

Volker Rabens\*

## SEIN UND WERDEN IN BEZIEHUNGEN

### Grundzüge relationaler Theologie bei Paulus und Johannes

In dem 2017 erschienenen Band *Beziehungsweisen und Bezogenheiten. Relationalität in Pädagogik, Kunst und Kunstpädagogik* erklärt Jochen Krautz in seiner Einführung, dass „Relationalität“ sowohl die *aktivischen* Beziehungen bezeichnet, die wir zu Mitmenschen und Mitwelt aufnehmen, pflegen, gestalten oder auch ab- und unterbrechen, als auch die *passivische*, also pathische und responsive Dimension dieser Bezüge, die wir eben nicht selbst gestalten, sondern die uns vorausgehen, uns tragen, prägen und widerfahren.<sup>1</sup> In einem zentralen Beitrag des Bandes werden diese beiden Dimensionen von Relationalität von Tobias Künkler aufgenommen und weitergeführt. Die passiven und aktiven Dimensionen der Relationalität verschränken sich, wenn man den Einzelnen als Teil von einer relationalen Matrix versteht, von einem Beziehungsfeld oder -netz, in das der Einzelne eingebunden ist und in dem er agiert. Der Einzelne und sein Verhalten ist also stets in seinem Zusammenleben mit anderen zu verstehen, insbesondere weil jede Verflechtung eine eigene Verflechtungsdynamik entwickelt und die Verflechtung somit ein eigenes Kraftfeld für die darin eingebundene relationale Subjektivität bildet.<sup>2</sup> Dieses Beziehungsnetz ist sowohl Ursprung des Werdens als auch des Anders-Werdens, denn denkt man das Selbst strikt relational, verändert es sich per definitionem durch veränderte

\* Volker Rabens ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Extraordinary Associate Professor im Department für Reformierte Theologie der North-West University, Potchefstroom Campus, Südafrika.

<sup>1</sup> J. KRAUTZ, Relationalität in Pädagogik, Kunst und Kunstpädagogik. Zur Einführung, in: DERS. (Hg.), *Beziehungsweisen und Bezogenheiten. Relationalität in Pädagogik, Kunst und Kunstpädagogik*, IMAGO 4, München 2017, 11-27, 16.

<sup>2</sup> T. KÜNKLER, Die Relationalität menschlicher Existenz. Versuch einer (kategorialen) Systematisierung, in: J. KRAUTZ (Hg.), *Beziehungsweisen und Bezogenheiten. Relationalität in Pädagogik, Kunst und Kunstpädagogik*, IMAGO 4, München 2017, 61-78, 74. Vgl. DERS., *Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*, Bielefeld 2011, 536.

Beziehungskonstellationen. Menschliche Veränderung geschieht also im zwischenmenschlichen Raum. Es ist „gewissermaßen erst der durch die Bezugnahme Anderer geschaffene Raum, in den hinein wir uns verändern können bzw. in den hinein wir verändert werden.“<sup>3</sup> Damit entziehen sich menschliche Transformationsprozesse „der Dualität von Aktivität und Passivität und der ‚agency‘ eines Akteurs, vielmehr fungiert beim transformativen Lernen besonders stark das Zwischen als Ort und Agens des Lernens.“<sup>4</sup>

Im vorliegenden Aufsatz werden die diversen Beziehungsnetze untersucht, die sowohl Ursprung des Seins (Künkler: „Werdens“) als auch des Werdens (Künkler: „Anders-Werdens“) des Menschen sind. Aus der Perspektive der zwei wohl bedeutendsten Autoren im Neuen Testament soll analysiert werden, welche Relationen das Sein des Menschen bestimmen und wie es zu Prozessen des (Verändert-)Werdens kommt. Dabei wird der Frage nach dem im relationalen „Zwischen(raum)“ entstehenden Kraftfeld besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wie wird der Mensch durch Beziehungen bestimmt und zum Positiven (oder Negativen) verändert, so dass er die aktiven Prozesse der Beziehungs- und Weltgestaltung konstruktiv mitgestaltet? Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen wenden sich die folgenden exegetischen Untersuchungen und konzeptionellen Analysen dem Corpus Paulinum und dem Corpus Johanneum zu, da in diesen beiden Textkorpora Gott und Mensch besonders deutlich in einer relationalen Matrix dargestellt werden.

Relationale Ansätze zur (neutestamentlichen) Theologie begegnen in ihrer kurzen Wirkungsgeschichte immer wieder Missverständnissen, falschen Antithesen und irreführenden Dichotomien. Im Hinblick auf sein langjähriges Forschungsprojekt „Relationale (dynamische) Erkenntnistheorie und Ontologie“ benennt Wilfried Härle sechs Forschungstendenzen oder Grundrichtungen, die aus einigen dieser Sackgassen herausführen können. Eine dieser Tenden-

<sup>3</sup> KÜNKLER, Lernen in Beziehung, 541.537.

<sup>4</sup> KÜNKLER, Lernen in Beziehung, 555. Im Sinne einer „Zweite-Person-Perspektive“ (vgl. S. DARWALL, *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, 2006) redet Krueger daher von einem „we-space“ als einem „dynamic, forceful realm enacted jointly by two or more interactants“ (J. KRUEGER, *Extended Cognition and the Space of Social Interaction, Consciousness and Cognition* 20 [2011], 643-657; vgl. die positive Würdigung in J. SLABY, *Relational Affect, Working Paper SFB 1171 Affective Societies* [2016] 1-31, 9f. [[http://edocs.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDOCs\\_derivate\\_00000006442/SFB1171\\_WP\\_02-16.pdf?hosts=](http://edocs.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDOCs_derivate_00000006442/SFB1171_WP_02-16.pdf?hosts=)] [06.03.18]). Siehe auch die Diskussion im Anschluss an Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas und weitere Vordenker des „relational turn“ in R. BOSCHKI, „Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik, *Zeitzeichen* 13, Ostfildern 2003, 306-323.

zen identifiziert er als eine Bewegung „[w]eg von einer Orientierung an kontradiktorisch oder konträr gedachten Dualen, die scharfe, eindeutige Abgrenzungen erlauben, hin zu einem Denken in ‚relativen Gegensätzen‘ (so Schleiermacher), bei denen im jeweils einen Pol oder Element immer wenigstens ein Minimum des anderen mitgedacht werden muß.“<sup>5</sup> Allerdings zeigte sich im Rahmen des Forschungsprojektes auch, „wie schwierig es ist, Denkformen und -muster die man früh gelernt, sich angeeignet und über lange Zeit hin erprobt hat, zu verändern. Die Gefahr, immer wieder in die alten, vertrauten Muster hineinzugeraten, ist außerordentlich groß.“<sup>6</sup>

Diese Gefahr des Zurückrutschens in alte Muster, z.B. des binären Denkens, tritt auch im Kontext einiger Auseinandersetzungen in der jüngeren paulinischen Forschungsgeschichte deutlich zutage. Anhand eines Auszugs meiner eigenen, kleinen „Forschungsgeschichte“ lässt sich dies exemplarisch illustrieren. Im Rahmen meines Dissertationsprojektes zur paulinischen Ethik und Pneumatologie offenbarte ein Blick in die vergangenen 140 Jahre kritischer Forschung zur Frage, wie der Mensch nach Paulus (durch den Geist Gottes) zu tugendhaftem Leben befähigt wird, gleich mehrere Dualismen.<sup>7</sup> Zwei davon seien hier stellvertretend genannt. Zum einen wurde (und wird) von einer Reihe von Paulusforschern erklärt, dass Paulus *πνεῦμα* als eine stoffliche Substanz verstehe, die den Menschen substanz-ontologisch zum Guten verändert. Kritische Stimmen zu dieser (von einer stoischen Kosmologie inspirierten) Interpretation behaupten ihrerseits gerne das Gegenteil, nämlich, dass Paulus den göttlichen Geist als eine *immaterielle* Substanz oder Person verstehe. Eine Alternative zu dieser Dichotomie wurde selten in Betracht gezogen,<sup>8</sup> und so bedurfte

<sup>5</sup> W. HÄRLE, Vorwort, in: DERS. (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999, VII-XI, IX. Zur aktuellen Diskussion „relationaler Ansätze“ in der dogmatischen Theologie vgl. die hilfreichen Schlussfolgerungen in R.J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, *Gott und Menschen in Beziehungen. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis christlichen Glaubens, Forschungen zur reformierten Theologie* 6, Neukirchen-Vluyn 2016, 377-386.

<sup>6</sup> HÄRLE, Vorwort, IX.

<sup>7</sup> Vgl. den Anhang „140 Years of Research on Spirit and Ethics in Paul. A Critical Overview“ in: V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, WUNT II/283, Tübingen 2013, 253-306, und 2-15.

<sup>8</sup> Es sei denn, man versteht die These, dass Paulus sich vom einen zum anderen Geistkonzept entwickelt, als eine solche Alternative (so F.W. HORN, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154, Göttingen 1992). Vgl. zur kritischen Diskussion: V. RABENS, *The Development of Pauline Pneumatology. A Response to F.W. Horn*, BZ 43 (1999) 161-179.

es eines intensiven Studiums der Texte, bis mir deutlich wurde, dass die paulinischen Briefe kein Interesse an dieser Frage erkennen lassen und auch keine eindeutige Geist-Ontologie voraussetzen. Ich argumentiere dementsprechend, dass der primäre Weg zum Verständnis des Wirkens des Geistes eine Untersuchung eben dieser Wirkungen sein sollte, und sich nicht vorrangig in der Rekonstruktion einer bestimmten Geist-Ontologie erschöpfen darf, von der dann ein entsprechendes (substantielles) Wirken erwartet wird. Da ich dieses stoffliche Geistverständnis als Voraussetzung eines bestimmten („Infusion-Transformation“) Konzeptes der Wirkungsweise des Geistes kritisiert habe, wurde mein Ansatz dann gerne als diametraler Gegenentwurf zu der ebenfalls 2010 erschienen Monographie *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* von Troels Engberg-Pedersen verstanden.<sup>9</sup> Wie gerade angezeigt, arbeitet mein alternativer Entwurf jedoch nicht mit einem platonischen, immateriellen oder „metaphorischen“ Geistverständnis, sondern zeichnet sich vor allem durch seinen relationalen Ansatz zur Wirkungsweise des Geistes im Kontext der paulinischen Theologie und Ethik aus. Demnach wird der Mensch primär durch die von Gott(es Geist) transformierte Beziehungsmatrix verändert und zu religiös-ethischem Leben befähigt (vgl. Teil 1 dieses Aufsatzes).

An diesem Punkt trat nun in der Rezeption meiner Arbeit ein zweiter forschungsgeschichtlicher Dualismus zutage. So wurde beispielsweise in einer (insgesamt sehr positiven) Rezension kritisch anfragt, warum denn bei aller Attraktivität der von mir betonten relationalen Ontologie nicht auch der Mensch selbst in seiner Substanz verändert werden würde.<sup>10</sup> Unter „relationaler Transformation“ wurde also fälschlicherweise nur „veränderte Beziehungen“ verstanden, nicht aber auch „verändernde Beziehungen“, die den Menschen ontologisch transformieren. Eine solche ontologische Veränderung im Menschen war und ist jedoch ein expliziter Bestandteil meines Ansatzes zur paulinisch Theologie und Ethik, der wahrscheinlich übersehen wurde, weil bestimmte Termini wie „relational“ gefallen waren. Daher möchte ich abschließend einen kurzen Auszug aus dem Vorwort zur zweiten Auflage meiner Monographie zitieren, in dem ich versucht habe diese und andere falsche Antithesen zu enttarnen:

<sup>9</sup> Vgl. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010. Vgl. die differenzierte, komparative Rezension von P. ORR, Rez. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul* / V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, *Themelios* 35 (2010) 452-455.

<sup>10</sup> F. BLISCHKE, Rez. V. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, *ThLZ* 137 (2012) 680-682, 682.

„The history of interpretation of the New Testament, and especially that of Paul, is saturated with ‚either-or‘ approaches: either Stoic or Platonic, either literal or metaphorical, and: either substance-ontological or relational. In the second part of my study I develop a fresh approach to Paul which is ‚relational‘ but which is designed to overcome this latter dichotomy between ‚substantial‘ and ‚relational‘.<sup>11</sup> ‚Relational transformation‘ as we see it in Paul implies a ‚substantive‘ dimension. I have argued that ‚believers can ‚hardly fail to be transformed by a living relationship with the life-giving God“<sup>12</sup> which implies that Paul’s more „substantive language“ has a place in our concept of the relational work of the Spirit in Paul’s ethics too. The adjacent pairs which are often conceived as opposites (i.e. relational versus substance-ontological transformation; [functional] empowering versus [ontological] transformation; new self-understanding versus a completely new self) thus converge in our concept of *transforming relationships*‘ (p. 143).“<sup>13</sup>

Im zweiten Teil des vorliegenden Aufsatzes werden Grundzüge relationaler Theologie und Ethik im Corpus Johanneum vorgestellt. In der Johannesforschung wird die Kontroverse um die Art und Weise der (ontologischen) Transformation des Menschen in der Begegnung mit Gott bzw. Jesus und den Mitmenschen nicht mit der gleichen Vehemenz debattiert. Dies hängt teilweise damit zusammen, dass Paulus in seinen Briefen im Vergleich vielfältigere Formulierungen und Diskussionen offeriert, die in ihrer Rezeption für systematischere Investigationen und Abstraktionen gesorgt haben. Allerdings hat die „offenere“ Sprache der johanneischen Narrative (sowie die philosophischen Anklänge des Prologs) seinerseits für umfangreiche Sekundärliteratur gesorgt. Und so fanden auch Engberg-Pedersen und ich uns im Jahr der Veröffentlichung der oben genannten Paulus-Monographien in der Johannine Literature Section beim Society of Biblical Literature Annual Meeting 2010 in Atlanta wieder, um nun einen stoischen bzw. relationalen Zugang zur johanneischen Theologie und Ethik vorzustellen. Zu beiden Ansätzen sind zwischenzeitlich Publikationen erschienen, auf die im zweiten Teil dieses Kapitels eingegangen werden soll.<sup>14</sup> Im letzten Teil des Kapitels wird dann ein vergleichendes Fazit

<sup>11</sup> See esp. pp. 138-144.

<sup>12</sup> J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 344.

<sup>13</sup> RABENS, Spirit, VI-VII. Die Formulierung *transforming relationships* stammt aus meinem gleichnamigen Vortrag auf der 18. British New Testament Conference: „Transforming Relationships: The Spirit’s Empowering for Religious-Ethical Life According to the Apostle Paul“, London 2000. Mit diesem Titel sollte zum einen zum Ausdruck gebracht werden, dass durch den Geist Gottes die Beziehungsmatrix des Menschen transformiert wird, u.a. von „Fleisch“ zu „Geist“ (=„transformierte Beziehungen“); und zum anderen, dass durch diese positiven, innigen Beziehungen zu Gott, Jesus Christus sowie der Gemeinde, Menschen transformiert und befähigt werden, um nach den Werten des Evangeliums zu leben (=„transformierende Beziehungen“).

<sup>14</sup> T. ENGBERG-PEDERSEN, *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford 2017. V. RABENS, *Johannine Perspectives on Ethical Enabling in the Context of Stoic and Philonic Ethics*, in: J. VAN DER WATT/R. ZIMMERMANN (Hg.), *Rethinking the Ethics of John*. „Implicit

zu den erarbeiteten Grundzügen relationaler Theologie in beiden Textkorpora gezogen.

### 1. Relationale Theologie im Corpus Paulinum

Gott und Mensch werden im Corpus Paulinum in einer relationalen Matrix dargestellt. Nach Paulus ist der Mensch nicht als unabhängiges Individuum zu denken, sondern als in einem Netzwerk vielfältiger Beziehungen lebend, die ihn beeinflussen – zum Guten wie zum Schlechten. Zwei paradigmatische paulinische Aussagen bringen diese relationale Bestimmtheit exemplarisch zum Ausdruck.

„Ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. ... *So tue ich das nicht mehr selbst, sondern die Sünde, die in mir wohnt* (νομι δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία) ..., das heißt in meinem Fleisch... Wenn ich aber tue, was ich nicht will, *vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt* (οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία).“ (Röm 7,15-20)

„Ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. *Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir* (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, *das lebe ich im Glauben des/an den Sohn(es) Gottes* (ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ), der mich liebt und sich selbst für mich hingegeben hat.“ (Gal 2,19f.)

Diese zwei Zitate zeigen, dass der Mensch bei Paulus wesentlich durch Beziehungen zu externen Realitäten definiert wird, die intern wirksam sind. Beide Aussagen folgen der gleichen Logik, die sich auch in der Grammatik niederschlägt: „nicht länger [Verb] ich, sondern [Subjekt plus Verb] in mir“. <sup>15</sup> Die Entitäten, die hier als im (oder sogar anstelle des) Ich(s) agierend dargestellt werden, können bei Paulus auch als Mächte bzw. Machtsphären beschrieben werden, in denen sich der Mensch befindet. Im Rückblick auf den oben geschilderten Zustand von zwanghafter Fremdbestimmtheit und Gefangenschaft in Röm 7, sagt Paulus in 8,9: „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist (οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι), da ja Gottes Geist in euch wohnt.“ Hier redet Paulus von den existenzbestimmenden Mächten, „Fleisch“ und „Geist“ (bzw. „Christus“), in (ἐν) deren Einflussbereich sich der Mensch befindet. Das eine

Ethics“ in the Johannine Writings, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics III, WUNT 291, Tübingen 2012, 114-139, mit einer kritischen Diskussion des von Engberg-Pedersens Doktorandin vorgestellten, stoischen Ansatzes zur Pneumatologie des vierten Evangeliums: G. BUCH-HANSEN, „It is the Spirit that Gives Life“. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel, BZNW 173, Berlin/New York 2010.

<sup>15</sup> Vgl. E. REINMUTH, Anthropologie im Neuen Testament, Tübingen 2006, 203; S.G. EASTMAN, Paul and the Person. Reframing Paul's Anthropology, Grand Rapids 2017, 6.

oder (ἀλλά) das andere Beziehungsgefüge ist der Ausgangspunkt menschlichen Seins und Werdens. In den folgenden zwei Abschnitten sollen diese beiden unterschiedlichen Beziehungsgefüge schlaglichtartig beleuchtet werden.

### 1.1. „Sein in Beziehungen.“ Die relationale Matrix der paulinischen Anthropologie

In seiner Verzweiflung sagt das menschliche Ich in Röm 7,17 in Bezug auf sein paradoxes Verhalten: „So tue ich das nicht mehr selbst, sondern die Sünde, die in mir wohnt (ὅτι δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία).“<sup>16</sup> Diese Analyse macht deutlich, dass man den Apostel missverstehen würde, wenn man „Sünde“ bei Paulus primär als Schuld verursachenden Fehltritt des Einzelnen verstünde (so z.B. 2Kor 11,7). In Röm 7-8 tritt die Sünde vielmehr als personifizierte Macht auf (vgl. weiter 5,21; 6,12-18; 7,11; 8,2, etc.), die den Menschen versklavt.<sup>17</sup> Andere Motive bei Paulus legen ferner den Charakter der Sünde als Beziehungsbruch nahe. So werden Menschen als entfremdet von Gott dargestellt (Röm 1,25; vgl. Eph 4,18), deren vom Fleisch bestimmte Gesinnung „Feindschaft gegen Gott“ ist (Röm 8,7), deren Taten negative Auswirkungen auf der „horizontalen“ wie „vertikalen“ Beziehungsebene haben („Wenn ihr aber so sündigt an den Brüdern ... so sündigt ihr an Christus“, 1Kor 8,12) und die schließlich auch von der Schöpfung entfremdet (Röm 8,19-23) und grundsätzlich versöhnungsbedürftig sind (2Kor 5,18ff.).<sup>18</sup> Die Menschen „unter der Sünde“ (ὅφ' ἁμαρτίαν εἶναι, Röm 3,9) leben also in verhängnisvollen Verhältnissen und sind verstrickt in destruktiven Beziehungen.

<sup>16</sup> Zur Identität des Ichs in Röm 7 vgl. u.a. W.G. KÜMMEL, Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien, TB 53, München 1974; D. WENHAM, The Christian Life - A Life of Tension? A Consideration of Christian Experience in Paul, in: D.A. HAGNER/M.J. HARRIS (Hg.), Pauline Studies, Exeter 1980, 80-94; P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 21998, 94-107; S.K. STOWERS, Romans 7.7-25 as a Speech-in-Character (προσωποποιία), in: T. ENGBERG-PEDERSEN (Hg.), Paul in his Hellenistic Context. Studies in the New Testament and its World, Edinburgh 1994, 180-202; H. LICHTENBERGER, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7, WUNT 164, Tübingen 2004; S. KRAUTER, Eva in Röm 7, ZNW 99 (2007) 1-17.

<sup>17</sup> Das Resultat dieser Versklavung wird von Eastman treffend mit dem Gefangensein in der endlosen Reflexion des menschlichen Spiegelbildes illustriert: „We are caught in an infinite series of mirrors in which repetition of man's error is inevitable because internalization of one's relational matrix is axiomatic“ (EASTMAN, Paul, 122).

<sup>18</sup> In den genannten Stellen findet sich weniger eine explizite Definition von ἁμαρτία als vielmehr die Beschreibung ihrer Auswirkungen. Vgl. grundlegend zum Bedeutungsspektrum von ἁμαρτία bei Paulus G. RÖHSER, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellung und paulinische Hamartia, WUNT II/25, Tübingen 1987.

