dennoch einen pejorativen Klang aufweist,²⁸ ist dieser nicht in einer paulinischen Abwertung der Phänomene als Geisteswirken begründet, sondern im Kontext des Fallbeispiels: in der mangelnden Unterscheidbarkeit der christlichen Gemeinde von anderen hellenistischen Kultvereinen.

Probleme ergaben sich in der Praxis. Offenbar kam es in Korinth zu einer Eskalation beim Vollzug der Glossolie, die die einen zu immer größerer Euphorie trieb, die anderen aber zu bloßen Zuschauern degradierte – sie konn-

²⁴ Vgl. THEISSEN, Erleben 119 f. Vgl. auch Gal 3,2–5.

²⁵ Dazu SCHREIBER, Begleiter 136 f.

²⁶ John J. PILCH, Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes bei den Synoptikern, in: W. STEGEMANN / B. J. MALINA / G. THEISSEN (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 33–42 zeigt unter Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Studien die kulturelle Plausibilität eines *altered state of consciousness* in der mediterranen Welt – was für die Gegenwart wie auch für die Antike gelte. Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Glossolie vgl. Christian WOLFF, Zungenrede I. Neues Testament, in: TRE Bd. 36, 754–763; Hans-Josef KLAUCK, Von Kassandra bis zur Gnosis. Im Umfeld der frühchristlichen Glossolie, in: DERS., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003, 119–144; DERS., Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1 Kor 14, ebd. 145–167; zu einer psychologischen Beschreibung THEISSEN, Erleben, 195–202. Zum Phänomen und zur paulinischen Bewertung auch JOHNSON, Experience 107–117.120–124.

²⁷ Die meisten Übersetzungen denken abwertend an Verrücktheit; vgl. Wolfgang SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 3 (1 Kor 11,17–14,40) (EKK VII/3), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1999, 376; er verweist ebd. 410 auf interessante Parallelen in Dionysos-Kulten.

²⁸ Vgl. SCHRAGE, Brief, 410.

ten die glossolalische Phonemik nicht verstehen.²⁹ Gruppenbildungen fanden statt, eine Spaltung (12,25: σχίσμα) in der Gemeinde drohte. Die Beziehung im Geist steht quer zur zwischenmenschlichen Beziehung.

Für diese Situation entwickelt Paulus ein Modell des Lebens aus dem Geist. Dessen Motto könnte lauten: Der Geist wirkt in *jedem* Gemeindeglied. Für das Geistwirken in den Begabungen jeder/jedes Einzelnen möchte Paulus sensibilisieren. Sein Zentralbegriff dafür in 1 Kor 12 ist „Charisma“ – Geschenke des Geistes, und zwei Charismenlisten (12,8–10.28–30) belegen deren Vielfalt: Neben extremreligiösen Varianten wie Heilungsgabe, Wunderkraft und Glossolie stehen normalreligiöse Begabungen wie Weisheit und Erkenntnis, Helfen und Leiten, prophetische Rede (womit gerade keine übernatürliche Offenbarung, sondern eine Deutung der aktuellen Lebenswirklichkeit gemeint ist).³⁰ Als Geschenke des Geistes besitzen *alle* diese Begabungen der einzelnen Gemeindeglieder höchsten Wert. Damit dieser nicht verloren geht, formuliert Paulus ein Regulativ – den Gemeinschaftsbezug: Kriterium für den angemessenen Umgang mit den Charismen ist der „Nutzen“ für die anderen (τὸ συμφέρον; 12,7), der „Aufbau der Gemeinde“ (οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας; 14,5.12). Diese Beziehung beschreibt Paulus mit der Metapher der organischen Einheit des Leibes, der aus vielen, vielfältigen Gliedern besteht (12,12–27).

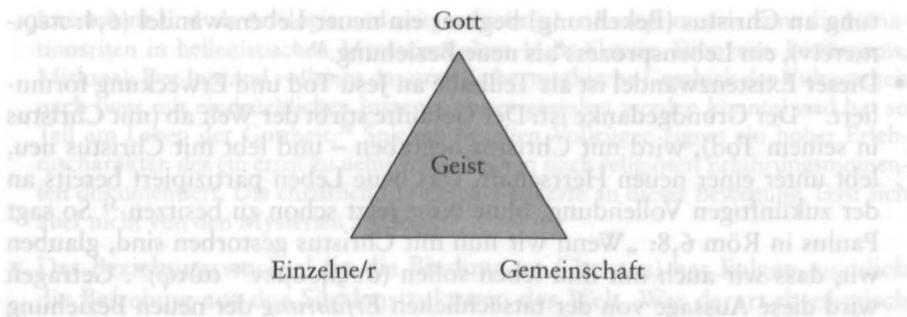
Die Verbindung der horizontalen und der vertikalen Dimension geistlichen Lebens fasst Paulus in die Formel: Geist *und* Verstand müssen zusammenwirken. „Ich will beten im Geist, ich will beten aber auch im Verstand; ich will singen im Geist, ich will singen aber auch im Verstand“ (14,15). Geistbegabung ist bei Paulus *theozentrisch* gedacht. Nach 1 Kor 6,19 geht der Geist von Gott aus und durchdringt die leibliche und soziale Wirklichkeit, so dass der Leib zum „Tempel des heiligen Geistes“ wird – was Folgen im Alltagsleben zeigen muss.³¹

