

Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden

Überlegungen zu einem ontologischen Problem
in der paulinischen Anthropologie

von

Samuel Vollenweider

Die Liebe sagt: ...

»Ich bin wie Wind, und du wie Feuer,
ich habe dich entfacht!«

Dschelaladdin Rumi¹

1. Einleitung

Die *Frage*, die sich im Blick auf die Tragweite des Geistverständnisses für die paulinische Anthropologie stellt, läßt sich folgendermaßen formulieren: Wie kann der heilige Geist zugleich in die Glaubenden so eingehen, daß er zum wesenhaften Grund ihres eigenen Seins wird, und dabei doch der Geist *Gottes* bleiben? Wie kann der Geist den Glaubenden in unbedingter Verlässlichkeit zugesprochen werden und doch ganz in Gottes Händen ruhen? Oder noch schärfer *anthropologisch* zugespitzt: Wie kann der Geist zum eigentlichen identitätsstiftenden Selbst der Glaubenden werden und doch die fremde, unverfügbare Sturmgewalt sein, in welcher der heilige Gott unnahbar über seiner Schöpfung waltet? Im einen Fall erweist sich der Geist als *Gabe*, den Glaubenden zugeeignet, im anderen Fall als *Macht*, die dem Geber allein zusteht. In dieser Fragestellung erscheint ganz offenkundig ein viel weiterreichendes, spezifisch *theologisches Spannungsfeld* wieder, dessen Pole von Gottes Erbarmen, seiner kondeszenten Liebe, einerseits und von Gottes herrscherlicher Macht, seiner Heiligkeit, andererseits bestimmt sind. Im Feld der *Pneumatologie* bildet sich dieses theologische Spannungsfeld für die neuzeitliche Exegese gern so ab, daß die Substantialität des Geistes, seine stofflich gefaßte Immanenz, der Kraftwirkung des Geistes, seiner Extraneität, gegenübergestellt wird. *Religionsgeschichte*

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag an der Arbeitertagung des Evangelisch-Katholischen Kommentars im Frühling 1994 zurück. Ich verdanke die Übersetzung aus dem Diwan von Rumi (Ghasel 1586) meinem Kollegen CH. BÜRCEL; vgl. unten Anm. 79.

lich läßt sich die so gezeichnete Doppelnatur des Geistes dann etwa verteilen auf die hellenistische Linie einerseits, die alttestamentlich-jüdische Linie andererseits, die im frühen Christentum aufeinandertreffen.

1.1 Zwei klassische Positionen

Wir versuchen uns das benannte Spannungsfeld an zwei ausgesprochen markanten *Positionen* am Anfang unseres Jahrhunderts zu vergegenwärtigen – Positionen, die beide die Fremdheit und Unverfügbarkeit des göttlichen Geistes grundsätzlich zu respektieren wissen.

1. Zunächst soll *Wilhelm Bousset*, auf dem Höhepunkt der religionsgeschichtlichen Epoche, das Wort haben²:

»Streng genommen kann man gar nicht vom Pneuma als einem psychologischen Besitzstand des Menschen im Sinne des Paulus reden. Im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es nur einen göttlichen Geist.« (120) »Man sieht, der Supranaturalismus des Paulus ist so stark, daß er die Einheit und Kontinuität des menschlichen Ich ganz und gar zu sprengen droht. Der paulinische Christ hat, wie der Ekstatiker, sein Ich verloren, nicht nur vorübergehend, sondern dauernd. Das Ich des Menschen ist Nichts, die Gewalten, die dieses Ich bestimmen, sei es Geist oder Fleisch, sind alles.« (123) Paulus hat zwar »niemals gesagt: ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός. Aber es finden sich doch Wendungen bei ihm, in denen er diesen Gedanken streift.« (118; es werden Kol 1,24 und 2Kor 13,3 genannt)

Es ist aufschlußreich, daß die repräsentative Position von Bousset hinsichtlich der paulinischen *Ethik* in eine eigentümliche *Aporie* mündet³:

»Der alte Mensch ist getötet, die Neuheit des Lebens ist da. Die Christen haben nur darin zu wandeln, wie man sich im Frühlings-Sonnenschein ergeht (Rö. 6,4).« ... »Es wird im Zusammenhang der paulinischen Gedanken fast zum Problem, wie es dabei überhaupt zu der doch so notwendigen Paränese kommt. Natürlich ist hier für Paulus die Praxis mit ihren Aufgaben viel zu stark, als daß sie nicht die Theorie durchbräche.« ... »Pauli ganze Ethik steht nicht unter dem Zeichen des harten ›Du sollst‹, sondern unter dem Motto: Ihr müßt, weil ihr gar nicht anders könnt.«

Boussets Position summiert eine sich zunehmend stärker bemerkbar machende Entwicklung innerhalb der religionsgeschichtlichen Schule: Ihrer Sichtweise zufolge wirkt das Pneuma in den Glaubenden als eine sie verwandelnde

² W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (FRLANT 4), 1965⁵, 120f; 123; 118. Vgl. ähnliche Einschätzungen bei R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1927³ (= 1966), 315-318; 308-333; H. LEISEGANG, *Der heilige Geist*, I, 1919, 154; A. DEISSMANN, *Paulus*, 1925², 107-124, und bereits O. PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, 1890², 214-216.

³ BOUSSET, *Kyrios* (s. Anm. 2), 128f mit Anm. 2.

substanzhafte Größe, die gleichsam ihre natürliche Individualität unterspült und in ihnen eine den Tod überdauernde Wesenheit erschafft.

2. In den zwanziger Jahren hat *Rudolf Bultmann* gegen diese Position Stellung bezogen und die bei Bousset aufgelöste Einheit des menschlichen Subjekts existential zu begründen versucht⁴:

»Die Einheit des Menschen besteht ... nicht in einer Substanz, nicht im Zusammenhang eines psychologisch verständlichen realen Geschehens oder in der Kontinuität einer rational verständlichen Entwicklung. Sie ist vielmehr als geschichtliche gesehen, d. h. als eine solche, die dadurch gegeben ist, daß der Mensch von einem Du beansprucht ist. Sein Sein ist nicht natur- oder substanzhaft gedacht, sondern vollzieht sich in seinem Verhalten zu Gottes Anspruch, also in seinem *Handeln*, sofern dies nicht als ein in der Zeit ablaufender Prozeß (wie der Gang einer Maschine) verstanden wird, sondern als entschlossenes und verantwortliches Handeln. Eben deshalb hat er sein Sein nicht in der Verfügung, da es in jedem Jetzt auf dem Spiele steht, nämlich für Paulus: unter der Möglichkeit, von Gott oder von der Sünde bestimmt zu sein.«

Der Verzicht auf ein *objektivierendes* Verständnis des Geistes hat Bultmann bekanntlich zu seiner so folgenschweren dialektischen Verhältnisbestimmung von *Indikativ und Imperativ* geführt⁵. Der massive Realismus, den die religionsgeschichtliche Schule in den paulinischen Aussagen über den Geist festzustellen meinte, wird bei Bultmann zwar nicht grundsätzlich bestritten, wohl aber der Uneigentlichkeit überführt. Die Traditionsanleihen bei der hellenistischen Mystik und dem gnostischen Pneumatismus zielen für ihn demnach in eine ganz andere Richtung, sie bringen nämlich die eschatologische Bestimmung der Gegenwart durch Gottes Anspruch und dementsprechend die Ermöglichung eines neuen Existenzverständnisses zum Ausdruck.

Rudolf Bultmann ist uns am Ende des 20. Jahrhunderts geradezu unheimlich fremd geworden, und eben darin besteht seine bleibende Aktualität. Wie kein anderer hat er auf der Notwendigkeit insistiert, die Realistik der paulinischen Begrifflichkeit von der Situation der Glaubenden *coram Deo* her zu interpretieren⁶. Die naturhaft beschriebenen Dimensionen des Seins in Christus werden grundsätzlich auf die geschichtlich und personal bestimmte Gottesbeziehung hin ausgelegt.

⁴ R. BULTMANN, Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die neutestamentliche Wissenschaft (1928; in: DERS., GuV I, 114–133), 132.

⁵ Das Problem der Ethik bei Paulus (1924; in: DERS., Exegetica, 1967, 36–54), 53f.

⁶ Vgl. BULTMANN, Ethik, aaO 48: »Für Paulus ist die Rechtfertigung, die Befreiung von der Sünde, das jenseitige Heilsgut. Diese *Jenseitigkeit* ist weder die Idee wie in der Stoa, noch die der Übernatur wie in der hellenistischen Mystik, sondern sie hat den Charakter des Geschehens, des Sich-Ereignens, sie ist begründet durch Gottes Tat, sie besteht in Gottes Urteil.«

Die *Probleme*, welche die diffizile Verhältnisbestimmung Bultmanns mit sich bringen, sind hinlänglich bekannt. In unserem Zusammenhang sind vier Punkte aufzuführen, die dazu reizen, die von der religionsgeschichtlichen Schule erschlossenen Gesichtspunkte erneut in das Gespräch einzubringen⁷.

(1) Das elementare Interesse Bultmanns, den Glauben aller Objektivierungen ledig zu machen, droht dahin zu führen, daß sich die *Erfahrbarkeit* des Geistes als »Inbegriff des Unweltlichen, des Unsichtbaren und Unverfügbaren«⁸ in dieser Welt überhaupt verflüchtigt. Religionspsychologische Fragestellungen fallen von vornherein aus.

(2) Die Zentrierung des Geisteswirkens auf die *Entscheidungssituation* eines einsamen Ichs baut ein Gefälle auf, das den primären Gabecharakter des Lebens zu verspielen droht. Die auf den Handlungsvollzug zugespitzte subtile Balance von Indikativ und Imperativ ist gegen die Gefahr nicht gefeit, daß der Indikativ unter der Hand zum Konjunktiv zerfällt⁹.

(3) Die *Antithese zwischen Natur und Geschichte*, in der sich die vorgeführte Debatte bewegt, braucht heute nicht mehr als unvermittelbar erfaßt zu werden, wie neuere naturphilosophische Entwürfe zu bedenken geben¹⁰. Außerdem lassen sich »Substanz« und »Kraft« religionsgeschichtlich nicht als Alternativen statuieren, wie ein Blick auf das griechischsprachige Diasporajudentum uns schwer erkennen läßt¹¹.

(4) Bultmann neigt dazu, die substanzhaft anmutenden Vorstellungen der Gravitationswirkung aufgenommenen *Tradition* zuzuweisen, die Paulus' genuine Intentionen nur sehr gebrochen zum Ausdruck bringt. Aufgrund methodischer wie theologischer Überlegungen wird demgegenüber in den folgenden Zeilen nur sehr selektiv etwa vom korinthischen Enthusiasmus als dunkler Folie für die paulinische Pneumatologie Gebrauch gemacht.