Auch der sowohl in Röm 7-8 als auch in Gal 2 verwendete Begriff „Fleisch“ (σάρξ) lässt bei Paulus unterschiedliche Dimensionen menschlicher Relationalität anklingen. In Gal 2,20 spricht Paulus von seinem Weiterleben im Fleisch, denn seine neue Verbindung zu Christus nimmt ihn nicht heraus aus seiner körperlichen Existenz, dem Fleisch auf seinen Knochen, der Vergänglichkeit und der Verwundbarkeit gegenüber den kosmischen Kräften und verführerischen Mächten (1,16; 2,16f.; 4,3.9.13f.; 5,24; vgl. Röm 7,18; 2Kor 10,3).<sup>19</sup> Zu diesen verführerischen Mächten gehört auch σάρξ als „Fleisch“ in einer anderen Dimension, nämlich als einer externen Größe. In diesem Sinne ist σάρξ eine Macht, die im Kampf liegt mit dem Geist Gottes (Gal 5,17). Fleisch und Geist sind in dieser Dimension keine anthropologischen, sondern kosmologische Entitäten, die sich im endzeitlichen Kampf als Antagonisten gegenüberstehen.<sup>20</sup> Um diese Machtbereiche geht es auch in Röm 8,9. Die Römer sind dieser Knechtung durch die σάρξ aber nicht mehr hilflos ausgeliefert, ja sie haben den unmittelbaren sarkischen Machtbereich sogar verlassen. Sie wurden versetzt in ein neues Beziehungsgefüge, sie sind nicht mehr „im Fleisch, sondern im Geist“ – eine Relation, die durch Kindschaft, die Einwohnung des Geistes der Adoption, durch Nähe zu Gott als Vater und durch Freiheit von Sklaverei und Furcht gekennzeichnet ist (8,15f.). Das „Sein im Fleisch“ ist eine Sache der Vergangenheit (8,9; vgl. 8,13, wo Paulus wohl aus diesem Grund σῶμα statt σάρξ verwendet).<sup>21</sup> Dass sich σάρξ dennoch weiterhin Wege der Einflussnahme auf die Gemeindeglieder sucht, wird im weiteren Verlauf des Kapitels deutlich (besonders 8,12-17; vgl. u.a. Anm. 38).

Auch wenn die Bewegung von Röm 7 zu Röm 8 grundsätzlich vom einzelnen „Ich“ (7,7-25) über die Ansprache im „Du“ (8,2) zum gemeinschaftlichen

<sup>19</sup> Vgl. M.C. DE BOER, *Galatians. A Commentary*, NTL, Louisville 2011, 162.

<sup>20</sup> Vgl. A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg 1956, 59f.; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, AGJU 10, Leiden 1971, 54.94; Siehe jüngst auch W.E.W. ROBINSON, *Metaphor, Morality, and the Spirit in Romans 8:1-17*, ECL 20, Atlanta 2016, 77-100. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund, vgl. u.a. J. FREY, *Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts. An Inquiry into the Background of Pauline Usage*, in: C. HEMPEL u.a. (Hg.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, BEThL 159, Leuven 2002, 367-404; L.T. STUCKENBRUCK, *The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judaism. The Treatise of the Two Spirits (1QS III:13-IV:26) in its Tradition-Historical Context*, in: A. LANGE u.a. (Hg.), *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen 2011, 145-168.

<sup>21</sup> Zum Verhältnis von σάρξ und σῶμα bei Paulus, speziell in Röm 8,13, siehe u.a. die Diskussion in RABENS, *Spirit*, 210-213.

„Wir“ und „Ihr“ (ab 8,4) verläuft, so kann diese Bewegung dennoch nicht einzig als eine Abwendung von der einsamen Unabhängigkeit hin zur interdependenten Gemeinschaft charakterisiert werden.<sup>22</sup> Vielmehr beschreibt Paulus die Befreiung (Röm 8,2ff.; vgl. Gal 1,4; 4,4; etc.) heraus aus einer destruktiven Relationalität (Abhängigkeitsverhältnis von Sünde und Fleisch, etc.), hinein in ein konstruktives Beziehungsgefüge (neue Verwandtschaftsverhältnisse zu Gott und den Glaubensgeschwistern).

Wie eingangs bemerkt, sollte dieser kurze Abschnitt keine umfassende Darstellung der paulinischen Anthropologie liefern, sondern einige grundsätzliche Aspekte der relationalen Bestimmtheit des Menschen beleuchten. Wir haben mit Röm 7 begonnen, weil in diesem Text die Ausweglosigkeit der von negativen Beziehungen bestimmten Existenz besonders prägnant zum Ausdruck kommt, und die Formulierung „Ich... doch nicht ich“ bis in die linguistischen Details hinein einen expliziten Kontrast zur Selbstdefinition des Jesusjüngers Paulus in Gal 2 darstellt. Unser Start mit Röm 7 könnte allerdings fälschlicherweise suggerieren, dass die paulinische Theologie exklusiv einem „Problem→Lösung“ Schema folgt, d.h. eine Bewegung von einer verzweifelten Problemanalyse hin zu einer befreienden Bewältigung des Problems darstellt. In der Abfolge von Röm 7 und 8 (sowie schon der von 1,18-6,23) ist die epistulare Rhetorik in der Tat in dieser Argumentationsfolge aufgebaut. Allerdings sollte diese rhetorische Perspektive durch die autobiographische Reflexion des Apostels ergänzt werden. Denn in Phil 3,7-14 wird deutlich, dass sein persönlicher Ausgangspunkt gerade nicht eine introspektive Problemanalyse war (vgl. Gal 1,12-16; 1Kor 15,8f.; Apg 9,1-9; 22,6-16). Im Gegenteil, aus seiner Perspektive hatte er gar kein Problem. Sein Gesetzesgehorsam war sogar „tadellos“ (ἄμειπτος, 3,6)! Als Paulus Christus begegnete, erschien sein Leben jedoch auf einmal in einem anderen Licht. Das Neue lässt ihm in Hinblick auf das Alte Schuppen von den Augen fallen. Es ist die „überschwängliche Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Um seinetwillen ist mir das alles ein Schaden geworden, und ich erachte es für Dreck, auf dass ich Christus gewinne und in ihm gefunden werde“ (3,8f.). Angesichts dieses existentiellen Ergriffenwerdens durch Christus und des anhaltenden Prozesses des Ergreifens von Christus (3,12) sieht alles andere anders aus als vorher (3,8-10.12-14; vgl. 1Kor 1,26-2,16). Es ist einzig dieser relationale Erkenntnishorizont, der Paulus zu der Ein-

<sup>22</sup> Eine solche Bewegung steht jedoch im Zentrum der stoischen Interpretation der paulinischen Soteriologie von T. Engberg-Pedersen: DERS., Paul and the Stoics, Edinburgh 2000, 33-44.

sicht gelangen lässt, dass ihm vor dieser tiefgreifenden Begegnung mit Christus etwas ‚gefehlt‘ hat.<sup>23</sup> Und zwar nicht etwa ein „reines Gewissen“ o.ä., sondern es war diese Christusbeziehung selbst, die gefehlt hat. Im nächsten Abschnitt werden wir den partizipativen Charakter dieses Ereignisses und seine relationalen Konsequenzen näher beleuchten.

### 1.2. „Werden in Beziehungen.“ *Transformierte und transformierende Beziehungen in der paulinischen Theologie und Ethik*

Paulus wurde von Christus ergriffen (Phil 3,12). Deshalb kann er in Gal 2,20 sagen, dass er nun – nachdem sein altes Leben mit Christus gekreuzigt ist (2,19)<sup>24</sup> – durch die Treue Christi lebt (ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Christus erwieh diese Treue, indem er sich mit der missio dei eins machte: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (Phil 2,8; vgl. Röm 5,19). Christi Mission kann als eine partizipative Assimilation an das Schicksal der Menschheit verstanden werden. Durch die Sünde, die durch Adam in die Welt kam, wurde die Menschheit versklavt (Röm 5,12; 8,3). Wie Eastman herausstellt, wird Adams Geschichte nun durch Christus wiederholt und umgedreht („he repeats, replicates, and reverses Adam’s story“):

„By ultimately taking on the likeness of Adam’s sin and death and playing his part, Christ opens the way for humanity to be joined to the likeness of his own death (*symphytoi gegonamen tō homoiōmati tou thanatou autou*; Rom 6,5). There is a reciprocal mimetic participation at work

<sup>23</sup> Zur Frage nach der relationalen Epistemologie in der paulinischen Biographie und der argumentativen Rhetorik in den Briefen vgl. meine Diskussion mit N.T. Wright in: V. RABENS, *The Faithfulness of God and its Effects on Faithful Living. A Critical Analysis of Tom Wright’s Faithfulness to Paul’s Ethics*, in: C. HEILIG u.a. (Hg.), *God and the Faithfulness of Paul. A Critical Examination of the Pauline Theology of N.T. Wright*, WUNT II/413, Tübingen 2016, 555-580, 557-562. In diesem Zusammenhang wird auch die Spannung zwischen „anthropologischen“ und „kosmologischen“ Aspekten der menschlichen Matrix näher besprochen.

<sup>24</sup> Zu 2,19 erklärt Eastman treffend: „When the ‚I‘ is crucified with Christ, the ego is unmoored from any prior sources of identity, worth, and direction, or conversely, all sources of shame, dishonor, and despair; it is severed from the relational matrix shaped by family of origin, social context, economic status, and so forth. Henceforth all access to such sources of identity passes through union with Christ on the cross. To put this in contemporary terms drawn from philosophy of mind, a new relational system remaps the old. Or put more simply, only through the grace and judgment of the cross can there be a true knowledge of oneself and others“ (EASTMAN, Paul, 174). Vgl. REINMUTH, *Anthropologie*, 204.242; A. MUNZINGER, *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, SNTSMS 140, Cambridge 2007, 156f.168f.175-178.

here. As Robert Tannehill puts it, „Participation is first of all divine participation in the human plight, which makes possible human participation in God’s Son.“<sup>25</sup>

Durch diese mimetische Partizipation Christi, in der er das adamitische Schicksal „nachlebt“, überwindet er es schließlich durch Kreuz und Auferstehung (Röm 5,12-21; Gal 3,10.13f.). So wird die Partizipation an Christus im Geist möglich. Christusunachfolger\*innen werden somit Teil der „neuen Schöpfung“ (Gal 6,15; 3,28; 2Kor 5,17). Sie befinden sich im Heilsraum Gottes seitdem Christus für sie starb und sie der Welt gestorben sind (2,19f.; 6,14) und den Geist des Sohnes Gottes und damit die Adoption als Kinder empfangen haben (3,2; 4,4-7; Röm 8,14-17).<sup>26</sup> Sie sind aus der Beziehung der Knechtschaft befreit worden und in die familiäre Beziehung zu Gott als Kinder adoptiert.

In Phil 3,12 sagt Paulus aber nicht nur, dass er von Christus ergriffen wurde, sondern dass er Christus ergreift – wobei dieses Ergreifen noch nicht vollkommen vollendet ist. Diese doppelte Bewegungsrichtung kommt auch im paulinischen Konzept von πίστις (Glaube, Vertrauen, Treue) zum Ausdruck. Die oben verwendete Leseart von πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Gal 2,20) im Sinne eines subjektiven Genitivs als Treue Christi betont die Vorrangigkeit des Erlösungshandelns Christi. Er nimmt das menschliche Schicksal an, so dass Menschen im Sinne einer reziproken Mimesis sein Schicksal in Tod und Auferstehung annehmen können (vgl. Röm 6,3-11). Dieses Ergreifen ist das Vertrauen auf Christi Tat. In Gal 2,16 kommen beide Dimensionen zum Ausdruck: „Denn weil wir wissen, dass der Mensch durch Werke des Gesetzes nicht gerecht wird, sondern nur durch den Glauben/die Treue Jesu Christi (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), haben auch wir Christus Jesus vertraut (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν), damit wir gerecht werden durch den Glauben/die Treue Christi und nicht durch Werke des Gesetzes (δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου).“ Egal ob man der Leseart von διὰ/ἐκ πίστεως Χριστοῦ in 16b und 16d als „durch die Treue Christi“<sup>27</sup> folgt oder nicht – in 16c wird auf jeden Fall

<sup>25</sup> EASTMAN, Paul, 139f. mit Zitat aus R.C. TANNEHILL, Participation in Christ. A Central Theme in Pauline Soteriology, in: DERS., The Shape of the Gospel, Eugene 2007, 223-237, 229. Siehe dazu bereits M.D. HOOKER, Interchange in Christ, JTS 32 (1971) 349-361. Vgl. zur Diskussion V. RABENS, Reframing Paul’s Anthropology in the Light of the Dichotomies of Pauline Research, JSNT 40 (2018) im Druck.

<sup>26</sup> Vgl. die Zusammenfassungen von H.-D. WENDLAND, Vom Leben und Handeln der Christen. Eine Betrachtung zu Römer 6, Stuttgart 1972, 35f.; K. BACKHAUS, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: U. SCHNELLE/T. SÖDING (Hg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge, FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9-31, 15.

<sup>27</sup> Vgl. die Diskussion in J.L. MARTYN, Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 33A, New York 1997, 246-253.263-277; DE BOER, Galatians, 141-156.

deutlich, dass es des menschlichen Ergreifens bzw. Vertrauens auf das Heilshandeln Christi bedarf (vgl. Röm 1,16; 4,3-24; 10,9).

πίστις ist demnach bei Paulus ein Beziehungsbegriff. Hans-Joachim Eckstein sondiert die verschiedenen Dimensionen des paulinischen Glaubensverständnisses folgendermaßen:

„Indem das Moment des ‚Vertrauens‘, des ‚Sich-Anvertrauens‘ und des ‚Sich-Verlassens‘ auf ein Gegenüber in den Vordergrund tritt, erweist sich das Wort ‚Glaube‘ als ein *Beziehungsbegriff* – ein Begriff also, der nicht nur die Überzeugung eines Einzelnen für sich, sondern das Verhältnis einer Person zu einer anderen beschreibt. So wie der Begriff der ‚Liebe‘ eine *personale Relation* voraussetzt, so wird hier mit ‚Glaube‘ nicht nur die individuelle Haltung, Überzeugung und Zustimmung bezeichnet, sondern das ‚Sich-Verhalten‘ und ‚Sich-bestimmen-Lassen‘ hinsichtlich eines personalen Gegenübers.“<sup>28</sup>

Diese Analyse wurde kürzlich durch eine umfangreiche Studie zu πίστις und fides in der griechisch-römischen Literatur sowie im Neuen Testament untermauert. Im Rückblick auf dieses Forschungsprojekt schreibt Teresa Morgan:

„Pistis and fides are fundamentally relational concepts and practices, centring on trust, trustworthiness, faithfulness, and good faith ... Following the weight of usage, we approached pistis in the New Testament first as a relationship (or nexus of relationships) which shapes a community (or communities) in various ways in different writings.“<sup>29</sup>

Auch das paulinische Konzept der Versöhnung (καταλλαγή) ist von einer ähnlichen Relationalität geprägt, wie wir sie bei πίστις beobachten können. „Versöhnung“ ist ein zentrales Motiv der paulinischen Theologie, das verschiedene Aspekte seiner Soteriologie in sich zu vereinen weiß.<sup>30</sup> In 2Kor 5,19 erklärt Paulus, dass die notwendige Versöhnung zwischen Gott und Mensch bereits stattgefunden hat: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu“. Versöhnung wird so als göttliche Initiative mit universeller Auswirkung dargestellt: „Wenn einer für alle gestorben ist, dann sind alle gestorben“ (2Kor 5,14). Auch wenn die Versöhnung zwischen Gott und Mensch damit als vollendeter Akt beschrieben wird, so fordert Paulus die Korinther dennoch kurz darauf im Auftrag Gottes

<sup>28</sup> H.-J. ECKSTEIN, Das Wesen des christlichen Glaubens. Nachdenken über das Glaubensverständnis bei Paulus, in: H.-J. ECKSTEIN (Hg.), *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Münster 2007, 3-18, 13. Vgl. die Analyse von Ecksteins relationalem Glaubensverständnis in: MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, *Gott und Menschen*, 59-68.

<sup>29</sup> T. MORGAN, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford 2015, 503; vgl. aaO., 212-330 zu Paulus und der Paulusschule. Vgl. M.W. BATES, *Salvation by Allegiance Alone. Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King*, Grand Rapids 2017.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden V. RABENS, „Schon jetzt“ und „noch mehr“. Gegenwart und Zukunft des Heils bei Paulus und in seinen Gemeinden, *JBTh* 28 (2013) 103-128, 106-119.

auf: „Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (5,20). Die Aussage, dass der ganze Kosmos mit Gott versöhnt ist, wird somit um eine nahezu ‚bilaterale‘ Dimension ergänzt. Der Grundstein für die Versöhnung ist gelegt – sie ist nach 5,19 sogar bereits geschehen. Gleichwohl scheint die Aufforderung in 5,20 nahezulegen, dass die Hörer der Versöhnungsbotschaft diese Versöhnung an sich geschehen lassen sollen (und sich auf dem Hintergrund des Konflikts zwischen Paulus und den Korinthern auch mit dem Apostel aussöhnen sollen; siehe z.B. 6,1-13).<sup>31</sup> Das oben besprochene paulinische Motiv aus Phil 3,20 vom Ergriffenwerden und Ergreifen kommt hier als deutliche Parallele in Betracht.

In unserer kurzen Analyse von Gal 2,16.20 und Phil 3,7-14 sowie der Diskussion von πίστις (Glaube, Vertrauen, Treue) und Versöhnung (καταλλαγή) haben wir gesehen, wie das göttliche Heilshandeln die relationale Matrix des Menschen transformiert. Im weiteren Verlauf dieses Abschnittes werden wir diesen Blick durch die Ergänzung wichtiger Facetten der relationalen Theologie des Apostels verschärfen. Dabei wird u.a. anhand des Motivs der Adoption deutlich, dass bei Paulus die transformierten Beziehungen des Menschen auch transformierende Beziehungen sind. In anderen Worten, der Mensch wird durch die Qualität der neuen, innigen Beziehungen in seinem Werden positiv beeinflusst („transformiert“, „empowered“<sup>32</sup>).

Das paulinische Motiv der Adoption als Gottes Kinder (υιοθεσία) bringt sowohl einen veränderten Beziehungsstatus als auch eine neue Beziehungsdynamik zum Ausdruck, die die Adoptierten in ihrem Sein und Handeln bestimmt.<sup>33</sup> Paulus macht klar, dass die Adoption vom Geist gewirkt wird, denn in Röm 8,14-16 nennt er ihn den „Geist der Adoption als Söhne“ (πνεῦμα υιοθεσίας). Die Christen in Rom sind also Menschen, die durch den Geist des

<sup>31</sup> Anders jedoch J. ADAM, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen-Vluyn 2009, 118-222, der anstelle des appellativen den performativen Charakter von 5,20 („[...] denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“) ins Zentrum stellt. Siehe die Diskussion in V. RABENS, Inclusion of and Demarcation from „Outsiders“. Mission and Ethics in Paul's Second Letter to the Corinthians, in: J. KOK u.a. (Hg.), Sensitivity towards Outsiders. Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity, WUNT II/364, Tübingen 2014, 290-323, 290-294.317-319.

<sup>32</sup> Zu diesen Begriffen s.u. Anm. 67.

<sup>33</sup> Zur Zentralität des paulinischen Adoptionsmotivs vgl. u.a. T.J. BURKE, Adopted into God's Family. Exploring a Pauline Metaphor, NSBT 22, Downers Grove 2006; RABENS, Spirit, 215-236. Die Wichtigkeit dieses relationalen Konzeptes wurde kürzlich in zwei neuen Studien weiter herausgearbeitet, die sich dem Motiv v.a. aus metaphorologischer Perspektive nähern: ROBINSON, Metaphor; E.M. HEIM, Adoption in Galatians and Romans. Contemporary Metaphor Theories and the Pauline *Huiiothesia* Metaphors, BIS 153, Leiden 2017.

Sohnes (8,9) und der Sohnschaft (8,15) aus dem Zustand der Knechtschaft und Angst in die Familie Gottes aufgenommen wurden (in 8,16 wird von „Kindern Gottes“ gesprochen – Frauen sind hier also explizit einbezogen). Damit hat der Geist der Kindschaft aber nicht nur eine initiiierende („Adoption“) und eine zukünftige („Verherrlichung“ und „Offenbarwerdung“, 8,17ff.) Funktion, sondern er lebt auch die Gegenwart der Christen. Denn die neue Identität als Kinder Gottes ist zwar einerseits eine kognitive Größe, andererseits wird sie jedoch auch von der kontinuierlichen Erfahrung des geistgewirkten „Schreiens“ (κράζομεν; vgl. Gal 4,6, wo es der Geist selbst ist, der „ruft“) „Abba, lieber Vater“ geprägt. „So bezeugt der Geist selber unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind“ (8,16). Diese geistgewirkten Erfahrungen schließen auch Emotionen mit ein.<sup>34</sup> Dies wird zum einen anhand des Wortes „rufen/schreien“ deutlich. Zum anderen drückt Paulus durch den Gegensatz zur Sklaverei und Angst in 8,15 (und positiv in 5,5; vgl. Eph 3,14-19) aus, dass es sich bei den hier beschriebenen Beziehungserfahrungen um Liebe und Intimität handelt.