Fazit: Paulus ordnet die Geisterfahrung „ekklesiologisch“ ein, d. h. er beschreibt eine Spiritualität der Beziehung, die der Geist schenkt und die drei Eckpunkte aufweist: die eigene Geistbegabung, darin die Beziehung zu Gott und zur Gemeinschaft. Der Gemeinschaftsbezug ist zugleich das Korrektiv für den Vollzug geistlichen Lebens. Die Grenzen zwischen „elitärer“ und „normaler“ Spiritualität verlieren ihre Bedeutung. Die Erfahrungen des Geistes konstituieren ein Beziehungsdreieck:

²⁹ Vgl. 1 Kor 14,2.4f.9.16f.26–33.37–40.

³⁰ Die vergleichbare Charismenliste in Röm 12,6–8 ist ganz auf normalreligiöse Phänomene und Aufgaben beschränkt; Kriterien des Vollzugs sind in 12,3 „Besonnenheit“ (σωφρονεῖν) und das „Maß des Glaubens“. Das Bewusstsein von Geisterfahrungen in der Phase der Gemeindegründung setzt Gal 3,1–5 voraus.

³¹ Vgl. 1 Kor 6,12–20; Röm 6,12–14. Der Geist ist nach 2 Kor 3,3.17f.; 5,5 Geist Gottes.



Der Gemeinschaftsbezug der Geistgeschenke ist Paulus so wichtig, dass er den Gedanken in einer anderen literarischen Form vertieft: im sogenannten Hohelied der Liebe in 1 Kor 13. Die Form des Liedes (ein Hymnus) lädt ein zum Nachsprechen und zur Verinnerlichung. Paulus schreibt gleichsam eine Meditation über die Liebe. Die Liebe als spirituelle Haltung ist das Band zur Gemeinschaft und letztlich zu Gott, denn „die Liebe hört niemals auf“ (13,8). So spricht ihr Paulus unter den drei christlichen Identitätsmerkmalen Glaube, Hoffnung, Liebe die erste Stelle zu (13,13).

(3) Offen geblieben ist bisher die Frage nach der Christus-Beziehung. Die Gemeinde als ganze, das ganze $\sigma\omicron\mu\alpha$, wird in 1 Kor 12,27 „Leib Christi“ genannt und in 12,12 sogar mit Christus gleichgesetzt: „so auch Christus“. Die Begründung folgt in 12,13: „Denn in einem Geist sind wir alle in einen Leib hinein getauft worden“. Die Taufe führt uns auf eine weitere Spur paulinischer Spiritualität.

Signifikant sind dabei die Aussagen zur Teilhabe an Christus und zur Taufe in Röm 6; hier ein Ausschnitt daraus:

Oder wisst ihr nicht, dass wir, die wir in den Christus Jesus hinein getauft wurden, in seinen Tod hinein getauft wurden? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus erweckt wurde aus Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir verbunden wurden mit der Gleichheit seines Todes, werden wir dies auch mit der Auferstehung sein. ... So seid auch ihr überzeugt,³² dass ihr zwar Tote seid für die Sünde, Lebende aber für Gott im Christus Jesus. (Röm 6,3–5.11)

Folgende Gedanken sind in unserem Zusammenhang wichtig:

- Die Teilhabe an Christus, die in Röm 6 im Vordergrund steht, impliziert eine Spiritualität der Verwandlung, der Lebenswende; mit der Neuausrich-

³² Das Verb $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ zielt auf die Überzeugung des Glaubens. Vgl. Eduard LOHSE, Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen 2003, 193. Robert JEWETT, Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 408 verweist auf kollektive mystische Erfahrungen der römischen Gemeinde.

tung an Christus (Bekehrung) beginnt ein neuer Lebenswandel (6,4: περιπατεῖν), ein Lebensprozess als neue Beziehung.³³