⁷ Bereits E. KÄSEMANN hat gegen Bultmann die Überlegung ins Feld geführt, »daß unser Identitätsgedanke dem Apostel fremd ist«, und hat damit faktisch an wesentliche Beobachtungen der Religionsgeschichtler angeknüpft: Zur paulinischen Anthropologie (in: DERS., *Paulinische Perspektiven*, 1993³, 9–60), 22f.

⁸ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1984⁹, 336.

⁹ Zur Problematisierung des Begriffspaares vgl. bes. H. WEDER, *Gesetz und Sünde* (in: DERS., *Einblicke ins Evangelium*, 1992, 323–346), 345f.

¹⁰ Ich verweise nur gerade auf die klassischen Ausführungen von C. F. v. WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur* (KVR 1001), 1979⁸, bes. 8–14, und von G. PTCHT, *Ist Humanökologie möglich?* (in: C. EISENBARTH [Hg.], *Humanökologie und Frieden* [FBESG 34], 1979, 14–123), bes. 24–29.

¹¹ Vgl. jetzt F.-W. HORN, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), 1992, 54–60.

1.2 Zum Begriff des »Selbst«

Bereits ein oberflächlicher Blick auf neuere anthropologische und psychologische Entwürfe bringt eine verwirrende Vieldeutigkeit des Begriffs zum Ausdruck. Vom Selbst kann man etwa reden im Sinne einer Selbstkonzeption, die sich in sozialen Interaktionen herausbildet und die ihrerseits reale und ideelle Komponenten in sich schließt¹². Oft spielt das Element eines *reflexiven* Verhältnisses zu sich selbst eine Rolle, also die wie auch immer beschaffene Wahrnehmung seiner selbst im Medium eines anderen. Ein urtümliches Beispiel hierfür ist das Wiedererkennen seiner selbst in einem Spiegel, wie es bereits für Schimpansen belegt ist.

Im folgenden wird der Begriff des Selbst in einem anderen Sinn verwendet, nämlich so, wie ihn Menschen der beginnenden Spätantike gebraucht hätten, wenn etwa vom »eigentlichen«, »innersten« Zentrum des Menschen die Rede ist. Zu erinnern ist insbesondere an gnostische Definitionen¹³. Auch der späte W. James¹⁴ und die fernöstlichen Religionen¹⁵ sind auf dieser Linie zu orten. Es geht also um die Frage nach dem »wahren Selbst«, das gerade nicht durch ethnische, soziale und sexuelle Komponenten bestimmt ist (vgl. Gal 3,28). Demgegenüber bildet das *Ich* das manifeste Erlebens- und Verhaltenszentrum eines Menschen, das beispielsweise bei einem Bewußtlosen oder schwer Hirngeschädigten weitgehend ausfällt. Er »hat« dann zwar kein Ich, wohl aber ein Selbst. Insofern spiegelt der Begriff des Selbst den weit umfassenderen anthropologischen Gedanken der *Person* auf einer individualpsychologischen Ebene. Der Personbegriff schlägt schließlich auch die Brücke zu einem spezifisch theologischen Kontext:

¹² Vgl. z.B. B. WEINER, *Motivationspsychologie*, 1988², 319–340; CH. SCHARFETTER, *Allgemeine Psychopathologie*, 1991³, 60–95; R. KEGAN, *Die Entwicklungsstufen des Selbst*, 1994³. Zur theologischen Rezeption vgl. bes. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983, 179–184; 194–235; DERS., *Systematische Theologie III*, 1993, 605–607. PANNENBERGS Interesse gilt denn auch dem besonderen Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Geist, vgl. DERS., *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist* (in: C. HEITMANN / H. MÜHLEN [Hg.], *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 1974, 176–191), sowie die Darstellung von E. DISCHERL, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein* (BDS 4), 1989, 83–102.

¹³ Vgl. *ExcThdt* 78,2 (τίνας ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα); vgl. *Porph.*, *abst* 1,27:1 (τίς τὸ εἶναι καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποί τε σπεύδειν ὀφείλει); vgl. *aaO* 1,29:4; 3,27 (εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν ἀναδρομή ... αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς).

¹⁴ Vgl. W. JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 1979, 165–247; 466ff.

¹⁵ Vgl. in unserem Zusammenhang M. SHIMIZU, *Das »Selbst« im Mahâyâna-Buddhismus in japanischer Sicht und die »Person« im Christentum im Licht des Neuen Testaments* (BZRGG 22), 1981, 129–145; L. A. DE SILVA, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, London 1979², bes. 90–103.

Vom Selbst eines Menschen läßt sich im Hinblick darauf sprechen, als was der Mensch in den Augen Gottes erscheint, also hinsichtlich seines einzigartigen Seins *coram Deo*.

In dieser Pointierung bringt die anthropologische Fragestellung eine ausgesprochen *individualistische* Perspektive zum Ausdruck, die zunächst eher an die Gnosis erinnert und sich in manchem an der biblischen Rede vom heiligen Geist zu stoßen scheint. Es wird sich aber zeigen, daß die neutestamentliche Antwort auf die Frage nach dem »wahren Selbst« die individualistische Engführung selbst entscheidend unterläuft¹⁶.

2. Röm 8,9–11: Die Einwohnung des Geistes in den Glaubenden

2.1 Subjektwechsel

Mit dem Umbruch vom siebten zum achten Kapitel des Römerbriefs kommt es zu einem bedeutsamen *Subjektwechsel*. Am augenfälligsten signalisieren zunächst die Personalpronomina den Umschlag: Das einsame Ich von Röm 7 weicht dem Wir (8,4.12.15b.16) bzw. Ihr (8,9–11.15a) der Glaubenden. Entscheidender ist die Beobachtung, daß sich im ersten Teil von Röm 8 der Geist Gottes bzw. Christi als das eigentliche Subjekt zu erkennen gibt. War Röm 7 bestimmt vom ohnmächtigen Tun des Ichs, das seine Handlungskompetenz zunehmend an die Sünde abtreten mußte, so spricht Röm 8 dem Geist alles das zu, worauf das Ich in Kap. 7 aus war. V.5–8 benennen die beiden Mächte, die in der Gegenwart aneinander branden, aus abständiger, beobachtender Perspektive. V.9–11 sprechen das Geistwirken den Glaubenden unvermittelt zu, und zwar so, daß das Sein im Geist (V.9a) bzw. »nach dem Geist« (V.4f) expliziert wird durch die *Einwohnung des Geistes* (V.9b–11). Es ist allein das in den Glaubenden wohnende Pneuma, das sie von der Verdammung durch Gott befreit (V.8) und sie zu Christus gehören läßt (V.9b).

¹⁶ Zur Problemstellung vgl. E. GRÄSSER, Rechtfertigung des Einzelnen – Rechtfertigung der Welt (in: *The New Testament Age*, FS B. Reicke, I, Macon 1984, 221–236). Der »Ausschließlichkeitscharakter« von Bultmanns Orientierung am Individuum ist schon von E. KÄSEMANN, *Anthropologie* (s. Anm. 7), 24ff, attackiert worden. Der emphatische Rekurs auf die »Mächte« (aaO 54ff) sollte freilich die Einsicht nicht verdunkeln, daß die Relation von schöpferischem Wort und Glaube spezifisch am Einzelnen zum Austrag kommt.

2.2 Das Einwohnungsmotiv

Die Rede von der Einwohnung des Geistes in den Glaubenden hat an unserer Stelle über ihren *kollektiven*, ekklesiologischen Charakter¹⁷ hinaus eine *individuelle Dimension*, wie die Antithese zu Röm 7,17–20 (Wohnen der Sünde), die Beziehung zum individuellen Leib in V.10f und die den Einzelnen betreffende Scheideformel V.9b erkennen lassen.

Mustert man die reiche, nachstehend knapp skizzierte Traditionsgeschichte der *Einwohnung göttlicher Mächte in Einzelnen* durch, dann lassen sich für Röm 8,9–11 vier aufschlußreiche Beobachtungen machen: (1) Die Einwohnungsaussagen sind durchaus »realistisch« zu nehmen; sie gehen über ein blosses Sinnbild hinaus und bringen etwas von den pneumatischen Erfahrungen der frühen Christen zur Sprache. (2) Das klassische Modell der mantischen Inspiration, wonach das Ichzentrum bzw. der $\nu\omicron\varsigma$ ausgeschaltet wird, findet keinen unmittelbaren Niederschlag in Röm 8. (3) Der Gesamtzusammenhang ist in Röm 8 ausgesprochen dualistisch geprägt, hat doch die Einwohnung des Geistes bzw. Christi ihr Gegenstück im Einwohnen der Sünde (7,17–20)¹⁸. (4) Die notorische Unschärfe der Begrifflichkeit in den herkömmlichen Einwohnungsaussagen, insbesondere die Vieldeutigkeit des Geistbegriffs, zeichnet auch die paulinische Vorstellung in Röm 8,10b aus.

Zur Traditionsgeschichte der göttlichen Einwohnung in Einzelnen¹⁹

1. Die *Einwohnung Gottes oder anderer göttlicher Mächte in Einzelnen* weist auf vielfältige volkstümliche Anschauungen zurück, die allerdings in der alttestamentlichen Überlieferung noch kaum Niederschlag gefunden haben²⁰. Zu erinnern ist insbesondere an die Pythia von Delphi (vgl. auch Act 16,16–18). Es leidet keinen Zweifel, daß sich die Einwohnungsvorstellungen bemerkenswerten *religionspsychologischen Phänomenen* verdanken²¹,

¹⁷ Vgl. Ex 29,45 (nur MT); Num 35,34; Ez 37,27; Sach 2,14f; bes. nachgewirkt hat Lev 26,(11/1)12, z.B. 2Kor 6,16; Philon, somn 1,148f; 2,248; praem 123. Auch in 1Kor 3,16; 2Tim 1,14 liegt die kollektive Vorstellung vor. Im außerpaulinischen Bereich bezeugt bes. Joh 14,23 die Individualisierung der Metaphorik des göttlichen Wohnens.

¹⁸ Vgl. hierzu G. RÖHSER, Metaphorik und Personifikation der Sünde (WUNT II/25), 1987, 11 9–128.