Diese Interpretation von Röm 8,14-16 und Gal 4,5-7 wird sowohl durch neuere Studien zum emotionalen Gehalt der paulinischen Adoptionsmetaphern<sup>35</sup> als auch durch eine traditionsgeschichtliche Analyse zur Verwendung der Vater-Kind(er)-Beziehung als Metapher für die Gottesbeziehung bekräftigt. Bereits in der hebräischen Bibel und in der frühjüdischen Literatur wird Gott als Vater (oder Mutter; vgl. Jes 49,15f.; 66,13) mit den Eigenschaften der Liebe und Fürsorge charakterisiert. Drei Beispiele stehen hier für eine Fülle von Belegen<sup>36</sup>: In Hos 11,1.3f. wird JHWHs Einstellung zu Israel wie folgt beschrieben: „Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten... Ich lehrte Ephraim gehen und nahm ihn auf meine Arme... Ich ließ sie... in Seilen der Liebe gehen...“ Der Beter in Qumran preist Gott: „Ja, du bist ein Vater für alle [Söhne] deiner Wahrheit und freust dich über sie wie eine Mutter über ihr Kind, und wie ein Pfleger versorgst du auf dem Schoß alle deine Ges[ch]öpfe“

<sup>34</sup> BURKE, *Adopted* 145 eröffnet an dieser Stelle leider eine falsche Antithese, wenn er schreibt, es ginge hier mehr um eine Beziehung als um eine Erfahrung. Beziehungen und Gemeinschaft involvieren jedoch immer Gefühle (und damit auch Erfahrungen) – positive wie negative. Grundsätzlich zur Rolle von Erfahrungen in der paulinischen Theologie und Ethik siehe die Diskussionen in V. RABENS, *Begeisternde Spiritualität. Geisterfahrungen im Leben der paulinischen Gemeinden*, *GlLern* 26 (2011) 133-147 und DERS., *Faithfulness*, 563-573. Siehe auch Anm. 107.

<sup>35</sup> HEIM, *Adoption*, 188-199.237-250; M. WREFORD, *Diagnosing Religious Experience in Romans 8*, *TynBul* 68 (2017) 203-222.

<sup>36</sup> Siehe u.a. Dtn 1,31; 7,7f.; Ps 27,10; 68,6; Jer 31,9; 1QH<sup>a</sup> 17,35f.; Philo *sobr.* 55ff. S.u. Anm. 113f.

(1QHa 17.35f.). Auch das Gebet in Joseph und Aseneth 12,8.15 bringt eine innige Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck: „Denn wie ein kleines Kind, das sich fürchtet, zu seinem Vater flieht und der Vater seine Hände ausstreckt, es von der Erde aufhebt und es in die Arme, an seine Brust nimmt, und das Kind seine Hände um den Nacken seines Vaters schließt... so strecke auch du, Herr, deine Hände zu mir aus und hebe mich von der Erde auf... [15] Welcher Vater ist so freundlich wie Du, Herr, und wer ist so schnell im Erbarmen wie Du, Herr...“

Darüber hinaus kann Paulus in Röm 8,12-17 auf eine frühjüdische Tradition aus Ez 36,26-28, Jub 1,23-25, TestJud 24,2f., etc. zurückgreifen, die nahelegt, dass Gott Menschen durch das beziehungsstiftende Wirken des Geistes verändert und zu ethischem Handeln befähigt.<sup>37</sup> In dieser Tradition begründet Paulus den impliziten Imperativ in 8,13, die „Taten des Leibes“ (πράξεις τοῦ σώματος) durch den Geist zu töten<sup>38</sup>, damit, dass der Geist die Römer leitet (8,14), sie von Furcht befreit und zum „Abba“-Ruf befähigt (8,15) und ihnen die Gotteskindschaft bezeugt. Paulus verwendet dazu jeweils am Anfang von Vers 14 und 15 die Konjunktion „denn“ (γάρ). „Geist“ (πνεύματι) kann in Vers 13 von Paulus daher instrumental verwendet werden (zur Bekämpfung von Versuchungen etc.; vgl. Gal 5,16-25), denn der Indikativ des Geisteshandelns

<sup>37</sup> Zu dieser Tradition siehe RABENS, Spirit, 146-170; DERS., Geistes-Geschichte. Die Rede vom Geist im Horizont der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur, ZNT 25 (2010) 46-55, 50-53.

<sup>38</sup> Es ist davon auszugehen, dass für Paulus das Töten auch „Kampf“ impliziert (gegen G.D. FEE, God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul, Peabody 1994, 537f. 538.820-822.880 u.ö.). Allerdings ist dieser Kampf nicht der, der in Röm 7,5-24 beschrieben wird, sondern der, den Paulus in Gal 5,16-18 darlegt. Anders als das „Ich“ in Röm 7 sind die Christen in Gal 5 nicht dazu verdammt, zu sündigen, auch wenn dies in der Tat die Intention des Fleisches im Kampf gegen den Geist ist. Wäre dies die Situation der Galater, wenn sie auf den Geist vertrauten, so würde die paulinische Argumentation gegen seine judenchristlichen Gegner zusammenbrechen. Paulus hat große Sorge, dass die Galater, die das neue Leben im Geist angefangen haben, dies nun im Fleisch vollenden wollen (3,3). In 5,16-18 ermahnt der Apostel seine Gemeinde daher, im Geist weiterzumachen; denn wenn sie im Geist leben, werden sie den Begierden des Fleisches nicht nachgeben (ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε, 5,16). Vgl. J.M.G. BARCLAY, Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians, SNTW, Edinburgh 1988, 112-115.218.

Zur eschatologischen Spannung im Rahmen der neuen Relationen siehe RABENS, „Schon jetzt“, 103-128. Emmanuel Rehfeld spricht in diesem Zusammenhang von der „Karsamstags-existenz“ der Christen (E.L. REHFELD, Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, WUNT II/326, Tübingen 2012, 348-350.364-366). Zur Relationalität zwischen den Zeitaltern vgl. demnächst auch S.-M. SCHÄFER, Gegenwart in Relation. Eine Studie zur präsentischen Eschatologie bei Paulus ausgehend von Römer 5-8, WMANT 152, Göttingen 2018.

(8,14-16) ermöglicht und erfordert ein solches ethisches Handeln der Christen. Die Qualität dieser geistgewirkten Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft ist somit sowohl Ermächtigung als auch Maßstab für das Leben als Kinder Gottes.<sup>39</sup>

Zahlreiche weitere Texte könnten an dieser Stelle diskutiert werden, in denen die Dynamik transformierter und transformierender Beziehungen die paulinische Theologie und Ethik prägen (auch in den sog. Deuteropaulinen, wie z.B. Eph 3,14-4,3; 5,1f.). Im Hinblick auf die Gottesbeziehung soll hier nur noch ein weiterer zentraler Text kurz genannt werden, der ergänzende Einsichten in den Modus der relationalen Transformation gewährt. Am Ende der Darstellung seines apostolischen Wirkens, das er auf einer Schablone des mosaischen Dienstes als geistbelebten Dienst des neuen Bundes konturiert, schreibt Paulus begeistert: „Wir alle aber schauen mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn an und werden so verwandelt in dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn, dem Geist, geschieht“ (2Kor 3,18). Das Wirken des Geistes wird hier zunächst als ein Aufdecken des Angesichtes derer, die sich zum Herrn gewandt haben (3,16), beschrieben. Wie eine detaillierte Analyse zeigen konnte, impliziert das Aufdecken des Angesichtes ein kognitives Ereignis (Einsicht in das Evangelium bzw. die Geschichte und Person Jesu Christi; vgl. 4,4) sowie eine relationale Unmittelbarkeit zum geschauten Objekt, das in diesem Fall personal ist: die Herrlichkeit des Herrn (τὴν δόξαν κυρίου). Das daraus resultierende Schauen Gottes im Angesicht Christi (vgl. 4,6) kann treffend mit der antiken Konzeption der Transformation durch Kontemplation gefasst werden (κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). In der innigen, mimetischen Beziehung zur Gottheit werden die Gläubigen gemeinsam in das Bild Christi geformt (vgl. Röm 8,29; Gal 4,19; Kol 3,10) – ein Prozess, der treffend mit dem Konzept der „transformierenden Beziehungen“ erläutert werden kann.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Zur Auslegung von Röm 8 und weiteren Texten, die diese These unterstützen, siehe ausführlich RABENS, *Spirit*, 171-174.203-242. Zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln in der paulinischen Theologie vgl. DERS., „Indicative and Imperative“ as the Substructure of Paul’s Theology-and-Ethics in Galatians? A Discussion of Divine and Human Agency in Paul, in: M.W. ELLIOTT u.a. (Hg.), *Galatians and Christian Theology. Justification, the Gospel, and Ethics in Paul’s Letter*, Grand Rapids 2014, 285-305.

<sup>40</sup> Vgl. dazu die ausführliche Exegese in: RABENS, *Spirit*, 174-203. Darüber hinaus siehe auch J.M.F. HEATH, *Paul’s Visual Piety. The Metamorphosis of the Beholder*, Oxford 2013; V. RABENS, *Pneuma and the Beholding of God. Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions*, in: J. FREY/J.R. LEVISON (Hg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives*, Ekstasis 5, Berlin/New York 2014, 293-329.

Im Rahmen unserer Untersuchung der relationalen Matrix der paulinischen Anthropologie (1.1.) haben wir gesehen, dass sich das Beziehungsnetz des Menschen durch den Eingriff Gottes nicht nur in Bezug auf die Mächte ändert (von „im Fleisch“ zu „im Geist“, etc.), sondern den Menschen (ἑγώ: Röm 7,7-25) in eine familiäre Gemeinschaft der Gläubigen stellt („wir“ und „ihr“: ab 8,4; Kinder: 8,14ff.; „Miterben Christi“: 8,17). Diese „horizontale“ bzw. „soziologische“ Dimension transformierter Beziehungen soll uns im verbleibenden Teil dieses Abschnitts beschäftigen. Es geht um die Frage, ob es sich auch bei den transformierten zwischenmenschlichen Beziehungen um „transformierende Beziehungen“ handelt, die das Anders-Werden des Einzelnen konstruktiv beeinflussen. Bevor wir uns dieser Frage aus der Perspektive des Corpus Paulinum zuwenden, soll ein kurzer Blick auf (neuro-)psychologische und soziologische Forschungsergebnisse zeigen, dass das transformative Potential von Beziehungen, das wir anhand unserer Analyse der paulinischen Briefe über die transformierte Gott-Mensch-Beziehung herausgearbeitet haben, grundsätzlich dem Charakter und den charakteristischen „Auswirkungen“ von menschlichen Beziehungen in mehrfacher Hinsicht entspricht. Der Verhaltensforscher Robert Hinde erklärt beispielsweise zusammenfassend, dass es klar ist, dass „what we are is determined at least in part by the relationships we have had. Early family relationships have special importance here, but relationships all through life continue not only to affect us in the short term but also influence our subsequent behaviour and relationships.“<sup>41</sup> Insbesondere sind unsere Selbstdefinitionen, unsere Sicht der Wirklichkeit, unsere Einstellungen und unsere Persönlichkeit kontinuierlich von unseren Interaktionen und unseren Beziehungen mit anderen beeinflusst.<sup>42</sup> Neben dieser grundsätzlichen Feststellung der Transformationskraft von Beziehungen gibt es zahlreiche Studien, die

<sup>41</sup> R.A. HINDE, *Towards Understanding Relationships*, EMSP 18, London 1979, 4.14.273. Vgl. L. STECHER, *Die Wirkung sozialer Beziehungen. Empirische Ergebnisse zur Bedeutung sozialen Kapitals für die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen*, München 2001, 249f.; P.R. SHAVER/M. MIKULINCER, *Attachment Theory, Individual Psychodynamics, and Relationship Functioning*, in: A.L. VANGELISTI/D. PERLMAN (Hg.), *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*, Cambridge 2006, 251-271; B.R. SARASON/I.G. SARASON, *Close Relationships and Social Support. Implications for the Measurement of Social Support*, in: A.L. VANGELISTI/D. PERLMAN (Hg.), *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*, Cambridge 2006, 429-443, 435-440.

<sup>42</sup> HINDE, *Understanding Relationships*, 326.

die positiven Auswirkungen von Beziehungen auf die Persönlichkeitsentwicklung und die persönliche Befähigung („empowering“) belegen.<sup>43</sup> Interessanterweise schließt dies nicht nur mentale und emotionale Energie sondern auch die Resistenz gegenüber Stress und Krankheit ein.<sup>44</sup> Das folgende Zitat von Daniel Williams fasst diese Perspektive auf die lebensverändernde Kraft der Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft treffend zusammen:

„The discovery that we are loved does have a causally efficacious power which creates through that experience the transformation of the self. This is one of the most important themes in the psychoanalytic doctrine of love... The attitudes and responses which the self finds in others are powerful factors in moving the self. Being loved creates a new person. We can make the general statement that interpersonal relations constitute a field of force in which action in any part of the field alters the structure of the field and all the elements within it.“<sup>45</sup>

Auch in der biblischen Literatur spielen Beziehungen und ihre Transformationskraft eine prominente Rolle.<sup>46</sup> In dieser Tradition steht auch Paulus. Zum Beispiel finden wir in Phil 2,1 eine Aufzählung von Kraftquellen im Leben der

<sup>43</sup> So z.B. W.W. HARTUP, Relationships and their Significance in Cognitive Development, in: A.-N. PERRET-CLERMONT u.a. (Hg.), Social Relationships and Cognitive Development, Oxford 1985, 66-82, 66.75-80; K. DAVIS/M. TODD, Assessing Friendship. Prototypes, Paradigm Cases and Relationship Description, in: S. DUCK/D. PERLMAN (Hg.), Understanding Personal Relationships. An Interdisciplinary Approach, London 1985, 17-37; V. VON WEIZSÄCKER, Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, Stuttgart 1986, 187, diskutiert in S. EMONDTS, Menschwerden in Beziehung. Eine religionsphilosophische Untersuchung der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers, *Problemata* 131, Stuttgart 1993, 401-404; C.R. ROGERS, On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy, Boston 1961, 35-40; J. BOWLBY, A Secure Base. Parent-Child Attachment and Healthy Human Development, New York 1988, 119-136; K.J. PRAGER, The Psychology of Intimacy, GSPR, London 1995, 293; H. LAFOLLETTE, Personal Relationships. Love, Identity, and Morality, Oxford 1996, 89-90.197-199.207-209; D. SATTLER, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg 1997, 173.199-254; D. CRAMER, Close Relationships. The Study of Love and Friendship, London 1998, 49-52.

<sup>44</sup> Vgl. u.a. R. BUCK, Emotional Communication in Personal Relationships. A Developmental-Interactionist View, in: C. HENDRICK (Hg.), Close Relationships, RPSP 10, London 1989, 144-163, 157.161; EMONDTS, Menschwerden, 406.421-423; SATTLER, Beziehungsdenken, 195f.

<sup>45</sup> D.D. WILLIAMS, The Spirit and the Forms of Love, LCT, Digswell Place 1968, 120. Vgl. T.E. WARTENBERG, The Forms of Power. From Domination to Transformation, Philadelphia 1990, 211; M. VOLF, After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity, Grand Rapids 1998, 182-186.

<sup>46</sup> Vgl. die detaillierte Darstellung der Zentralität von „Beziehungen“ in der Bibel in: BOSCHKI, Beziehung, 225-260. Siehe auch RABENS, Spirit, 133-137; zu Paulus: vgl. aaO., 135-138. Zu den Grundzügen relationaler Anthropologie in der Hebräischen Bibel und im frühen Judentum vgl. u.a. B. JANOWSKI, Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: B. JANOWSKI/K. LIESS (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg 2009, 181-211 und T.L. PUTTHOFF, Ontological Aspects of Early Jewish Anthropology. The Malleable Self and the Presence of God, BRLA 53, Leiden 2016.

Gemeinde: Ermunterung in Christus, Trost der Liebe, Gemeinschaft des Geistes und herzliche Liebe und Barmherzigkeit. „Liebe baut auf“ (1Kor 8,1) – das ist die Erfahrung derer, die von Gott geliebt werden und diese Liebe weitergeben (8,3; vgl. 2Kor 1,3-5; 1Thess 3,12f.).

„Christ creates a reciprocally mimetic relational bond that strengthens the agency of human beings so that they may then become fellow-imitators (*symmimētai*) of Christ, together with Paul and each other (Phil 3,17).“<sup>47</sup>

Auch im Angesicht von Verfolgung erfährt sich die Gemeinde als gestärkt von der Liebe Christi, von der sie niemand trennen kann (Röm 8,35.39). Die Gemeinde kann diese Widrigkeiten überwinden durch den, der sie geliebt hat (8,37; vgl. Phil 4,13).

Bei Paulus haben zwischenmenschliche Beziehungen transformatives Potential. Die verändernde Kraft der Liebe wirkt also nicht nur auf „vertikaler“ sondern auch auf „horizontaler“ Ebene. Paulus baut auf diese Energie, wenn er beispielsweise den Römern schreibt, dass er sich danach sehnt, sie persönlich zu treffen, „damit ich euch etwas mitteile an geistlicher Gabe, um euch zu stärken, das heißt, damit ich zusammen mit euch ermutigt werde durch euren und meinen Glauben, den wir miteinander haben“ (Röm 1,11f.; vgl. 2Kor 2,2ff.; 3,2f.; Phlm 20; Eph 4,1ff.).<sup>48</sup> Die Auferbauung („empowerment“), die das Resultat einer solchen interaktiven Reziprozität ist, tritt an vielen Stellen im Corpus Paulinum zum Vorschein. Ein kurzer, exemplarischer Blick auf 1Kor zeigt, dass Geistesgaben (*χαρίσματα, πνευματικοί*) eine relationale Schnittstelle zwischen den „vertikalen“ und „horizontalen“ Dimensionen dieser Beziehungsdynamiken darstellen. Paulus beschreibt die Erfahrung, dass wenn Geistesgaben in einer gemeinschaftsförderlichen Weise ausgeübt werden, dies (auch) von gemeindefernen Gottesdienstbesuchern als ein Zeichen der Gegenwart Gottes interpretiert wird („Gott ist wahrhaftig unter euch“, 1Kor 14,24f.). Das durch die Ausübung der Geistesgaben entstehende Miteinander in der Gemeinde bewirkt nach Paulus, dass jedes Glied der Gemeinschaft „aufbaut“ (*συνφέρω*), d.h. gestärkt und zu weiterem religiös-ethischen Leben befähigt wird (12,7; vgl. die Parallele in 10,23f.).<sup>49</sup> Wie bereits erwähnt, prägen geistgewirkte Beziehungen das religiös-ethische Leben nicht nur in Bezug auf dessen

<sup>47</sup> EASTMAN, Paul, 145.

<sup>48</sup> Vgl. EASTMAN, Paul, 140: „God’s action in and through Christ has established Paul and his auditors in a bond of love. Through that bond God ‚energizes‘ both the willing and the working of God’s will (*theos gar estin ho energōn en hymin kai to thelein kai to energein*; 2:12-13).“

<sup>49</sup> Zur Rolle von Mimesis in diesem Kontext siehe V. RABENS, 1 Thessalonians, in: T.J. BURKE/K. WARRINGTON (Hg.), *A Biblical Theology of the Holy Spirit*, London 2014, 198-212.

Befähigung, sondern auch in Bezug auf „Form und Inhalt“ (Ethos). Hinsichtlich der Ausübung geistlicher Gaben in der Gemeinde in Korinth wird dies in 1Kor 14,28-31 deutlich. Paulus gibt hier zu verstehen, dass eine positive Erfahrung geistlicher Gemeinschaft nur dann möglich ist, wenn die Geistesgaben in Liebe und Rücksichtnahme auf die Glaubensgeschwister zum Einsatz kommen (vgl. 1Kor 13, wo die Liebe in das Zentrum der Ausführungen zu Geist und Geistbegabung gestellt wird). Richtig praktizierte Prophetie und Glossolie fördern so die Sensibilität und das Gemeinschaftsbewußtsein, denn sie erfordern das Hören aufeinander (14,26-33).

### 1.3. Systematische Reflexionen zur Relationalität im Corpus Paulinum

Die vorangegangene Analyse zum menschlichen „Sein“ und „Werden“ in der paulinischen Anthropologie, Theologie und Ethik hat gezeigt, dass Paulus den Menschen als von Beziehungen bestimmt begreift. Durch Christus und den Empfang des Geistes wird der Mensch aus der Verstrickung in negativen Beziehungen zu Sünde und Fleisch befreit und in die familiäre Gemeinschaft der Gläubigen stellt – mit Gott als Vater und der Einwohnung des Geistes des Sohnes bzw. der Sohnschaft werden sie zu Miterben Christi (Röm 8,9-17). Die Qualität dieser geistgewirkten Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft ist sowohl ‚Empowerment‘ als auch Maßstab für das Leben als Kinder Gottes. Die daraus resultierende Veränderung des Menschen lässt sich als partizipative, *relational-ontologische Transformation* begreifen.<sup>50</sup>

Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel angedeutet wurde, bedeutet ‚relationale Transformation‘ – also die Transformation durch (konstruktive) Beziehungen –, dass der Mensch in seinem Sein verändert wird. Das von mir vorgeschlagene Modell bildet also bezüglich des Resultats der Transformation keinen absoluten Kontrast zu einem substanz-ontologischen Modell, wenn dieses ebenfalls besagt, dass der Mensch in seinem Sein transformiert wird. Die Benennung des Modells als ‚relational‘ bzw. die Bezeichnung des Vorgangs der

200f.; H. RAVASZ, Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden. Eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes, WUNT II/443, Tübingen 2017, 64-85. Vgl. allgemeiner zu den relationalen Dimensionen der paulinischen Mission V. RABENS, Paul's Mission Strategy in the Urban Landscape of the First-Century Roman Empire, in: S. WALTON u.a. (Hg.), *The Urban World and the First Christians*, Grand Rapids 2017, 99-122, 99f.114f.120f.