- Dieser Existenzwandel ist als Teilhabe an Jesu Tod und Erweckung formuliert.³⁴ Der Grundgedanke ist: Der Getaufte stirbt der Welt ab (mit Christus in seinem Tod), wird mit Christus begraben – und lebt mit Christus neu, lebt unter einer neuen Herrschaft. Das neue Leben partizipiert bereits an der zukünftigen Vollendung, ohne diese jetzt schon zu besitzen.³⁵ So sagt Paulus in Röm 6,8: „Wenn wir nun mit Christus gestorben sind, glauben wir, dass wir auch mit ihm leben sollen (συζήσομεν³⁶ αὐτῷ)“. Getragen wird diese Aussage von der tatsächlichen *Erfahrung* der neuen Beziehung mit Christus im Raum der christlichen Hausgemeinden.
- Der Taufritus macht die existentielle Erfahrungsdimension der Lebenswende „greifbar“, erlebbar, indem er eine *rituelle Konzentration* der persönlichen Erfahrung der Verwandlung bietet:³⁷ hineintauchen ins Wasser (des Todes), untergetaucht sein (im Tod), auftauchen (ins Leben). Das Element des Wassers ruft biblische Konnotationen wach (z. B. das Chaoswasser bei der Schöpfung, die tödliche Wasserflut beim Exodus), die auch tiefenpsychologisch ausgewertet werden können.

³³ Im Bild von Gal 3,27: Wer in Christus „hinein getauft“ wurde, hat Christus (wie ein Gewand) angezogen. – Christian STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang. Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien und Thanatopolitiken, JbTh 19 (2004) 259–295, bes. 276–283 beschreibt die mit der Taufe einsetzende Transformation als längeren Prozess und christliche Existenz als Zwischenphase, als permanent liminale Existenz. Die Selbsterfahrung als neue Schöpfung (vgl. noch Röm 6,13; 2 Kor 4,10f.), die der Taufritus konzentriert, wird dabei unterbewertet. An anderer Stelle bemerkt Strecker selbst, dass „die Christusgläubigen bereits mit der Taufe, d. h. im Hier und Jetzt, jenen eschatologischen Lebensraum, der durch das Christusgeschehen eröffnet wurde“, betreten (ebd. 287). Vgl. auch JEWETT, Romans 399f.

³⁴ V. 3: „in Christus hinein“, V. 5 ὁμοίωμα/Gleichheit, Abbild; auch Röm 6,6–10. Zur paulinischen Kategorie der Teilhabe an Christus vgl. Udo SCHNELLE, Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie, NTS 47 (2001) 58–75.

³⁵ Vgl. den Aorist περιπατήσωμεν in 6,4c und die Futurformen in 6,5b.8b. Den eschatologischen Vorbehalt betonen Michael THEOBALD, Römerbrief. Kap. 1–11 (SKK 6/1), Stuttgart 1998, 183 und LOHSE, Brief 187f.189; ferner JEWETT, Romans 402. Pointiert schon Eduard SCHWEIZER, Die „Mystik“ des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in: DERS., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 183–203. – Vgl. Gal 2,19f.; Röm 7,1–6.

³⁶ JEWETT, Romans, 406 macht ein Verständnis als logisches Futur plausibel.

³⁷ JEWETT, Romans, 398f. beschreibt die auf den „Tod mit Christus“ bei der Konversion folgende Taufe als „a ritual reenactment of incorporation into that death“ (399). JEWETT vermutet ebd. 396–398, dass der Gedanke der Taufe als symbolischer Teilhabe an Christi Tod erst im Römerbrief entwickelt wurde. Freilich impliziert schon die Wasser-Symbolik des Taufritus diese Kombination, und die metaphorische Verbindung von Taufe und Tod ist auch in Mk 10,38f.; Lk 12,50 bezeugt.

Interessant sind als Analogie und zeitgeschichtlicher Rezeptionshorizont die Initiationsriten in hellenistischen Mysterienkulten (z. B. Eleusis, Dionysos, Isis/Sarapis, Mithras): Der Initiand vollzieht das urzeitliche, mythische Geschick der Kultgottheit nach (was mit eindrücklichen Inszenierungen gestaltet werden konnte) und hat so Teil am Leben der Gottheit.³⁸ Solchen rituellen Vollzügen eignet ein hoher Erlebnischarakter, der ein ernst zu nehmendes Suchen nach religiösen Erfahrungsmomenten dokumentiert. Die christliche Taufe partizipierte an dieser Bewegung, lässt sich aber nicht von den Mysterien ableiten.

