Emmanuel L. Rehfeld

SEINSKONSTITUTIVE CHRISTUSBEZOGENHEIT

Relational-ontologische Denkstrukturen und „In-Christus-Sein" bei Paulus

Die Bedeutung relationaler Erkenntnishorizonte sowohl für die einzelnen theologischen Disziplinen als auch für das Ganze der Theologie herauszuarbeiten, ist das erklärte Ziel dieser Tagung. Als Neutestamentler möchte ich insofern einen Beitrag dazu leisten, als ich exegetische Befunde nicht bloß darstellen werde, sondern ihnen auch *nachzudenken* gedenke.[1] Nur auf diesem Wege der *theologischen Reflexion* exegetischer Erkenntnisse dürfte die Frage sich überhaupt klären lassen, ob relationale Erkenntnishorizonte als ein Bindeglied zwischen biblischer Exegese und Systematischer Theologie fungieren können.

1. „Relationale Ontologie" bei Paulus?

Die Frage nach der Bedeutung relationaler Erkenntnishorizonte für die neutestamentliche Exegese kann natürlich nicht pauschal beantwortet werden, sondern nur je gesondert für die einzelnen Textkorpora. Exemplarisch soll hier das Corpus Paulinum befragt werden. Dabei setzt die Überschrift dieses Beitrags bereits voraus, *dass* sich bei Paulus relational-ontologische Denkstrukturen ausmachen lassen.[2] Das wird vielleicht das Interesse des Systematikers, der

[1] Für wichtige Hinweise danke ich meinen Freunden Daniel Gleich ThM (Tübingen), Dipl.-Theol. Benjamin Stahl (Greifswald) und - ganz besonders - Prof. Dr. Otfried Hofius (Tübingen). In den vergangenen elf Jahren konnte ich die hier behandelten Sachfragen außerdem immer wieder mit Prof. Dr. Ernstpeter Maurer (Dortmund) diskutieren, wofür ihm ebenfalls großer Dank gebührt. Sowohl den Neutestamentler Otfried Hofius als auch den Systematiker Ernstpeter Maurer grüße ich mit diesem Beitrag in freundschaftlicher Verbundenheit zu ihren jeweils runden Geburtstagen am 22. Juli 2017.

[2] Vgl. ausführlich E.L. REHFELD, Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, WUNT II/326, Tübingen 2012. Im Folgenden nehme ich Einsichten und Formulierungen aus dieser Monographie auf, ohne dies in den Anmerkungen immer auszuweisen.

Systematikerin wecken, dürfte nicht wenige Exegetinnen und Exegeten jedoch irritieren.[3]

Zugegeben, das Syntagma „relationale Ontologie" ist kein quellensprachlicher Begriff. Mit Albert Einstein sollte man jedoch Folgendes bedenken: „[...] es mag heuristisch von Wert sein, sich daran zu erinnern, was man wirklich beobachtet. Aber vom prinzipiellen Standpunkt aus ist es ganz falsch, eine Theorie nur auf beobachtbare Größen gründen zu wollen. Denn es ist ja in Wirklichkeit genau umgekehrt. Erst die Theorie entscheidet darüber, was man beobachten kann."[4]

Ganz in diesem Sinne hat sich das Paradigma „relationale Ontologie" mir als Hilfe erwiesen, das bei Paulus Vorhandene als solches zu *identifizieren*. Der exegetischen Arbeit oblag es dann, dieses „Konzept" anhand der einschlägigen Texte zu *reformulieren* und entsprechend zu *modifizieren*. Dieses Vorgehen ist dem evangelischen Grundsatz „sola scriptura" verpflichtet, der die Rückbindung aller theologischen Aussagen an die biblische Ur-Kunde verlangt. Zugespitzt könnte man formulieren: Die Dogmatik hilft sehen, *was* da zu sehen ist, die Exegese soll den Blick für das Gesehene *schärfen* und es sachgemäß profilieren.[5] So erweisen sich Dogmatik und Exegese in ihrem Zusammenspiel als ein je spezifischer Beitrag zur Theologie als Wissenschaft. Dabei setze ich voraus, was der Neutestamentler und Systematiker Adolf Schlatter als „das ceterum censeo für jede Universitätsarbeit" bezeichnet hat: „Wissenschaft", so

[3] Es mag manchem zunächst so gehen wie dem Neutestamentler Lars Kierspel. Im Blick auf den *Titel* meiner Dissertation bemerkt er: „Normally this language deters me because I am not a philosopher" (https://www.shilohuniversity.edu/2015/03/life-in-collaboration-and-community/ [25.07.17]). Er hat sich dennoch auf die Lektüre eingelassen und erfreulicherweise eine Rezension verfasst, in der ich meine Intention durchaus zutreffend wiedergegeben finde (RBL 11/2014).

[4] Zit. nach W. HEISENBERG, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München ⁷2008, 80.

[5] So hat schon Johannes Calvin im Geleitwort an die Leser seiner *Institutio Christianae religionis* das Verhältnis von dogmatischer und exegetischer Arbeit beschrieben (vgl. Joannis Calvini Opera selecta, Vol. III: Institutionis Christianae religionis 1559 libros I et II continens, hg.v. P. BARTH/G. NIESEL, München ²1957, 6,18-7,1 [lateinisch]; Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Vol. III: Institution de la Religion Chrétienne, Tome premier, hg.v. G. BAUM/E. CUNITZ/E. REUSS, Braunschweig 1865, XXIII [französisch]). Vgl. dazu E.L. REHFELD, Hermeneutische und methodische Leitlinien in Calvins Auslegung des Neuen Testaments, in: M. BASSE (Hg.), Calvin und seine Wirkungsgeschichte, DBTRP 8, Berlin 2011, 29-56.

schreibt er, „ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer und immer wieder Sehen."[6]

In dieser produktiven Komplementarität der Standpunkte von Einstein und Schlatter muss Exegese sich bewegen und bewähren, wenn sie weder biblizistisch agieren noch ihren Gegenstand verraten will. Insofern ging und geht es mir keineswegs darum, einfach ein vorgefertigtes Konzept von „relationaler Ontologie" auf Paulus *„anzuwenden"* (so etwas wäre schrecklich!), sondern vielmehr darum, diesen heuristisch wertvollen Begriff paulinisch zu füllen.[7] Das kann in unserem Rahmen nur exemplarisch geschehen. Konzentrieren möchte ich mich dabei auf den Ersten Korintherbrief, an dem sich die relational-ontologischen Denkstrukturen des Heidenapostels m.E. besonders gut aufweisen lassen (s.u. 2).

Dabei verstehe ich unter dem Syntagma „relationale Ontologie" eine Wirklichkeitsauffassung, „die besagt, *daß nichts, was ‚in Wirklichkeit ist', irgendwie unabhängig von Relationen existiert, sondern daß* […] *Relationen eminent seinskonstitutiv sind und nicht nur akzidentiellen Charakter haben*".[8] Von einer wirklich *relationalen* Ontologie sollte man also nur dort sprechen, wo vorausgesetzt wird, „daß auch die *relata* selbst *nur in und durch Relationen* existieren", d.h. nicht irgendwie vorgängig zu der sie konstituierenden Relation („an sich").[9] Für eine

[6] A. SCHLATTER, Atheistische Methoden in der Theologie, in: DERS., Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften. Mit einer Einführung hg.v. U. LUCK, TB 41, München 1969, 134-150, 142 (beide Zitate).

[7] Treffend formuliert C. SCHWÖBEL, Gott als Gespräch. Überlegungen zu einer ontologischen Theologie kommunikativer Beziehungen, in: DERS., Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 451-478, 459: „Die theologische Herausforderung für eine relationale Theologie besteht […] nicht darin, den biblischen Zeugnissen einen vorab definierten Referenzrahmen der Relationalität aufzusetzen, sondern den Versuch zu machen, die Relationalität aus diesen Wurzeln zu bestimmen."

[8] REHFELD, Ontologie, 41. Das gilt in ausgezeichneter Weise von Gott, der ja gemäß trinitarischem Bekenntnis *in sich* immer schon relational verfasst ist – im Gegensatz zu den monolithischen, stummen und toten Göttern und Götzen (vgl. aaO., 128 m. Anm. 7). Vgl. dazu auch SCHWÖBEL, Gott als Gespräch, 474f.

[9] REHFELD, Ontologie, 41f. – Über die in meiner Dissertation erwähnten Arbeiten hinaus möchte ich ausdrücklich hinweisen auf einen ebenso eigenständigen wie wichtigen Beitrag, der mir leider erst jetzt begegnet ist: P. KNAUER, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt ²2015. Eine pointierte Kurzfassung unter dem Titel „Relationale Ontologie" ist abrufbar unter *http://peter-knauer.de/RelationaleOntologie.pdf* (25.07.17; autorisierte deutsche Fassung eines spanischen Festschrift-Beitrags [2012]). Zu KNAUERS bislang (zu) wenig rezipiertem Ansatz vgl. D. KRASCHL, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers, RaFi 39, Regensburg 2009; DERS., Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, RIM 24, Würzburg 2012, sowie etliche Beiträge in: S. ERNST/G. GÄDE (Hg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik, FS P. Knauer, Freiburg i.Br. u.a. 2015.

relationale Ontologie ist das ontologisch Primäre die Relation, nicht die „Substanz" oder das Relat.