<sup>50</sup> Vgl. zum Folgenden die Einleitung zu diesem Kapitel und RABENS, *Spirit*, 123-145. Das Konzept der relationalen Ontologie als Interpretament der paulinischen Theologie wurde zwischenzeitlich auch von Rehfeld aufgegriffen und in einem eigenen Kapitel im vorliegenden Band entfaltet (vgl. REHFELD, *Ontologie*).

Veränderung als ‚relational-ontologische Transformation‘ definiert vielmehr den *Modus* der Transformation. Das von mir kritisierte und als „Infusion-Transformation“ bezeichnete Modell hingegen fokussiert die Veränderung auf einen materiellen Vorgang. Dabei wird der göttliche Geist als eine Substanz verstanden (vergleichbar mit einer Flüssigkeit), die dem Glaubenden sakramental inkorporiert wird und so die neue Substanz seiner Existenz wird. Damit ist eine „naturhafte Grundlage des neuen Seins gegeben, die ein Verhalten im Einklang mit dem Geist erwarten lässt“.<sup>51</sup> Engberg-Pedersen versteht die pneumatische Transformation als den Transfer „einer konkreten, physikalistischen Himmelskraft,... die den Gläubigen bei der Taufe einverleibt wird, die ihre Körper beeinflusst und ihr Leben hier auf Erden lenkt, nicht zuletzt dadurch, dass diese sie durch die eine ‚Energie‘, die in ihnen allen aktiv ist, in *einen* Körper verwandelt und schließlich ihre einzelnen Körper transformiert und in den Himmel befördert.“<sup>52</sup>

Das auf einem materiellen Transfer basierende Modell der Transformation kann mit dem folgenden Diagramm illustriert werden:

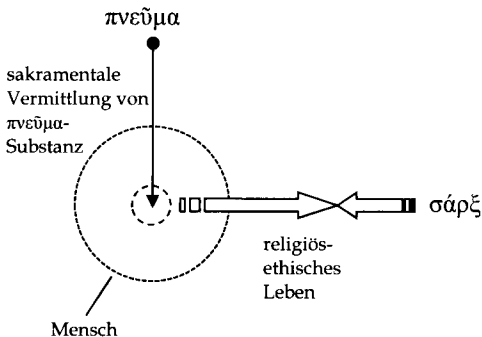


Diagramm 1: Das statische „Infusion-Transformation“ Modell

Ein Manko dieses Ansatzes ist zum einen die Vernachlässigung der relationalen Matrix des Menschen, die wir oben entfaltet haben. Darüber hinaus hat

<sup>51</sup> HORN, Angeld, 175.388.

<sup>52</sup> T. ENGBERG-PEDERSEN, A Stoic Understanding of *Pneuma* in Paul, in: T. ENGBERG-PEDERSEN/H. TRONIER (Hg.), *Philosophy at the Roots of Christianity*, Working Papers 2, Copenhagen 2006, 101-123, 121. Vgl. DERS., *The Material Spirit. Cosmology and Ethics in Paul*, NTS 55 (2009) 179-197, 186f.; DERS., *Complete and Incomplete Transformation in Paul – A Philosophic Reading of Paul on Body and Spirit*, in: T.K. SEIM/J. ØKLAND (Hg.), *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, Ekstasis 1, Berlin/New York 2009, 123-146.

eine ausführliche Analyse gezeigt, dass Paulus – an dieser Stelle im Gegensatz zum Hellenismus, aber im Einklang mit dem Großteil der frühjüdischen Autoren<sup>53</sup> – nicht nach der Substanz des Geistes fragt bzw. die Ontologie des *pneuma* nicht diskutiert. Allerdings ist es möglich, dass Paulus dennoch mit einem materiellen *pneuma*-Konzept operiert. Schließlich gibt es im Corpus Paulinum mehrere Texte, in denen es keine Anhaltspunkte gibt, warum er dem Geist religiös-ethische Wirkungen zuschreibt. Beispielsweise sagt er in 1Kor 6,11, dass die Gläubigen „durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ gereinigt und geheiligt worden sind. Es ist nicht schwer, eine solche Aussage auf dem Hintergrund einer weiterentwickelten stoischen Pneumatologie zu erklären.<sup>54</sup> Das physische *pneuma* würde die Konstitution der menschlichen, ebenfalls physischen Seele verändern und sie so zu religiös-ethischem Leben befähigen. Allerdings ist es methodisch angemessener, Texte, die die Transformation nur konstatieren aber keinen weiteren Einblick in den Modus des Geistwirkens geben, auf dem Hintergrund solcher paulinischen Texte zu interpretieren, die deutliche Anhaltspunkte zum Verständnis dieses Wirkens vermitteln.

Das in diesem Aufsatz dargestellte relationale Modell der paulinischen Theologie basiert auf einer ganzen Bandbreite entsprechend eindeutigerer Texte, die verschiedene Aspekte zu einem vielschichtigen Konzept relationaler Transformation beitragen (zu denen auch das beziehungsstiftende Geistwirken gehört<sup>55</sup>). Dabei geht es keinesfalls darum, die physische Seite der paulinischen Anthropologie und Theologie oder gar das Wirkungsspektrum des Heils bis in die leibliche Dimension hinein (inklusive der Einwohnung des Geistes im menschlichen Körper)<sup>56</sup> zu verneinen. Der Transformationsmodus des hier vertretenen Ansatzes hat seinen Fokus jedoch nicht in der physischen Dimension des Heils, auch wenn diese explizit dazu gehört.<sup>57</sup> Der Fokus des relatio-

<sup>53</sup> Vgl. RABENS, Spirit, 23-120.

<sup>54</sup> Zur stoischen Pneumatologie vgl. u.a. T. TIELEMANN, The Spirit of Stoicism, in: J. FREY/J.R. LEVISON (Hg.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives, Ekstasis 5, Berlin/New York 2014, 39-62.

<sup>55</sup> Anders jedoch U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2014, 532, der der Meinung ist, dass Paulus die Art und Weise des Geistwirkens nicht beschreibt.

<sup>56</sup> Vgl. RABENS, Spirit, 82-86.

<sup>57</sup> Vgl. EASTMAN, Paul, 169: „Just as participation in ‚the flesh‘ happens through the body, so also the body mediates and signifies what it means to belong to Christ. Paul explicitly contrasts the bodily mark of circumcision in the flesh ([Gal] 6:12-13) with the bodily brand marks (*stigmata*) of Jesus (6:17). In a nutshell, Paul anticipates in [Galatians] 6:17 what he will later say in 2 Corinthians 4:10-11: ... ‚the life of Jesus may be manifested in our mortal flesh.‘ Paul’s self-

nenal Ansatzes liegt vielmehr auf den geistgewirkten, konstruktiven *Beziehungen* zu *Gott, Christus und den Glaubensgeschwistern*, aus denen das neue Sein und Werden des Menschen resultiert. Die in dieser Thesenformulierung vorgenommenen kursiven Markierungen sowohl von den *Beziehungen* als auch von den *personalen Entitäten*, zu denen diese neuen Beziehungen bestehen, sollen verdeutlichen, dass beide „Faktoren“ nicht auseinanderdividiert werden können.<sup>58</sup> Vielmehr wird der Charakter der transformierenden Beziehungen gerade durch die Beziehungspartner bestimmt – und zwar insbesondere durch die göttliche Seite dieser Beziehung.<sup>59</sup>

Das zugrundeliegende Konzept von „Beziehung“ soll daher in einem kurzen Exkurs in Form eines Zitats näher erläutert werden:

„Fundamentally, a relationship is about ‚the state of being related; a condition or character based upon this‘ (OED2, XIII, 551). However, a definition that is based on empirical observations of human relationships provides further insight. According to Hinde, a ‚relationship implies first some sort of intermittent interaction between two people, involving interchanges over an extended period of time. [...] In addition, ‚relationship‘ ... carries the ... implication that there is some degree of continuity between the successive interactions.“<sup>60</sup> Human relationships are thus based on contact and communication, and as both vary in intensity and in character they give shape to the relationship.<sup>61</sup> In this study we will frequently refer to *close or intimate relationships*. We adopt the definition of Laurenceau and Kleinman who describe *intimacy* as ,a

depiction assumes a thoroughly second-person understanding of the body as connecting believers to Christ.“

<sup>58</sup> Diese Interdependenz kann deutlich anhand von 2Kor 3,18 gezeigt werden: „This verse... provides an answer to a tantalizing question that might be addressed to our relational model of the Spirit’s work in Paul’s ethics: Is it the *Spirit* that transforms and empowers, or is it the *relationships*, or is it those (i.e. Ἀββα, Χριστός, ἀδελφοί) with whom believers are brought into relation? The solution is that for Paul, these aspects cannot be set against one another. It is the *Spirit* (καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος), the *relationships* (expressed by intimacy that is created by the unveiling of faces, as well as the beholding) and the one that ‚we all‘ are being related to (i.e. τὴν δόξαν κυρίου) who effect the transformation (μεταμορφούμεθα)“ (RABENS, Spirit, 143). Zur Dynamik von Relationen und Relata in relationalen Ontologien vgl. die Diskussionen in J.J. SCHAAF, *Beziehung und Beziehungsloses (Absolutes)*, in: D. HEINRICH/H. WAGNER (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik*. FS W. Cramer, Frankfurt 1966, 277-289; P. SCHULTHESS, *Relation I. History*, in: H. BURKHARDT/B. SMITH (Hg.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Analytica, Bd. 2, München 1991, 776-779, 778; T.L.S. SPRIGGE, *Relation III. Internal Relations*, in: H. BURKHARDT/B. SMITH (Hg.), *Handbook*, 782; H.A. HARRIS, *Should We Say that Personhood is Relational?*, SJT 51 (1998) 214-234, 224-226.234; MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, *Gott und Menschen*, 74-77; KÜNKLER, *Relationalität*, 67-69.

<sup>59</sup> Vgl. Anm. 39.

<sup>60</sup> HINDE, *Understanding Relationships*, 14.

<sup>61</sup> Cf art. *Beziehung*, in: G. WENNINGER (Hg.), *Lexikon der Psychologie*, Bd. 1, Heidelberg 2000, 225. ‚Relation‘ may be differentiated from ‚relationship‘ in that the former is broader and does not primarily concern human relationships but also that of objects, data, ideas and events (and additionally holds other meanings like ‚narration‘).

personal, subjective... sense of connectedness that is the outcome of an interpersonal, transactional process consisting of self-disclosure and... responsiveness'.<sup>62</sup> It is further characterized by a ,warm, close and communicative exchange with others – an interpersonal interaction perceived as an end in itself rather than a means to another end'.<sup>63</sup> Accordingly, *close* or *loving relationships* are exemplified by intimacy, care, sensitivity, and mutual support.<sup>64</sup> ,Relationship' is not a Pauline word. However, there are sufficient grounds for employing this term for our focal theory because, as we will demonstrate ..., the notion of relationships, particularly that of fictive family relationships, is evidently present both in Paul and in his context."<sup>65</sup>

Das auf relationalen Dynamiken basierende Modell der Transformation kann mit dem folgenden Diagramm illustriert werden:

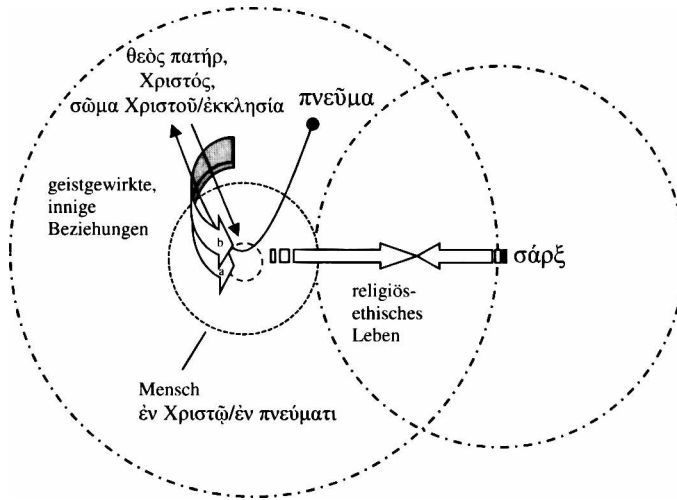


Diagramm 2: Das relationale Modell: dynamische ,Transformation' (a) und ,Empowering' (b)

In Diagramm 2 wird der Mensch in einem Beziehungsfeld dargestellt – nach dem Transfer vom Leben „im Fleisch“ zum Leben „im Geist“,<sup>66</sup> einem Akt der

<sup>62</sup> J.-P. LAURENCEAU/B.M. KLEINMAN, Intimacy in Personal Relationships, in: A.L. VANGELISTI/D. PERLMAN (Hg.), *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*, Cambridge 2006, 637-653, 638.

<sup>63</sup> D.P. MCADAMS, Motivation and Friendship, in: S. DUCK/D. PERLMAN (Hg.), *Understanding Personal Relationships. An Interdisciplinary Approach*, London 1985, 85-105, 87. Vgl. H.T. REIS/P. SHAVER, Intimacy as an Interpersonal Process, in: S.W. DUCK (Hg.), *Handbook of Personal Relationships. Theory, Research and Interventions*, Chichester 1988, 367-389, 367f. For further differentiations, see PRAGER, *Psychology*, 18-27.

<sup>64</sup> LAFOLLETTE, *Relationships*, 18.

<sup>65</sup> RABENS, *Spirit*, 124f. mit Verweis auf S.134-138.

<sup>66</sup> Das Pendant zu diesem Transfer in die göttliche Machtsphäre sind die paulinischen Texte zur Einwohnung Christi bzw. des Geistes in den Gläubigen. Vgl. dazu Anm. 56. Zur relationa-

Befreiung, der als ein Marker des Beginns der relationalen Transformation verstanden werden kann (weitere Motive dieses Beziehungsgeschehens sind „Versöhnung“, „Adoption“, etc., wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben). Der große Pfeil „a“ zeigt die Dynamik bzw. die Transformationskräfte an, die aus den geistgewirkten, innigen Beziehungen der Gläubigen zu Gott als Vater, Christus und dem Leib Christi (der Gemeinde) entstehen. Der Pfeil „a“ (dynamische „Transformation“) zielt auf das Personenzentrum. Der Begriff „Transformation“ wird in diesem Diagramm für die Texte verwendet, in denen Paulus μεταμορφώ benutzt (2Kor 3,18; vgl. Röm 12,2). Der große Pfeil „b“ markiert den gleichen Prozess, nur veranschaulicht er solche Wirkungen der neuen, konstruktiven Beziehungen, die Paulus nicht explizit als „Transformation“ kennzeichnet. Das Resultat dieser Beziehungsdynamik kann mit dem Terminus „Stärkung“ („Empowering“) beschrieben werden.<sup>67</sup>

len Dimension der paulinischen Christologie, auf die wir in dieser kurzen Studie nicht eingehen konnten, vgl. M. FATEHI, *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of Its Christological Implications*, WUNT II/128, Tübingen 2000 und besonders C. TILLING, *Paul's Divine Christology*, WUNT II/323, Tübingen 2012.

<sup>67</sup> In diesem Aufsatz wird die Bezeichnung „Transformation“ weitgehend zur Bezeichnung beider Aspekte verwendet, bzw. es wird nicht streng nach der paulinischen Verwendung der Begriffe getrennt, wie ich dies in meiner Monographie getan habe; vgl. RABENS, *Spirit*, 124-126: „The Greek verb μεταμορφώ means ‚to change in form‘ or ‚to change inwardly in fundamental character or condition‘ (BDAG, s.v., §2). In the same way as the English equivalent (‚transformation‘), it thus leaves open the precise nature of the change (e.g. how ‚substantial‘ or complete it is, whether it refers to ‚inward‘ or ‚outward‘ change, etc.). This is also true for the way in which Paul employs μεταμορφώ in his letters. The fact that he uses the present passive and the formulation ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν in 2 Corinthians 3:18, and the present imperative passive in Romans 12:2, suggests, for one thing, that the change is not yet complete. ‚Transformation‘ can be distinguished from ‚empowering‘ in so far as ‚empowering‘ has a more functional and temporary aspect, whereas ‚transformation‘ has a more lasting effect on the person. Nevertheless, one should use adjectives like ‚substance-ontological‘ (*substanzthaft* or *naturhaft*) with care precisely because Paul does not specify the exact nature of the transformation... The English ‚to empower‘ means ‚to impart or bestow power to an end or for a purpose; to enable‘ (*OED*<sup>2</sup>, V, 192). It is equivalent to the Pauline terms for ‚strengthening‘: κραταιώω (1 Cor. 16:13; cf. Eph 3:16: ‚that you may be strengthened in your inner being with power through his Spirit‘); στηρίζω (Rom. 1:11: ‚that I may share with you some spiritual gift to strengthen you‘; 16:25; 1 Thess. 3:2, 13; cf. 2 Thess. 2:17; 3:3); οἰκοδομέω (1 Cor. 8:1; 14:4: ‚those who prophesy build up the church‘ [cf. 14:3, 26]; 1 Thess. 5:11; etc.); ἐνδυναμόω (Phil. 4:13; Rom. 4:20; cf. Eph 6:10; 1 Tim. 1:12; 2 Tim. 2:1; 4:17); βεβαιώω (1 Cor. 1:8; 2 Cor. 1:21; etc.); etc. ‚Empowering‘ includes the aspect of ‚receiving motivation‘ for moral life. However, its stereotypical meaning is broader in that it refers to the reception of power and enabling for a particular task in a more encompassing way. While there is some overlap with the idea of ‚transformation‘, we nonetheless do not use ‚empowering‘ where Paul appears to employ concepts which are better captured by ‚transformation‘ (as, e.g., in 2 Cor. 3:18 where a lasting change in character seems to be in view and Paul uses μεταμορφώ).“

Udo Schnelle meldet Bedenken an dem von mir vertretenen Konzept der relationalen Transformation an. „Nicht hinreichend ist die von V. Rabens vorgeschlagene Kategorie der ‚Relation‘, denn in ihr kommt die Effektivität des Geist-Wirkens nicht wirklich zum Ausdruck (DERS., *The Holy Spirit and Ethics*, 21: ‚Our model is relational in that it suggests that it is primarily through deeper knowledge of, and an intimate relationship with, God, Jesus Christ and with the community of faith that people are transformed and empowered by the Spirit for religious-ethical life.‘).“<sup>68</sup> Zunächst ist dazu grundsätzlich anzumerken, dass mein „relationales Modell“ nicht deshalb relational ist, weil es sich um die „Relation zum Geist“ drehen würde.<sup>69</sup> Ich spreche nicht von Relationen,<sup>70</sup> und in meiner These geht es nicht um „Beziehungen“ im neutralen, abstrakten Sinne. Vielmehr steht die Frage im Zentrum, wie die Qualität bestimmter Beziehungen Menschen beeinflusst und verändert. Daher ist die Rede von innigen, partizipativen Beziehungen („intimate relationships“),<sup>71</sup> die vom Charakter der wirkmächtigen Identitäten (u.a. Versklavung durch die Sünde versus Adoption in die Familie Gottes) definiert werden. „Relational“ beschreibt den Modus, nicht die Intensität des Resultats. Das Resultat des relationalen Geistwirkens hingegen wird durch die Termini (relational-ontologische) „Transformation“ und „Empowering“ zum Ausdruck gebracht.<sup>72</sup>

In eine ähnliche Richtung geht auch die Kritik in Schnelles kürzlich veröffentlichtem Aufsatz, in dem er sich u.a. vom Verständnis der paulinischen Soteriologie als einer Theosis des Christen im Sinne einer „Spirit-enabled transformative participation in the life and character of God revealed in the crucified and resurrected Messiah Jesus“ distanziert.<sup>73</sup> In diesem Zusammenhang kritisiert er die Qualifizierungen der Transformation durch die Begriffe „infusion-

<sup>68</sup> SCHNELLE, *Paulus*, 532 Anm. 26.

<sup>69</sup> Vgl. die Differenzierungen in RABENS, *Spirit*, 144f.

<sup>70</sup> Vgl. Anm. 61.

<sup>71</sup> Vgl. die Definition im Exkurs oben. Siehe auch REHFELD, *Ontologie*, 45, 351, der den von Deissmann eingeführten Terminus „Christus-Innigkeit“ präferiert.

<sup>72</sup> Vgl. die Einleitung und Anm. 67. Es handelt sich bei diesem Ansatz also nicht um eine Entmythologisierung der effektiven Wirksamkeit der Christusrelation.