- Der Beziehungswechsel (in die Bindung an Christus) hat Folgen, nämlich die Befreiung aus den Sündenstrukturen der Welt. Was derart theologisch gedeutet wird, spiegelt eine konkrete *gesellschaftliche* Erfahrung: einen scharfen Einschnitt in den üblichen Bezügen zur Familie, zu Vereinen und Wirtschaftspartnern. Die Teilhabe an der Christus-Gemeinschaft ist nicht primär eine individuelle, sondern eine kollektive Erfahrung.³⁹ Paulus kann vom Leben „in Christus“ sprechen – „in Christus“ meint den neuen Lebensraum unter der Herrschaft Gottes, in den man durch die Taufe eingetreten ist und der offen ist für verschiedene „geistliche“ Erfahrungen, die Gemeinde als Kollektiv des „Leibes Christi“ konstituieren (1 Kor 12).

Fazit: Wir finden bei Paulus eine Spiritualität der Verwandlung, der Lebenswende, die so radikal ist wie der Tod. In 2 Kor 5,17 kann er dafür das starke Bild der *Neuschöpfung in Christus* verwenden (vgl. Gal 6,15). Geistliche, rituelle und soziale Erfahrungen durchdringen sich. Die Erinnerung an die Lebenswende, an die Aufnahme der Christus-Beziehung ist bleibendes Wesensmerkmal dieser Spiritualität.

Das Bild der Neuschöpfung stammt aus der Sprache der Bekehrung und zeigt, wie radikal die damit verbundene Neugestaltung des Lebens erfahren wurde. So bedient sich in dem frühjüdischen Roman *Josef und Asenet* auch das Gebet des Juden Josef für die Bekehrung seiner geliebten Asenet, einer Ägypterin, u. a. der Gegensätze von Licht und Finsternis bzw. Tod und Leben und spricht von Wieder-Erneuerung, Wieder-Formung und Wieder-Lebendigmachen (JosAs 8,10f.).⁴⁰

³⁸ Zu den Mysterienkulten vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I* (KStTh 9/1), Stuttgart 1995, 77–128; Reinhold MERKELBACH, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Leipzig 2001; Jan ASSMANN, *Isis bei den Griechen*, in: H.-P. MÜLLER / F. SIEGERT (Hg.), *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum* (MjSt 5), Münster 2000, 29–45; Martin BOMMAS, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten* (Sonderbände der Antiken Welt), Mainz 2005. Zur Verbindung mit Röm 6 THEOBALD, *Römerbrief*, 181–183; die Unterschiede betont LÖHSE, *Brief*, 188f.

³⁹ Vgl. die Pluralformen der Verben in Röm 6,8. Frederic F. BRUCE, *Was Paul a Mystic?*, RTR 34 (1975) 66–75, 67, kann von „a communal or corporate mysticism“ bei Paulus sprechen.

⁴⁰ THEISSEN, *Erleben*, 209 weist darauf hin, dass Bekehrung in der Antike nur bei Juden, Christen und einigen Philosophen vorkam.

(4) Paulinische Spiritualität ist eine Spiritualität der *Beziehung*. Diese Beziehung zu Gott in Christus erfasst Paulus mit dem Zentralbegriff *πίστις*, was die übliche Übersetzung mit „Glaube“ lediglich andeutet. Tatsächlich handelt es sich um eine Beziehungskategorie im Sinne personaler Bindung oder Verpflichtung, der Verlässlichkeit und Beständigkeit eignet, so dass Vertrauen in diese Beziehung begründet ist.⁴¹ Die personale vertrauensvolle Bindung an Gott, die „im Christus Jesus“ geschieht (Röm 6,11), ist für Paulus die alles entscheidende Basis christlicher Existenz. Als geistliche Haltung findet sie einen konkreten Haftpunkt im *Wort*. Paulus motiviert zur Aneignung des Wortes der Verkündigung von Christus,⁴² zum Mitsprechen und zur Verinnerlichung:

Das Wort ist dir nahe, in deinem Mund und in deinem Herz, das ist das Wort des Glaubens, den wir verkünden. Denn wenn du mit deinem Mund bekennst: Herr ist Jesus, und in deinem Herz glaubst: Gott erweckte ihn aus Toten, so wirst du gerettet werden. (Röm 10,8f.)

Das Wort ist performativ gedacht: Indem es vom Sterben und Neugeschaffenwerden mit Christus spricht, schafft es die neue Existenz der Glaubenden in Christus.⁴³ Die damit verbundene Erfahrung, dass sich die Beziehung zu Gott, die Bindung an Gott im Leben bewährt, ist wesentlicher Bestandteil paulinischer Spiritualität; ihr Ausdruck ist Freude (Röm 15,13; Phil 1,25).