Das unterscheidet eine wirklich *relationale Ontologie* von der oft recht diffusen und oberflächlichen Rede von „Relationalität".[10] Mit Recht betont Hans-Joachim Höhn: „‚Relationalität' gilt in diesem Konzept [sc. der relationalen Ontologie; E.R.] nicht nur als eine in methodischer Hinsicht zentrale Kategorie, sondern benennt auch die ontologische Struktur der existentialen Grundsituation von Welt und Mensch. Diese elementaren Bezüge sind daseins- und identitäts*konstitutiv*, anstatt – wie in der klassischen Substanzmetaphysik angenommen – bloß daseins- und identitäts*konsekutiv*. [...] Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses ‚Selbst' bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein ‚Selbst' hinein relational definiert. [...] Verhältnis- und Beziehungslosigkeit beschreiben nicht Schwundstufen des Selbst- und In-der-Welt-Seins, sondern sind Umstandsbestimmungen des Nichtseins und des Nichtwissens."[11]

2. *Relationalität und relational-ontologische Ansätze im Ersten Korintherbrief*

Die Probleme der Christusgläubigen in Korinth waren im Kern *Beziehungsprobleme*: Sie hatten ihre Ursache in einem unzureichenden Verständnis für die Tragweite und Bedeutung von *Beziehungen* – sei es derjenigen zu Christus, zu den Mitchristen, zur Welt oder zu widergöttlichen Mächten. Das lässt der ganze Erste Korintherbrief unschwer erkennen, und gerade das macht ihn für die Frage nach dem Stellenwert relationalen Denkens in der Theologie besonders interessant.

In der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Christen in Korinth zeichnet sich im Grunde die Differenz zwischen relationaler Ontologie und Substanzontologie ab. Den untereinander zerstrittenen korinthischen „Parteien" mangelte es insgesamt an Einsicht in die ontische Wirksamkeit und Ausschließlichkeit (Exklusivität) der Christusbezogenheit. Offenbar waren sie im

[10] Zur Kritik vgl. G. SAUTER, Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh 2011, 20-22.

[11] H.-J. HÖHN, Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problemerzeugenden Problemlösungen, in: ERNST/GÄDE (Hg.), Glaubensverantwortung, 172-196, 174.

Bannkreis eines substanzontologischen Weltbildes stehengeblieben.[12] Eben dagegen setzt Paulus sein streng relational-ontologisches Verständnis der Christusgemeinschaft (s.u. 3) und sein daraus abgeleitetes Verständnis der Christengemeinschaft als einer relational verfassten, ontologisch belangvollen Größe. Das lässt sich besonders eindrücklich zeigen an seinem Umgang mit dem Problem fehlgeleiteter Sexualität (πορνεία, s.u. 2.1), dem „Streitfall Götzenopferfleisch" (s.u. 2.2) und der Frage nach dem Status von Kindern aus gemischtreligiösen Ehen (s.u. 2.3).[13]

2.1 Sexualität und Identität in Christus

Die von den sog. „Starken" in den korinthischen Hausgemeinden propagierte Parole πάντα (μοι) ἔξεστιν wird von Paulus grundsätzlich bejaht, aber entscheidend *modifiziert* (1Kor 6,12; 10,23; vgl. 3,22f.; sachlich 7,4.23). So sehr „alles erlaubt" ist, so sehr gilt zugleich: „nicht alles ist zuträglich" (6,12a; 10,23a), „nicht alles baut auf" (10,23b)[14] – und vor allem: „Ich will mich von nichts und niemandem (ὑπό τινος) beherrschen lassen" (6,12b).

Was ein solches „Sich-beherrschen-Lassen" (ἐξουσιάζεσθαι) bedeuten kann, zeigt Paulus an dem handfesten Beispiel der in Korinth weit verbreiteten „Unzucht" (πορνεία). Im Gegensatz zur Nahrungsaufnahme, die lediglich den Verdauungstrakt betrifft, betrifft die πορνεία das σῶμα[15] des Christen, das als sol-

[12] Vgl. dazu REHFELD, Ontologie, 63-65. Ähnlich bereits C. CLEMEN, Die Chronologie der paulinischen Briefe, Halle a.S. 1893, 235: „Die hervorstechendste und bedenklichste Eigentümlichkeit der corinthischen Gemeinde war ihre spekulative Neigung, die [...] ein Erbteil der heidnischen Vergangenheit der Gemeinde war." Dabei denkt Clemen anscheinend an eine Art Substanzmetaphysik (vgl. aaO., 236).

[13] Bei dem wohl „klassischen" Beispiel der Metapher vom σῶμα Χριστοῦ (1Kor 12) liegen die Dinge etwas anders, weil hier nicht so sehr die Horizontale (Mensch-Mensch) im Blick ist als vielmehr die Vertikale (Gott-Mensch). Nur im Blick auf letztere aber ist die (subsistente) Relation *wirklich* „mit dem Träger identisch" (KNAUER, Ontologie, 1).

[14] Zur grundlegenden Bedeutung der οἰκοδομή für Paulus vgl. E.L. REHFELD, „Erbaulichkeit" als Kennzeichen und Ziel paulinischer Theologie, ThBeitr 41 (2010) 126-136.

[15] Es lässt sich bei Paulus nicht trennscharf zwischen „Leib" und „Körper" unterscheiden. Das sog. „Physische" ist Paulus zufolge nicht einfach belanglos (s. nur 1Kor 15; 2Kor 5 u.ö.), sosehr es Dinge geben mag (wie „Essen und Trinken"), die tatsächlich *nur* „physisch" von Belang sind (vgl. 1Kor 6,13a). Vgl. zum Ganzen E. KÄSEMANN, Zur paulinischen Anthropologie, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen ³1993, 9-60, bes. 37-49: Mit σῶμα bezeichnet Paulus die „Leiblichkeit" des Menschen im Sinne „jene[r] Weltbezogenheit und Kreatürlichkeit unserer Existenz, auf welche der designierte Kosmokrator Anspruch erheben muß, wenn er nach der Verheißung von 1. Kor 15,25ff. die Basileia über das All verwirklichen will" (aaO.,

ches aber doch Christus, dem Herrn, gehört, der die Christusgläubigen „zu einem (hohen) Preis erkauft" hat (6,12-20). Die „Leiber" der Christen sind darum „Glieder Christi" (μέλη Χριστοῦ), die unter keinen Umständen zu „Gliedern einer πόρνη" gemacht werden dürfen (V.15).

Wie aber käme es dazu? Zur Erläuterung führt Paulus einen Parallelismus an, der es in sich hat: „Oder wisst ihr nicht, dass der der πόρνη Anhaftende *ein* Leib [mit ihr] ist? ‚Es werden' nämlich, sagt [die Schrift], ‚die zwei *ein* Fleisch sein'. Der dem Herrn Anhaftende aber ist *ein* Geist [mit ihm]" (V.16f.).[16]

Für unsere Frage wesentlich ist die Einsicht, dass Paulus hier zwei *Verhältnisse* miteinander parallelisiert (Mann—πόρνη // Christ—κύριος), die ihre Pointe jeweils darin haben, dass es die *Relation* ist, *kraft derer* die *relata* einen neuen ontischen Status erhalten. Wie der Apostel unter Berufung auf Gen^{LXX} 2,24 (!) ausführt, ist der mit der πόρνη Vereinigte *kraft seiner Relation* mit jener πόρνη *„ein* Leib" (ἓν σῶμα) bzw. *„ein* Fleisch" (σὰρξ μία) mit ihr, er selbst somit ein πόρνος. In vergleichbarer Weise - und gerade darum damit *konkurrierend* (δέ) - ist der mit dem Herrn Vereinigte kraft *dieser* Relation *„ein* Geist" (ἓν πνεῦμα) mit seinem Herrn, er selbst somit ein πνευματικός. Entscheidend ist, dass die Relation in *beiden* Fällen als eine faktisch (!) unauflösliche gilt.[17] Dabei ist es die *beiden* Relationen eignende *eminent ontische Wirksamkeit*, die sie zu einander ausschließenden Konkurrenzgrößen und die geschlechtliche Vereinigung eines Christen mit einer πόρνη (als einer Repräsentantin der widergöttlichen Macht der πορνεία[18]) zu einem überaus ernsten Problem macht. Daher gilt: Φεύγετε τὴν πορνείαν (1Kor 6,18).

43). Zur Sache vgl. H. SPRINGHART, Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie, Dogmatik in der Moderne 15, Tübingen 2016, bes. 172-203.

[16] Vgl. zum Ganzen R. KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu πόρνη und πορνεία in 1Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, StUNT 18, Göttingen 1994, bes. 145-198.