<sup>73</sup> U. SCHNELLE, *Ethik und Kosmologie bei Paulus*, in: R. ZIMMERMANN/S. JOUBERT (Hg.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics IX*, WUNT 384, Tübingen 2017, 207-229, 223f. mit Referenz zu M.J. GORMAN, *Becoming the Gospel. Paul, Participation, and Mission*, Grand Rapids 2015, 4 sowie V. RABENS, *The Holy Spirit and Deification in Paul. A „Western“ Perspective*, in: P. DRAGUTINOVIC u.a. (Hg.), *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament. Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013*, WUNT 354, Tübingen 2016, 187-220.

transformation“ und „relational“ sowie die Verwendung „ontologischer Kategorien, die sich bei Paulus nicht finden.“<sup>74</sup> Anstelle dessen präferiert Schnelle Begriffe, die allerdings sehr ähnlich gelagert zu sein scheinen: er redet von „effektiver Transformation“ und „der wesenhaft neuen Existenz“.<sup>75</sup> Beide Formulierungen beschreiben die Transformation im Hinblick auf ihr Resultat, und in dieser Hinsicht kommen wir zu sehr ähnlichen Ergebnissen.<sup>76</sup> Wie erwähnt, werden von mir die Termini „Infusion-Transformation“ und „relational“ benutzt, um den Modus der Transformation näher zu beschreiben. „Infusion-Transformation“ bezeichnet dabei ein (oben problematisiertes) forschungsgeschichtliches Konstrukt,<sup>77</sup> das Schnelle übrigens selber inhaltlich kritisiert.<sup>78</sup> Während die stoffliche „Infusion-Transformation“ von ihren Vertretern tendenziell als ein emischer Ansatz zur paulinischen Theologie auf dem Hintergrund der Stoa verstanden wird, ist das Konzept der „relationalen Transformation“ eine etische Kategorie, die dem Verständnis der Dynamiken dienen soll, die das Sein und Werden des Menschen im Corpus Paulinum bestimmen.<sup>79</sup>

## 2. Relationale Theologie im Corpus Johanneum

Auch im Corpus Johanneum ist der Mensch in seinem Sein und Werden von relationalen Dynamiken bestimmt. Der Aspekt des „Werdens in Beziehungen“

<sup>74</sup> SCHNELLE, Ethik, 224.

<sup>75</sup> SCHNELLE, Ethik, 229.

<sup>76</sup> Vgl. SCHNELLE, Ethik, 207-229 z.B. mit RABENS, „Schon jetzt“, 103-128. Hilfreich ist Schnelles Unterscheidung von drei Aspekten der Transformation: „Nicht nur ein neues Seinsverständnis, das neue Sein selbst hat im umfassenden Sinn bereits begonnen. Deshalb kann von einer dreifachen effektiven Transformation gesprochen werden: 1) einer kosmologischen, einer 2) individuellen und einer 3) sozialen Transformation (vgl. Gal 3,26-28), an der die Glaubenden und die Gemeinden partizipieren“ (229). Wie sich in unserem Aufsatz gezeigt hat, sind diese drei Aspekte miteinander verwoben. Die individuelle Transformation ist zu einem großen Teil die Folge der kosmologischen Transformation. Sie steht außerdem in einem Wechselverhältnis mit der sozialen Transformation (vgl. zu dieser Interdependenz V. RABENS, Die verändernde Kraft des Geistes. Paulinische Perspektiven zur Gesellschaftstransformation, in: T. FAIX/T. KÜNKLER (Hg.), Die verändernde Kraft des Evangeliums, Transformationsstudien 4, Marburg 2012, 122-145, 122-124.140f.). Hinzu kommen weitere paulinische Aussagen zur individuellen Transformation, die im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes nicht diskutiert werden konnten (z.B. Röm 2,29; 12,2; 2Kor 3,3; 4,16; 5,17).

<sup>77</sup> Zur detaillierten Definition und forschungsgeschichtlichen Verortung vgl. RABENS, Spirit, 2-20.

<sup>78</sup> SCHNELLE, Ethik, 224f.227.

<sup>79</sup> Vgl. den obigen Exkurs zu „Beziehung“.

wird den Schwerpunkt unserer folgenden Analysen zum Johannesevangelium bilden, die durch einen Blick auf zentrale Texte aus den Johannesbriefen (v.a. 1Joh) ergänzt werden. Wir beginnen jedoch mit der Sichtung einiger Konturen des „Seins in Beziehungen“ im Corpus Johanneum.<sup>80</sup>

### 2.1. „Sein in Beziehungen.“ Die relationale Matrix der johanneischen Anthropologie

Die relationale Bestimmung des Menschen wird im Johannesevangelium vor allem durch seine Zugehörigkeit zu bestimmten Entitäten angezeigt. Der Mensch gehört zu der Welt (8,23), die durch ihr Verharren in Dunkelheit und Blindheit gekennzeichnet ist (1,9f.; 3,19; 8,43ff.; 9,39ff.; 12,40; 1Joh 2,11). Der Mensch ist „Fleisch“. „Fleisch“ bildet einen Kontrapunkt zum göttlichen Geist (3,6), aber es wird nicht als kosmische Macht vorgestellt (wie teilweise bei Paulus), sondern als irdisch-menschlicher Bereich, der durch seine Begrenztheit charakterisiert ist (6,63).<sup>81</sup> In genau dieses Fleisch kommt Christus als Licht der Welt (1,4.14; 9,5). Er ist „von oben“, die Menschheit hingegen „von unten“ (8,23). Doch müssen sich die Menschen nicht von unten nach oben aufschwingen, sondern in der Begegnung mit Christus können ihnen die Augen geöffnet werden, so dass sie das Licht des Lebens erhalten (8,12; 9,32.39; 12,46; 14,19). Wie Christina Urban treffend beobachtet, ist eine „solche Inbeziehungsetzung... nur durch die dem Menschen wesenhaft eigene *Beziehungshaftigkeit* überhaupt möglich. Diese Beziehungsfindung zu Jesus kann nur aufgrund der menschlichen Wesensart der Beziehungshaftigkeit durch die geistgewirkte Erkenntnis bzw. werthafte Selbsterschließung des Sohnes überhaupt erlangt werden.“<sup>82</sup> In seiner relationalen Veranlagung ist der Mensch also auf die gött-

<sup>80</sup> Ansätze eines relationalen Zugangs zum Johannesevangelium gibt es in der Forschung seit geraumer Zeit, selten basieren sie jedoch auf einer umfassenden Analyse. Vgl. zuletzt R.L. BRAWLEY, *Jesus as the Middle Term for Relationships with God in the Fourth Gospel*, in: R. ZIMMERMANN/S. JOUBERT (Hg.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/ Contexts and Norms of New Testament Ethics IX*, WUNT 384, Tübingen 2017, 121-137 und den Überblick zum Corpus Johanneum in B.E. REYNOLDS, *The Anthropology of John and the Johannine Epistles. A Relational Anthropology*, in: J. MASTON/B.E. REYNOLDS (Hg.), *Anthropology and New Testament Theology*, LNTS 529, London 2018, 121-139.

<sup>81</sup> In seiner Begrenztheit ist der Mensch jedoch verführbar durch den Teufel, den „Fürst der Welt“, der aber bereits gerichtet ist (8,44f.; 12,31; 13,2.27; 16,11).

<sup>82</sup> C. URBAN, *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. Grundlagen johanneischer Anthropologie*, WUNT II/137, Tübingen 2001, 447. Urban sieht die wesensmäßige Bezie-

liche Beziehungsinitiative angewiesen. Theißen nennt dies die „heterodynamische Tendenz“ des johanneischen Menschenbildes: Der Mensch wird von außen bestimmt.<sup>83</sup> „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat“ (6,44; vgl. 6,65; 18,37; etc.).

Das Motiv der Befreiung aus Sklaverei spielt bei Johannes in diesem Zusammenhang eine Rolle (wenn auch nicht so prominent wie bei Paulus): „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht (δοῦλός). ... Wenn euch nun der Sohn freimacht, so seid ihr wirklich frei“ (8,34.36). Ohne dieses befreiende und erkenntnistiftende Wirken Christi kann es nicht zur Christuserkenntnis und damit auch nicht zur Sündenerkenntnis kommen. Ähnlich wie in der autobiographischen Reflexion des Paulus (Phil 3,7-14) konstatiert der johanneische Jesus eine Bewegung von der Lösung zum Problem: „Wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen nicht gesagt, so hätten sie keine Sünde“ (15,22, vgl. 24). Sünde ist also die Verfehlung einer Beziehung, bzw. das Fehlen der Jesus-Beziehung.<sup>84</sup> Sie ist definiert als „Nichtglauben an Jesus“ (16,9; vgl. 3,16-19).

Ähnlich wie bei Paulus ist πίστις für Johannes ein Beziehungsbegriff, der Glaube und Vertrauen (weniger jedoch Treue) bedeutet.<sup>85</sup> Anders als bei Paulus, wo der Prozess des Zum-Glauben-Kommens seltener thematisiert wird (vgl. jedoch Röm 10,17; 1Kor 2,4f.; Gal 3,2.5), spielt dieses Geschehen im johanneischen Narrativ eine große Rolle.<sup>86</sup> Glaube ist dabei ein relationaler Erkenntnishorizont, der sich in der Begegnung mit Christus durch den Geist konstituiert (14,26; 15,26; 16,13) und der propositionale bzw. inhaltliche (z.B. 16,27: „weil ihr... glaubt, dass [πιστεύκατε ὅτι] ich von Gott ausgegangen bin“) wie

hungshaftigkeit des Menschen im Johannesevangelium besonders durch dessen Sprachhaftigkeit begründet. Entsprechend klassifiziert sie den johanneischen Gebrauch der Verben *glauben, hören, sehen, erkennen, finden, suchen, lieben, sprechen, wissen* und *bleiben* als die *relationale Terminologie* des 4. Evangeliums. „Denn diese Termini beschreiben je die Beziehungsfindung und/oder Beziehungskonstituierung der Menschen zu Jesus in den entsprechenden dialogischen Situationen ebenso wie in narrativen Einschüben in allen Quellenschichten des Evangeliums“; aaO., 450.

<sup>83</sup> G. THEIßEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 74.

<sup>84</sup> Vgl. URBAN, *Menschenbild*, 449f.: „Sünde wird im Joh nicht als Machtbereich dargestellt (gegen Hasitschka), so daß hier durch die anthropologische Bestimmung der Sünde als Verfehlung einer Beziehung zugleich eine Annäherung an die Sünde als peccatum actuale, aber auch eine unüberwindbare Distanz zur Sünde, verstanden als peccatum originale, vorliegt.“

<sup>85</sup> Vgl. MORGAN, *Faith*, 395-443 zu πίστις als Beziehungsgeschehen im Corpus Johanneum.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. die narrative Heterogenität der konträren ‚Glaubens‘ Prozesse von Nikodemus und der Frau am Brunnen, die durch die Verwendung der Dunkelheit/Nacht-Licht/Tag-Metaphorik literarisch zusätzlich verstärkt wird (Joh 3-4). Siehe auch die Absichtserklärung des Evangelisten in 20,31.

partizipative Elemente (z.B. 2,11: „seine Jünger glaubten an ihn [ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν]“) umfassen kann. Anderson erklärt in Bezug auf Letzteres:

„To believe *in* (using the preposition *eis*, or *into*) Jesus is to participate in Jesus believingly (3,18; 6,29, 40; 9,35-36; 11,25, 48; 12,36-37.; 14,1; 16,9; 17,20). It is like diving into a pool, or becoming immersed in God's saving/revealing initiative, and it is associated with ‚abiding‘ and ‚remaining‘ themes. To believe in Jesus involves a relationship of intimacy and knowledge, and for John, ‚knowing‘ is akin to the Hebrew understanding (*yada*) of intimate acquaintance. It begins with openness and continues with responsiveness. Ultimately, believing in Jesus leads to partnership with his redemptive mission, as one witnesses to that which one has witnessed and received.“<sup>87</sup>

Im Glauben nehmen Menschen die Einladung Jesu an und empfangen den Geist (7,37-39; 14,17f.), der sie lebendig und zu Kindern Gottes macht (1,12f.; 3,3-8; 6,63). Dieses (ewige) Leben ist die Erkenntnis Gottes und seines gesandten Sohnes (Joh 17,3; vgl. 1Joh 5,20). Die Jesusnachfolger gehören nun zu Christus und nicht mehr zur Welt, werden aber wie dieser in die Welt in göttlicher Mission gesandt (17,16-18). Sie sind vereint in Christus und sollen es auch untereinander sein (17,21ff.; vgl. 1Joh 1,3.7: Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und untereinander). Das Resultat dieser neuen Beziehungen kann als relational-ontologische Transformation begriffen werden, denn die „Geburt von oben“ macht den Menschen zum Kind Gottes (1,12f.; 3,3-8) und eröffnet eine Konstellation neuer Beziehungsdynamiken (zu Vater und Sohn, Paraklet und Glaubensgemeinschaft), wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden. Urban spricht in diesem Zusammenhang von einer neuen Beziehungskonstituierung, denn

„mit der menschlichen Chance einer Beziehungskonstituierung zum Vater und zum Sohn geht die ebenso wesenhaft im Menschen angelegte Möglichkeit seiner *Neukonstituierung*, seiner Veränderbarkeit einher. ... Diese *Veränderbarkeit* der Menschen, die durch die geistgewirkte Erkenntnis, durch den Grunddualismus Verstehen und Nichtverstehen und so durch eine Inbeziehungsetzung zum Vater und zum Sohn geschieht, ... wird anthropologisch mit dem Terminus der *Gotteskindschaft* umschrieben. Der Begriff der Gotteskindschaft stellt den tiefsten Ausdruck der Beziehungskonstituierung im Joh dar. Denn ebenso wie der Mensch durch die Gotteskindschaft neu konstituiert wird, ist mit der Gabe der Gotteskindschaft die angemessene Sohnes- und Gottesbeziehung erreicht.“<sup>88</sup>

Im folgenden Abschnitt werden wir uns näher mit den durch diese Veränderungen initiierten Prozessen beschäftigen. Welches transformative Potential bergen die transformierten Beziehungen?

<sup>87</sup> P.N. ANDERSON, *Navigating the Living Waters of the Gospel of John. On Wading With Children, and Swimming with Elephants*, Pendle Hill Pamphlet 352, Wallingford 2000, 19. Vgl. J.G. VAN DER WATT, *An Introduction to the Johannine Gospel and Letters*, T&T Clark Approaches to Biblical Studies, London/New York 2007, 58f.

<sup>88</sup> URBAN, *Menschenbild*, 447f.

## 2.2. „Werden in Beziehungen.“ Transformierte und transformierende Beziehungen in der johanneischen Theologie und Ethik

Ein zentraler Text, dem die Bedeutung eines Dreh- und Angelpunktes der Relationalität der johanneischen Theologie und Ethik zukommt, ist Joh 13,34.<sup>89</sup> Hier werden sowohl Inhalt als auch Modus und Ermöglichung des johanneischen Ethos beschrieben: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt. Wie/Weil ich euch geliebt habe, (so) sollt auch ihr einander lieben“ (Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, 13,34). In diesem Text wird deutlich, dass die gegenseitige Liebe der Jünger jene Liebe fortsetzt, mit der Jesus sie geliebt hat. Jesu Liebe ist sowohl Vorbild als auch die befähigende Kraft ihrer Liebe. Dieser zweite Aspekt des Verses, der καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς nicht nur als Komparativ, sondern auch als Kausativ versteht,<sup>90</sup> wurde in der Forschungsgeschichte häufig übersehen. Entsprechend wurde die Nachahmung Jesu (Mimesis) ausschließlich als ein ethischer Imperativ verstanden. Allerdings hatte bereits Bultmann die Wichtigkeit dieses Aspektes von 13,34 entdeckt. Bultmann erklärt, dass die unüberbittene, von Gott gegebene Liebe eine neue Zukunft eröffnet, in welcher die Jünger die Geschwister auf neue Weise lieben können und sollen. Die Erfahrung der Liebe Jesu ist Voraussetzung, Verwirklichungsmöglichkeit und Antrieb für die auf dieser Erfahrung beruhende Liebe und die damit neu gestiftete Relationalität.<sup>91</sup> „Mimesis“ wird dementsprechend in diesem Aufsatz als

<sup>89</sup> Zum Folgenden vgl. die ausführlichere Erörterung in RABENS, Johannine Perspectives, 114-139. Zum Verhältnis des Liebesgebots zum Rest der johanneischen Ethik, die nicht auf dieses reduziert werden darf und das dementsprechend in unserer Diskussion pars pro toto für die johanneische Ethik in ihren diversen Aspekten steht, siehe besonders aaO., 114f.

<sup>90</sup> In 15,9 findet sich eine ähnliche Aussage, die sich aber auf den vergleichenden Aspekt beschränkt: „Wie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch. Bleibt in meiner Liebe!“ (καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κάγώ ὑμᾶς ἠγάπησα). In 13,34 folgt auf καθὼς ein ἵνα, das die Folge der Liebe Jesu anzeigt (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους).

<sup>91</sup> R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen 201985, 403f. Bultmanns Auslegung wurde von mehreren Exeget\*innen bestätigt; vgl. u.a. V.P. FURNISH, The Love Command in the New Testament, Nashville 1972, 138f.; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, HTKNT 4, Bd. 3: Kommentar zu Kap. 13-21, Freiburg 1977, 60; F.F. SEGOVIA, Love Relationships in the Johannine Tradition. Agapē/Agapan in I John and the Fourth Gospel, SBLDS 58, Chico 1982, 123; R.F. COLLINS, A New Commandment I Give to You, that You Love One Another ... (John 13:34), in: R.F. COLLINS, These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel, LThPM 2, Louvain 1990, 217-256, 248; A. DETTWILER, Umstrittene Ethik. Überlegungen zu Joh 15,1-17, in: M. ROSE (Hg.), Johannes-Studien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium, Zürich 1991, 175-189, 186; E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus,

mehrdimensional verstanden, weil sie neben dem „inhaltlichen“ (Leben nach dem Vorbild Jesu) auch einen „befähigenden“ Aspekt hat (persönliche Transformation durch die Erfahrung der vorbildlichen Liebe Jesu).<sup>92</sup>

Wie ist die von Bultmann angesprochene Erfahrungsdimension dieser Liebe näher zu fassen? Um uns dieser Frage zu nähern, wenden wir uns zunächst den exegetischen Ergebnissen Jan van der Watts zu, der die zentrale Bedeutung der Liebe für die johanneische Theologie und Ethik hilfreich erläutert. Van der Watt argumentiert, dass bei Johannes

„the basis of love is not emotion but relationships that are expressed in actions. Love exists in activity. When God loves, he *gives* his Son (3,16), . . . When Jesus loves intensely he *washes* feet and *gives* his life for his friends (13,1ff.; 15,9ff.), when believers love they follow the example of Jesus of serving and caring, even if it means shifting their own interests aside in order to serve God and one another (13,12-20; 12,24-26).“<sup>93</sup>

Zur Unterstützung zitiert van der Watt Schrage und Larsson, die darlegen, dass die Liebe Gottes im Johannesevangelium „not an emotion or an affect . . . but simply living for others“<sup>94</sup> sei, denn „God is not viewed as filled with an affection, but God as love means God as giving life and sharing and desiring fellowship.“<sup>95</sup> Da van der Watt konstatiert, dass „Geben und Gehorchen die zwei zentralen Elemente der Liebe sind“<sup>96</sup> können wir festhalten, dass er mit einem *funktionalen Konzept* von Liebe im Johannesevangelium arbeitet. Tatsächlich benutzt er selbst eine sehr ähnliche Formulierung: „The nature of love in this Gospel is found in the sustenance of functional relations, that means, relations in which members of a group care for and serve one another, according to the example given by the unique Son and Father of the family.“<sup>97</sup>

Jan van der Watt bringt somit einen wichtigen Aspekt der Liebe im Johannesevangelium auf den Punkt: Für Johannes hat Liebe mit Handeln zu tun.

WUNT II/197, Tübingen 2005, 258; J. BEUTLER, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg 2013, 391.

<sup>92</sup> Vgl. den Text zu Anm. 47f. und Anm. 138f.

<sup>93</sup> J.G. VAN DER WATT, Ethics and Ethos in the Gospel According to John, ZNW 97 (2006) 147-176, 161 = DERS., Radical Social Redefinition and Radical Love. Ethics and Ethos in the Gospel According to John, in: J.G. VAN DER WATT (Hg.), Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament, BZNW 141, Berlin/New York 2006, 107-133, 116f.

<sup>94</sup> W. SCHRAGE, Ethics of the New Testament, Philadelphia 1988, 318, zitiert in VAN DER WATT, Ethics and Ethos, 161.

<sup>95</sup> T. LARSSON, God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretations, Stockholm 2001, 276, zitiert in VAN DER WATT, Ethics, 162 Anm. 77.

<sup>96</sup> VAN DER WATT, Ethics, 166.

<sup>97</sup> VAN DER WATT, Ethics, 165f.

„Obedience is love in action,“ wie es van der Watt ausdrückt.<sup>98</sup> Meines Erachtens ist es aber treffender, anstelle von funktionalen Relationen von *innigen Beziehungen* zu sprechen,<sup>99</sup> da dieses Konzept die Interaktionen und Transaktionen der Liebe im Johannesevangelium besser beschreibt (und deren emotionale und affektive Aspekte nicht ausschließt). Diese begriffliche Differenzierung kann dazu beitragen, die verschiedenen Dimensionen der Liebe Jesu im vierten Evangelium nuancierter wahrzunehmen. Liebe fungiert bei Johannes sowohl als Vorbild als auch als befähigende Kraft für die Liebe der Jünger. Dieser relationale Zugang zur johanneischen Theologie und Ethik wird im Folgenden exegetisch (und religionsgeschichtlich) begründet. Es sei an dieser Stelle aber auch auf die Ergebnisse moderner psychosozialer Studien (u.a. von Bowlby und LaFollette) hingewiesen, die im ersten Teil dieses Kapitel dargestellt wurden.<sup>100</sup> Die dort vermittelten Einblicke in ein umfassendes Forschungsfeld erhellen die positiven und transformierenden Auswirkungen inniger und liebevoller Beziehungen. In Übereinstimmung mit den oben angeführten Reflexionen (u.a. von D. Williams)<sup>101</sup> werden die folgenden Analysen des Corpus Johanneum zeigen, dass es ein zentrales Charakteristikum der Liebe im Kontext der mimetischen Beziehung zu Christus ist, dass sie Menschen verändert und ihrerseits zur Liebe befähigt.