¹⁹ Der Vorstellungskomplex ist zu unterscheiden von dem gern damit korrelierten Tempelmotiv, das sich sowohl in hellenistischer wie in jüdischer Tradition (Qumran!) findet; vgl. zur Verbindung 1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16; Eph 2,21f; Ignat., Eph 15,2f; Barn 16,8–10; HORN, Angeld (s. Anm. 11), 65–69.

²⁰ Unter hellenistischem Einfluß reden auch Juden von der Einwohnung Gottes oder seines Geistes etwa in den Propheten (z.B. Mart Jes 1,8; 3,18; vgl. Sib 3,162f. 297f. 490f).

²¹ In diesem Punkt bleiben die Erkenntnisse von H. GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des

so sehr sie sich auch zu bloßen Sinnbildern *verflüchtigen* können, die das spezifische Moment eines Subjektwechsels nicht mehr zum Ausdruck bringen²².

2. Die gleichsam klassische Form der Einwohnung führt zur *Ausschaltung des Ichzentrums*. Im dionysischen Rausch tötet etwa eine Mutter ihren eigenen Sohn, ohne zu wissen, was sie tut; sie ist ihrer φρόνησις beraubt²³. Besonders in der *mantischen Inspiration* läßt sich der Gott vernehmen, ohne daß das Medium dessen gewahr wird²⁴. Der Wirkungsbereich des einwohnenden Wesens erstreckt sich hier weitgehend nur auf Erkenntnis und Sprache, nicht aber auf Handlungen. Im Banne derartiger Traditionen feiert *Philon* die prophetische Ekstase, worin der νοῦς dem göttlichen Pneuma weicht²⁵. *Boussets* Paulusbild ist ganz offensichtlich von *Philon* her bestimmt. Es gibt zu denken, daß ausgerechnet *Plutarch*, der delphische Priester, derartige Inspirationsvorstellungen ausdrücklich verwirft, weil sie der göttlichen Würde zuwiderlaufen²⁶ – wir dürfen hinzufügen: auch der menschlichen Würde. *Plutarch* bietet demgegenüber sublimere, synergistisch orientierte Modelle an. Auch bei *Philon* steuert das irrationalistische inspiratorische Schema bei weitem nicht sein ganzes Verständnis des menschlichen Transzendierens.

Innerhalb der Einwohnungs- vorstellungen läßt sich das *Gegenmodell* zur inspiratorischen Mantik dort identifizieren, wo der Geist (oder auch die Seele) als »Pfand« empfangen wird im Blick auf eine künftige Rückerstattung in reinem oder aber besudeltem Zustand²⁷.

Apostels Paulus, 1909³, III; 2–56; 101, gültig, trotz des Einspruchs von HORN, Angeld (s. Anm. 11), 13–24.

²² Dies ist etwa der Fall im für die griechische Anthropologie als ganze so typischen Bild des menschlichen Geistes (Nus, Logismos) als Daimon und als Gott, der in einem sterblichen Leib haust.

²³ Eurip., Bacch 1114–28; 1259f; 1269f.

²⁴ S. Platons Zeichnung des gottbegeisterten Dichters, Ion 533d–534d, wo der νοῦς ausgesetzt wird. Vgl. zum Ganzen J. HAUSSELEITER, Art. Deus Internus, RAC 3, 794–842; H. KLEINKNECHT, Art. πνεῦμα, ThWNT 6, (330–357) 336; 341–350; W. STALLMEISTER, Das Verhältnis von Gottheit und Menschenseele beim mantischen Enthusiasmus, Diss. Münster 1972, bes. 38–54 zu *Philon*; G. THEISSEN, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131), 1983, 277–288.

²⁵ *Philon*, her 263–266: ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξιν. κατὰ δὲ τὴν μετανοήσασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται: θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτου οὐνοικῆσαι, vgl. som 1, 118f; spec 4, 49; Mos 1, 283; quaest Gen 3, 9; Ps *Philon*, Samps 19 (WUNT 20, 1980, 63); vgl. unten Anm. 33; 34. Ähnlich tönt es später bei den Montanisten, wo Gott das menschliche Herz durch ein anderes Herz ersetzt (Epiphan., haer 48, 4: 1). Ohne daß noch ausdrücklich von Einwohnung die Rede wäre, lassen sich in dieser Linie auch Hiobs Töchter einzeichnen, die ein »anderes Herz«, ein »verwandtes Herz« empfangen, um in Engelszungen zu reden (TestHi 48, 2; 49, 1; 50, 2; hier wirken neben 1Sam 10, 9 [vgl. 10, 6] wahrscheinlich Ez 36, 26f; 11, 19 ein [vgl. ApkMos 13, 5]; vgl. ferner die Verwandlung des Geistes in äthHen 71, 11; AscJes 7, 25 v.l.).

²⁶ *Plut.*, def. 9: 414e (οὐ φεῖδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς); vgl. E ap Delph 7: 397c; Pyth 21/22f: 404b/c; 405a/b; wohingegen def 40/41 die traditionelle Hauchinspiration bietet. Vgl. zum Ganzen die Hinweise in H. D. BETZ (Hg.), *Plutarch's theological Writings and early Christian Literature* (SCHNT 3), 1975, 112; 148. Auch Origenes wertet die bewußtseinsauslöschende pythische Inspiration zugunsten reinerer Vorstellungen ab (cCels 7, 3).

²⁷ Herm 28, 1; 33, 2 (vgl. 41, 5f); 2Kor 7, 1; hebrTestNaph 10, 9; Sap 15, 16; ApkMos 31, 4;

In diesem ehrschöpfungs- (oder tauf-) theologisch ausgerichteten Modell stellt die innewohnende Gabe das Objekt der sorgsamten Pflege des Trägers, nicht dessen Subjekt dar.

3. Die Einwohnungsvorstellungen können in ein mehr oder weniger ausgeprägtes *dualistisches Rahmenwerk* eingezeichnet werden. Diese Konzeption begegnet vor allem in jüdisch bestimmten Bereichen, wo sich gute und böse Geister gegenüberstehen, wie es zumal die *Test XII* und in abgeschwächter Form der Hirte des *Hermas* bezeugen²⁸. Der Wirkungsbereich der Geister umschließt dabei sowohl psychische Kräfte wie Handlungen. Dabei sind zwei Modelle erkennbar (die später in der monastischen Literatur heißdebattiert werden): Erstens ist das »empirische« Modell eines *Nebeneinanders* zweier Geister im Herzen zu nennen, die um den Menschen streiten (zB. *TestJud* 20,1ff). Solche Parataxe mutiert zweitens gern zu einem theologischen Modell, das lediglich *eine* Partei im Menschen innewohnen läßt, also auf dem *Nacheinander* insistiert (mit freilich empirischem Hintergrund, vgl. 1Sam 16,14)²⁹.

4. Die Einwohnungsaussagen sind von einer *notorischen Unschärfe der Begrifflichkeit* bzw. des Vorstellungsgutes überhaupt gekennzeichnet. Die Sprachregelung im griechischsprachigen Judentum ist weithin von der Spannung bestimmt, den Geist als anthropologische Komponente gleichzeitig doch als Gabe und Einhauchung Gottes (*Gen* 2,7) zu erfassen³⁰. In den dualistisch angelegten Modellen kristallisiert sich das Problem insbesondere an der Frage aus, ob das menschliche Subjekt, das Ich, eigens als innewohnender Geist konzipiert wird oder ob es sich in die Entscheidung *zwischen* den Geistern gestellt sieht³¹. Auch zwischen *dem Einwohnen Gottes* und des *Geistes* läßt sich nicht immer klar trennen³². Etwas anders liegt das Problem bei *Philon*³³. Die göttliche Inspiration durch das Pneuma kon-

42,8; *VitAd* 50; *PsPhokyl* 108; bereits *Qoh* 12,7; vgl. *CD* 5,11; 7,4; ähnlich von der Seele *grApkEsr* 6,3ff; *ApkSedr* 9,1ff; *Sib* 2,54; *Jos.*, *bell* 3,372.

²⁸ Vgl. E. SCHWEIZER, Art. πνεύμα, *ThWNT* 6, (387–453) 389; M. DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas* (HNT.E 4), 1923, 517–519; *DEBS.*, *Der Brief des Jakobus* (KEK 15¹²), 1984⁶, 266–268; N. BROX, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), 1991, 198f; 217f; 541–546. – Die Quirantexte wissen um den Kampf der Geister im Herzen, ohne eigentlich von Einwohnung zu sprechen, vgl. 1QS 4,23–25. Der dualistische Horizont tritt bei *Hermas* wieder zurück, während er später etwa die Ausführungen von Porph, *Marc* 21 (entweder wohnen die Götter oder die Dämonen in der Seele), die monastischen Diskussionen (vgl. HAUSLEITER, *RAC* 3 [s. Anm. 24], 839f) oder auch die rabbinische Lehre von den zwei Trieben (s. Anm. 31) steuert.

²⁹ So *Herm* 33,2–4: ἀμφοτέρω οὖν τὸ πνεύματα ἐπι τὸ αὐτὸ κατοικοῦντα, εὐνομοφρόν ἐστιν καὶ πονηρόν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ ἐν ᾧ κατοικοῦσιν, vgl. 34,5f; *Clem.*, ed *Proph* 12,5–9: διὸ κενόωντας τῶν κακῶν δεῖ πληρῶσαι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν οἰκητήριον ἐπιελεγμένον unter Verweis auf *Lk* 11,24–26par. »Wo das Gute wohnt, ist buchstäblich kein Platz für das Böse«, BROX, *Hirte* (s. Anm. 28), 218.

³⁰ Vgl. M. E. ISAACS, *The Conception of Spirit* (*HeyM* 1), 1976, 35–42; 70–81. Zur alttestamentlichen Vorgeschichte s. STENGSTRÖM, Art. *ruah*, *ThWAT* 7, (385–418) 409.

³¹ Die Unklarheit ist bes. ausgeprägt bei *Hermas* (vgl. BROX, *Hirte* [s. Anm. 28], 218f), während die rabbinische Lehre der zwei Triebe die Entscheidung klar einem Dritten, eben dem Menschen, in die Hand gibt, *Bill.* 3, 93; 4/1, 471.

³² Vgl. *TestJud* 20 mit *TestDan* 5,1; *TestJos* 10,2f; *TestSeb* 8,2,2; *TestBen* 6,4.