[17] Richtig D.E. GARLAND, 1 Corinthians, BECNT, Grand Rapids 2003, 234: „The assumption is that every sexual act between a man and woman, whether licit or not, fuses the partners together into one flesh. There is no such thing as casual sex that has no enduring consequences, even when the partners have no intention of forming a mutual attachment." Das gilt *mutatis mutandis* auch für die Christusbezogenheit der Christusgläubigen, weshalb Paulus von der gottgewirkten *perseverantia sanctorum* ausgeht. Vgl. dazu J.M. GUNDRY VOLF, Paul and Perseverance. Staying in and Falling Away, WUNT II/37, Tübingen 1990.

[18] Vgl. dazu REHFELD, Ontologie, 85f.105-108; zur Diskussion vgl. KIRCHHOFF, Sünde, 145-158.

2.2 Götzenopferfleisch und Identität in Christus

Vor große Probleme stellt auch die Frage nach dem evangeliumsgemäßen Umgang mit dem Essen von „Götzenopferfleisch" (εἰδωλόθυτον). Da die *Substanz* des Geschaffenen ontologisch gesehen irrelevant ist, kann Paulus das Essen von Götzenopferfleisch als solches grundsätzlich erlauben (8,4-6; 10,19.25-27). Problematisch ist das Essen von Götzenopferfleisch erst dann[19] (aber dann auch *wirk*lich!), wenn man sich durch die Begleitumstände wissentlich widergöttlichen und christusfeindlichen Mächten aussetzt, wie etwa den Götzen und Dämonen durch die Teilnahme am heidnischen Götzenopfermahl (8,10; 10,1-22; vgl. daher auch 10,28f.).[20] Denn diese Art von „Gemeinschaft" (κοινωνία[21]) bedeutet *eo ipso* eine Konkurrenzgemeinschaft zur (exklusiven) Christusgemeinschaft und ist eben deshalb ontologisch gesehen höchst gefährlich (10,18.20f.; vgl. ferner 2Kor 6,14-7,1).[22] Davor kann Paulus nur apodiktisch

[19] Die Argumentation mit der um Christi willen *aus Liebe* (ἀγάπη) gebotenen Rücksichtnahme auf den „schwachen Bruder" (8,7-13) überschneidet sich teilweise mit der in Kap. 10 im Fokus stehenden Argumentation: Denn der „Bruder" bekommt meinen Verzehr von Götzenopferfleisch ja gerade dann mit, wenn er mich öffentlich „im Götzentempel (εἰδωλεῖον) zu Tisch liegen sieht" (8,10)! Gerade diese kompromittierende Situation ist aber von vornherein ausgeschlossen, wenn die Korinther sich an die Maßgabe des Apostels Paulus halten, wonach das Fleisch *an sich* zwar gegessen werden darf, aber eben nicht in einem dezidiert religiösen Kontext. Dagegen bestreitet V. GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1-11,1 und in Röm 14,1-15,13, WUNT II/200, Tübingen 2004, 119-122.161-163.516f. u.ö., dass Paulus jeglichen Tempelbesuch verboten hätte. Vgl. dazu unten Anm. 20.

[20] In diesem Zusammenhang nennt GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen, 120-122.516 u.ö., den Grad der „religiösen Verdichtung", der einer bestimmten Mahlsituation üblicherweise zugemessen wurde, als wesentlichen Maßstab für die paulinische Argumentation (im Anschluss an D. NEWTON, Deity and Diet. The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth, JSNTS 169, Sheffield 1998). Nur entnimmt Paulus seinen Maßstab doch dem Evangelium von Jesus Christus und nicht etwa der paganen Umwelt!

[21] Bezeichnend ist hier auch die Rede von der Tischgemeinschaft (μετέχειν τραπέζης, 10,21). Vgl. dazu REHFELD, Ontologie, 111.

[22] Die Einsicht in die ontische Wirksamkeit der Bezogenheit auf relationsontologisch bedeutsame Größen lässt die *absoluten Gegensätze* zwischen diesen Größen nur umso schärfer hervortreten (s.u. Anm. 61). Im Sinne des Apostels Paulus bedeutet relationale Ontologie jedenfalls *keine* Wende „[w]eg von einer Orientierung an kontradiktorisch oder konträr gedachten Dualen [...] 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" (gegen W. HÄRLE [Hg.], Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie, MThSt 54, Marburg 1999, IX [Vorwort]).

(Asyndese!) warnen: „Flieht weg vom Götzendienst" (φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας, 1Kor 10,14).[23]

In der Exegese unterstellte man der paulinischen Argumentation freilich wiederholt Unstimmigkeiten und formallogische Widersprüche.[24] Geradezu klassisch formulierte einst Johannes Weiß: „In $10_{1\text{-}22}$ nimmt P[aulus] einen rigorosen Standpunkt ein [...]. Ganz anders klingt Kap. 8 und 10_{23}-11_1, besonders $10_{29.30}$. Hier erscheint die ganze Frage unter dem Gesichtspunkt des Adiaphoron."[25] Das führt Weiß zu folgendem Urteil: „Es ist sehr schwer zu denken, daß P[aulus] in ein und demselben Briefe zwischen diesen Betrachtungsweisen abgewechselt haben sollte; Stimmung und Tonart sind gar zu verschieden."[26] Der ganze Textzusammenhang 8,1-11,1 soll daher aus ursprünglich gesonderten Brieffragmenten kompiliert worden sein.[27] Andere Ausleger *überspielen* in teils gefährlicher Weise die Diskrepanzen, die sich bei traditioneller Anschauung des Problems notgedrungen ergeben.[28]

Gerade dieses Beispiel zeigt, dass anscheinend nur ein relational-ontologischer Zugang in der Lage ist, die scheinbar unvereinbaren Spannungen auszugleichen. Diese Einsicht wurde in der bisherigen Diskussion leider zu wenig und v.a. nicht konsequent genug berücksichtigt, was immer wieder zu inkonsistenten Deutungen geführt hat. Man meinte, Paulus anlasten zu können, was doch in Wahrheit der Tatsache geschuldet war, dass man sich mit unangemessenen Sprach- und Denkkategorien den paulinischen Schriftzeugnissen näherte. Es trifft m.E. zu, was Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer als Vorzug und

[23] Die sprachlich-rhetorische Parallele zu 6,18 (φεύγετε τὴν πορνείαν, s.o.) ist sachlich begründet. Vgl. REHFELD, Ontologie, 108-115.

[24] Vgl. dazu auch GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen, 112-115.

[25] J. WEIß, Der erste Korintherbrief, KEK 5, Göttingen $^{1(9)}$1910 (= ND^2 1977), 212.

[26] WEIß, Korintherbrief, 212f.

[27] Vgl. WEIß, Korintherbrief, 213, mit bezug besonders auf C. CLEMEN, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der Hand der bisher mit Bezug auf die aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen geprüft, Göttingen 1894, 42-45.

[28] Zu verschiedenen *nicht* befriedigenden Versuchen vgl. GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen, 120f. (dem ebd. als „die ‚klassische rhetorische Lösung'" bezeichneten Vorschlag ist aber m.E. im Wesentlichen zu folgen). Gäckle selbst versucht, auf *„anthropologischem"* Wege zu klären, was für ihn theologisch nicht ohne Weiteres auf Linie zu bringen war (vgl. aaO., 509f.). Aber ist es tatsächlich noch paulinisch, wenn er aaO., 510, vom „Gewissen" selbst noch der *Gläubigen* als von einer *„unabhängigen anthropologischen* Instanz" spricht, die „die Handlungen aufgrund *vorgegebener* Normen *objektiv beurteilt*", wobei diese (ja *heidnisch* geprägten!) „Normen [...] nicht einfach korrigiert werden können und *aus christlicher Sicht auch nicht korrigiert werden müssen*" (ebd.; Hervorhebungen E.R.)? Ist die „Haltung der Schwachen" für Paulus *wirklich* „eine legitime, *christliche* Position, die er weder als defizitär noch als korrekturbedürftig [...] betrachtet" (ebd.; Hervorhebung E.R.)? Diese Sicht wirft schwerwiegende Fragen auf.

konstruktiven Beitrag relational-ontologischen Denkens würdigt: „Im Rahmen eines relationalen Deutungshorizontes lässt sich [...] logisch aufeinander beziehen, was im Rahmen eines substanzontologischen Denkens widersprüchlich erscheinen muss."[29]

2.3 Gemischtreligiöse Ehe und Identität in Christus

Ein letztes Beispiel sei genannt. Unbeschadet seines Grundsatzes, Christen sollten nach Möglichkeit ehelos bleiben (7,1.8.26.40) oder wenigstens nur untereinander heiraten (μόνον ἐν κυρίῳ, 7,39), rät Paulus, eine bereits bestehende Ehe mit einem Nichtchristen unbedingt aufrechtzuerhalten, sofern der Partner damit einverstanden ist (7,12f.). Die entsprechende Begründung liefert so etwas wie ein Grundmuster relationaler Ontologie: „Es ist nämlich der ungläubige Mann in der [gläubigen] Frau geheiligt, und es ist die ungläubige Frau in dem Bruder geheiligt; sonst wären ja eure Kinder unrein, jetzt aber sind sie heilig" (7,14).