Grundsätzlich gilt für Johannes: Gottes Wesen ist Liebe. In 1Joh 4,8 wird diese Grundlage ausdrücklich formuliert: „Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist Liebe.“ Die Erklärung „Gott ist Liebe“ scheint über die Aussage „Gott *handelt* liebevoll“ hinauszugehen. Es ist der Charakter und das Sein Gottes selbst, das Liebe ist. Diese johanneische Grundwahrheit zeigt sich im vierten Evangelium in vielen Schattierungen; z.B. wenn man die Liebe des Vaters für den Sohn anschaut – der Ort, an dem alles seinen Ursprung hat. Zweimal schreibt Johannes, dass die Liebe des Vaters für den Sohn die Quelle all dessen ist, was der Sohn hat (3,35; 5,20). Aufgrund dieser Liebe ist der Sohn fähig, die Werke des Vaters zu tun. Die Mission des Sohnes ist das Ergebnis der Liebe des Vaters. Jesu Erfüllung seines Auftrages ist Ausdruck des Bleibens in der

<sup>98</sup> VAN DER WATT, *Ethics*, 160.

<sup>99</sup> Zur Definition von „Innigkeit“ bzw. „Intimität“ (intimacy) und „Beziehung(en)“ siehe den Exkurs in 1.3. oben.

<sup>100</sup> Vgl. Abschnitt 1.2., u.a. Anm. 41-45.

<sup>101</sup> Vgl. besonders das zu Anm. 45 gehörende Zitat. Zur Entfaltung eines ganzheitlichen, Physis und Gefühl umfassenden Liebesbegriffs, vgl. auch M. MÜHLING, *Resonanzen. Neurobiologie, Evolution und Theologie. Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie*, RTN 30, Göttingen 2016, 203-206.

Liebe des Vaters (15,10). Die Formel μένειν (έν) zeigt hier die reziproke Immanenz von Sohn und Vater an.<sup>102</sup> Die Jünger werden zu dieser ‚mystischen‘ Dynamik der Liebe eingeladen, um an ihr zu partizipieren (15,10, et al.; vgl. 1Joh 1,3).<sup>103</sup> In der Ausübung gegenseitiger Liebe bekommen die Jünger so Anteil am Leben Gottes selbst.<sup>104</sup>

Die Beziehung Jesu zu seinen Jüngern gleicht der Beziehung, die der Vater zu ihm hat. Die Liebe des Vaters für den Sohn ist folglich das Paradigma der Liebe des Sohnes für seine Jünger: „Wie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch“ (15,9). Dazu hält Collins fest: „Were one to combine, more immediately than the evangelist has done, vv. 9 and 12 of John 15, the text would read: ‚As the Father has loved me, so have I loved you; as I have loved you, so you love one another.‘“<sup>105</sup> Es ist klar, dass diese Liebe keine extrinsische Größe für die Jünger bleiben kann, denn die Liebe des Vaters, mit der die Jünger geliebt werden, ist *in* ihnen. Deshalb betet Jesus zum Vater, dass „die Liebe, mit der du mich liebst, in ihnen sei und ich in ihnen“ (17,26). „In a very real sense, then, there is reciprocal intimacy between the Father and Jesus, between Jesus and his disciples, and between the Father and the disciples because of the reality of love.“<sup>106</sup>

Wie oben dargelegt, wurzelt das hier vorgestellte, relationale Model des menschlichen „Werdens“ (Transformation) in einem ganzheitlichen Konzept liebevoller (transformierender) Beziehungen, die nicht nur durch tätigen Gehorsam, sondern auch von Intimität, Wärme und Zuneigung charakterisiert sind. Gerade weil dieser emotionale Aspekt der Liebe bei Johannes in Frage

<sup>102</sup> Vgl. DETTWILER, *Ethik*, 180-182; COLLINS, *New Commandment*, 249; VAN DER WATT, *Ethics*, 163.

<sup>103</sup> Vgl. K. SCHOLTISSEK, *Mystik im Johannesevangelium? Reflexionen zu einer umstrittenen Fragestellung*, in: J. ECKERT u.a. (Hg.), *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes*, FS J. Hainz, Düsseldorf 2001, 295-324, 318. Ich verwende den Terminus „Mystik“ hier mit der weit gefassten Definition von Meier: „Mystik ist eine Form von Religiosität, in deren Zentrum die unmittelbare Erfahrung göttlicher Wirklichkeit steht. Diese Erfahrung, die das alltägliche Bewußtsein und die Erkenntnis der Vernunft übersteigt, ist zugleich *Erfahrung einer engen Verbundenheit mit der göttlichen Wirklichkeit*“ (H.-C. MEIER, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, TANZ 26, Tübingen 1998, 20, Hervorhebung V.R.; zur Diskussion vgl. u.a. RABENS, *Pneuma and the Beholding of God*, 293-295).

<sup>104</sup> Dieser Prozess der Partizipation wurde kürzlich von Byers auf dem Hintergrund patristischer Auslegungen als Theosis interpretiert (A.J. BYERS, *Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John*, SNTSM 166, Cambridge 2017).

<sup>105</sup> COLLINS, *New Commandment*, 250.

<sup>106</sup> COLLINS, *New Commandment*, 251.

gestellt wird, wird er in unserer eigenen Analyse von „Liebe“ im Corpus Johanneum besondere Aufmerksamkeit bekommen.<sup>107</sup> Denn auf den ersten Blick scheint der Evangelist nicht explizit zu insistieren, dass Liebe eine emotionale Seite hat. Allerdings wird sie deutlich in einer ganzen Reihe johanneischer Texte impliziert. So erklärt Jesus beispielsweise im Kontext des Gebotes zum Verbleib in der Liebe des Vaters und des Sohnes (15,10.12): „Das habe ich euch gesagt, auf dass meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde“ (15,11). Von Liebe geprägte Beziehungen bringen dementsprechend die (aufbauende<sup>108</sup>) Emotion der Freude hervor. Diese Beobachtung wird durch die Analyse von Attridge zum Johannesevangelium im Dialog mit einer stoischen Sichtweise von Emotionen gestützt:

„However much liberating truth plays a role in the soteriology of the Fourth Gospel, what initially causes the disciples' joy does not seem to be the calm assurance that one is, according to the basic Stoic formula, 'living in conformity' with nature. It is rather the joy that arises from the intimacy of personal relation, the fellowship of Father, Son, and Spirit-guided believers. It is a joy that appears in the narrative when the disciples come to see the resurrected one (20,20). The relationship may lack what the Stoics called passions, but it displays an intimate interpersonal dimension and suggests an intensity that the Stoics might have found problematic.“<sup>109</sup>

Diese emotionale Beziehungsnähe wird im Johannesevangelium als Teil der metaphorischen Welt des *Familien-* und *Freundschaftsethos* entfaltet. Die Wichtigkeit des Familienethos wurde zurecht von van der Watt in seiner Monographie *Family of the King* hervorgehoben. Familienethik bedeutet für van der Watt

<sup>107</sup> Bei der Verwendung des Begriffs „Emotion(en)“ ist eine gewisse Vorsicht geboten, denn es handelt sich dabei nicht um einen antiken sondern um einen modernen Begriff, der diversen geistesgeschichtlichen Deutungsmustern unterliegt (Spencer nennt u.a. den „emotive“, „cognitive“ und „affective turn“: F.S. SPENCER, *Getting a Feel for the „Mixed“ and „Vexed“ Study of Emotions in Biblical Literature*, in: F.S. SPENCER [Hg.], *Mixed Feelings and Vexed Passions. Exploring Emotions in Biblical Literature*, RBS 90, Atlanta 2017, 1-41, 19-28). Dennoch kann der Emotionsbegriff als etische Kategorie bei der Analyse neutestamentlicher Literatur Dynamiken in den Fokus rücken, die andernfalls unterbelichtet bleiben würden. So resümiert Spencer seine terminologische und konzeptionelle Studie zu Emotionen in der biblischen Literatur mit der Beobachtung, man sei „on the right track in granting that we moderns, with due openness and diligent study, can still have a reasonable cross-cultural exchange with our ancient brothers and sisters about emotions, that we can truly, though not fully, sympathize – feel with – them. As Konstan avers, ‚The *pathē* thus appear to correspond broadly to the kinds of sentiments that we typically or at least sometimes classify as emotions. Often, however, the context will demand some variation.‘ A nice, balanced working hypothesis, it seems to me“ (aaO., 32, mit Zitat aus D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, RCL, Toronto 2006, 4).

<sup>108</sup> Zum Konzept von „Stärkung“ bzw. „Aufbauung“ („empowerment“) vgl. Anm. 67.

<sup>109</sup> Vgl. H.W. ATTRIDGE, *An „Emotional“ Jesus and Stoic Tradition*, in: T. RASIMUS u.a. (Hg.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010, 77-92, 89. Vgl. auch S. VOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine?*, LNTS 284, London 2005, 226-265.

„doing what the Father requires“.<sup>110</sup> In der Tradition zahlreicher anderer Exeget\*innen interpretiert er die biblische Tradition einer Familienethik im Kontext des antiken *pater familias*. „Children of a family were taught what was expected of them and were then required to act and behave according to what they were taught. For instance, in 8,31 Jesus says to his disciples: ‚If you continue in my word, you are truly my disciples.‘“<sup>111</sup> Dieser Gehorsamsaspekt des antiken und des johanneischen Familienethos sollte gewürdigt werden (vgl. 8,39). Darüber hinaus möchte ich in diesem Kapitel das Entwicklungspotential des konstruktiven „Werdens“ in Familienbeziehungen für das Johannesevangelium herausstellen. Entsprechend der oben angezeigten, ganzheitlichen (und damit auch emotionalen) Natur des Liebesverständnisses bei Johannes versuche ich zu zeigen, dass „Familie“ für Johannes auch ein Ort der Identitätsstiftung, der Befähigung und der positiven Transformation ist.<sup>112</sup>

Wie bereits besprochen (1.2.), weisen zahlreiche antike Quellen zur Familienethik darauf hin, dass die Familie als ein Ort der Zuneigung und des emotionalen Wohlergehens verstanden wurde.<sup>113</sup> Zudem ist die Vorstellung von Gott als liebendem und gütigem Vater und seine väterliche Beziehung zu den Menschen (sowohl gemeinschaftlich als auch individuell)<sup>114</sup> eine Tradition, die in der Hebräischen Bibel und der frühjüdischen Literatur tief verankert ist (siehe u.a. Ex 4,22; Jes 43,6; Sir 51,10; Tob 13,5; Philo, Conf. 145; Jub 2.20; 19.29; L.A.B. 16.5; T. Job 40.2). Es ist eine Beziehung, die von der Liebe JHWHs zu seinen

<sup>110</sup> J.G. VAN DER WATT, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, BJS 47, Leiden 2000, 284.

<sup>111</sup> VAN DER WATT, *Family*, 284. Vgl. BURKE, *Adopted*, 144-148; O.L. YARBROUGH, *Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity*, in: S.J.D. COHEN (Hg.), *The Jewish Family in Antiquity*, BJS 289, Atlanta 1993, 39-59, 48-53; M.M. THOMPSON, *The Promise of the Father. Jesus and God in the New Testament*, Louisville 2000, 45: „Fathers require obedience and honor, and a father was also accorded the task of discipline and correcting his children (Prov. 1:8; 4:1; 6:20; 15:5; 30:17).“

<sup>112</sup> Diesen Erkenntnissen würde van der Watt entsprechend seiner Ausführungen in VAN DER WATT, *Family*, 316-319; DERS., *Ethics*, 165 sicher nicht widersprechen. Vgl. nun auch DERS., *The Ethos of Being Like Jesus. Imitation in 1 John*, in: J. FLEBBE/M. KONRADT (Hg.), *Ethos und Theologie im Neuen Testament*, FS M. Wolter, Neukirchen-Vluyn 2016, 415-440, 427.

<sup>113</sup> So zum Beispiel Plutarch, *Am. Prol.* 496C; *Frat. Amor.* 480G; *Philo, Spec. Leg.* 1.137; 2.236, 239f.; *Abr.* 168-70; *Ios.* 4; *Seneca, Clem.* 1.14.1-3 (Préchac: 3.12.1-3). Weitere Beispiele werden u.a. diskutiert in C.S. KEENER, *Family and Household*, in: G.F. HAWTHORNE u.a. (Hg.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove 1993, 353-368, 357f.; D.G. CHEN, *God as Father in Luke-Acts*, SBL 92, New York 2006, 28f. und A. REINHARTZ, *Parents and Children. A Philonic Perspective*, in: S.J.D. COHEN (Hg.), *The Jewish Family in Antiquity*, BJS 289, Atlanta 1993, 61-88, 81; RABENS, *Spirit*, 219-224.

<sup>114</sup> Gott wird als Vater der Nation (z.B. 4Q504 frags. 1-2 col. 3.5-7) und von Patriarchen und Königen, etc., dargestellt (z.B. Ps 27; vgl. CHEN, *God*, 131-135).

Kindern charakterisiert ist (so z.B. Dtn 32,6.8-14; Jes 63,8-10, 16; Sir 4,10; 4 Esra 6.58; PsSal 18.3f.; SapSal 16.26). Drei Textpassagen wurden hierzu im ersten Teil des Kapitels ausführlich zitiert (Hos 11,1.3f.; 1QHa 17.35f. und JosAs 12,8.15; siehe 1.2. oben).

Das Johannesevangelium scheint sich diese kognitiv-emotionalen Aspekte des antiken Familienethos zu eigen gemacht zu haben. Zum einen haben wir die neue Identität als Kinder Gottes bereits in 2.1. kurz beleuchtet (vgl. 1,12f.: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι; 3,3-8). Zum anderen kamen diese Dimensionen der Familienidentität in unseren Ausführungen zur reziproken Immanenz von Vater, Sohn und Gläubigen in den Blick. Die kognitiv-emotionalen Aspekte treten auch in den Abschiedsreden deutlich hervor, wo u.a. Trost eine wichtige Funktion hat.<sup>115</sup> Jesu Fürsorge für die Jünger drückt sich hier sowohl in seinem (vorausgesagten) Handeln als auch grundsätzlich in Zuspruch und Zuwendung aus:

„Euer Herz erschrecke nicht! Glaubt an Gott und glaubt an mich! In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wenn's nicht so wäre, hätte ich dann zu euch gesagt: Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten? Und wenn ich hingehge, euch die Stätte zu bereiten, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen, auf dass auch ihr seid, wo ich bin. (14,1-3) ... Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. . . Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.“ (14,27)

Als die Jünger Angst vor dem Zerfall der Familie und der daraus folgenden Verwaisung haben, versichert sie Jesus seiner Fürsorge und ihres dauerhaften Platzes in der Familie.

Kurz vor Jesu Weggang spielt nun der Geist-Paraklet eine entscheidende Rolle bei der Erhaltung der Familienbande – und ihrer Vertiefung (16,6f.). Die innige Gegenwart Jesu durch den Parakleten ist ein gewichtiger Grund, weshalb die Jünger fähig sind, nach Jesu Rückkehr zum Vater an den Geboten festzuhalten:

„Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: den Geist der Wahrheit, den

<sup>115</sup> Vgl. M. LANG, *Johanneische Abschiedsreden und Senecas Konsolationsliteratur. Wie konnte ein Römer Joh 13,31-17,26 lesen?*, in: J. FREY/U. SCHNELLE (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 365-412; G.L. PARSENIOS, *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, NovTSup 117, Leiden 2005, 77-109; P. VON GEMÜNDE, *Der Umgang mit Angst und Aggression im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Psychologie des Urchristentums*, in: P. VON GEMÜNDE, *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums*, NTOA/StUNT 73, Göttingen 2009, 279-306.

die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.“(14,15-17; vgl. 16,6f.)

In diesem Abschnitt fällt auf, dass Jesus sich direkt dem relationalen Wirken des Parakleten zuwendet, nachdem er das Liebesgebot an seine Jünger adressiert hat. Die Fürsorge des johanneischen Jesus für das Wohlergehen seiner Jünger (inklusive ihrer emotionalen Stabilität)<sup>116</sup> untermauert unsere auf 13,34 gestützte Hauptthese, nämlich, dass die Jünger durch das Vorbild und die Erfahrung der Liebe Jesu selbst zur Liebe befähigt werden. Das Wirken des Parakleten als Jesu vertraute Gegenwart wird diese Erfahrung der Liebe trotz seiner physischer Abwesenheit weiterführen.<sup>117</sup> Wenn der Geist also die intime Gegenwart von Vater und Sohn vermittelt, die Jünger ein tieferes Verstehen Gottes lehrt und sie in alle Wahrheit führt, so erfahren die Jünger dadurch weitere, mimetische Befähigung zum Gehorsam gegenüber dem Liebesgebot.

Neben der Familienmetaphorik zeigt auch das *Freundschaftsethos* deutlich die facettenreiche Komplexität der Liebe im Johannesevangelium. Die Erfahrungsdimension der Liebe tritt hier in der Art und Weise hervor, wie Jesus seine Jünger als Freunde bezeichnet und entsprechend mit ihnen umgeht (Identität und Erfahrung). Wäre Liebe mit Gehorsam gleichzusetzen, dann müsste Jesus die neue Beziehung der Jünger zum Vater und zum Sohn nicht von Knechtschaft abgrenzen. Jesus erklärt jedoch: „Ich nenne euch hinfort nicht Knechte; denn der Knecht (δοῦλος) weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt; denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan“ (15,15). Diese neue Beziehung ist von Offenheit und Vertrautheit gekennzeichnet. In Übereinstimmung mit dem antiken Ideal der Freundschaft, schließt Freundschaft bei Johannes *παρρησία* ein.<sup>118</sup> Jesus gibt

<sup>116</sup> 14,18: „Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch“; vgl. 16,20-22; etc. Zur Interpretation vgl. V. RABENS, *The Spirit and Living Water in John's Gospel*, in: J.T.K. LIM (Hg.), *Holy Spirit. Unfinished Agenda*, Singapore 2015, 57-61, 60f.

<sup>117</sup> Vgl. C. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, WUNT II/148, Tübingen 2002, 223.

<sup>118</sup> Konstan zeigt, dass *φιλία* in allen Epochen der antiken griechischen Geschichte verwendet wurde, um „an intimate relationship predicated on mutual affection and commitment“ zu beschreiben (D. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, KTAH, Cambridge 1997, 19). Fitzgerald benennt Gemeinschaft (*κοινωνία*), Innigkeit (*συνθήσεια*), Einigkeit (*ὁμόνοια*), Gleichheit (*ισότης*) und zuversichtliches Vertrauen auf einander (*παρρησία*) als zentrale Komponenten des griechischen Konzepts einer liebevollen *φιλία*-Beziehung (J.T. FITZGERALD, *Paul and Friendship*, in: J.P. SAMPLEY [Hg.] *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg/London 2003, 319-343, 325-327). Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 2.4.3; Seneca, *Ep.* 2.2-7; 48.2f.; D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 43, Garden City/New York 1981, 188f.; M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, 341-345; P.A. HARLAND, *Familial Dimensions of Group*

seinen Jüngern an allen Dingen Anteil, die er vom Vater empfangen hat. Es gibt nichts, was er vor ihnen zurückhalten würde – zwischen ihnen gibt es keine Geheimnisse. Er teilt alles mit ihnen, inklusive seines Besitzes. „Inhaltlich bezieht sich die Gütergemeinschaft, die der johanneische Jesus seinen Freunden anbietet, auf die reziproke Güter- und Besitzgemeinschaft von Vater und Sohn (vgl. 10,14; 16,14f.; 17,9f.), auf das heilvolle ‚Wissen‘ vom Vater, das Jesus den Seinen offenbart und mit ihnen teilt, letztlich auf die Aufnahme in die personale *Communio* zwischen Vater und Sohn.“<sup>119</sup> Diese Initiation bedeutet eine neue Identität (als Freunde Jesu und des Vaters), einen neuen, egalitären Status<sup>120</sup> und eine neue Form der Lebensgemeinschaft (in echter *κοινωνία* mit Vater und Sohn und dem Geist-Parakleten). Dies transformiert und befähigt das Leben der Jünger, sodass es ihnen möglich ist, in Einklang mit dem Freundschaftsethos des Evangeliums zu leben (wie es in der Fußwaschung in 13,1-17 als einem Beispiel *par excellence* für das johanneische Mimesis-Konzept zum Ausdruck kommt).<sup>121</sup>

Johannes sagt ausdrücklich, dass Jesus seine Freunde liebt (z.B. 11,3; 5,11). „Wie er [Jesus] die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende“ (13,1). Das bedeutete Leid und Lebenshingabe. Für den johanne-

Identity. „Brothers“ (Ἀδελφοί) in Associations of the Greek East, JBL 124 (2005) 491-513; R.R. COX, *By the Same Word. Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and early Christianity*, BZ NW 145, Berlin/New York 2007, 84-87; M.M. CULY, *Echoes of Friendship in the Gospel of John*, NTM 30, Sheffield 2010, 34-86. Zur *παρησία* vgl. auch B. REPSCHINSKI, SJ, *Freundschaft mit Jesus*. Joh 15,12-17, in: K. HUBER/B. REPSCHINSKI (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. FS M. Hasitschka, NTA 52, Münster 2008, 155-167, 165.