³³ Vgl. hierzu LEISEGANG, *Geist* (s. Anm. 2), 75–136; 143–154; 181ff; E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist* (*WMANT* 29), 1968, 123–154; G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (*FRLANT* 138), 1986, 143–147; 151–155; H. BURKHARDT, *Die Inspira-*

kurriert mit der *natürlichen* Ausstattung des Menschen durch göttliches Pneuma, das laut Gen 2,7 seinerseits ja auch eingehaucht ist (op 134f). Und hinsichtlich der nicht konstitutiv zum Menschsein gehörenden Pneuma-Einhauchung sieht sich der Alexandriner nochmals zu einer Differenzierung gedrängt. Hier gibt es einmal diejenige wunderbare *Inspiration*, welche den Beschenkten zeitweilig eine höhere Erkenntnis des Göttlichen ermöglicht, indem sie den Nus erleuchtend verwandelt und das Göttliche so in der Seele einwohnen läßt (z.B. all 1,32ff). Die *prophetische, ekstatische Inspiration*, die wir bereits angesprochen haben, drängt demgegenüber den besten Teil des Menschen, jenes Pneuma, das ihn zur Gotteserkenntnis befähigt, ganz hinaus³⁴. Diese Aufgliederung läßt sich freilich nicht systematisieren. Die Vermutung sei erlaubt, daß die Unschärfe, auf die wir beim Pneumabegriff allenthalben stoßen, ihren sachlichen Grund in den *Phänomenen* selbst hat. In theologischer Pointierung kommt dies so zum Ausdruck, daß das Pneuma einmal als göttlich wirkende Macht, dann wieder als zugeteilte Gabe Gottes (kreatürlicher oder soteriologischer Art) erscheint.

2.3 Anthropologische Qualifizierung des Pneuma in Röm 8,10

In Röm 8,9–11 übernimmt das Pneuma bzw. Christus die Funktion des *Subjekts*. Während in V.9 der Geist seinen Wirkungsbereich gegenüber demjenigen der Sarx ausgrenzt, geht V.10 insofern noch darüber hinaus, als nun die *Innendimension* der Glaubenden einer Differenzierung unterliegt. Mit der Unterscheidung von σῶμα und πνεῦμα wird die Einwohnung in ein *anthropologisches Schema* eingezeichnet, das auf der Unterscheidung von Körper und Geist basiert³⁵. Auf der einen Seite steht das σῶμα als νεκρόν, das sich kaum auf den gestorbenen »Sündenleib« von 6,6, sondern nur auf den »sterblichen Leib« von 6,12 (vgl. 8,11!) beziehen kann, der in der Sphäre Adams dem Tod verfallen ist (der Zusatz διὰ ἁμαρτίαν ruft den in 5,12–21 ausgeführten Zusammenhang in Erinnerung)³⁶. Die Qualifizierung des Körpers als νεκρόν, die bei Philon vielfach bezeugt ist³⁷, bringt über θνητόν hinaus zum Ausdruck, wie sehr er der aggressiven Macht der Sünde ausgesetzt ist. Auf der anderen Seite steht nun das *Pneuma*. Im Blick auf

tion heiliger Schriften bei Philo von Alexandria, 1988, bes. 180–184; F. SIEGERT, Philon von Alexandria: Über die Gottesbezeichnung »wohlthätig verzehrendes Feuer« (WUNT 64), 1988, 86–91; HORN, Angeld (s. Anm. 11), 45–48. Zur Auslegung von Gen 2,7 s. W.-D. HAUSCHILD, Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie (BEvTh 63), 1972, 256–272.

³⁴ Formulierung nach SIEGERT, Philon (s. Anm. 33), 88.

³⁵ Vgl. als Sachparallelen bes. Philon, op 135 (θνητόν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν δυνάμιν ἀθάνατον); CorpHerm 1,15 (θνητός μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν σὺν ὁδῆ ἄνθρωπον).

³⁶ Vgl. E. SCHWEIZER, Art. σῶμα, ThWNT 7, (1024–1091) 1063; R. H. GUNDRY, Sōma in biblical Theology (MSSNTS 29), 1976, 43–45; anders z.B. O. KUSS, Der Römerbrief, II, 1959, 502–504.

³⁷ Vgl. all 3,70–74; 1,108; gig 15; migr 21; mut 237.

den Gesamtzusammenhang von Kap. 8 wird man dasselbe unmöglich auf einen anthropologischen Bestandteil hin deuten können, sondern auf den göttlichen Geist wie in V.9.11 (zweimal). Aber ebenso unübersehbar ist seine *anthropologische Funktion*; es handelt sich um »das göttliche πνεῦμα, das gleichsam zum Subjekt der Gläubigen geworden ist«³⁸. Dieser Geist gibt sich als Quelle des Lebens zu erkennen. Die kausal zu deutende Zufügung »wegen der Gerechtigkeit« ist bedeutsam, weil sie sich einmal auf die Antithese von Röm 6 (Sünde wider Gerechtigkeit; vgl. 2Kor 5,21) zurückbezieht, dann aber überhaupt den Akzent der Rechtfertigungsbotschaft (Kap. 1–4) in die vom Gedanken der Teilhabe bestimmte Begrifflichkeit einträgt (vgl. auch 8,1.4a).

Deutet man V.10 in der vorgeschlagenen Weise, so scheint man geradezu in die Nähe eines *simul peccator et iustus* zu gelangen³⁹. Entscheidend ist freilich, wie das *simul* erfaßt wird. V.10 läßt sich so verstehen, daß das Sein der Glaubenden in umfassenden *Zeitrelationen* geortet wird. Im dem Tod ausgesetzten Leib (σῶμα) greift die Vergangenheit nach der Gegenwart, während im Pneuma, das den Glaubenden geschenkt ist, die Zukunft epiphan wird. Das gegenwärtige Sein der Glaubenden ist also von einer *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* ausgezeichnet, worin die Kraft des Geistes immer von neuem die Sarx annihiliert, einem Sturmwind gleich, der die Wogen des Ozeans vom fruchtbaren Land zurückdrängt (vgl. 8,5–8)⁴⁰.

2.4 Geisteinwohnung und Christuseinwohnung

Die Formulierungen von Röm 8,9–11 zeichnen sich durch die *funktionale Identität von Pneuma (Gottes/Christi) und Christus* aus, deren Unterscheidung die Theologie des 3./4. Jahrhundert so in Bann gehalten hat⁴¹. Man wird die Pericho-

³⁸ Zitat von BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 8), 209; vgl. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, II (EKK VI/2), 1993³, 132f, die aber beide V.10a auf den abgetanen Sündenleib deuten.

³⁹ So ausdrücklich M. DEBELIUS, *Paulus und die Mystik* (in: *WdF* 24, 1982³, 447–474), 464; P. SIBER, *Mit Christus leben* (ATHANT 61), 1971, 83.

⁴⁰ Während V.10 die Gegenwart der Glaubenden umkreist, wird in V.11 die Zukunftsdimension eigens in den Blick genommen (dazu s. unten Teil 5.3). G. D. FEE, *God's empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody Mass. 1994, 551, deutet die Antithese in V.10 sogar exklusiv temporal, blendet damit aber die anthropologische Problematik überhaupt aus (»Paul is speaking not about two constituents of the human person but about Christian existence as 'already/not yet'«); vgl. 821f.

⁴¹ Besonders die Korintherbriefe haben die pneumatologische Diskussion in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stimuliert, vgl. M. A. G. HAYKIN, *The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the fourth Century* (SVigChr 27), 1994, bes. 2–4; 208–230.

rese von Christus und Pneuma zu einem sehr alten Bestand der christlichen Traditionsbildung rechnen können⁴² und wird hierfür insbesondere auf die theologische Nötigung verweisen, die Unbestimmtheit des Geistes christologisch zu qualifizieren und umgekehrt die Erfahrung der Entzogenheit von Jesus Christus für seine Gegenwart im Geist aufzuschließen. Es ist nun ausgesprochen bemerkenswert, daß die Perichorese von Christus und Geist gerade auch die *Einwohnungsaussagen* betrifft⁴³. Das gilt nicht nur für Röm 8, sondern auch für einige andere Textstellen.

Von der *Einwohnung des Geistes* ist auch in 1Kor 3,16 (kollektiv) und 6,19 die Rede. Demgegenüber spricht Paulus vom *inneren Christus* abgesehen von Röm 8, 10 streng genommen nur in Bezug auf sich selbst. Das gilt einmal für Gal 2,20 (ζη δε ἐν ἐμοὶ Χριστός). Auch 2Kor 13,3 dürfte vom Einwohnungsmotiv her bestimmt sein (τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ). In denselben Umkreis gehören stärker instrumental geprägte Aussagen (das »Instrument«-Sein gehört standardmäßig zur Einwohnungsmetaphorik) wie in Röm 15,18 oder Phil 3,12, womit sich die Brücke zum apostolischen Selbstverständnis abzeichnet (2Kor 5,20)⁴⁴. Demgegenüber sind Gal 4,19; 2Kor 13,3.5; Kol 1,27 (vgl. 3,16) *kollektiv* zu deuten.

Wenn wir eine *vorsichtige Differenzierung zwischen individueller Geist und Christuseinwohnung* bei Paulus versuchen⁴⁵, so dürfte die Beobachtung wichtig sein, daß letztere nur gerade hier in Röm 8,10 die Glaubenden allesamt betrifft. Sie scheint sonst in herausragendem Maß den *Apostel* zu kennzeichnen. Es fällt ja auf, daß Paulus auch hinsichtlich der Partizipation am Leiden Christi primär auf seine eigene Person verweist⁴⁶, nicht um eine solche exklusiv für sich zu beanspruchen⁴⁷, sondern weil er vom Leiden der Gemeinde wie von demjenigen Christi nicht anders sprechen kann als im Prisma seines eigenen Leidens. Alles in allem deutet diese spezifische Form der »*Christusmystik*«, das Reden vom in-

⁴² Vgl. bcs. die exegetische Bemerkung 2Kor 3,17; ferner 1Kor 15,45; anders HORN, *Angeld* (s. Anm. 11), 147; 175f; 340f.

⁴³ G. D. FEE, *Christology and Pneumatology in Romans 8:9–11 – and elsewhere: Some Reflections on Paul as a Trinitarian* (in: J. B. GREEN/M. TURNER [Hg.], *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, Grand Rapids 1994, 312–331), 323–326, macht es sich mit der Ineinanderblendung von Christus und Geist zu einfach, wenn er V.10a einfach für eine abkürzende Redeweise hält (»The expression »Christ in you« is to be understood as shorthand for »having the Spirit of Christ« from the preceding clause«, 326); vgl. die parallele Fassung in: DERS., *Presence* (s. Anm. 40), 548f.

⁴⁴ Zur individuellen Einwohnung Christi vgl. später Eph 3,17; Ignat., Eph 15,2f; Röm 6,3 (vgl. Eph 9,2 Χριστοφόροι: Magn 12).