Um die Brisanz dieser Stelle voll zu erfassen, muss man sich vor Augen führen, dass Paulus den nichtchristlichen Ehepartnern und den Kindern von Christusgläubigen hier wortwörtlich dasselbe zuschreibt wie zu Beginn des Briefes den Christusgläubigen selbst: So wie die Christusgläubigen gemäß 1,2 „in Christus Jesus Geheiligte" sind (ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Part. Perf.), so ist gemäß 7,14 der ungläubige Ehepartner „im" (ἐν) gläubigen Ehepartner „geheiligt" (ἡγίασται, Ind. Perf.), weshalb auch die Kinder aus dieser Ehebeziehung als „heilig" gelten (ἅγιά ἐστιν [!]).

Während sakramentalistische, substanzhafte oder gar magische Erklärungsversuche allesamt in die Irre führen,[30] bietet sich auch hier ein relational-ontologisches Verständnis an. Es ist ja nicht die Beziehung zwischen den Ehepartnern bzw. zwischen Eltern und Kindern *als solche* „heilig", sondern es ist die Beziehung, *kraft* derer „die heiligende Macht des Christus"[31] auch auf den ungläubigen Ehepartner und die Kinder ausstrahlt. Jannes Reiling erklärt: „Die

[29] 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, 320. Dafür verweist sie aaO., 317-321, außer auf Barths Sünden- und Erwählungslehre auch auf meine Diskussion über das Götzenopferfleisch in Korinth (= REHFELD, Ontologie, 417.423 u.ö.).

[30] Zur Begründung s. REHFELD, Ontologie, 81-84 m. Anm. 163f.170.

[31] W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, Bd. 2: 1Kor 6,12-11,16, EKK 7/2, Solothurn u.a. 1995, 104.

Kinder sind heilig aufgrund der Beziehung (*vanwege de relatie*) mit ihrem gläubigen Vater oder ihrer gläubigen Mutter."[32] Analoges gilt für die Ehebeziehung: Es ist die ganzheitlich-leibliche Beziehung mit dem seinerseits in ontisch wirksamer Christusbeziehung stehenden und eben darin geheiligten Ehepartner, *kraft* derer der ungläubige Ehepartner „geheiligt ist". Die Relation ist ontisch wirksam.

3. *Das Problem einer analogia entis und die relational-ontologische Pointe des „Seins in Christus"*

Überblicken wir die bisher angeführten Beispiele, dann fällt auf, dass die entsprechenden Relationen sich zwar stets ontisch auf die jeweiligen *relata* auswirken, die *relata* selbst jedoch immer schon *vorgängig* zu jenen Relationen „irgendwie da sind" (außer vielleicht die Kinder im Blick auf ihre Eltern). Von „relationaler Ontologie" im eigentlichen Sinne lässt sich in diesem Zusammenhang darum schwerlich reden, höchstens von *Ansätzen* relational-ontologischen Denkens. Daran lässt sich ablesen, dass *zwischenmenschliche* Beziehungen zwar ontisch wirksam sein können und Einfluss ausüben, dass sie jedoch nie in einem herausgehobenen Sinne existenz*begründend* sind.[33] Hält man nun die paulinische Rede vom „Sein in Christus" dagegen, dann ändert sich das Bild signifikant. Das wiederum liegt daran (so viel sei vorausgeschickt), dass das „Sein in Christus" die *schlechthin seinskonstitutive Ursprungsrelation* der Christusgläubigen markiert.

Die damit benannte Differenz lenkt den Blick unweigerlich auf die Frage, ob die Suche nach einer *einheitlichen Grundstruktur allen Seins* überhaupt theologisch angemessen ist. Wir stoßen also auf das alte „ontotheologische Problem:

[32] J. REILING, De eerste brief van Paulus aan de Korintiërs, PNT 7, Baarn 1997, 120f. (Übers. E.R.): „[De kinderen] zijn heilig vanwege de relatie met hun gelovige vader of moeder."

[33] Das betont auch KNAUER, Glaube, 39: „Die Beziehungen geschaffener Wirklichkeiten untereinander sind niemals restlos mit diesen Wirklichkeiten selbst identisch. Deshalb bedeuten diese Beziehungen immer eine wechselseitige Abhängigkeit. [...] Die Beziehung der Welt auf Gott ist jedoch eine schlechthinnige und eben deshalb einseitige Abhängigkeit." Vgl. dazu D. KRASCHL, Zwischen Entdecken und Erfinden. Der Beitrag relationaler Ontologie zur Realismus-Idealismus-Problematik, FZPhTh 60 (2013) 334-352: Die „Geschöpflichkeitsrelation" sei eine „einzigartige Relation", insofern sie jeder Substanz vorgeordnet sei (aaO., 340). Dabei müsse man *unterscheiden* „zwischen dem *‚bloßen Geschaffensein'* (dem Geschaffensein, insofern es Gegenstand der Vernunft ist) und dem *‚In-Christus-Geschaffensein'* (dem Geschaffensein als Glaubensgegenstand)" (aaO., 339, Anm. 15). Das „bloße Geschaffensein" sei „gegenüber dem ‚In-Christus-Geschaffensein'" ein „eingeschränkte[r] Begriff von Geschaffensein" (ebd.).

Wie verhält sich ein allgemeines Sein alles Seienden (*esse commune*) zu Gott als *esse ipsum* und Ursprung alles geschaffenen Seienden?"[34] Die reformatorische Theologie hat die „klassisch-scholastische" These von einer *analogia entis* bekanntlich stets abgelehnt, „weil sie Gott einem allgemeinen *Sein* unterordne."[35] Ob dieser Einwand in der Sache zutrifft, muss hier nicht diskutiert werden.[36] Er kann uns aber dafür *sensibilisieren* zu prüfen, ob wir in *unserem* Bemühen um „die" relationale Ontologie der „Analogielosigkeit Jesu Christi"[37] und der darin begründeten *Einzigartigkeit* des „Seins in Christus" genügend Rechnung tragen.[38]

Paulus jedenfalls tut das. Bei ihm findet die Analogielosigkeit der *Sache* ihren Ausdruck in der Analogielosigkeit der *Sprache*, eben in der Rede vom „Sein in Christus". Dieser von Paulus gebildete Neologismus[39] findet sich in den Homologumena in verschiedenen Variationen: eben *expressis verbis* als „*Sein* in Christus/im Herrn" (εἶναι ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ]/ἐν κυρίῳ), sodann als Zeugung (γεννᾶν), „Werden" (γίνεσθαι), „Leben" (ζῆν), „Feststehen" (στήκειν), „Erfunden-Werden" (εὑρεθῆναι) oder auch „Schwach-Sein" (ἀσθενεῖν) *in ihm* (ἐν αὐτῷ).[40]

Der außerordentliche Stellenwert dieser Wendungen für das Ganze der paulinischen Theologie ist unbestritten. Aber ist dieses „urpaulinische Losungs-

[34] J. HEINRICHS, Art. Ontologie, TRE 25 (1995) 244-252, 247. – Für den Austausch gerade über diesen wichtigen Punkt danke ich Otfried Hofius ganz besonders.

[35] HEINRICHS, Art. Ontologie, 247.

[36] Heinrichs etwa meint, die „katholische Formel von der *analogia entis*" könne aufgrund ihrer Vorgaben („Ähnlichkeit bei völliger Verschiedenheit von geschaffenem und ungeschaffenem Sein", „dynamische Ursprungseinheit bei völliger Verschiedenheit") keine denkerisch überzeugende Lösung sein, sondern biete lediglich „einen kompromißhaften *modus vivendi* zwischen christlich-personaler Theologie und Seinsphilosophie unter Berufung auf das ‚Geheimnis'" an (HEINRICHS, Art. Ontologie, 247.). Ähnliches gelte für Barths *analogia fidei*, die daher nicht beanspruchen könne, „ein ontologischer Beitrag zu sein" (ebd.).

[37] O. HOFIUS, Die Bedeutung Hans Joachim Iwands für die Exegese des Neuen Testaments, in: DERS., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 282-296, 290. Von dieser „Analogielosigkeit Jesu Christi, seiner Person und seines Werkes", spricht Paulus ausdrücklich in 1Kor 2,8b+9 (ebd.).

[38] Von daher müssten meine Andeutungen in REHFELD, Ontologie, 46-51, *präzisiert* werden. In der Vortragsdiskussion wurde die Vermutung geäußert, dass eine *nicht-theologische* relationale Ontologie deswegen wohl „unscharf" bleiben müsse, weil sie die Frage des *Wohers* nicht hinreichend zu klären vermöge. Die Relationen hingen so gleichsam „in der Luft".

[39] Vgl. G.A. DEISSMANN, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892, 70-74.