<sup>119</sup> K. SCHOLTISSEK, „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13), in: J. FREY/U. SCHNELLE (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 413-439, 435.

<sup>120</sup> Siehe dazu auch CULY, *Echoes of Friendship*, 186-188; J. FREY, „Ethical“ Traditions, Family Ethos, and Love in the Johannine Literature, in: J.W. VAN HENTEN/J. VERHEYDEN (Hg.), *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts*, STAR 17, Leiden/Boston 2013, 167-204. Zur johanneischen Freundschaftsethik siehe zuletzt M. ZIMMERMANN/R. ZIMMERMANN, *Freundschaftsethik im Johannesevangelium. Zur öffentlichen und politischen Reichweite eines ethischen Konzepts*, in: R. ZIMMERMANN/S. JOUBERT (Hg.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse*, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics IX, WUNT 384, Tübingen 2017, 163-183.

<sup>121</sup> Zum mimetischen Aspekt der Fußwaschung vgl. VAN DER WATT, *Ethics and Ethos*, 172-174; C. BENNEMA, *Mimesis in John 13. Cloning or Creative Articulation?*, NovT 56 (2014) 261-274.

ischen Jesus haben solche Freundschaft und Liebe auch eine emotionale Dimension. In dem Zusammenhang gibt die johanneische Erzählung interessante Einblicke in das Verständnis von Liebe und Freundschaft des Evangelisten: Jesus weint am Grab seines Freundes Lazarus (11,35; vgl. 33-38). Das Weinen wird von der Menge als Ausdruck seiner intensiven Liebe interpretiert: „Und Jesus weinte. Da sprachen die Juden: Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt!“ (11,35f.).<sup>122</sup> Zu weinen (und das eigene Leben für einen Freund hinzugeben) kann Ausdruck einer innigen, Emotionen umfassenden Beziehung sein. Dies anzuerkennen bedeutet nicht, auf den Corpus Johanneum eine sentimentale Liebesromantik zu projizieren. Vor einer solchen Herangehensweise warnt Hays zurecht.<sup>123</sup> Emotionen sind nicht die Grundlage der Liebe. Liebe ist im Wesen, im Charakter verankert (vgl. 1Joh 4,8). Sie schließt Identität und Emotionen ein und drückt sich in Taten aus, die wiederum Emotionen anregen, wie wir es im Fall des um Lazarus weinenden Jesus gesehen haben (vgl. 15,10f.; 17,13).

In unserer Analyse konnten wir bislang feststellen, dass Johannes ein ganzheitliches Konzept von Liebe hat, das Kognition und Emotion einschließt und sich in innigen Beziehungen ausdrückt. Wir haben außerdem gesehen, dass Johannes das Vorbild und die Erfahrung von Liebe als Befähigung zu einer ethischen Existenz, also der Liebe für andere, versteht. Diesen letzteren Aspekt der transformierenden Beziehungen wollen wir nun im abschließenden Teil genauer beleuchten. Dabei werden wir auf weitere Anhaltspunkte im Corpus Johanneum stoßen, die das hier vorgestellte, relationale Modell der Liebe untermauern. Liebe, die in der innigen Beziehung zu Jesus (bzw. in der „himmlischen Familie“) erlebt wird, verändert und befähigt die Jünger Jesu, ihrerseits diese Liebe zu leben.

Das grundlegende Prinzip der mimetisch befähigenden Liebe ist, wie wir bereits gezeigt haben, deutlich in Joh 13,34 formuliert. Aber es kommt auch in

<sup>122</sup> Vgl. ATTRIDGE, „Emotional“ Jesus, 77-92 und VOORWINDE, Jesus' Emotions, 139-186. Zur Trauer und Trauerkultur im kulturellen Kontext des Neuen Testaments vgl. S.C. BARTON, Eschatology and the Emotions in Early Christianity, JBL 130 (2011) 571-591, 578-586. Anders jedoch S.D. MOORE, Why the Johannine Jesus Weeps at the Tomb of Lazarus, in: F.S. SPENCER (Hg.), Mixed Feelings and Vexed Passions. Exploring Emotions in Biblical Literature, RBS 90, Atlanta 2017, 287-309, 303: „the electrifying affect that has been rippling across the surface of the narrative all along and generating its innumerable folds ... is disgust.“

<sup>123</sup> R.B. HAYS, The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics, Edinburgh 1997, 145. Vgl. Anm. 107. Siehe auch die Kritik an Hays' Zurückhaltung bezüglich der Zentralität von Liebe im Neuen Testament in V. RABENS, The Bible and Ethics. Pathways for Dialogue, In Luce Verbi 51 (2017) 1-12, 10.

1Joh 4,19 zum Ausdruck. Nach der Vergewisserung der positiven emotionalen Wirkungen von Liebe in 4,18 („Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus“), ermutigt der Autor: „Lasst uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt“ (ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς, 4,19). Göttliche Liebe ist folglich die Grundlage des Aufrufs und der Fähigkeit, Gott und andere Menschen zu lieben (vgl. 4,8).<sup>124</sup> Das Johannesevangelium liefert weitere Details, wie Gottes Liebe eine Quelle menschlicher Liebe werden kann. Durch die Entfaltung der Weinstockmetapher in Kapitel 15 wird klar, dass die Jünger nur in ihrer Einheit mit Christus Frucht bringen können.<sup>125</sup> „Bleibt in mir und . . . Bleibt in meiner Liebe!“ sagt Jesus (15,4-10). *Méveiv ἐν* ist hier Beziehungssprache. Sie sollte nicht im Sinne individueller Taten der Liebe funktional verkürzt werden. Es ist bemerkenswert, dass Jesus nicht den Imperativ „bringt viel Frucht“ gebraucht, sondern „bleibt in mir“ sagt. In Jesus und seiner Liebe zu bleiben befähigt zur Liebe. Nur in dieser Liebe sind die Jünger fähig, „etwas zu tun“ („denn ohne mich könnt ihr nichts tun“, 15,5). „Bleiben“ wird später auch in direkteren Bezug zum Halten der Gebote gesetzt (15,10: „wenn ihr meine Gebote haltet, bleibt ihr in meiner Liebe“). Dennoch macht sowohl die Weinstock-Symbolik insgesamt als auch Jesu klare Aussage „ohne mich könnt ihr nichts tun“ (15,5) deutlich, dass die mystische bzw. relationale Dimension zuerst kommt (am Weinstock/in Jesus sein) und die funktionale Dimension auf diese aufbaut (Frucht bringen/Jesu Gebote halten).

Auch wenn diese Symbolik abstrakt erscheinen mag, so zeigt ein erweiterter Blick auf das Johannesevangelium, dass die Motivik der innigen Beziehungen in der Entfaltung des Narrativs sehr konkrete Ausdrucksformen findet.<sup>126</sup> Dies wird auch von neueren Charakterstudien zum Johannesevangelium untermauert. Die samaritanische Frau, der geliebte Jünger, Simon Petrus und andere

<sup>124</sup> Vgl. I.H. MARSHALL, *The Epistles of John*, NICNT, Grand Rapids 1978, 225. Liebe kann in den Johannesbriefen auch als Identitäts- und Abgrenzungsmerkmal fungieren (z.B. in 2Joh 5-6). Zur Situation der Adressaten siehe u.a. H.-U. WEIDEMANN, „Was von Anfang an war ...“: Der Streit um Christus und die Taufe in den Gemeinden der Johannesbriefe, TQ 191 (2011) 223-241, bes. 223.

<sup>125</sup> Zum ethischen Aspekt des „Früchtebringens“ siehe R. BORIG, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15, 1-10*, München 1967, bes. 238-242; DETTWILER, *Ethik*, 175-189; et al.

<sup>126</sup> Vgl. besonders ATTRIDGE, „Emotional“ Jesus, 89: „The principles by which one overcomes the stirrings of grief and fear, and on which positive emotions are based, are ultimately not abstract theories about the simple truth that virtue is the only good and all else is indifferent. Those principles are relationships, with the one who is ,the way, and the truth, and the life‘ (14:6) and with all those who find Spirit-guided access to the Father through him.“

zeigen teilweise überraschende, positive Veränderungen durch ihre Begegnung mit Jesus.<sup>127</sup> Natürlich sind Persönlichkeitsveränderungen in dieser Beziehungsdynamik kein Automatismus und die Entwicklung ist nicht zwangsläufig linear (siehe z.B. die negative Entwicklung des Judas).<sup>128</sup> Die neue Identität als „Familie“ und „Freunde“ ist nicht nur eine konzeptionelle Konstruktion, die lediglich der kognitiven Assimilation bedurfte, sondern die Jünger erfuhren in ihrem alltäglichen Leben mit Jesus, was „Familie“ und „Freundschaft“ bedeutet.<sup>129</sup> Dementsprechend sollte das Liebesgebot nicht in Isolation interpretiert werden, sondern als Teil dieses breiteren Erzählrahmens von Ausdrucksformen der Liebe, also innerhalb der johanneischen „dramaturgischen Christologie der Liebe Gottes“.<sup>130</sup>

### 2.3. Systematische Reflexionen zur Relationalität im Corpus Johanneum

Der von mir vertretene Ansatz der relationalen Transformation im Corpus Johanneum kann mit dem Schlüsselsatz *Liebe bildet die Grundlage des Gehorsams der Jünger* zusammengefasst werden. Im Dialog mit van der Watt und anderen wurde deutlich, dass es möglich ist, Gehorsam als die Grundlage der Liebe zu verstehen. So sagt van der Watt: „Obedience... seems to form the basis on which love functions. If the believers obey what Jesus says, they remain obedient to the Father (14,24). Consequently, they deserve and will receive the love of the Father.“<sup>131</sup> Die Liebe wird hier als Ergebnis eines Lernprozesses der Kinder Gottes verstanden, angeregt durch die Lehre, die sie von Jesus erhalten. Während van der Watt an anderer Stelle auch von dem weiß, was ich in meiner

<sup>127</sup> Siehe u.a. C. BENNEMA, *A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature*, BI 17 (2009) 375-421, 403-405; DERS., *Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John*, Minneapolis 2014. Vgl. SCHOLTISSEK, *Söhne*, 313f.

<sup>128</sup> Vgl. z.B. S. HYLEN, *Imperfect Believers. Ambiguous Characters in the Gospel of John*, Louisville 2009. – In Übereinstimmung mit unserem relationalen Modell haben dysfunktionale Beziehungen einen negativen („disempowering“) Effekt auf Menschen. Vgl. 13,21: „Als Jesus das gesagt hatte, wurde er betrübt im Geist (ἐταράχθη τῷ πνεύματι) und bezeugte und sprach: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Einer unter euch wird mich verraten.“

<sup>129</sup> Zur identitätsstiftenden Wirkung symbolischer Handlungen im Johannesevangelium vgl. u.a. W.A. MEEKS, *The Ethics of the Fourth Evangelist*, in: R.A. CULPEPPER/C.C. BLACK (Hg.), *Exploring the Gospel of John*. In Honor of D. Moody Smith, Louisville 1996, 317-326, 323; VAN DER WATT, *Redefinition*, 128f.

<sup>130</sup> So die Formulierung von POPKES, *Theologie*, 355.

<sup>131</sup> VAN DER WATT, *Family*, 307; vgl. aaO., 311. Der von mir formulierte Leitsatz setzt einen entgegengesetzten Akzent: „Love forms the basis on which obedience functions.“

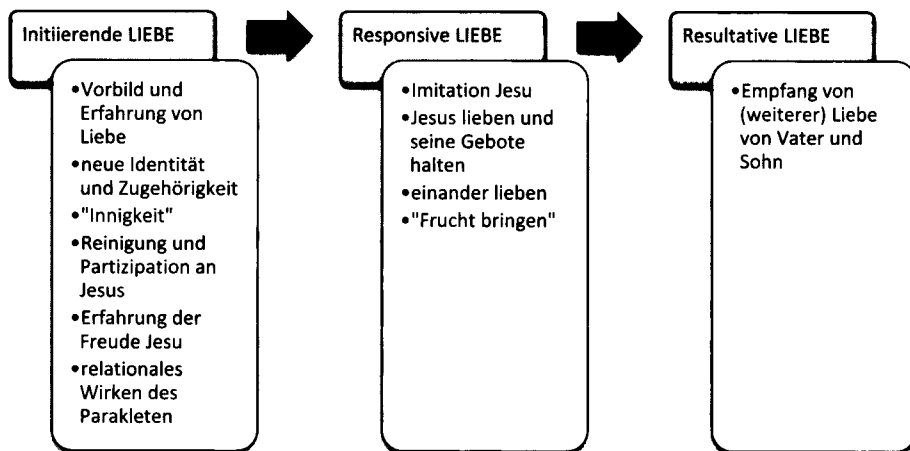
untenstehenden Graphik „initiiierende Liebe“ nenne,<sup>132</sup> scheint er dennoch stärker die „resultative Liebe“ zu betonen („Keeping these [Jesus'] words will lead to an intimate familial relationship between the believer and the Father and the Son.“<sup>133</sup>). Und tatsächlich ist diese resultative Liebe ein wichtiger Aspekt der Dynamik der Liebe bei Johannes. Dieser Aspekt wurde in unserer Untersuchung oben nicht ausdrücklich erwähnt, er wird aber in der Grafik unten illustriert, die mein Modell relationaler Transformation systematisiert und mit weiteren Details ausgestaltet. Es beginnt bei der (göttlichen) initiiierenden Liebe, auf die idealerweise (d.h. im Fall des Gehorsams) die (menschliche) responsive Liebe folgt.<sup>134</sup> Diese resultiert in weiterer (göttlicher) Liebe. Auch diese dritte Ebene hat eine explizite Erfahrungsdimension: „... ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“ (*ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμμαντόν*, 14,21), und: „mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (14,23).

<sup>132</sup> Vgl. Anm. 112.

<sup>133</sup> VAN DER WATT, *Family*, 301. Dies zeigt sich auch in der graphischen Illustration seines Modells zum ethischen Verhalten im Johannesevangelium: aaO., 292, Diagramm 34.

<sup>134</sup> Anders als Jochen Krautz in seiner in der Einleitung zitierten Definition verstehe ich hier „responsiv“ nicht als passive Relationalität (KRAUTZ, *Relationalität*, 16). Vielmehr geht es bei der responsiven Liebe der Jünger im Johannesevangelium um Ausdrücke aktiver Beziehungsgestaltung, die allerdings auf die „passive“ Dimension der erfahrenen Liebe zurückgehen (vgl. die ebenfalls in der Einleitung erwähnte Weiterführung von KÜNKLER, *Lernen in Beziehung*, 536f.541).

## Die „Dynamik der Liebe“ als relationales Modell



## 1. Initiierende Liebe

- Vorbild und Erfahrung von Liebe (vom Vater: 17,26; 1Joh 4,8.11.19; von Jesus: 13,1.34; 15,9.12; 1Joh 3,16; etc.). → 13,34 Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.
- Vorbild/Beispiel (ὑπόδειγμα) Jesu (12,26; 13,14f.34; 14,12; 15,10.12; 17,21-24)
- neue Identität und Zugehörigkeit (Familie: 14,2-3.18; Freunde: 15,14f.; „Sein eigen“ sein: 13,1; göttliche/königliche Familie: 3,3-5; Kap. 18f.)
- Innigkeit (Jesus, den Vater und seinen Willen kennen: 14,8-14; 15,15; 17,26; gegenseitige Einwohnung, reziproke Immanenz: 14,20; 17,21, 26)
- Reinigung durch und Partizipation an Jesus (15,3-6) → in ihm sein und bleiben
- die Erfahrung von (Jesu) Freude (15,11)
- relationales Wirken des Parakleten (14,15-18.26; 15,26; 16,6f.)

## 2. Responsive Liebe

- Imitation/Nachahmung Jesu (12,26; 13,14f.34; 14,12; 15,10.12; 17,21-24; 1Joh 2,6; 3,3.16)
- Jesus lieben und seine Gebote tun (14,15.21.23)
- einander lieben (13,34f.; 15,12.17)
- „Frucht bringen“ (15,1-17)

## 3. Resultative Liebe

- Empfang weiterer Liebe von Vater und Sohn (14,21.23)

Meine Analyse hat gezeigt, dass *das Vorbild und die Erfahrung* der Liebe im Kontext *inniger Beziehungen* die Quelle des spirituellen und ethischen Lebens bei Johannes darstellen. Die persönliche Begegnung mit Jesus als Beispiel der Liebe (vgl. Joh 13,34; etc.) und das Wissen um Gottes Liebe (vgl. 1Joh 4,7-9; etc.) befähigt die Jünger, diese Liebe an andere weiterzugeben. Ethisches Verhalten wird also sowohl durch Vorbild und Nachfolge als auch durch Gehorsam begründet,<sup>135</sup> diese sind aber grundlegend in der Erfahrungsdimension liebevoller Beziehungen verankert. *Liebe als Vorbild und Erfahrung bildet die Grundlage des Gehorsams der Jünger*. Wir haben auch gesehen, dass diese Form der Transformation und Befähigung sowohl von antiken als auch modernen psychologischen und soziologischen Untersuchungen weitgehend bestätigt wird. Bei Johannes kommt diese Dynamik der Transformation und Befähigung vor allem in dem von ihm ausgestalteten Ethos von Familie und Freundschaft zum Ausdruck. Darüber hinaus spielt der Geist-Paraklet eine wichtige Rolle, die Jünger in dieser befähigenden Beziehung zu Jesus und seiner Liebe, in der sie bleiben sollen, zu erhalten.

Das von mir vertretene, relationale Modell des menschlichen Seins und Werdens im Corpus Johanneum wurde kürzlich von Cornelis Bennemas Monographie zur Mimesis im Johannesevangelium bekräftigt. Sein Konzept baut unter dem gleichen Titel („Relational Empowerment“) auf die oben dargestellten Säulen der Familien- und Freundschaftsidentität sowie das relationale Wirken des Parakleten.<sup>136</sup> Bennema unterscheidet seinen Ansatz von meinem primär dadurch, dass er Mimesis und nicht Liebe als das übergeordnete Prinzip bzw. die Struktur der johanneischen Ethik definiert.<sup>137</sup> Mimesis ist ein wichtiger Teil meines Modells der relationalen Dynamiken im Johannesevangelium, in dem Liebe pars pro toto für die verschiedenen Ausdrucksformen der johanneischen Ethik steht.<sup>138</sup> Bennemas Studie offeriert jedoch eine willkommene Ergänzung,

<sup>135</sup> Vgl. COLLINS, *New Commandment*, 246.

<sup>136</sup> C. BENNEMA, *Mimesis in the Johannine Literature. A Study in Johannine Ethics*, LNTS 498, New York 2017, 171-177.152-165.186-192.

<sup>137</sup> BENNEMA, *Mimesis*, 175f.

<sup>138</sup> Vgl. Anm. 89 sowie den Text zu Anm. 130 bzw. RABENS, *Johannine Perspectives*, 114.131f. Die Dynamiken der Liebe und der Mimesis sind im Johannesevangelium miteinander verwoben. Das wird auch in (dem Subtext) der obigen Grafik deutlich, in der sich mehrere johanneische Texte unterschiedlichen Kategorien zuordnen lassen (z.B. passt 13,34 zu „Erfahrung“ der Liebe, sowie auch zu „Vorbild [Jesus]“ und „Imitation“; ebenso umfasst die Weinstockrede in 15,1-17 verschiedene Elemente, die unter der pars pro toto Überschrift „2. Responsive Liebe“ gelistet sind – inklusive der Imitation Jesu).

da sie das mimetische Element der relationalen Transformation und Befähigung deutlicher konturiert – als einen der ‚Verbindungsmechanismen‘ zwischen „1. Initiierende Liebe“ und „2. Responsive Liebe“.<sup>139</sup>

Eine andere Leseart der johanneischen Theologie schlagen hingegen Gitte Buch-Hansen und Troels Engberg-Pedersen vor.<sup>140</sup> Ich habe mich mit Buch-Hansens Interpretation an anderer Stelle ausführlich auseinandergesetzt,<sup>141</sup> daher soll hier ein Zitat von Engberg-Pedersen einen kurzen Einblick in (s)eine von der Stoa inspirierte Interpretation der johanneischen Anthropologie und Ethik geben:

„The disciples will literally and substantively receive the *pneuma* within their bodies (thereby becoming able literally to remain *in* the ‚Jesus-vine‘ just as he remains *in* them, 15,4), and this is what explains that they will henceforth ‚bear much fruit‘ and act on the love command. ... When the *pneuma* has been infused into and taken over their bodies, they *cannot but* act on their knowledge.“<sup>142</sup>

Engberg-Pedersens Modell der menschlichen Transformation bei Johannes entspricht seiner Paulusinterpretation, die wir oben „Infusion-Transformation“ genannt haben. Sie setzt voraus, dass von Paulus und Johannes einige Weiterentwicklungen der stoischen Pneumatologie vorgenommen wurden (das Pneuma kann im wörtlichen Sinne empfangen werden, obwohl es nach stoischem Denken alles durchwebt; etc.),<sup>143</sup> die von den Leser\*innen verstanden und akzeptiert wurden. Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass das Johannesevangelium von einigen Leser\*innen so rezipiert wurde. Vor allem die Logos-Terminologie des Prologs scheint zunächst eine Interpretation auf dem Hintergrund philosophischer Kategorien nahezulegen (auch wenn hier die Parallelen zu jüdisch-weisheitlichen und biblischen Traditionen deutlicher sind).<sup>144</sup> Allerdings setzt sich diese Gattung des philosophischen Diskurses nur teilweise in den weiteren Episoden der johanneischen Narration fort. Es bleibt also unsicher, ob Johannes den Parakleten auf dem Hintergrund eines physikalisch wirkenden Stoffes verstanden wissen will. Da dieser als „ein anderer

<sup>139</sup> Vgl. dazu auch Bennemas Darstellung kognitionspsychologischer Studien zur Erinnerung (BENNEMA, *Mimesis*, 180-183), die die obige Diskussion von relationalen Dynamiken aus Psychologie und Soziologie sinnvoll ergänzt (vgl. den Text zu Anm. 41-45).