⁴⁵ Vgl. die Unterscheidung von GUNKEL, *Wirkungen* (s. Anm. 21), 92f, zwischen der Christusfrömmigkeit Pauli und der traditionellen Pneuma-Anschauung der Gemeinden.

⁴⁶ Vgl. 2Kor 4,10–12a; 1,5; 13,4; Gal 6,17b; Phil 3,10.

⁴⁷ So M. WOLTER, *Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi* (NTS 36, 1990, 535–557), 541ff.

newohnenden Christus, wahrscheinlich auf die *Berufungserfahrung* des Apostels zurück (vgl. Gal 1,16; ev. 2Kor 4,6), worin ihm die Offenbarung des Gottessohns so zuteilgeworden ist, daß dieser in seinem Innersten Einzug gehalten hat (Gal 2,20). Paulus' apostolisches Arbeiten in Verkündigung wie »Zeichen« verdankt sich dann in der Tat dem fortgesetzten Wirken Christi. Demgegenüber schließt die Rede von der Einwohnung des Geistes, sozusagen die »Geistmystik«, die Glaubenden schlechthin zusammen, haben sie diesen doch alle bei ihrer Taufe empfangen⁴⁸.

3. Individuation des Pneuma

Die Gedankenführung in Röm 8,9–11 ortet zwar das Wirken des heiligen Geistes im Innern der Glaubenden, gibt aber trotz der anthropologischen Zuspitzung in V.10 nicht den Aspekt eines ihnen gleichsam übereigneten Geistes zu erkennen. In anderen Textzusammenhängen gewinnt man nun aber den Eindruck einer gewissen *Individuation des Pneuma*, wie sich etwa an der Verwendung von Personalpronomina ablesen läßt. Die Vielzahl der »Zuteilungen« des *einen* Geistes (vgl. 1Kor 12,4–11) scheint sogar die Gestalt einer »Ausgießung« in die Einzelnen hinein anzunehmen, so daß die *Fragmente* des göttlichen Pneuma gegenüber ihrem Ursprung geradezu eine gewisse Selbständigkeit gewinnen⁴⁹.

Es lassen sich *drei Vorstellungsebenen* unterscheiden⁵⁰:

(1) Vom Empfangen des *Geistes Gottes bzw. Christi* ohne individuierende Tendenz sprechen Röm 5,5; 8,9(10).11.13.15.16a; 1Kor 2,12; 3,16; 6,19; 2Kor 4,13; 11,4; 13,13; Gal 3,2.14; 4,6; Phil (1,27); 2,1; 1Thess 4,8.

⁴⁸ Vgl. hierzu D. MARGUERAT, *La mystique de l'apôtre Paul* (erscheint in: *LeDiv*, 1996): »fondation baptismal de la mystique paulinienne«.

⁴⁹ Vgl. unten Teil 3.2 zu 1Kor 14,14f.32. – Die »*Ausschüttung*« könnte in diesem Zusammenhang als eine Art *Emanation* verstanden werden (vgl. z.B. Plotin 6,8,18:20 vom Verhältnis des Geistes zum Einen [γεγόμενον ἔξ ἐκείνου καὶ οἶον ἐκχυθῆν καὶ ἐξελιχθῆν καὶ ἐξῆρημένον], vgl. 6,6,1:6; 3,8,10:4; 5,2,1:14–16; während 6,9,9:3 ein quantitatives Mißverständnis abwehrt). Die biblische Metaphorik (Joel 3,1f^{ff}; zit. Act 2,17f ἐκχεῖν) hält demgegenüber an Gott bzw. Christus als dem *Subjekt* des Austeilens fest, vgl. Act 2,33; Röm 5,5; Tit 3,5f; TestJud 24,2; TestBen 9,4; 1Clem 2,2 (ἐκχυοίς); 46,6; Barn 1,3; Iren., haer 5,12:2 (SC 153, 146f); PGL 443a. Dementsprechend distanzieren sich altkirchliche Theologen von einem emanationistischen Verständnis des ausgeschütteten Geistes, Clem., strom 5,88:3 (ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα); Orig., frg. 48 in Joh (GCS 10, 523); auch Aug. conf 1,3:3 (et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos).

⁵⁰ Unsichere Zuordnungen sind mit Klammern und Kursivsatz gekennzeichnet. Zur Diskussion vgl. H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels*

(2) Eine gewisse *Individuation des Geistes* zeichnet sich ab in Röm (1,9); (8,16b)(23); 1Kor 2,15f; (5,3f).5; (6,17); 7,40; 14,14f.32; 2Kor (1,22); (5,5).

(3) In schlichtem *anthropologischem* Sinn scheint Paulus schließlich vom Pneuma als kreatürlicher »Seele«, als »Ich« zu sprechen in 1Kor 2,11; 7,34; 16,18; 2Kor 2,13; 7,1.13 (vgl. V.5), vielleicht auch *in den liturgischen Formeln Gal 6,18; Phil 4,23; Phlm 25* sowie in 1Thess 5,23, wo er wahrscheinlich eine traditionelle trichotomische Konzeption aufgreift⁵¹.

Die Abgrenzung gegenüber dem anthropologischen Pneumabegriff fällt im einzelnen freilich ausgesprochen schwer, da die Geisterfahrung offenbar auf die Wahrnehmung dessen, was den Menschen als *Geschöpf Gottes* schlechthin ausmacht (Gen 2,7!), zurückwirkt⁵². Als weit verheißungsvoller dürfte es sich erweisen, zu den jeweils maßgeblichen theologischen Intentionen, die den Apostel leiten, durchzudringen und sie behutsam für die anthropologische Fragestellung nach der Funktion des Geistes fruchtbar zu machen.

3.1 Röm 8,15f: Das Zeugnis von Geist zu Geist

Röm 8,9–11 zeitigen eine eigentümliche Fortsetzung. In V.12/13 tritt das vom göttlichen Geist zu unterscheidende Subjekt der Glaubenden in den Vordergrund, das zum Wandel nach dem Geist aufgerufen wird. V.14 blendet wieder um zur Wirksamkeit des Geistes, dessen mitreißende Kraft in der paulinischen Formulierung (ἄγονται) durchaus mitgehört werden sollte. Mit V.15/16 kommt nun eine spezifische Wirkung des Geistes, der *Abbaruf*, zur Sprache, der in Gal

Paulus (NTA IV/4), 1913, 5–28; 76–108; W. GUTBROD, Die paulinische Anthropologie (BWANT 66), 1934, 80–85 (»πνεῦμα ein anthropologisch völlig irrelevanter Begriff«); BULTMANN, Theologie (s. Anm. 8), 206–210; E. SCHWEIZER, ThWNT 6, 433–435; R. JEWETT, Paul's anthropological Terms (AGJU 10), 1971, 167–200 (wonach Paulus außer in 1Kor 2,11 ausschließlich vom »individual apportionment of divine Spirit« rede); HORN, Angeld (s. Anm. 11), 238f; FEE, Presence (s. Anm. 40), 24–26; 64; 568.

⁵¹ Vgl. M. DIBELIUS, An die Thessalonicher I/II (HNT 11), 1937³, 32; demgegenüber erkennen E. v. DOBSCHÜTZ, Die Thessalonicher-Briefe (KEK 10⁷), 1909, 229f, und JEWETT, Terms (s. Anm. 50), 175–183, in 1Thess 5,23 den zugeteilten göttlichen Geist. Schon Origenes hat diese Deutung verworfen, dial 6,2 2-7,14 (SC 67, 70); comm 13,2 in Mt (GCS 40, 178:19–30; 180:17–28), jeweils unter Berufung auf Röm 8,16 und 1Kor 2,11.

⁵² Die *Unschärfe der Begrifflichkeit* geht nicht nur auf das fehlende Interesse des Apostels an systematischer Anthropologie zurück, sondern auf den grundlegenden Sachverhalt, daß Gottes Geist so in die Glaubenden eingeht, daß er von innen heraus ihr gesamtes Wesen zu verwandeln beginnt; vgl. zur Problemstellung E. LESSING, Art. Geist ... V, TRE 12, (218–237) 224. Eine statisch orientierte Anthropologie bekommt diese Metamorphose gerade nicht zu Gesicht, weil sich in der psychischen Erfahrung die skizzierten drei Dimensionen nahezu ununterscheidbar durchdringen. Die Frage, ob Paulus den Menschen bereits kraft ihrer Erschaffung (Gen 2,7) ein Pneuma zugestehen würde, ist kaum schlüssig beantwortbar. Vgl. zum ähnlichen Befund im griechischsprachigen Judentum Anm. 30.

4,6 exklusiv dem in die Glaubenden herabgesandten Geist des Gottessohns zugeschrieben wird. Das »Schreien« weist den Ruf nicht nur als Akklamation aus⁵³, sondern stellt seinen inspirierten Charakter heraus. Rückt der Geist derart in die Position der Glaubenden ein, daß sein Schreien zu ihrem Schreien, ihr Schreien zu seinem Schreien wird, dann kommt darin deutlich seine *Kondeszenz* zum Ausdruck (vgl. Röm 8,26; 2Kor 12,9).

In Röm 8,15f variiert Paulus die Aussage von Gal 4,6, deren Grundelemente wahrscheinlich bereits traditionell sind⁵⁴, in bedeutsamer Weise. Das Rufen des Geistes wird in V.15 zu *unserem* Rufen *im Geist*. V.16 scheint gleichsam einen Blick in die *innere Dynamik* des inspiratorischen Geschehens zu werfen. Was Gal 4,6 dem ureigenen Rufen des Pneuma zuschreibt, wird hier nicht etwa zurückgenommen, sondern *ausdifferenziert*. Der Abbaruf der gottesdienstlich versammelten Glaubenden verdankt sich dem Zeugnis des göttlichen Geistes, also des dominierenden Subjekts von Röm 8,5ff, das »an unseren Geist« ergeht. Die Deutung des $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\rho\upsilon\tau\epsilon\iota$ als einfaches »bezeugen« legt sich aus *inhaltlichen* Gründen trotz einer eindrücklichen Phalanx von Belegen, die den soziativen Charakter des »mit« aufweisen⁵⁵, nahe, geht es doch im vorliegenden Zusammenhang nicht um das doppelte Zeugnis des heiligen Geistes *zusammen mit* einer Vielzahl von Geistern, sondern um das *eine Zeugnis von Geist zu Geist*⁵⁶.

Schwieriger verhält es sich nun mit »*unserem Geist*«. Exegetisch ist kaum begründet zu entscheiden, ob es sich bei diesem um den menschlichen Geist als

⁵³ Zur Akklamation vgl. Act 19,28.34; E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (FRLANT 41), 1926, 141ff.