5. Narration und Spiritualität im Johannesevangelium

Anders als der Diskurs der Paulusbriefe wendet sich ein Erzähltext wie das Johannesevangelium in aller Regel nicht auf direkte Weise an seine Leserinnen und Leser. Er erzählt Geschichten aus der Vergangenheit, bietet dabei aber Identifikationsangebote für die Rezipierenden, z. B. die erzählten Verhaltensweisen und Erfahrungen der Protagonisten. Die langen Reden innerhalb der Erzählwelt stellen dabei wieder Diskurse zu verschiedenen Themen dar, die – vermittelt über die Erzählfiguren – die Lebenswelt der Rezipierenden betreffen.

Damit ist ein zweites, grundsätzliches Problem berührt: Inwiefern spiegeln Texte und Begriffe überhaupt konkrete Erfahrungen?⁴⁴ Ohne diesen Zusammenhang wäre kaum erklärbar, warum unser Sprechen Bedeutung besitzt.

⁴¹ Vgl. Thomas SCHUMACHER, Der Begriff *πίστις* im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik, in: U. SCHNELLE (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 487–509.

⁴² Röm 10,17. Christus verweist auf *Gott*: 2 Kor 3,4; 4,4.6; 5,18f.

⁴³ Zum Verhältnis von Wort und Glaube vgl. auch THEISSEN, *Erleben*, 239.

⁴⁴ Allgemeine Überlegungen zur Sprache religiöser Erfahrung und Beschreibungskategorien bietet JOHNSON, *Experience*, 4–12.39–68.

Wie man jedoch begründet vom Begriff auf eine Erfahrung rückschließen kann, ist methodologisch ungeklärt. Aber bereits diese hermeneutische Fragestellung weckt Aufmerksamkeit für Dimensionen von Erfahrung, die in den Texten leicht zu übersehen sind.

Zur Veranschaulichung mag die neutestamentliche Wunderüberlieferung dienen. Wundererzählungen begegnen in den Evangelien sowohl quantitativ als auch qualitativ derart massiv, dass sich ihre Rezeption kaum ohne einen Erfahrungshintergrund erklären lässt:⁴⁵ Erfahrungen von (im sozialen Kontext als außergewöhnlich wahrgenommenen) Wundern, von persönlichem Heilsein, von Angenommensein durch Gott bzw. die unmittelbare Gemeinschaft der Christen. Schwer zu entscheiden ist jedoch im Einzelnen, ob es sich um extrem- oder normalreligiöse Phänomene handelte. In der antiken Kultur sind die Übergänge zwischen solchen Kategorien fließend.

Die Aufmerksamkeit für spirituelle Erfahrungen oder Vollzüge, die hinter den Texten stehen und in diesen dokumentiert sind, leitet die folgende Lektüre des Johannesevangeliums.⁴⁶

(1) Einen Ansatz bieten die sogenannten Immanenz-Aussagen, z. B. Joh 10,38, wo Jesus sagt: „Der Vater ist in mir und ich bin im Vater“, und 14,20: „Ihr seid in mir und ich in euch“, oder besonders einprägsam in der Metaphorik von 15,5: „Ich bin der Weinstock, ihr die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viel Frucht, denn getrennt von mir könnt ihr gar nichts tun“. Die Ausschließlichkeit und die Intensität der Sprache verweisen auf reflektierte Glaubenserfahrungen,⁴⁷ die auf persönlicher Jesus- bzw. Gottes-Beziehung beruhen. Das Sein und Bleiben in Jesus setzt auf der einen Seite einen Erfahrungshintergrund voraus (eine wie auch immer erlebte Beziehung zu Gott in Jesus), fordert aber auf der anderen Seite einen spirituellen Vollzug auch heraus: sich Gott in Jesus anzuvertrauen, Gott in Jesus zu suchen. Die Ich-bin-Worte Jesu, deren Metaphorik auf alltagsweltliches Wissen zurückgreift, la-

⁴⁵ Die historische Frage ist nochmals anders zu stellen; dazu THEISSEN / MERZ, Jesus, 256–284.

⁴⁶ Ich lese also nicht das Evangelium als Ganzes als Anleitung zum spirituellen Leben. Josef ERNST, Das Johannesevangelium – ein frühes Beispiel christlicher Mystik?, ThGl 81 (1991) 323–338, versteht das Johannesevangelium als grundlegend mystisch geprägt. Die Berechtigung der Kategorie „Mystik“ hängt von der Definition des Begriffs ab. ERNST spricht wiederholt von der „personale(n) Gemeinschaft“ (327 u. ö.) mit dem erhöhten Herrn und folgt damit einer eher offenen Bestimmung von „Mystik“. Eine engere Definition im Sinne einer mystischen Einheit, die auf Verschmelzung zielt und damit eine apersonale Tendenz enthält, würde hingegen dem Johannesevangelium nicht gerecht.