[40] Ausführlich zum Ganzen REHFELD, Ontologie, 222-241 (zu den Belegen im Einzelnen vgl. aaO., 239f.).

wort ‚in Christus'", dieses „Kennwort seines Christentums", von Paulus tatsächlich „plastisch mystisch empfunden", wie Adolf Deissmann meinte?[41] Oder soll das ἐν Χριστῷ, das in der Tat den „Mittelpunkt paulinischer Verkündigung" bildet, interpretiert werden „als ‚in der Kirche sein'", wie Ernst Käsemann unter Berufung auf Karl Barth behauptete?[42] Oder ist die Wendung εἶναι ἐν Χριστῷ – „*das* Kontinuum" der paulinischen Theologie, wie Udo Schnelle es nennt[43] – „lokal-seinshaft zu verstehen" und mit der Taufe zu verbinden?[44] Oder ist „in Christus" – so Gerhard Sellin – „eine mythische Ortsangabe"?[45]

Gehen wir aus von dem theologischen Spitzensatz 2Kor 5,17: „Wer auch immer[46] in Christus (ist), (ist) neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden!" Dass im ersten Teilsatz Formen von εἶναι ergänzt werden müssen, ist evident, sodass hier also tatsächlich die genuin paulinische Formel vom εἶναι ἐν Χριστῷ vorliegt. Von diesem „Sein in Christus" wird nun gesagt, es sei *eo ipso* gleichbedeutend mit „qualitativ neuer Schöpfung" (καινὴ κτίσις). Das wird erläutert durch den asyndetisch folgenden Satz, damit sei nun „das Alte schlechthin" (τὰ ἀρχαῖα) vorüber, während zugleich etwas ganz und gar „Neuartiges" (καινά) zu Tage getreten sei.[47] Das alles, so fährt Paulus fort, verdankt ein Mensch allein Gott (τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ), der sich ihm in und durch Christus versöhnend zugewandt hat (V.18; vgl. V.19.21) – wirksam mitgeteilt im Evangelium, dem göttlichen „Wort von der Versöhnung" (V.19*fin.*).[48]

[41] A. DEISSMANN, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen ²1925, 111 (alle Zitate). Das, wie er zugibt, „Mißverständnissen ausgesetzte Wort ‚Christusmystik'" (aaO., 107, Anm. 4), will Deissmann verstanden wissen als „Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen pneumatischen Christus" (aaO., 111).

[42] E. KÄSEMANN, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, BHTh 9, Tübingen 1933, 183 (i.O. gesperrt). Vgl. dagegen schon DEISSMANN, Formel, VI.76f.

[43] U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin/Boston ²2014, 519.

[44] So SCHNELLE, Paulus, 519.

[45] G. SELLIN, Mythos und Evangelium. Warum Glaube und Theologie auf mythische Vorstellungen angewiesen sind, in: DERS., Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt, hg.v. D. SÄNGER, NTOA/StUNT 90, Göttingen/Oakville 2011, 276-281, 281. Entgegen der Angabe im Anhang dieser Aufsatzsammlung (aaO., 301) ist der Beitrag aber bereits einmal veröffentlicht worden, nämlich unter dem Titel „Der Mythos nach Markus", EK 27 (1994) 715-717 (die Bemerkung zu „in Christus" aaO., 717).

[46] εἴ τις hat verallgemeinernden Sinn: Für jeden, von dem A gilt, gilt *eo ipso* auch B.

[47] Im Unterschied zu νέος bezeichnet καινός hier nicht bloß eine *erneuerte* („renovierte") Wirklichkeit, sondern eine noch nie dagewesene, eben neu*artige* Wirklichkeit. Vgl. zu dieser Bedeutung W. BAUER u.a. (Hg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Göttingen ⁶1988, 799f., s.v. καινός 2.

[48] Vgl. dazu z.B. O. HOFIUS, Das Wort von der Versöhnung und das Gesetz, in: DERS., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 149-160, bes. 158f.

Christus ist hier verstanden sowohl als Heils*mittler* wie auch als Heils*raum*. Wer sich *in* diesem „Raum" aufhält (d.h. „in Christus ist"), ist eben damit im Bereich des Heils, wobei das Heil selbst wiederum streng *personal* gefasst ist. Das erhellt deutlich aus 1Kor 1,30: „Von ihm (sc. Gott) her also seid ihr in Christus Jesus (ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), der uns von Gott her zur Weisheit wurde, d.h. zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung."[49] Die sog. Heilsgaben sind keine „Gegenstände", die Christus uns „beschafft" hätte, sondern sie *bestehen in ihm*.[50] Sie sind nicht objektivierbar und von Christus abzulösen. Paulus verdeutlicht das sprachlich, indem er sagt: Christus *in Person* (ὅς!) ist σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις. Dass wir „in ihm sind" und *eben damit* göttlicher Weisheit, d.h. der rettenden Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung teilhaftig geworden sind, wird auch hier wieder als ein restlos auf Gott zurückzuführendes Geschehen beschrieben. *In soteriologicis* ist jeglicher Synergismus radikal ausgeschlossen. Daher gilt: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn" (V.31).

Was mir *mere passive* widerfährt, *widerfährt* mir aber tatsächlich – und es widerfährt *mir*. Die absolute menschliche Passivität in Heilsfragen bedeutet gerade nicht, dass da „nichts passiert".[51] In diesem Zusammenhang sind die sog. „Korrespondenzformeln" zu beachten („Christus in mir/uns/euch"). Es sind wenige, aber durchaus gewichtige Stellen, an denen Paulus von einer Einwohnung oder einem „In-Sein" Christi in den Gläubigen spricht (Gal 2,20; 2Kor 13,5; Röm 8,10). Diese Stellen bezeugen die pneumatisch vermittelte, *reale Wirksamkeit* des auferstandenen Gekreuzigten *in* den Gläubigen. In gleicher Weise kann Paulus auch sagen, der Geist Gottes bzw. Christi (πνεῦμα θεοῦ bzw. πνεῦμα Χριστοῦ) wohne in uns (Röm 8,9-11), wobei dieser Geist seinerseits den erhöhten Christus ontisch wirksam repräsentiert (vgl. 2Kor 3,17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν).[52]

[49] Zu Übersetzung und Auslegung vgl. H.-C. KAMMLER, Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1Kor 1,10-3,4, WUNT 159, Tübingen 2003, 129.136-141.

[50] Richtig M. DIBELIUS, Paulus und die Mystik, München o.J. [1941], 18: „es gibt nur bedingt ein Haben". Vgl. Phil 3,12; 1Kor 13,8-13, bes. V.12; ferner Gal 4,9; Phil 3,8f. (s.u. Anm. 56).

[51] Das gilt auch im Blick auf die Prädestination! Prädestination im paulinischen Sinne bedeutet gleichermaßen, dass *Gott allein* an mir handelt, dass er an mir *handelt* und dass er an *mir* handelt. Dazu bedient Gott sich seines wirklichkeitssetzenden Wortes, d.h. des Evangeliums als des *verbum efficax* schlechthin. Dieses Wort *genügt*. Es ist dieses schöpferische Wort, das alles zuwege bringt.

[52] Zur dynamisch-ontischen Relation zwischen Christus und Geist vgl. M. FATEHI, The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of Its Christological Implications, WUNT II/128, Tübingen 2000, 289-308.

Für diesen doppelten Sachverhalt unseres „Seins in Christus" und des „Seins Christi in uns" hat Adolf Deissmann den Begriff „Christ-Innigkeit" geprägt.[53] Er scheint mir immer noch besser geeignet zu sein als jeder andere bisher vorgeschlagene Begriff, kann er doch in zweierlei Weise verstanden werden: einmal als „Innigkeit" des Christen „in" Christus, einmal als „Innigkeit" Christi „in" den Christen. Mit dem Begriff „Christ-Innigkeit" lässt sich ausdrücken, dass Paulus die Christusbezogenheit der Gläubigen als eine durchaus reziproke „In-Existenz" auffasst, was im übrigen eine notwendige Bedingung echter Relationalität ist. Allerdings muss im Sinne des Heidenapostels sogleich dazu gesagt und betont werden: Diese Reziprozität ist eine dezidiert *asymmetrische*.[54] Darauf verweist allein schon die Tatsache, dass Paulus vom In-Christus-Sein der Christusgläubigen ungefähr fünfmal so oft spricht wie vom Sein/Leben Christi in den Gläubigen.[55] Bei aller relationalen Wechselseitigkeit meint „Christ-Innigkeit" - paulinisch verstanden - eben nicht so sehr, dass Christus *mir* innerlich wird (und schon gar nicht, dass er zu meinem Besitz wird), als vielmehr, dass „ich" *ihm* innerlich werde, d.h. „in ihm erfunden werde" (Phil 3,9; vgl. Gal 4,9).[56] Schon gar nicht kommt es zu einem substanzhaften und in *diesem* Sinne „mystischen" Einssein zwischen Christus und den Gläubigen.

Was sich gegenüber „mystischen" wie auch dezidiert anti-„mystischen" Versuchen[57] gleichermaßen nahelegt, ist eine *relational-ontologische* Interpretation der paulinischen Rede vom „Sein in Christus". Denn erstens wird hier ausdrücklich vom „*Sein*" (εἶναι) und sachverwandten Begriffen gesprochen, zweitens versteht Paulus unter dem „Sein in Christus" die *Relation* zum auferstandenen Gekreuzigten, und drittens hat die restlose Bezogenheit auf Christus Auswirkungen, die wiederum nicht weniger als das Sein betreffen, wobei es

[53] DEISSMANN, Paulus, 107 m. Anm. 4.

[54] Vgl. dazu M. MÜHLING, Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, FSÖTh 141, Göttingen/Bristol 2013, 100-122, bes. 116-120 (zur perichoretischen Einheit Gottes in reziproker Asymmetrie).