⁵⁴ Vgl. H. PAULSEN, Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), 1974, 86–102.

⁵⁵ Eine Durchmusterung der nichtchristlichen Belege im elektronischen Thesaurus Linguae Graecae (CD ROM #D, Irvine 1992) zeigt, daß der Dativ bei $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\rho\upsilon\tau\epsilon\iota$ ν meist soziativen Charakter hat (»mitbezeugen«); vgl. etwa Eurip., Hipp 286; Isokrates, or 4,31; 17,42; Plut., quaest conv 8,7:4 (728c); compThesRom 6,5; an seni resp 786f; Jambli., protr 113:8; myst 7,2 p. 251:17 P; Eunap., frg hist p. 244:18 D; Simplik., cael (CAG 7, 71:20); auch Platon, leg 3: 680d. Dem entspricht das mitbezeugende Gewissen Röm 2,15; 9,1. Es gibt aber auch Fälle, wo der Dativ wie beim Simplex dasjenige umschreibt, wem gegenüber bzw. wofür Zeugnis abgelegt wird; s. H. STRATHMANN, Art. μαρτυρ. κτλ., ThWNT 4, (477–520) 515f. Vgl. Soph., Phil 438 (ξυμμαρτυρω σοι); Eurip., frg 319,1; Plat., Hipp mai 282b; Xen., hist 3,3:2; 7,1:35; Jos., ant 19,154 (Clemens bezeugt der Tat die Gerechtigkeit und den Tätern die Tugend); Philostrat, Apoll 8,35 p.848:8 M. (ξυμμαρτυρεῖν αὐτῷ νομίως ὁ βασιλεὺς τοὺς παρόντας).

⁵⁶ In ähnlichem Sinn deuten z.B. KUSS, Röm (s. Anm. 36), 605f; WILCKENS, Röm II (s. Anm. 38), 138. Eine vermittelnde, aber sprachlich kaum wahrscheinliche Lösung schlägt M.-A. CHEVALLIER, Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament, II (PoTh 54), 1990, 364, vor (»le verbe composé en *san* ... paraît suggérer que la conviction communiquée d'un souffle à l'autre [par le souffle de Dieu au souffle de l'homme] devient une conviction partagée«).

anthropologisches Konstitutivum oder um das in die Glaubenden eingegangene Pneuma handelt⁵⁷. Versucht man, sich ein Stück weiter voranzutasten, dann wird der Sinn einer scharfen Distinktion überhaupt fragwürdig⁵⁸. Ergeht das Zeugnis von *Pneuma zu Pneuma*, so signalisiert Paulus wohl mit Absicht ein bedeutungsvolles Entsprechungsverhältnis. Angesichts der paulinischen Formulierung läßt sich zwar kaum in traditionsgeschichtlicher, aber um so mehr in *hermeneutischer* Hinsicht fragen, ob Röm 8,16 nicht eine Variation des alten griechischen Gedankens der *Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches* zum Ausdruck bringt⁵⁹. In ihrer differenziertesten Form wird dies überaus populäre Erkenntnisprinzip in der späten neuplatonischen Philosophie reflektiert. Die Erkenntnis des höchsten Einen verdankt sich hiernach dem auf der Zinne unseres Geistes wesenden »Einen in uns«, der hypernoetischen »Blüte des Geistes«, einer vorreflexiven »Spur des Einen«, in sublimer Berührung mit dem höchsten Einen stehend⁶⁰. Röm 8,16 ließe sich so lesen, daß dieses Erkenntnisprinzip, das bei aller Orientierung am Gedanken der Gleichheit doch von einer subtilen *Aufstiegsbewegung* gekennzeichnet ist, zu einer *absteigenden* Bewegung umgeformt wird. Erkenntnis – in diesem Fall Selbsterkenntnis, eben der Gotteskindschaft – hätte dann einen spezifisch *empfangenden* Sinn, wäre Vernehmen eines Wortes. In biblischer Sprache müßte Erkennen als *Erkanntwerden* pointiert werden⁶¹. Das für Gott offene Zentrum menschlichen Seins, seine »höchste Blü-

⁵⁷ Meist führt die oben vertretene Deutung von $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\tau\omicron\rho\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ zur anthropologischen Deutung, anders z.B. PAULSEN, Überlieferung (s. Anm. 54), 100.

⁵⁸ W. G. KÜMMEL hat wohl recht, daß eine sichere Entscheidung »vielleicht auch gar nicht im Sinne des Paulus liege«: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament (TB 53), 1974, 33. Bei FEE, Presence (s. Anm. 40), 568, wird Röm 8,16 übermäßig belastet, wenn »all other $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ texts in Paul that refer to the human spirit need to be heard in light of this one«.

⁵⁹ Wenn Paulus in 1Kor 2,11 ausdrücklich auf dieses Prinzip zurückgreift, dann leitet ihn hier allerdings gerade die *entgegengesetzte* Absicht, nämlich die *Differenz* von menschlicher und göttlicher Ebene herauszustreichen (gegen D. SCHNEIDER, Der Geist des Gekreuzigten, 1987, 26). Erst in V.12 werden die beiden Ebenen durch die pneumawirkte Erkenntnis des Geschenkten vermittelt. – Zum Grundsatz vgl. die Darstellungen von A. SCHNEIDER, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit (in: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, FS C. Baeumker [BGPhMA.S 2], 1923, 65–76); C. W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens (KPS 31), 1965.

⁶⁰ Vgl. Proklos, PhilChald 4 p. 210, 814 DES PLACES (in Exegese von OrChald frg. 1); in Alc I 247,9–248,4 W: »Denn wie wir am Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) Anteil haben entsprechend (unserem) Geist, so haben wir auch am Ersten teil – von welchem allem die Einheit zukommt –, entsprechend dem Einen und gleichsam der Blüte unseres Seins, worin wir in herausragender Weise mit dem Göttlichen verbunden sind. Denn Gleiches wird überall durch Gleiches erkannt...« Vgl. J. M. RIST, Mystik und Transzendenz im späteren Neuplatonismus (in: WdF 436, 1977, 373–390); W. BEIERWALTES, Proklos (PhA 24), 1979², 375–378.

⁶¹ Vgl. 1Kor 8,3; 13,12; Gal 4,9; Röm 8,28; ferner EvThom 3 (kopt.): »Wenn ihr euch

te«, entspringt dann einer *Relation*, einem immer neu ergehenden *schöpferischen Zusprechen Gottes*. So gesehen läßt sich »unser Geist«, das menschliche Empfangsorgan des göttlichen Zeugnisses, als das *vom göttlichen Pneuma angehauchte und dadurch verwandelte Selbst der Glaubenden* identifizieren, das in solchem Zusprechen immer neu empfängt, was ihm bereits kraft der Taufe zuteil geworden ist⁶². Insofern ist das Zuordnungsverhältnis von Pneuma und Pneuma in Röm 8,16 gerade konträr zu demjenigen von 1Kor 2,11f konzipiert, wo die Argumentation auf der *Differenz* von menschlichem und göttlichem Pneuma beruht. Das Zeugnis von Geist zu Geist geht demgegenüber von einem Organ im Menschen aus, das die Botschaft des göttlichen Geistes wieder und wieder aufzunehmen vermag (vgl. 1Kor 14,14f), weil es hierdurch geradezu *konstituiert* wird.

Freilich fällt auf, daß Paulus die Kundgabe des Geistes nicht schöpfungstheologisch, sondern in *rechtlicher Terminologie* beschreibt, wenn er von Adoption statt von physischer Sohnschaft, vom Zeugnis statt von Zeugung spricht⁶³ – eine Tendenz, die sich gerade in Röm 8 immer wieder beobachten läßt und im größeren Kontext die Brücke zur Gottesgerechtigkeit von Kap. 1–4 schlägt. Der rechtliche Vorstellungszusammenhang hat hier offenbar die Funktion, die *Seins- bzw. Partizipationsaussagen für die bleibende Dependenz von Gott offenzuhalten*. In gewisser Weise antizipiert der Geist das Geschehen vor dem jüngsten Gericht, das auch sonst im Hintergrund von Röm 8 steht (V. 1.4. 26f. 31–39). Sein Zeugnis gilt ja letztlich allein vor dem göttlichen Thron (vgl. 2,15f). So nimmt der Geist das lebensrettende Zeugnis des Christus gegen alle widerstehenden Engelmächte vorweg (8,34)⁶⁴. *Rechtfertigungsbotschaft und Einwohnungsaussage interpretieren sich gegenseitig*.

3.2 1Kor 14,14f: Die drohende Isolierung des Geistes

Paulus setzt sich in 1Kor 14 mit der *Zungenrede* auseinander. Das Gebet des *Glossolalen* entspricht weitgehend dem Vorgang der mantischen Inspiration, worin die kontrollierenden Funktionen des Ichzentrums ausfallen oder wenig-

erkennt, dann werdet ihr erkannt werden, und ihr werdet begreifen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid.«

⁶² Ähnlich E. SCHWEIZER, ThWNT 6, 434: 22–25; vgl. zur Korrespondenz OdSal 6,7: »Seinen Lobpreis gab er uns für seinen Namen; unsere Geister priesen seinen heiligen Geist«, im Kontext einer inspiratorischen Einwohnung (V.1f).

⁶³ Vgl. E. SCHWEIZER, ThWNT 6, 427 Anm. 639; HORN, Angeld (s. Anm. 11), 393f.

⁶⁴ Nur am Rand sei hier festgehalten, daß Einwohnung des Geistes und Wortnahme vor dem göttlichen Thron auch in Röm 8,26f korreliert werden. TestJud 20,5; Herm 41,5f sowie äthHen 22,5f lassen an Traditions-hintergrund denken. Zum Geist als Zeugen vgl. ferner K. BERGER, Art. Geist ... III, TRE 12, (178-196) 188.

stens zurücktreten (V.14). Die Unfruchtbarkeit des Nus (V.14c) bezieht sich primär auf die anderen, kann doch Paulus dem Zungenredner durchaus Erbauung seiner selbst zuschreiben (V.4a), teilt also mit den Korinthern eine grundsätzlich positive Wertung der Kommunikation mit der transzendenten Welt (vgl. V.2.28b; 2Kor 5,13). Freilich geht auch der Nus des Pneumatikers selbst leer aus, da die himmlische Sprache seinem diskursiven Verstehen entzogen ist. Der Apostel ruft demgegenüber im Interesse der Gemeinde zu einer *Integration von pneumatischer und kognitiver Funktion* auf (V.15.19)⁶⁵. Die »Geister der Propheten« sollen vom übergreifenden Gesichtspunkt der gemeinschaftlichen Oikodome her gesteuert werden (V.32).