⁴⁷ Vgl. Klaus SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i. Br. 2000, 378: „Die Immanenz-Aussagen sind das reflexive Ergebnis urchristlicher Glaubenserfahrungen, die zur Versprachlichung drängen“. Zur Diskussion um eine mystische Dimension in den Immanenz-Aussagen ebd. 11–13; vgl. bereits Charles H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953 (1968 u. ö.), 197–200; er verweist auf eine Analogie bei Platon, Symp. 210e–212a: die Schau des Schönen.

den zum meditativen Nachvollzug und zur geistlichen Aneignung der damit angebotenen Jesus-Beziehung ein.⁴⁸ Es handelt sich um eine Spiritualität des Nachsinnens, der Meditation, des Vertrauens. Einen entsprechenden meditativen Charakter tragen die langen, sprachlich einfachen, inhaltlich teilweise redundanten Reden des erzählten Jesus. Das Lesen (oder Hören) des Textes bedeutet ein Nachspüren der Anwesenheit Jesu *im Wort*⁴⁹ – ein Gedanke, der an Paulus erinnert.

Interessant ist der geschichtliche Ort dieser Spiritualität: die Situation der johanneischen Gemeinde. Klaus WENGST rekonstruiert diese Gemeinde als jüdisch-christliche Minderheit innerhalb einer jüdischen Mehrheit, wobei zwischen beiden Gruppen eine Auseinandersetzung um die Bedeutung Jesu steht.⁵⁰ Die Folge war der Ausschluss der Johannes-Gruppe aus der Sozialeinheit der Synagoge (Joh 9,22; 12,42; 16,2) im Zuge der Konsolidierungsbestrebungen des Judentums nach der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer im Jahr 70. Die wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Folgen für die Gemeinde waren immens. Die Gemeinde verlor ihren sozialen Ort und erlebte sich in existentieller Bedrängnis. Auf dieser Folie werden die Immanenz-Aussagen im Johannesevangelium existentiell bedeutsam: Nur wer die Verbindung zu Gott in (dem erweckten und beim Vater lebenden) Jesus persönlich *erfährt*, wird trotz aller Bedrängnis bei der Gemeinde bleiben.

Die Immanenz-Spiritualität ist also geschichtlich bedingt. Welche konkreten Erfahrungen dahinter stehen, gibt der Text nicht zu erkennen. Wir müssen mit der ganzen Bandbreite von „normalen“ Erfahrungen des Anvertrautseins bis zu extremreligiösen (mystischen) Erfahrungen rechnen – oder gar keinen Erfahrungen, was für manche Anlass war, aus der Gemeinde abzuwandern (vgl. Joh 6,60–67; 13,21–30; 16,1.32; 17,11 f.). Dass der Text keine elitäre Spiritualität anstrebt, zeigt die Thomas-Erzählung, die den Wunsch nach einer unmittelbaren Schau relativiert: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (20,29). Das Erfahrungsspektrum umfasst die *ganze* Gemeinde.

Eben diese ganze Gemeinde ist einbezogen in Jesu letztes Gebet zum Vater für die Seinen in Joh 17. Die Form des Gebets ist offen für ein vertrauensvolles Mitsprechen, das die Betenden geistlich in die Beziehung Jesu zum Vater hi-

⁴⁸ Brot des Lebens Joh 6,35.48; Licht der Welt 8,12; Tür für die Schafe 10,7.9; guter Hirte 10,11.14; die Auferstehung und das Leben 11,25; der Weg, die Wahrheit und das Leben 14,6; wahrer Weinstock 15,1.5. – Anders akzentuiert Marius REISER, Christus im Johannesevangelium, GuL 80 (2007) 423–435, „die soteriologische Ausrichtung“ (431) der Ich-bin-Worte.

⁴⁹ Zu dieser vergegenwärtigenden Bedeutung des Wortes vgl. Joh 1,14; 6,68; 8,31; 14,24; 20,30f. Dazu THEISSEN, Erleben, 162.

⁵⁰ Klaus WENGST, Das Johannesevangelium I: Kap. 1–10 (ThKNT 4/1), Stuttgart 2004, 21–26; DERS., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1992; SCHREIBER, Begleiter, 117–119.

nein nimmt. Die Erfahrung, die aus dieser Gebets-Beziehung resultiert, beschreibt das Johannesevangelium mit der Kategorie geistlicher Freude:⁵¹ Jesus spricht aus seiner Beziehung zu Gott⁵² in der Welt, damit die Seinen „meine Freude erfüllt in sich haben“ (Joh 17,13; vgl. 15,11; 16,24).