[55] Selbst wenn man die Antilegomena hinzunähme, änderte sich das Bild nicht. Das Gefälle ist dasselbe.

[56] Die sachliche Parallele zwischen Phil 3,8f. und Gal 4,9a besteht darin, dass die Aktivität des auf Christus/Gott ausgerichteten Menschen jeweils entscheidend umgebogen wird in die Aktivität Christi/Gottes dem Menschen gegenüber: Dem Χριστὸν κερδάνειν entspricht das εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ (Phil 3,8b.9a), und das γινώσκειν θεόν wird ins rechte Licht gerückt (μᾶλλον δέ!) durch das γνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ (Gal 4,9a). Vgl. zum Ganzen auch 1Kor 2,6-16.

[57] Hier ist insbesondere die mit dem Namen Rudolf Bultmann verbundene, sog. „eschatologische" Interpretation des In-Christus-Seins zu nennen, wie sie z.B. auch F. NEUGEBAUER, In Christus. EN XPIΣTΩI. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis, Göttingen 1961, vertritt (vgl. nur aaO., 54f.148f.; vgl. aber auch aaO., 158-160).

Paulus vor allem auf Letzteres ankommt, eben auf die ontische *Wirksamkeit* der Christusbezogenheit.[58]

4. Das extra nos des Glaubens und die „Person" des Christen

Was hat es nun mit dieser ontischen Wirksamkeit der Christusbezogenheit des Näheren auf sich? Anders gefragt: Wer oder was ist ein Christ? Paulus hätte geantwortet: Ein Christ ist ein Mensch ἐν Χριστῷ, d.h. ein völlig auf Christus hingeordneter Mensch. Ein Christ ist ein Mensch, dessen Existenz kraft wechselseitiger Identifikation streng und ausschließlich Christus in Person ist und der darum und insofern eine „neue Kreatur" ist (2Kor 5,17).

Worin dieses sein Christsein gründet und was es für ihn bedeutet, sagt Paulus an der berühmten Stelle Gal 2,19b-21 so: „Mit Christus bin ich gekreuzigt. Es lebe nun nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus; was ich also jetzt im Fleisch lebe (d.h. in meiner irdischen Existenz), das lebe ich [ganz und gar] im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat. Nicht erkläre ich die Gnade Gottes für ungültig; wenn nämlich durch die Sinaitora (νόμος) Gerechtigkeit [kommt], dann ist Christus umsonst (d.h. grundlos und zwecklos) gestorben!"[59]

Diese assertorischen Antithesen[60] werfen unmittelbar die Frage nach meiner *Identität* auf: Wer bin/ist „ich"? Paulus sagt: Ich *als Christ* (ἐν Χριστῷ)[61] „habe"

[58] Für Paulus steht also nicht so sehr die Frage nach der „Bedingung der Möglichkeit" oder den denkerischen Rahmenbedingungen von „relationaler Ontologie" im Zentrum.

[59] Ich verweise dazu auf die Auslegung von O. SCHMITZ, Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, NTF 1/2, Gütersloh 1924, 247-249, der Entscheidendes richtig gesehen hat: Das „Mitgekreuzigtsein", von dem Paulus in V.19 spricht, ist weder rein „symbolisch" zu deuten, noch meint es ein „physisches Mitgestorbensein"; vielmehr handelt es sich um „ein pneumatisches Einssein mit dem Gekreuzigten, aber nun nicht so, daß es in der mystischen Innerlichkeit aufginge, vielmehr hat das Sterben Jesu als ein vergangenes Geschehnis, über die Schranken der Zeit und der voneinander getrennten Personen übergreifend, den Apostel *in einer nicht weiter zu beschreibenden Weise* dermaßen mit umfaßt, daß er sein bisheriges Leben verlor" (aaO., 248; Hervorhebung E.R.). Hier zeichnet sich bereits die *Nichtgegenständlichkeit und Unanschaulichkeit der πίστις* ab (s.u. m. Anm. 74).

[60] Paulus formuliert hier bewusst den Gegen-Satz zur Sicht der „heuchelnden" Judenchristen in Antiochia (namentlich Petrus, Barnabas) *und* der Heidenchristen in Galatien, die judaistisch infiltriert worden sind (vgl. den ganzen Zusammenhang Gal 2,15-21; vgl. dazu H.-J. ECKSTEIN, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7, WUNT 86, Tübingen 1996, 3-81). Man beachte den „Tora-kritischen" V.21 (vgl. V.19a).

[61] Es gibt Paulus zufolge neben Christus auch *andere* Größen, auf die ein Mensch bezogen sein kann, namentlich die Sünde, den Tod und die Sinaitora (νόμος), die sich aber allesamt als *Konkurrenzgrößen* zu Christus erweisen (vgl. dazu ausführlich REHFELD, Ontologie, 126-221).

mein Sein, meine Identität streng und ausschließlich in der asymmetrisch-reziproken, personalen, ontisch wirksamen Bindung an den für mich gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, Christus. Ich habe also, wie Luther das οὐκέτι ἐγώ (V.20) treffend kommentiert, mein Sein „nicht in meiner Person bzw. Substanz" (*non in persona, substantia mea*).[62]

Das führt etwa im Blick auf das Problem des *Todes* dazu, dass Paulus ganz nüchtern sozusagen eine „Ganztodtheorie" vertritt. Jedenfalls kennt er keine irgendwie geartete Substanz *im* oder *am* Menschen (etwa die „Seele"), die den Tod *per se* überdauern würde.[63] Wenn es überhaupt eine Auferstehungshoffnung gibt, dann ist auch sie ganz und gar an das „Sein in Christus" gebunden, d.h. an Christus selbst, der ja „als Erstling der Entschlafenen" (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) die Auferstehung der „*in ihm* Entschlafenen" begründet und verbürgt (1Kor 15,20-23; vgl. 1Thess 4,16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται).[64] Darum sollen Christen um ihre verstorbenen Mitchristen auch nicht derart trauern wie „die übrigen" (οἱ λοιποί = οἱ ἔξω), die objektiv „keine Hoffnung haben" (1Thess 4,13), da ihnen nichts als die völlige Nichtung (ὄλεθρος) ihrer bisherigen (Schein-)Existenz droht (1Thess 5,3; vgl. zum Ganzen V.9f.).[65] Was demgegenüber die bereits verstorbenen *und* die bei der Parusie des Herrn noch lebenden Christen ins ewige Leben überführt, ist Gott durch Christus und seinen Geist (vgl. 1Thess 4,14-17; Röm 8,9-11) bzw. Christus selbst (Phil 3,20f.). Dabei ist sowohl verstorbenen wie auch bei der Parusie noch lebenden Chris-

Daher *unterscheidet* Paulus den Menschen ἐν Χριστῷ radikal vom Menschen ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν bzw. ὑπὸ νόμον. Das zieht die Notwendigkeit *zweier* „Anthropologien" nach sich. Vgl. zum Ganzen REHFELD, aaO., 119-125.

[62] M. LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 40/1, Weimar 1914, 282,3. Luther fährt fort: Iusticia Christiana quae sic dicit. Quando volo disputare de Christiana iustitia, oportet abiicere personam. [...] In conspectu meo non maneat nisi Christus crucifixus et resuscitatus. Si me respicio et sepono ex oculis Christum, so bin ich da hin Et in me inspicio, qualis ego sim, debeam esse, facere; tum morior. Ibi amitto ex oculis ipsum Christum qui est vita et iusticia mea (ebd., Z. 3-9). Aus leidvoller Erfahrung fügt er hinzu: facile fit (ebd., Z. 9).

[63] Vgl. dazu klassisch O. CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Neuausgabe, Stuttgart 1986.

[64] Vgl. dazu O. HOFIUS, Die Auferstehung der Toten als Heilsereignis. Zum Verständnis der Auferstehung in 1Kor 15, in: DERS., Exegetische Studien, 102-114; DERS., Die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Toten. Erwägungen zu Gedankengang und Aussage von 1Kor 15,20-23, in: DERS., Exegetische Studien, 115-131.