Redet Paulus von »meinem Pneuma« (V.14[16]), das mit Gott und mit ihm selbst kommuniziert (V.28b), so setzt er doch recht deutlich ein aus dem Gottesgeist herstammendes *individuiertes Pneuma*, das in ihn eingegangen ist, voraus⁶⁶. In dieser Sichtweise dürfte er in Einklang stehen mit den Anschauungen der korinthischen Ekstatiker. Im Gegenzug zu ihnen fordert er aber die *Integration von Pneuma und Nus*. Der Apostel ordnet die beiden Größen, die sich im klassischen Inspirationsmodell gegenseitig ausschließen, einander bewußt zu⁶⁷. Der Umschlag von der dritten Person in V.14 zur 1. Person in V.15 deutet auf eine *Verlagerung des Selbstbegriffs* vom entrückten Pneuma zur Wechselwirkung von Pneuma und Nus, von ekstatischem Empfangen und sozialer Kommunikation hin⁶⁸. Das bedeutet aber, daß durch diesen Integrationsprozeß das individuelle Pneuma für seinen eigenen *Ursprung*, für das Pneuma Gottes, neu aufgeschlossen wird. Paulus arbeitet ja in 1Kor 12–14 (vgl. 1,18–4,5) die wesentlich *katabatische Bewegung des göttlichen Geistes hinab in die Alltäglichkeit und Niedrigkeit des Weltlichen* grundsätzlich heraus⁶⁹. Der in Zungen redende Geist ist demgegenüber allein zur Transzendenz hin offen. Er hat sich gleichsam

⁶⁵ Hierin trifft sich der Apostel mit Platon, Tim 71e/72a.

⁶⁶ Mit J. WEISS, *Der erste Korintherbrief* (KEK 5¹⁰), 1925², 327f.

⁶⁷ D. B. MARTIN, *Tongues of Angels and other Status Indicators* (JAAR 59, 1991, 547–589), 569–576, will unter Berufung auf Philon und Jamblichos in der Überordnung des Pneuma über den Nus eine verbreitete platonische Tradition identifizieren, deren hierarchisches Prinzip von Paulus umgestürzt werde. Die Mantiktheorie Jamblichos' muß aber im größeren Zusammenhang seiner neuplatonischen Ontologie interpretiert werden, die das ätherische Pneuma als »Gefährt« der Seele weit unterhalb der intelligiblen Sphäre ortet (z. B. myst 5.26), und Philons Inspirationsverständnis ist, ganz abgesehen von ihrer begrenzten Tragweite in seinem Werk, gerade nicht typisch für die platonische Tradition.

⁶⁸ Vgl. THEISSEN, *Aspekte* (s. Anm. 24), 330f: »Das, was im Menschen zur Glossolie drängt, wird in stärkerem Maße dem menschlichen Subjekt zugerechnet als in der Tradition«.

⁶⁹ Vgl. S. VOLLENWEIDER, *Viele Welten und ein Geist. Überlegungen zum theologischen Umgang mit dem neuzeitlichen Pluralismus im Blick auf den 1. Korintherbrief* (in: J. MEHLHAUSEN [Hg.], *Pluralismus und Identität* [VWGT 8], 1995, 360–378), 370ff.

jenem Strömen des göttlichen Geistes in die Tiefe entzogen und sich damit ein Stück weit isoliert. Paulus machte in Korinth die Erfahrung, daß die *Individualisation* des Geistes die Gefahr seiner *Isolation* mit sich bringt und ihn damit von jener Bewegung des göttlichen Geistes, der die Einzelnen zu einer Gemeinschaft zusammenschließt (12,13), absondert. Wo hingegen Pneuma und Nus integriert werden, gelangt der göttliche Geist selbst wieder umfassend zur Wirkung, ist doch auch die Fähigkeit der Übersetzung als unverfügbare Gabe Gottes anzusprechen (14,13; vgl. V.28). Umgekehrt unterliegt ja auch der Nus der ständigen Metamorphose durch den erneuernden Geist Gottes (Röm 12,2; vgl. 1Kor 2,16). Halten wir fest: Während Paulus in Röm 8,15f das Pneuma im Menschen für das Zusprechen des göttlichen Pneuma offenhält, schließt er in 1Kor 14 dasselbe für die Realität der anderen, für die Dimension der Welt, auf. Auch dieses Geschehen verdankt sich hinwiederum dem Gottesgeist.

3.3 1Kor 5,1–5: Person und Werk

Der Aufruf zur Exkommunikation des »Unzüchtigen« ist im Zusammenhang unserer Fragestellung von doppeltem Interesse. Erstens wirkt das *Pneuma des Paulus* mit an der die Bannung vollstreckenden Gemeindeversammlung (V.3f). Zunächst benützt der Apostel die briefliche »Als ob Gegenwart«-Formel, wonach der leiblich Abwesende gleichwohl durch seinen Geist präsent ist⁷⁰. Die uneigentlich gemeinte Anwesenheit des Briefschreibers wird aber spätestens in V.4 so massiv überboten, daß man beim Pneuma kaum mehr an die seelisch/geistige Komponente als solche zu denken hat, sondern an das *pneumatische Selbst* des Apostels, das buchstäblich zusammen mit der Dynamis des Kyrios in der Gemeindeversammlung gegenwärtig wird, um den Sünder dem Satan zu übereignen. Das anthropologische σῶμα-πνεῦμα-Modell wird also überlagert. Man kann geradezu sagen, daß durch Christi und Paulus' Geistpräsenz jener Geist, der die Gemeinde als Tempel Gottes durchwaltet, in einem konkreten Fall deren Reinheit wiederherstellt (vgl. 3,16f).

Zweitens dient nun der vom Pneuma des Apostels mitvollzogene Ausschluß aus der Gemeinde der Rettung eines anderen Pneuma, nämlich desjenigen des Betroffenen. Hier liegt wieder ein im Prinzip *anthropologisches Schema* zugrunde. Die Sarx des Inzesttäters verfällt der Vernichtung; an wirklichem Sterben infolge von Krankheiten u.ä. läßt sich kaum zweifeln⁷¹. Der Sarx steht das Pneuma

⁷⁰ Vgl. die ähnliche, allerdings bereits christliche Formulierung PLond VI 1926 (r. 17f): εἰ καὶ ἐν σώματι οὐκ ἦνα παρὰ τοὺς πόδας [σ]υ ἐν πνεύματι ἦνα πρὸς τοὺς πό[δ]ας.

⁷¹ Wenn wir die Brücke zu 6,16–19 schlagen dürfen, wo σῶμα und σάρξ miteinander

gegenüber, das im jüngsten Gericht gerettet wird. Auch hier legt sich wieder ein Pneumaverständnis nahe, wonach die den Glaubenden zugeeignete Taufgabe des Geistes so in ihren eigenen Seinsbestand eingegangen ist, daß er als ihr *Selbst* bezeichnet werden kann⁷². Alle anderen Deutungen sind unwahrscheinlicher⁷³. Wie in V.3f wird innerhalb eines anthropologischen Schemas die Position des Ichs bzw. der Geistseele pneumatologisch überlagert. Das vor der Vernichtung bewahrte Pneuma birgt gerade das, was die *spezifische Individualität* des Betreffenden *vor Gott* ausmacht; insofern steht es in genauer Entsprechung zum $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ von 3,15, der abseits seines verbrennenden Werks errettet wird. Als entscheidend erweist sich indes die elementare Bezogenheit dieses pneumatischen Selbst auf die *Errettungstat Gottes*; offenkundig ist es gerade nicht von einer unzerstörbaren Substanz ausgezeichnet, sondern gewinnt seine Todenthobenheit allein durch das göttliche Wirken (vgl. 3,15).

3.4 1Kor 6,17: Ein Fleisch und ein Geist

Nur gerade noch andeutungsweise ist auf die *Parallelisierung* von »ein Fleisch« werden in der Geschlechterbeziehung und »ein Pneuma« werden in der Christusbeziehung zu verweisen⁷⁴. Das göttliche Pneuma, dessen Einwohnung V.19 beschworen wird, und das Selbst der Glaubenden sind so innig aufeinander be-

identifiziert werden, dann erleidet der Sünder in dem Bereich, worin sich seine Verfehlung zugetragen hat, auch die Gerichtsstrafe, dem Grundsatz von Sap 11,16 entsprechend.

⁷² Vgl. W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, I (EKK VII/1), 1991, 377f. Anders als 1Kor 5,5 spricht 1QS 2,14f von der *Vernichtung des Geistes* des Sünders.

⁷³ Eine Deutung auf den Geist als unpersönliches Pfand, das wieder zurückgenommen wird, scheidet an der »Errettung«, und um den heiligen Geist als solchen, der in der Gemeinde waltet (3,16), kann es sich wegen der Gegenüberstellung zur *Sarx* nicht handeln. Bei J. T. SOUTH, A Critique of the ›Curse/Death‹-Interpretation of 1 Corinthians 5.1–8 (NTS 39, 1993, 539–561), wird der *tödliche* Aspekt von $\delta\lambda\epsilon\theta\acute{o}\varsigma$ zu Unrecht bestritten.

⁷⁴ Der Symmetriebruch der Formulierung zwischen V.16 und V.17 (gegenüber V.15b) überrascht um so mehr, als der Kontext ja so nachdrücklich die somatische Dimension des Glaubens gegenüber der korinthischen Indifferenz herausstreicht. Es dürfte die spezifisch sexuelle Konnotation des »ein Fleisch Werdens« sein, die Paulus hier von der Christusbeziehung fern halten will; vgl. G. D. FEE, The First Epistle to the Corinthians (NIC), 1987, 260. Gleichwohl handelt sich nicht nur um eine Ersatzformulierung. Der Apostel stellt nicht nur die Perichorese von Christus und Geist heraus (vgl. hierzu I. HERMANN, Kyrios und Pneuma [StANT 2], 1961, 63–65; anders M. M. B. TURNER, The Significance of Spirit Endowment for Paul [VoxEv 9, 1975, 56–69], 61–65), sondern auch diejenige von Geist Christi und Glaubenden; vgl. z. St. R. KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib (StÜNT 18), 1994, 157f; 172–176.

zogen wie in der Vereinigung der Geschlechter. Es ist eben diese *Christusrelation*, die laut 6,12–20 die *somatische Dimension* so entscheidend bestimmt.