(2) Das Johannesevangelium lässt insgesamt nur ein grobes spirituelles Raster erkennen, in dem sich jede/r Einzelne mit den jeweils eigenen Erfahrungen wiederfinden kann. So bedarf die Spiritualität der Immanenz-Ausagen einer persönlichen Basis – der *Lebenswende*. Diese ist (ähnlich wie bei den Synoptikern) als Berufung abgebildet. In Joh 1,35–51 geschieht Berufung über persönliche Beziehungen und trägt den Charakter der Einladung: „Kommt und seht!“ (1,39). Es handelt sich um einen offenen und lebenslangen Prozess, der eine Verwandlung bedeutet. Im Nikodemus-Gespräch ist die Lebenswende (ähnlich wie bei Paulus) als Neugeburt metaphorisiert, und wenn diese aus Wasser und Geist geschieht, liegt eine Anspielung auf die Taufe nahe (3,3–8; vgl. 3,22).

(3) Das Johannesevangelium zeigt größtes Vertrauen in die geistliche Kompetenz der Gemeinde. Die Voraussetzung dafür ist die *Geisterfahrung* in der Gemeinde. Sie schlägt sich im Text darin nieder, dass der erweckte Christus in Joh 20,22 den Schülerinnen und Schülern den Geist verleiht („zuhause“). In den Abschiedsreden wird der Geist als „Paraklet“ – Beistand, Fürsprecher – bezeichnet. Seine Funktion besteht vor allem darin, das Verstehen des Christusgeschehens zu ermöglichen (14,26; vgl. 3,5 f.8) und die fort-dauernde Gegenwart des Offenbarers Jesus in seiner Gemeinde zu wirken (14,16 f.; 15,26; 16,7–15). Der Geist ist der „geistliche Führer“ zur Gottesbeziehung in Jesus.⁵³ Das Motiv des Geistes als „Wegführer“ – in Joh 16,13 mittels des Verbs ὁδηγέω formuliert – ist offen für persönliche geistliche Erfahrungen.⁵⁴

⁵¹ Zum Zusammenhang von Freude, Erleben der Christumystik und Gebet vgl. THESSSEN, Erleben, 183 f. Dass jedoch in der „johanneischen ‚Gebetsmystik‘ ... die urchristliche Freude einen extremreligiösen Ausdruck gefunden“ habe (ebd. 184), scheint mir eine Engführung auf ekstatische Freude zu sein; der Begriff ist im Johannesevangelium offen für viele Spielarten religiös konnotierter Freude.

⁵² Die Gotteserfahrung „in Jesus“ hat also eine *theozentrische* Grundlage: Über Jesus erfährt man die Einheit mit dem Vater (17,20–23,26; vgl. 14,8–11). Die Antwort des erzählten Jesus in 10,34–36 auf den Vorwurf von 10,33 („du machst dich selbst zu Gott“) wahrnt den jüdischen Monotheismus. Die Einheit mit dem Vater (10,30) ist nicht ontologisch, sondern offenbarungstheologisch zu verstehen.

⁵³ Vgl. Christina HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II/84), Tübingen 1996, 180.

⁵⁴ Der Geist offenbart dabei nur das, was er selbst (von Gott) gehört hat (Joh 16,13). Eine strukturelle Analogie findet sich im frühjüdischen Weisheitsdenken: Gott selbst ist der Wegführer (ὁδηγός) der Weisheit (Weish 7,15); so kann die Weisheit zur Wegführerin Israels werden (Weish 9,10 f.; 10,10,17). Dazu auch SCHOLTISSEK, In ihm sein, 135.

(4) Den geistlichen Maßstab und die Mitte des Zusammenlebens bildet – und auch hier ist man an Paulus erinnert – die Liebe. Die Gemeinde ist eine Gemeinschaft von Freunden, deren Beziehung auf gegenseitiger Liebe beruht.⁵⁵ Das Urbild ist Jesus selbst: In der Lebenshingabe für seine Freunde lebte er die höchste Form der Liebe (13,1; 15,13), und zugleich setzte er in der Fußwaschung ein Zeichen für den praktischen Vollzug dieser Liebe im Raum der Gemeinde (13,1–17). Das „neue Gebot“ der Liebe bringt die Identität der Gemeinde auf den Punkt (13,34f.). Darin unterscheidet sie sich von ihrer Umwelt: von deren Anfeindungen (15,18–25) und – grundsätzlicher – von deren gesellschaftlicher Statushierarchie, denn die Gemeinde verzichtet auf Über- und Unterordnung, weil *alle* Gemeindeglieder gleichermaßen vom Geist geleitet sind;⁵⁶ alle leben in der Jesus-Unmittelbarkeit, die in der Metaphorik von Hirt und Herde (Joh 10) bzw. Weinstock und Reben (Joh 15) zum Ausdruck kommt. Die spirituelle Konstitution der Gemeinde führt zu einem alternativen, nicht-hierarchischen Gemeindemodell.