[65] Der Tod des Sünders als des *nicht* ἐν Χριστῷ seienden Menschen schreibt auf trostlos endgültige Weise die völlige Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit seiner Existenz fest. Im Rahmen *biblischer* Anthropologie ist ein solches Schicksal durchaus nicht weniger katastrophal als irgendwelche „Höllenqualen" – im Gegenteil! Erst der neuzeitliche Nihilismus vermag dem Gedanken einer völligen Nichtung offenbar Positives abzugewinnen.

ten gemeinsam, dass sie der „Verwandlung" bedürfen, um in die „Königsherrschaft Gottes" zu gelangen: πάντες (!) δὲ ἀλλαγησόμεθα (vgl. 1Kor 15,50-52). Das alles zeigt: Auferstehung ist *stricto sensu* ein *Wunder* – nicht ableitbar aus irgendwelchen anthropologischen Konstanten oder schöpfungstheologischen Gegebenheiten.[66]

Insgesamt wird deutlich: Der Christ als ein Mensch ἐν Χριστῷ empfängt die Begründung seiner Existenz, das Dasein selbst und seine Identität *von außen* – und zwar dauerhaft: Sein Sein ist stets „Sein *in Christus*", seine „Person" gründet für immer außerhalb seiner selbst. In diesem Zusammenhang spricht Ernstpeter Maurer von „christlicher Ekstase"[67], Arthur McGill von der „ekstatischen Identität" (*ecstatic identity*) des Christen.[68] Es wäre dies aber von Paulus her jedenfalls eine „Ekstase"[69], kraft welcher ich – im Gegensatz zu einem *mystischen* Verständnis von „Ekstase" – außerhalb meiner selbst verortet bin, nämlich „in Christus", dem externen Zentrum meiner Existenz. „In Christus zu sein", bedeutet: Ich bin mir selbst entnommen und dabei restlos verankert in Christus, der mir dauerhaft ein (heilsames!) *Gegenüber* bleibt.[70] Nie kommt es zu einer ununterscheidbaren Verschmelzung zwischen ihm und mir.[71] Anders

[66] Vgl. KÄSEMANN, Anthropologie, 43f. Treffsicher erkennt er aaO., 42, Anm. 37: „Charakteristisch für *Bultmanns* Interpretation ist die Selbstverständlichkeit, mit welcher [...] der Kontinuitätsgedanke festgehalten wird." – Nicht ganz stringent erscheinen mir die an sich nicht uninteressanten Ausführungen von W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin/Boston ⁴2012, 654f. Paulus jedenfalls *versucht* gar nicht erst, zwischen Kontinuität und Diskontinuität zu vermitteln oder gar das „eschatologische Dilemma" zu „überwinden" (so aber HÄRLE, aaO., 655).

[67] E. MAURER, Luther, Herder Spektrum 4754, Freiburg i.Br. u.a. 1999, 55-60.

[68] A.C. MCGILL, Death and Life. An American Theology, hg.v. C.A. WILSON/P.M. ANDERSON, Philadelphia 1987, 51 u.ö. Für höchst problematisch halte ich jedenfalls seine Äußerungen zur „ecstatic identity" *Jesu* (aaO., 49-51). Im Anschluss an Luthers 30. These in der Freiheitsschrift spricht O. BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ⁴2016, 165, von des Menschen grundsätzlicher „Bestimmung, als ein *ekstatisches Wesen* – durch den Glauben in Gott, durch die Liebe in den Mitgeschöpfen – zu leben" (Hervorhebung E.R.).

[69] Nicht zuletzt angesichts der paulinischen Problematisierung ekstatischer Phänomene (vgl. nur 1Kor 14,23) müsste man dieses Sprachspiel wohl einer Revision unterziehen. Ferner hat mich Otfried Hofius nachdrücklich auf die entsprechende *begriffsgeschichtlich-semantische* Problematik hingewiesen.

[70] Im Anschluss an KNAUER, Glaube, 30ff., könnte man das „In-Christus-Sein" auch bestimmen als ein *restloses Bezogensein auf Christus in bleibender Verschiedenheit von Christus.* – Zur Heilsamkeit des *verbum externum* (Röm 10,17; vgl. Gal 3,1-5 u.ö.) vgl. die wichtigen Ausführungen bei A. WENZ, Kanon und Sakrament. Die Heilige Schrift als Grundlage und Gnadenmittel für die Kirche Jesu Christi, dargelegt nach Anleitung des lutherischen Bekenntnisses, LuthBei(B) 15 (2010) 160-177, bes. 170-172 („Geist und Buchstabe").

[71] Vgl. dazu bereits DIBELIUS, Paulus, bes. 14-18.

formuliert: Das *extra nos* wird durch das *in nobis* niemals aufgehoben.[72] Christus wird nie mein Besitz, der Glaube nie zu meinem eigenen *habitus*. Die Christusbezogenheit ist und bleibt ganz und gar *habitus theosdotos*[73] – und damit wesentlich unanschaulich.[74]

In der Sache bestätigt sich, was bereits Otto Schmitz in seiner Untersuchung über die sog. „Christus-Genetive" bei Paulus feststellte: „Dadurch daß jede verbale Beziehung zwischen den beiden Nomina ausgeschaltet ist, steht die Aktivität des Subjekt-Objekt-Verhältnisses nicht im Blickfeld des Sprachbewußtseins; es entsteht vielmehr eine gewissermaßen ‚adjektivische' Zuständlichkeit des *einen* durch beide Nomina ausgesagten Inhalts. Dieser logisch-grammatischen Eigenart der Christus-Genetive entspricht der durch sie ausgedrückte Sachverhalt. Die objektive Gegebenheit der urchristlichen Glaubenswelt, die der unerschütterliche Grund ihrer subjektiven Bewegtheit ist, tritt in ihnen in ihrer Unbewegtheit heraus."[75] Im Lichte dessen erweist sich auch die vieldiskutierte Frage nach den psychologischen Entstehungsbedingungen des Glaubens als unsachgemäß: „wer an Christus glaubt, ist *eben damit* ‚in Christus', ohne daß eine Brücke empirischer Kausalität vom einen Tatbestand zum andern herüberführte."[76]

Für diesen Sachverhalt nun scheint mir der Begriff der „Resonanz" (im Sinne eines unmittelbaren, unwillkürlichen Echos) entschieden besser geeignet zu sein als der von manchen favorisierte Begriff der „Responsivität". Letzterer könnte nämlich zu dem Missverständnis verleiten, der Ruf des Evangeliums treffe auf ein „an sich" bereits existierendes Subjekt, das dann in freier Entscheidung auf diesen Ruf antworte. Diese Vorstellung übersieht jedoch zum

[72] Vgl. dazu jetzt den exzellenten Beitrag von O. HOFIUS, „Extra nos in Christo". Voraussetzung und Fundament des „pro nobis" und des „in nobis" in der Theologie des Paulus, in: R. RAUSCH (Hg.), Lutherische Identität. Protestantische Positionen und Perspektiven, Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V., Tagungsband 12, Hannover 2016, 69-97. Seinen Ausführungen kann ich nur uneingeschränkt zustimmen.

[73] Vgl. O. BAYER, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 279.

[74] Auch SCHMITZ, Christus-Gemeinschaft, 247, betont die „Nichtgegenständlichkeit" der Christusbezogenheit. Werde diese nicht verstanden, drohe ein fatales *Ungleichgewicht* zwischen „pneumatische[r] Zusammenschau" und „historische[r] Distanzbetrachtung" (aaO., 249; zu Gal 2,19f.): „Entweder wird die ‚Christusmystik' auf den gegenständlich gedeuteten ‚Christusglauben' zurückgeführt, oder der ‚Christusglaube' auf die von der Heilsgeschichte losgelöste ‚Christusmystik', nicht selten so, daß ein zeitliches Prius oder Posterius des einen oder des anderen Faktors konstatiert wird" (aaO., 247). Demgegenüber bestünden „bei Paulus die objektiv-historischen Aussagen und die subjektiv-mystischen Aussagen immer zusammen wie die Wasserbestände in zwei kommunizierenden Röhren" (aaO., 133).

[75] SCHMITZ, Christus-Gemeinschaft, 267.

[76] SCHMITZ, Christus-Gemeinschaft, 133.

einen, dass das Evangelium im strengen Sinne Gottes *eigenes* Wort ist – und als solches *wirksames* Wort (vgl. Röm 1,16; 1Thess 2,13 u.ö.). Zum anderen gibt es im Rahmen jedenfalls des *paulinischen* relational-ontologischen Denkens dieses „für sich existierende" Subjekt gar nicht. Vielmehr ist es das Wort Gottes (bzw. Gott durch sein Wort), das sich das „Subjekt" seiner Liebe allererst *schafft*. Das angeredete und *eben dadurch* aus dem Bereich des Todes ins Leben gerufene „Subjekt" der Liebe Gottes – die vom Geist Gottes ergriffene *per-sona* – re-soniert den schöpferischen Ruf des Evangeliums, ohne darüber räsoniert zu haben. Der Glaube verdankt sich zu jeder Zeit allein diesem Wort, dem wirksamen Wort Christi (Röm 10,17), auch der Glaubende selbst ist nichts anderes als *creatura verbi divini*.[77]

5. *Die Bedeutung relationaler Ontologie für den aktuellen theologischen Diskurs*

Es dürfte deutlich geworden sein, einen wie großen Stellenwert das relational-ontologische Paradigma für die Auslegung neutestamentlicher Texte – namentlich der Paulusbriefe – hat.[78] Im Blick auf Texte aus dem Ersten Korintherbrief, denen bisher eine Uneinheitlichkeit nachgesagt wurde, die nur mit literarkritischen Mitteln zu beseitigen sei, hat sich gezeigt, dass ein relationales Verständnis dieser Texte tatsächlich die Möglichkeit eröffnet, deren Pluralität und Uneinheitlichkeit besser zu verstehen. So bleibt abschließend zu fragen, was sich aus diesen Einsichten für die Aufgaben einer theologischen Enzyklopädie ergibt.