<sup>140</sup> Vgl. Anm. 14.

<sup>141</sup> RABENS, *Johannine Perspectives*, 115-120.

<sup>142</sup> ENGBERG-PEDERSEN, *John*, 274.

<sup>143</sup> Vgl. RABENS, *Spirit and Deification*, 192-195.

<sup>144</sup> Vgl. u.a. J. FREY, *Between Torah and Stoa. How Could Readers Have Understood the Johannine Logos?*, in: J.G. VAN DER WATT u.a. (Hg.), *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013*, WUNT 359, Tübingen 2016, 189-234.

Paraklet“ (von derselben Art wie Jesus: ἄλλος παράκλητος, 14,16) beschrieben wird und in seinem Wirken Jesus ähnelt bzw. an diesen erinnert,<sup>145</sup> scheint sich das Konzept einer stofflichen Infusion mit automatischer Transformation nicht aufzudrängen. Vielmehr trägt der Paraklet personhafte Züge, und die Transformation der Jesusnachfolger zeigt neben dem initialen Transfer in die neuen Beziehungszusammenhänge (göttliche Familie, etc.) auch Charakteristika einer offenen Entwicklung, wie wir anhand des Verlaufs des johanneischen Narrativs sehen können.<sup>146</sup> Dieser Prozess kann als relational-ontologische Transformation verstanden werden (vgl. 2.1.), denn die durch Christus und Geist transformierten Beziehungen haben einen transformierenden Charakter (2.2.). Fragt man jedoch nach dem religionshistorischen Kontext dieses johanneischen Konzeptes, so zeigen sich neben den allgemeineren, in 1.2. aufgezeigten Traditionslinien, v.a. deutliche Parallelen zu den mystischen Aspekten des Geistwirkens bei Philo von Alexandrien, wie ich an anderer Stelle sowohl für Paulus als auch Johannes zu zeigen versucht habe.<sup>147</sup> Damit sind wir auf eine weitere Parallele zwischen Paulus und Johannes gestoßen. Der letzte Abschnitt soll nun einem kurzen Vergleich der Grundzüge relationaler Theologie in den Schriften der beiden Autoren dienen.

### 3. Vergleichendes Fazit zur relationalen Theologie bei Paulus und Johannes

Dieser Aufsatz hat sich der Erforschung der „Relationalität“ im Corpus Paulinum und Corpus Johanneum gewidmet. „Relationalität bedeutet – neben einem allgemeinen Denken-in-Relationen, einem Verständnis von relationaler

<sup>145</sup> Vgl. u.a. M. TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts – Then and Now*, Carlisle 1999, 79-81; DERS., „Trinitarian“ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus, *ATJ* 57/58 (2002/2003) 167-186, 170-177; H.-C. KAMMLER, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: O. HOFIUS/H.-C. KAMMLER (Hg.), *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, WUNT 88, Tübingen 1996, 87-190, 183; J. FREY, *Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, *JBTh* 24 (2009) 121-154, 146-151.

<sup>146</sup> Allerdings ist an dieser Stelle auch zu bedenken, dass – im Gegensatz zur stoischen Pneumatologie – der Geist zur Zeit von Jesu irdischem Wirken „noch nicht war“ (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, Joh 7,39; vgl. 20,22) und sein Wirken als Paraklet erst nach Jesu Rückkehr zum Vater beginnen konnte (16,7; vgl. C. BENNEMA, *The Giving of the Spirit in John 19-20. Another Round*, in: I.H. MARSHALL u.a. (Hg.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology. Essays in Honor of Max Turner*, Grand Rapids 2012, 86-104).

<sup>147</sup> RABENS, *Pneuma and the Beholding of God*, 293-329; DERS., *Johannine Perspectives*, 134-139.

Subjektivität sowie dem Primat der Anderenbeziehung in intersubjektiver Genese wie grundlegender Verfasstheit, das die beiden Momente der Eingebundenheit bzw. Verflochtenheit und Bezogenheit enthält – zudem, den Analysefokus auf *das relationale Zwischen* auszurichten.“<sup>148</sup> Unsere Analyse dieses „Dazwischen“ hat ergeben, dass das Sein und Werden des Menschen bei Paulus und Johannes wesentlich von („innigen“) Beziehungen bestimmt ist. Wir haben diverse Beziehungsfelder untersucht und das dynamische Potential transformierter und transformierender Beziehungen in ausgewählten Texten umrissen. Wie im Titel angezeigt, sollten so einige Grundzüge relationaler Theologie bei Paulus und Johannes dargestellt werden. Dementsprechend haben wir unseren Fokus auf solche Texte gelenkt, in denen Beziehungsdynamiken eine Rolle spielen. Dabei wurde betont, dass das präsentierte Modell der relational-ontologischen Transformation die persönliche Veränderung des Einzelnen inkludiert (siehe v.a. Einleitung und 1.3.). Nicht untersucht werden konnte hingegen das Verhältnis von den hier betrachteten Aussagen, die die relationale Bestimmtheit des Menschen aufzeigen, und solchen, die von einer Bestimmtheit des Menschen durch seine jeweilige (transformierte) Natur („Substanz“) auszugehen scheinen, ohne dass deren relationaler Charakter explizit erwähnt würde.<sup>149</sup> Eine solche Untersuchung soll an anderer Stelle fortgesetzt werden. Erklärtes Ziel des vorliegenden Aufsatzes war es hingegen, die Bedeutung transformierter und transformierender Beziehungen bei zwei zentralen neutestamentlichen Theologen, Paulus und Johannes, herauszuarbeiten und mit der Verarbeitung der Ergebnisse Schneisen für den interdisziplinären Dialog zu schlagen.<sup>150</sup> Dabei wurde nicht behauptet, dass die beiden Autoren reflektiertermaßen mit dem Konzept der „Beziehung“ operiert hätten. Anders als die Vertreter\*innen des in 1.3. und 2.3. diskutierten „Infusion-Transformation“-Ansatzes, die der Meinung sind, dass Paulus und Johannes den Geist Gottes/Christi als eine stofflich-transformierende Substanz verstehen, behaupte ich nicht, dass die beiden Autoren ihre Anthropologie und Theologie bewusst an der von mir heuristisch verwendeten Konzeption der transformierten und

<sup>148</sup> KÜNKLER, Lernen in Beziehung, 541. Vgl. meinen Aufsatz(-titel) „Power from In Between“, und EASTMAN, Paul, 181f.

<sup>149</sup> So u.a. Röm 1,21; 2,15.29; 12,2; 2Kor 3,3; 4,16; 5,17; Joh 1,13; 2,25; 3,19; 12,40; 15,3f.

<sup>150</sup> Vgl. dazu auch den Rezensionsartikel zu RABENS, Spirit aus systematisch-theologischer Perspektive: M. SAUCY, How Does the Holy Spirit Change Us? – A Review Essay, JBPR 4 (2012) 109-122 sowie A.M. GLAW, The Holy Spirit and Christian Ethics in the Theology of Klaus Bockmuehl, Eugene 2013, 201-238.

transformierenden Beziehungen orientiert haben. Vielmehr sollte gezeigt werden, dass solche Prozesse in beiden Textkorpora eine zentrale Bedeutung haben, die wir heute als *Beziehungsdynamiken* bezeichnen würden.

Das Konzept der Relationalität hat sich als hilfreich herausgestellt, um verschiedene Aspekte der paulinischen und johanneischen Anthropologie, Theologie und Ethik (im Titel als „Theologie“ zusammengefasst) nuancierter darstellen und durchdringen zu können. Dies betrifft zunächst ganz grundsätzlich die relational konturierte anthropologische Grundbestimmung des Menschen. Der Mensch wird nicht als unabhängiges Individuum, sondern als zugehörig zu bestimmten Entitäten verstanden. Er gehört zur Welt, die bei Johannes durch ihr Verharren in Dunkelheit und Blindheit gekennzeichnet ist. Bei Paulus und Johannes ist der Mensch „Fleisch“ und damit vergänglich und begrenzt. Bei beiden ist „Fleisch“ ein Kontrapunkt zum göttlichen Geist, aber bei Paulus agiert  $\sigma\rho\upsilon\chi\eta$  auch als kosmische Macht, bzw. als Machtbereich, in dem man entweder gefangen sein kann (Normalzustand) oder aus dem man durch Christus befreit wurde (Röm 8,2.9). Auch von der versklavenden Macht der Sünde muss der Mensch befreit werden, wie Paulus sehr prominent u.a. in Röm 7 darlegt und Johannes zumindest an einer Stelle deutlich herausstellt (Joh 8,34.36). Dieser prekäre Zustand steht dem Menschen aber erst in Folge der Begegnung mit Christus vor Augen. Erst durch die Eröffnung dieses neuen Erkenntnishorizonts in der Ansprache durch Christus „hat“ der Mensch bei Johannes Sünde (Joh 9,41; 15,22.24; anders jedoch Paulus in Röm 3,23; 5,8.20f.; etc.). Sünde ist das „Nichtglauben an Jesus“. Paulus jedoch redet im Rückblick auf sein Leben im Rahmen des jüdischen Gesetzes ohne Christus nicht von Sünde (Phil 3,6; anders allerdings das „Ich“ in Röm 7). Vielmehr wurde alles in seinem vorherigen Leben „wertlos“ ( $\zeta\eta\mu\acute{\iota}\alpha$ , wörtl. Schaden, Verlust;  $\sigma\kappa\upsilon\beta\alpha\lambda\omicron\nu$ , Müll, Kot) im Angesicht der überschwänglichen Erkenntnis Christi, seines Herrn (Phil 3,8). Christus ist also die Lösung für ein Problem, das erst im Angesicht dieser großartigen Begegnung mit ihm sichtbar wird. Schuppen (bzw. Schleier) fallen von den Augen, der Mensch ist nicht länger der Dunkelheit und Blindheit ausgeliefert, sondern er kann sehen. Das ist ein prominentes Motiv für die Eröffnung eines neuen, relationalen Erkenntnishorizonts bei Johannes (8,12; 9,32.39; 12,46; 14,19) und Paulus (2Kor 3,16.18; 4,4.6; 1Kor 13,12; vgl. die Parallele von Phil 3,8ff. in Apg 9,9.17f.).

Paulus beschreibt seine Begegnung mit Christus als Ergriffenwerden und den (noch nicht vollendeten) Prozess des Ergreifens. Im Ergriffenwerden wird dem Menschen bei Paulus und Johannes durch Jesu Tod und Auferstehung neues Leben geschenkt (u.a. Röm 1,16f.; 2Kor 5,15; Joh 6,51; 11,25), er ist nach

Paulus mit Gott durch Christus versöhnt und darf diese Versöhnung ergreifen (2Kor 5,19ff.; Röm 5,10f.). Πίστις drückt dieses Ergriffenwerden und Ergreifen aus. Für beide Autoren ist πίστις ein Beziehungsbegriff, der Glaube und Vertrauen bedeutet (bei Paulus auch Treue). Dem Prozess des Zum-Glauben-Kommens kommt im johanneischen Narrativ dabei eine deutliche Rolle zu. Im Glauben nehmen Menschen die Einladung Jesu an und empfangen den Geist (Joh 7,37-39; 14,17f.; Gal 3,2.5), der sie lebendig und zu Kindern Gottes macht.

Die Aufnahme in die Familie Gottes wurde in unserer Untersuchung als ein zentrales Moment der Relationalität der beiden Textcorpora herausgearbeitet. Sie drückt zum einen die Dimension der transformierten Beziehungen aus, denn der Mensch wird aus einem destruktiven Beziehungsgefüge in ein konstruktives versetzt und gehört nun zur göttlichen Familie. Paulus hat für diesen Transfer den Begriff der „Adoption als Söhne“ (υιοθεσία) geprägt. Zwar wird dieser nicht von Johannes verwendet,<sup>151</sup> aber auch er gestaltet die Metaphorik der Kindschaft kreativ aus. So redet er beispielsweise davon, dass die Jünger nicht von Jesus als „Waisen“ zurückgelassen werden, sondern dass er zurückkommen wird (14,18). Die neue Zugehörigkeit bedeutet eine neue Identität und eine neue Erfahrungswelt. Wir haben die Bedeutung beider Dimensionen durch Einblicke in die Traditionsgeschichte vertiefen können, in denen die formierende („empowering“) und transformierende Natur von Familienbeziehungen zum Ausdruck kam. Neben der Verpflichtung, der neuen Identität und dem vorgelebten Familienethos gemäß zu leben, wurde auf die verändernde Kraft der Liebe und der „Innigkeit“ („intimacy“) von Beziehungen auch auf dem Hintergrund sozialpsychologischer Studien hingewiesen. So wurde zum anderen deutlich, dass bei Paulus und Johannes die transformierten auch transformierende Beziehungen sind.

Durch den Geist des Sohnes bzw. der Sohnschaft werden die Adoptierten mit in eine innerfamiliäre Dynamik hineingenommen. Diese umfasst nach Paulus eine „vertikale“ (der Geist des Sohnes ruft „Abba“ in den Gläubigen und bezeugt zusammen mit ihnen ihre Kindschaft, Röm 8,15f.) wie eine „horizontale“ Beziehungsdimension (die Gemeinschaft der Glaubensgeschwister, in der durch die geistgewirkten Gottesdienststrukturen neue Beziehungsdynamiken entstehen, u.a. im Hören und Warten aufeinander, 1Kor 14; 2Kor 13,13; Phil 2,1f.). So konstituiert sich eine reziproke Immanenz (u.a. Gal 2,20; Röm 8,9; vgl. 2 Kor 5,17; Röm 6,11.23; 14,7-9; etc.), die auch die Gläubigen untereinander als

<sup>151</sup> Es ist unsicher, ob der Autor des vierten Evangeliums bzw. des 1Joh die entsprechenden Texte aus dem Corpus Paulinum (Gal 4, Röm 8, Eph 1) kannte. Vgl. Anm. 155.

„Leib Christi“ umfasst (Röm 12,5; 1Kor 12,12.27; Eph 3,6; 4,12). Im Johannes-evangelium ist es der Paraklet, der als Jesu vertraute Gegenwart in dessen physischer Abwesenheit die Freundschafts- und Familienbande weiterführt und vertieft. Diese innige Verbindung des wechselseitigen ineinander Seins und Bleibens bzw. der In-Existenz von Christus, dem Vater und den Glaubenden (Joh 3,15; 6,56; 15,1-16 [Weinstock-Metaphorik]; 1Joh 2,24) hat auch bei Johannes eine „horizontale Dimension“: an die Jünger wird die Herrlichkeit weitergegeben, die Jesus vom Vater empfangen hat, „auf dass sie eins seien, wie wir eins sind“ (17,22; vgl. 17,11.21ff.). So haben sie Gemeinschaft untereinander und mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus (1Joh 1,3). Die Integration in die familiäre Relationsdynamik wird so zu einer kontinuierlichen Erfahrung der Christusnachfolger\*innen, die ihr Sein und Werden bestimmt. Diese Partizipation kann nach der Meinung einiger Exeget\*innen auf dem Hintergrund patristischer Theologie als Theosis („Vergöttlichung“) verstanden werden. Dabei wird nicht behauptet, dass der Mensch Gott wird, sondern dass er am göttlichen Leben Anteil bekommt im Sinne der reziproken Immanenz.<sup>152</sup>

Neben der reziproken Immanenz hatten wir im Hinblick auf die paulinische Soteriologie auch von einer reziproken Imitation gesprochen. Für die paulinische und die johanneische Ethik ist die Imitation Christi von großer Bedeutung, wie wir u.a. anhand von zwei paradigmatischen Texten gesehen haben (Phil 2,5-11 und Joh 13,34). Allerdings scheint das von Eastman vorgeschlagene Konzept der *reziproken* mimetischen Partizipation besser zur paulinischen Theologie zu passen, denn dort wird von Christus gesagt, dass er die Geschichte Adams „imitiert“ bzw. am menschlichen Schicksal partizipiert, es auf sich nimmt, um es schließlich durch Tod und Auferstehung zu transformieren (Röm 5,12-21; Gal 3,10.13f.). Der Mensch wiederum wird Teil dieses Prozesses, indem er mit Christus stirbt und aufersteht (Röm 6,3-11; mit der Taufe scheint hier auch ein ekklesiologisches Geschehen im Blick zu sein). Dieser soteriologischen Partizipation an Jesu Tod und Auferstehung soll eine ethische folgen, indem die Gläubigen die Gesinnung Jesu, die in seinem Falle die Erniedrigung bis zum tiefsten Punkt bedeutete, in ihrem Leben zur Anwendung bringen (Phil 2,5-11). Das johanneische Mimesis-Konzept verläuft dazu parallel. Denn Mimesis ist bei beiden Autoren kein ausschließlich kognitiv-behavioristischer Prozess. Vielmehr geht die Partizipation an der Geschichte Jesu bzw. das Erleben seines Vorbildes der Aufforderung zur Imitation voraus. Wie wir v.a. anhand von Joh 13,34 gesehen haben, sollen die Jünger nicht nur lieben *wie* Jesus,

<sup>152</sup> Vgl. Anm. 73 und 103f.

sondern (sie können es), weil sie erlebt haben, dass er sie zuerst geliebt hat. Die deutlichste Gemeinsamkeit mit diesem Motiv findet sich im Corpus Paulinum in Eph 5,1f.: „So ahmt nun Gott nach als geliebte Kinder und wandelt in der Liebe, wie/ weil (καθώς) auch Christus uns geliebt hat und hat sich selbst für uns gegeben als Gabe und Opfer“ (vgl. 3,14-4,3; 5,25; Röm 8,37; 2Kor 5,14f.; 1Thess 4,9).<sup>153</sup> Das Vorbild und die Erfahrung von Jesu Liebe ist die formative und transformative Kraft im Leben der Gläubigen.

Die Proexistenz Christi wird von Paulus imitiert und bietet in der Beziehung zu den Gemeinden somit eine weitere transformative Beziehungsdynamik (vgl. Gal 4,12 mit 4,4-7 und 3,10-14; siehe auch 1Kor 4,9-13; 11,1; 2Kor 1,4f.; 4,10ff.; 1Thess 1,6-9).<sup>154</sup> Wir haben gesehen, dass Paulus auf diese „horizontale“ Dimension der relationalen Energie baut, wenn er über die Formation und Transformation seiner Gemeinde(glieder) schreibt. „Liebe baut auf“ (1Kor 8,1; vgl. 2Kor 1,3-5; 1Thess 3,12f.). Im Corpus Johanneum ist diese Dimension weniger ausgeprägt aber ebenfalls vorhanden, wenn auch teilweise negativ formuliert, wie z.B. in 1Joh 2,10: „Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Licht, und durch ihn kommt niemand zu Fall.“

Auch wenn die Differenzen zwischen Paulus und Johannes an anderer Stelle ausführlicher herausgearbeitet werden könnten, so hat unser kurzer Vergleich fundamentaler Grundzüge relationaler Theologie im Corpus Paulinum und Corpus Johanneum deutlich gezeigt, dass es zahlreiche Parallelen zwischen beiden Corpora gibt. Diese Parallelen könnten die Konsequenz eines Traditionsaustauschs paulinischer und johanneischer Theologie z.B. in Ephesus sein,<sup>155</sup> oder in dem Rückgriff auf ähnliche (frühjüdische) Traditionen begründet liegen.<sup>156</sup> Für den in diesem Aufsatz intendierten Vergleich theologischer Konzeptionen ist die Frage einer geographischen Zuordnung paulinischer und johanneischer Traditionen allerdings sekundär und wird daher offengelassen. In unserem konzeptionellen Vergleich wurde in jedem Fall deutlich, dass Relationalität in der paulinischen und johanneischen Literatur jeweils eigene Me-

<sup>153</sup> Siehe dazu u.a. G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, KEK 8, Göttingen 2008, 380-389; V. RABENS, *Ephesians*, in: M.D. COOGAN (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, Bd. 1, New York/Oxford 2011, 237-243, 242.

<sup>154</sup> Vgl. Anm. 49.

<sup>155</sup> Vgl. neuerdings die hilfreiche Diskussion verschiedener entwicklungsgeschichtlicher, kanonisch-traditionsgeschichtlicher, geographischer und konzeptioneller Zuordnungen von Paulus und Johannes in N. UEBERSCHAER, *Theologie des Lebens bei Paulus und Johannes. Ein theologisch-konzeptioneller Vergleich des Zusammenhangs von Glaube und Leben auf dem Hintergrund ihrer Glaubenssummarien*, WUNT 389, Tübingen 2017, 3-37.

<sup>156</sup> Vgl. den Text zu Anm. 147.

taphorik und Ausdrucksformen gefunden hat, aber dass selbst auf der sprachlichen Ebene eine große Konvergenz festzustellen ist (z.B. in der Familien-Metaphorik). Als Resultat unserer vergleichenden Analyse der Grundzüge relationaler Theologie in beiden Textcorpora lässt sich festhalten: Sein und Werden des Menschen sind bei Paulus und Johannes wesentlich von den Dynamiken transformierter und transformierender Beziehungen bestimmt.