6. Wegmarken auf der Suche nach neutestamentlicher Spiritualität

Am Ende dieser Betrachtungen wird man die Ausgangsfrage nach einer neutestamentlichen Spiritualität differenzierter stellen können. Es existierten an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten urchristliche „Spiritualitäten“, deren reflektierte Erfahrungen sich wenigstens teilweise in urchristlichen Schriften spiegeln. Insofern ist die Frage nach urchristlicher Spiritualität positiv zu beantworten. Durch die Zusammenstellung und theologische Qualifizierung dieser urchristlichen Schriften als Kanon des Neuen Testaments entstand jedoch keine einheitliche „neutestamentliche Spiritualität“, die wir unmittelbar als Muster für heute abgreifen könnten – trotz interessanter gemeinsamer Grundzüge, die wir bei Paulus und im Johannesevangelium entdecken konnten. Es bleibt die Aufgabe der hermeneutischen Auslegung und Anwendung der biblischen Texte, die wir dazu vorgängig in ihrer geschichtlichen Situiertheit, Bedingtheit und damit Eigenständigkeit (im Gegenüber zu unserem Weltwissen) zu würdigen haben. Für die damit verbundene Suchbewegung, die notwendigerweise ihren Ausgang bei uns selbst nimmt, zu den biblischen Texten blickt und wieder in unsere Zeit zurückkehrt, können nun jedoch einige Wegmarken ausgemalt werden.

(1) Es lohnt sich, eine *hermeneutische Sensibilität* für die Wahrnehmung spiritueller Erfahrungen der ersten Christen hinter den Texten des Neuen Testaments zu entwickeln, die Texte auf konkrete Erfahrungen hin zu befragen,

⁵⁵ Vgl. DODD, *Interpretation*, 198 f.200. ERNST, *Johannesevangelium*, 331 spricht vom „kirchlich-kommunikative(n) Horizont der Gottesgemeinschaft“.

⁵⁶ Joh 14,26; 16,13–15; auch später in 1 Joh 2,20.27. Nach 1 Joh 4,2f. ist der Geist sogar gegenüber anderen („falschen“) Lehren wirksam.

die ihren Trägergruppen wichtig waren – auch wenn diese Fragestellung für die Exegese ungewohnt ist. Wir lernen, persönliche und gruppeninterne *Erfahrung* als wesentliches Element (neben theologischen Überzeugungen) urchristlichen Lebens zu verstehen.

(2) Dabei stößt man auf die *geschichtliche Bedingtheit* urchristlicher Spiritualität – ein Phänomen, das diese mit den geistlichen Entwürfen aller Zeiten verbindet. Unter verschiedenen geschichtlichen Bedingungen (Lebenssituationen, Personen und Biographien, Erfahrungen) entwickelten sich unterschiedliche Formen urchristlicher Spiritualität. Gemeinsame Grundzüge sind dabei ebenfalls sichtbar geworden. Es gibt in diesem Bereich noch viel zu entdecken, z. B. das Motiv der Nachahmung Christi bei Paulus⁷ oder das Motiv des Lebensweges bei Lukas.

(3) Die Spiritualität der ersten Christen ist nicht unsere Spiritualität. Es gilt, auch die *Fremdheit* geschichtlich erinnelter Erfahrungen wahrzunehmen. Wir können diese nicht einfach reproduzieren. Aber sowohl die Probleme als auch die Ideen, die für uns noch sichtbar werden, können Anstöße geben für Vollzug und Reflexion heutigen christlich-spirituellen Lebens. Die Fremdheit wahrzunehmen, ist der Anfang einer Hermeneutik neutestamentlicher Spiritualität.

Die Frage nach dem „Erstling/Erstgeborenen aus Toten“ (1 Kor 15,20 u.a.)

Die Frage nach dem „Erstling/Erstgeborenen aus Toten“ (1 Kor 15,20 u.a.)

⁷ Vgl. 1 Kor 10,16f.21; 11,1.23.29; 2 Kor 1,5; 4,8–11; 5,14; 8,9; Röm 6,3–11; 8,17; 14,8; 15,2–7. Teilhabe am (über den Tod hinaus reichenden) Leben Christi besagt die Metapher vom „Erstling/Erstgeborenen aus Toten“ (1 Kor 15,20 u.a.).