[77] Hier hat innerhalb des Protestantismus allerdings eine gravierende Verschiebung stattgefunden: „Während für Luther die fides creatura verbi ist, ist für Schleiermacher das verbum creatura fidei" (O. BAYER, Theologie, HST 1, Gütersloh 2004, 465).

[78] Zu vergleichbaren Beobachtungen im Alten Testament vgl. J. DIETRICH, Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, ZAW 127 (2015) 224-243. – Frühjüdische Texte untersucht T.L. PUTTHOFF, Ontological Aspects of Early Jewish Anthropology. The Malleable Self and the Presence of God, BRLJ 53, Leiden/Boston 2017. Putthoff resümiert: „According to our examination, we have found that in early Jewish anthropology the self is believed to possess an intrinsic [!] mimetic potential, such that it shares or partakes in the ontological state of the space it contacts or inhabits" (aaO., 223). In diesem Zusammenhang spricht er von einer „mimetic anthropology" (ebd. u.ö.), die ihrerseits klar substanzontologische mit relationalen Aspekten verbinde.

Zunächst einmal ist festzuhalten: Wenn wir uns mit der Frage nach einer angemessenen Ontologie beschäftigen, betreiben wir theologische Grundlagenforschung,[79] der wir uns weder als exegetische noch als systematische Theologen und Theologinnen entziehen können. Mit Recht bemerkt Gerhard Ebeling: „Der Glaube hat ontologische Auswirkungen. Er läßt sich darum nicht einfach in einer vorgegebenen Ontologie interpretieren, ohne Verzerrungen ausgesetzt zu sein. Darum ist der Theologe nicht der eigenen Besinnung auf das ontologische Problem enthoben."[80] Diese Aufgabe ist *gerade* der Exegese gestellt, so sie sich denn wirklich als *theologische* Disziplin versteht[81] und nicht von vornherein den „ontologischen Gehalt" der biblischen Zeugnisse negiert, indem sie sie „gleichsam als ‚ontologieneutral' zu interpretieren" versucht.[82] Mit Christoph Schwöbel ist die eigentliche „theologische Herausforderung" darum darin zu sehen, „die biblischen Texte in ihren ontologischen Ansprüchen ernst zu nehmen und auf ihrer Basis eine Ontologie zu rekonstruieren, eine begriffliche Rekonstruktion der biblischen Sichtweisen der Wirklichkeit."[83]

Es stellt sich also die Frage, und sie ist dringend: *Wie ist es um die Wirklichkeitskongruenz theologischer Aussagen bestellt?* Genauer gefragt: Im Rahmen *welcher* Ontologie beanspruchen theologische Sätze, *wahr* zu sein?[84] Von Paulus

[79] Die (wie auch immer geartete) Ontologie bildet ja „den allgemeinen Rahmen [...], innerhalb dessen das Gegebene aufgenommen, geordnet und gedeutet wird", und ist somit „die apriorische Voraussetzung für Erfahrungen" (K. HÜBNER, Art. Mythos I. Philosophisch, TRE 23 [1994], 597-608, 603; vgl. dazu P.-G. KLUMBIES, Der Mythos bei Markus, BZNW 108, Berlin/New York 2001, bes. 91f.).

[80] G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen [3]1987, 346f. Vgl. KNAUER, Glaube, 9 (Vorwort): „Der christliche Glaube läßt sich nicht in das mitgebrachte menschliche Vorverständnis einordnen, sondern geht seinerseits auf dieses Vorverständnis kritisch und umwandelnd ein."

[81] Vgl. dazu O. HOFIUS, Neutestamentliche Exegese in systematisch-theologischer Verantwortung. Erwägungen zu den Aufgaben einer theologischen Disziplin, in: DERS., Exegetische Studien, 267-281.

[82] SCHWÖBEL, Gott als Gespräch, 459 (beide Zitate). In diesem Sinne führt R.H. ROBERTS, Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte - Typologie - Ausblick, EvTh 46 (1986) 369-393, 386, die „fortdauernde Schwäche" der sog. „Narrativen Theologie" darauf zurück, dass sie eben nie bedacht habe, „daß der Text als narrativer *Zeuge* eine *Ontologie* impliziert."

[83] SCHWÖBEL, Gott, 386.

[84] Vgl. I.U. DALFERTH, Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, BEvT 93, München 1984, 31. Dieser Beitrag ist (neben anderen) ein Beleg dafür, dass man nicht mehr generell von einem „allgemeinen Ontologie-Mißtrauen[] der biblisch-protestantischen Theologie" sprechen sollte (so aber noch HEINRICHS, Art. Ontologie, 247, der jedoch Bonhoeffer und Tillich ausdrücklich von diesem Urteil ausnahm [ebd.]).

her ist Peter Knauer zuzustimmen: „Erst in einer relationalen Ontologie wird man im Denken den Aussagen der christlichen Botschaft gerecht."[85] Als Desiderat ergäbe sich darum etwa in materialdogmatischer Hinsicht eine relational-ontologische Relektüre sämtlicher theologischer Topoi. Das erfordert allerdings ein radikales *Um*denken, eine umfassende μετάνοια auf allen Ebenen. Dazu noch einmal Knauer: „Von unserer Welterfahrung her besteht unser mitgebrachtes Vorverständnis in einer Substanzontologie. Will man den christlichen Glauben verstehen, erfordert dies jedoch eine *Bekehrung bis in das Vorverständnis hinein.*"[86] Wir sind es gewohnt, von uns als eigenständigem Subjekt (Individuum) auszugehen. Relationale Ontologie dagegen besagt: Ich habe keinen Selbststand, sondern bin schon immer „restlos bezogen auf ..." - im *heilsamen* Fall auf Christus, geschaffen *in ihm* (2Kor 5,17).[87]

Von daher wäre etwa Luthers Rede vom *extra nos in Christo* neu zu würdigen.[88] Dieser reformatorische Schlüsselgedanke ist allerdings in der Neuzeit in eine schwere Krise geraten, wie Jörg Baur gezeigt hat.[89] Er resümiert: „Der Christ ist der exzentrischen Begründung und Ortung seiner selbst im extra nos überdrüssig geworden. Es soll endlich wirklich etwas geschehen, wirklich, d.h. im eigenen Welthorizont. Die Rechtfertigung ist lange genug verkündigt worden, man will endlich ihre Wirkungen sehen! Der Glaube verlagert sich vom

[85] KNAUER, Glaube, 9 (Vorwort).

[86] KNAUER, Ontologie, 8 (Hervorhebung E.R.). Er fährt fort: „Im substanzontologischen Vorverständnis ist es nicht möglich, angemessen von Gott zu sprechen" (ebd.).

[87] Vgl. auch Eph 2,10; Kol 1,16 und das Verständnis von Geschöpflichkeit und In-Christus-Geschaffensein bei KNAUER, Glaube, 30f. bzw. 175 (u.ö.).

[88] Vgl. dazu immer noch K.-H. ZUR MÜHLEN, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, BHTh 46, Tübingen 1972; vgl. ferner W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967; E. MAURER, Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther, BEvT 116, Gütersloh 1996, sowie HOFIUS, Extra nos in Christo.

[89] Die Ursache sieht Baur in den „Schwierigkeiten des neuzeitlichen Geistes der rechtfertigenden Gnade gegenüber, die er viel weniger anzunehmen vermag als die fromm-machende augustinischer Provenienz" (J. BAUR, Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses, Bd. 1: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung, Gütersloh 1968, 109). Vgl. zum Ganzen aaO., 87-110.

In-Sein in Christus auf die ihm gewiß zugehörigen Elemente der Selbsterfahrung, die als Sein Christi in uns hypostasiert werden."[90] Gegen eine solche Vermischung von *fides* und *pietas*[91] (vgl. schon Jak 2,18) hilft Baur zufolge nur eine Rückbesinnung auf Luther. Ich würde sagen: und nicht zuletzt auf Paulus! Das darf man gerade im Jahr des Reformationsjubiläums getrost hinzufügen.

[90] BAUR, Salus, 109. Über die von ihm ins Visier genommene Sicht urteilt Baur, hier sei „Gnade [...] als Kraft wieder ‚Mittel zu' und nicht Selbsterweis der Gottheit Gottes" (aaO., 110). Er führt aus: „Weil die Struktur des esse coram, die Relation also, ein fiktiv Formales wird, steckt in dem Satz: fides ipsa praxis est, eben coram Deo! und in dieser Relation!, keine wirklichkeitsbegründende Macht mehr, wird vielmehr auf eine Abfolge von Gott ausgehender Effekte reflektiert, die in den Erfahrungshorizont des Subjektes eingehen müssen und von diesem qualifiziert werden. Weil der Akzent auf die Wiedergeburt fällt, wird die Rechtfertigung zur Voraussetzung, die ihrerseits im Werk Christi ihre schon in der Orthodoxie objektivierend abgestellten Voraussetzungen hat. [...] Die Leidenschaft zur religiösen Effektivität hat die Richtung der Lebensbewegung des Glaubens umgekehrt" (ebd.).

[91] In homiletischer Hinsicht führt diese Vermischung in großer Regelmäßigkeit zur Gesetzlichkeit. Vgl. M. JOSUTTIS, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, SPTh 3, München 1966.