4. Der Geist als »Selbst«

Die folgenden Überlegungen versuchen, die Fragestellung *konstruktiv* anzugehen, nachdem die an einem Begriff orientierte Deskription einzelner Textzusammenhänge trotz lehrreicher Beobachtungen nicht zu einem schlüssigen Bild zu führen vermochte. Dabei *sind sachlich verwandte Vorstellungen* wie Gotteskindschaft, innerer Mensch, Neuschöpfung und Verwandlung in die Gestalt Christi einzubeziehen.

1. Die paulinische Position läßt sich gut einkreisen durch die *Gegenüberstellung zu zwei anderen Modellen*, in denen eine transzendente Größe in die Funktion des Selbst einrückt. Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß sich die beiden Modelle als Eckpfeiler für die Theologie mindestens einer Gruppe in *Korinth* namhaft machen lassen. Jedenfalls hat man hier einen Anspruch auf den Besitz des Pneuma erhoben (vgl. 1Kor 14,37; 3,1; ferner 14,20; 2,6) und dafür insbesondere auf die Zungenrede verwiesen. Die Briefe an die Korinther lassen deshalb gut erkennen, wo der Apostel eine differente Position einnimmt.

Einmal ist das klassische Modell der *mantischen Inspiration* zu nennen, in dem eine Gottheit zeitweilig die Ichinstanz suspendiert und an ihrer Stelle agiert. So scheint in *Korinth* der Vorgang der Glossolie zumindest in der Perspektive des Apostels ein Stück weit in diese Richtung zu weisen⁷⁵. Paulus rückt demgegenüber die *Interferenz zwischen eingehendem göttlichem Geist und geschichtlichem Menschen* in den Vordergrund. Es handelt sich gerade nicht um eine *Depersonalisation* (wie sie etwa in Röm 7,17–23 beschrieben wird). Der eingehende göttliche Geist ersetzt also nicht das Ich als Erlebens- und Verhaltenszentrum des geschichtlichen Menschen, sondern er durchdringt es. Zugespitzt formuliert: *Das Pneuma handelt nicht anstelle unser selbst, sondern als unser Selbst*. Dem entspricht es, daß Paulus etwa in seiner apostolischen Unterweisung sehr scharf zwischen dem (tradierten!) Christuswort und seinem eigenen Rat unterscheidet (1Kor 7,10.12.25), obschon auch in letzterem der Geist Gottes zum Zug kommt (7,40b). Der Fall des Blutschänders von 1Kor 5 zeigt demgegenüber, wie man in größte Ferne zu dem, was man eigentlich ist, geraten kann, weil das geschenkte Pneuma fast gar nicht mehr in Wechselwirkung mit dem Erlebens- und Verhaltenszentrum des Betreffenden steht.

⁷⁵ Die Einwohnung des Pneuma im Zungenredner dürfte aber weniger flüchtig gewesen sein, als es im Rahmen der herkömmlichen Vorstellung der Fall zu sein scheint (s. oben bei Anm. 24).

Das zweite klassische Modell, von dem sich die paulinische Position abheben läßt, ist dasjenige eines *pneumatischen Selbst*, das aus Welt und Geschichte ausgewandert ist. Am deutlichsten erscheint das unweltliche Selbst in den *gnostischen Systemen*, wo der Mensch zu dem wird, was er immer schon war, und wo seine empirische Erscheinungsform wie seine individuelle Geschichte zur letztlich bedeutungslosen Episode geraten. Das gilt auch dort, wo der Mensch zu etwas wirklich Neuem wird, wie es eindrücklich im hermetischen Wiedergeburtstraktat bezeugt ist⁷⁶. Die Diskontinuität zwischen irdischem Menschen und wahren Selbst wird hier so scharf erfaßt, daß zwischen ihnen gar keine positive Beziehung mehr möglich ist. In ganz anderer Weise als in der mantischen Inspiration geht wiederum die Interferenz zwischen geschichtlichem Menschen und göttlichem Wesen unter⁷⁷.

2. In den gnostischen Systemen wird besonders deutlich, wie das pneumatische Selbst als *substanzhafte, hypostatische Größe* gedacht wird. Demgegenüber pointiert Paulus das pneumatische Selbst viel stärker unter dem Aspekt seiner *Relationen*. Bildlich gesprochen hat das in den Menschen eingegangene Pneuma seine Fenster weit offen für dessen Außenwelt. Auf der einen Seite ist die *grundlegende Bezogenheit auf seinen eigenen Ursprung, den göttlichen Geist*, zu nennen. Im Grund stellt das individuierte Pneuma ja nichts anderes dar als die Gestaltwerdung des einen und selben Geistes, der da ἰδίᾳ ἐκάστῳ seine Gaben austeilte (1Kor 12,11). Zum anderen ist das Pneuma durch seine Relation zum *Leib*, und damit zur Gemeinschaft hin, ausgezeichnet. Der Leib gerät als Inbegriff all dessen, was Menschen ihrer *Herkunft* nach sind, unter die verwandelnde Wirkung des in ihm einwohnenden Geistes. So schmilzt das Pneuma natürliche Fähigkeiten und Talente der Einzelnen zu Charismen um. Das neue Selbst der Glaubenden realisiert sich demnach gerade in einem *Feld von Relationen*⁷⁸; es

⁷⁶ CorpHerm 13; der Traktat ist im Hinblick auf Korinth von besonderem Interesse, weil er Mysterienvorstellungen gnostisch umdeutet. Der Mensch transzendiert hier sein irdisches Wesen (ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα, ... ἄλλότριος δὲ τούτων εἰμί) und gewinnt sogar einen unsterblichen Leib; er ist jetzt nicht mehr der frühere, sondern aus dem Nus gezeugt (καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ παῖς, ἀλλ' ἐγεννήθη ἐν νῷ, 3) und zu einem Gott geworden (θεὸς πέφυκας, 14). Vgl. K. W. TRÖGER, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII* (TU 110), 1971, 104f; W. C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII and early Christian Literature* (SCHNT 5), 1979, 92–94; 199.

⁷⁷ Den entscheidenden Sachverhalt hat bereits BULTMANN präzisdiagnostiziert, Ethik (s. Anm. 5), 45f: »Der Wiedergeborene ist also eigentlich gar nicht der konkrete Mensch, sondern ein Etwas in ihm. Die Kontinuität zwischen dem Wiedergeborenen und dem alten Menschen ist zerrissen, und damit hat der Wiedergeborene jeden bestimmten, eigenen Charakter verloren« (46).

⁷⁸ DE SILVA, *Problem* (s. Anm. 15), 101–103, versucht, den buddhistischen Begriff des Nicht-Selbst und das christliche Pneumaverständnis konvergieren zu lassen (»Anatta serves to stress the non-egocentric aspect and Pneuma the relational aspect of personhood.

hält als Kommunikations- und Integrationszentrum göttliche und irdische Welt in Wechselwirkung. Um ein Bild zu verwenden, das durchaus an den Pflingstbericht erinnern soll⁷⁹: Das pneumatische Selbst der Glaubenden ist dem *Feuer* gleich; es wird vom Wind des Geistes angefacht und nährt sich vom Holz, dem Baustoff, den die Leiber seiner verwandelnden Kraft darbieten⁸⁰.

3. Auch wenn man das Selbst primär als eine Schnittstelle von Relationen identifiziert, ist die Frage nach seiner *Substantialität* gleichwohl neu aufzuwerfen. Gerade die Beobachtung, daß Paulus das anthropologische Schema Leib – Geist/Seele so überlagert, daß das individuierte Pneuma die letztere Position besetzt, verunmöglicht es meines Erachtens, dieses im Gefolge Bultmanns lediglich als ein »Wie«, nicht aber als ein »Was« zu verstehen⁸¹. An diesem Punkt sind die Erkenntnisse der religionsgeschichtlichen Schule nicht so leicht auszublenden, zumal dem griechischen *Pneuma* wie der hebräischen *Ruah* von Haus aus so etwas wie eine subtile stoffliche und energetische Qualität zukommt. So schwingen beispielsweise substanzhafte Assoziationen in Paulus' Reden vom pneumatischen Leib (1Kor 15,44.46; vgl. V.39–41), von der Erleuchtung der Glaubenden (2Kor 3,18; 4,6), von der Wirkung der Sakramente (1Kor 10,3f; 11,27–32), von pneumatischen Phänomenen wie etwa den Heilungskräften (1Kor 12,9.28.30) und eben auch im Einwohnen des Geistes im Leib (Röm 8,9–11; 1Kor 6,19) mit. Greift der Apostel auf derartiges Vorstellungsgut zurück, so geht es ihm entscheidend darum, der kondeszenten Bewegung in die erfahrbare Welt hinein, die den Geist Gottes so elementar auszeichnet, Ausdruck zu geben, um so die *inkarnatorische Dimension* seines Zuges in die Tiefe auszuleuchten⁸².

Substanz muß freilich auf die sie *erschaffende und erhaltende Kreativität des Geistes* zurückbezogen werden. Wie immer der Geist in das Geschaffene eingeht und sich hierin gleichsam auskristallisiert, so geschieht es doch in einem fortgesetzten Strom neuen Schaffens, in einer *creatio nova continua*, worin seine Kristallisationen fort und fort wieder verflüssigt werden. Besonders das Bild der

Anatta-Pneuma therefore signifies what might be called non-egocentric relationality, or egoless mutuality«, 103). Die verheißungsvolle Perspektive wird leider durch die alle spezifischen Differenzen einblendende Konvergenztheorie vernebelt, und entsprechend bleibt auch der Pneumabegriff exegetisch wie theologiegeschichtlich ohne Profil.

⁷⁹ Das Bild wandelt die eingangs als *Motto* zitierte Metapher des persischen Dichters Rumi (gest. 1273) ab; vgl. hierzu die Monographie von A. SCHIMMEL, Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer (DGR 20), 1984⁴, 179. Hinzuweisen ist auch auf ein ähnliches Bild von W. PANNENBERG, Bewußtsein und Geist (ZThK 80, 1983, 332–351), 345.

⁸⁰ Zum verzehrenden Charakter der neuen Schöpfung s. unten zu 2Kor 4, 7–18.

⁸¹ So BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 4), 131f, gegen H. Lüdemann und W. Bousset.

⁸² Vgl. zum ζῳστοιεύ des Geistes 1Kor 15,45; 2Kor 3,6; ferner Joh 6,63; JosAs 8,9; 12,1; TestAbr (L) 18,11; SELLIN, Streit (s. Anm. 33), 79–90.

Metamorphose in Christi Lichtgestalt hinein gibt die dynamische Bewegung des Geistes gut zu erkennen (vgl. 2Kor 3,18; 4,6; ferner 2Kor 5,17; Gal 6,15; 3,26-28). Von Substanz im eigentlichen Sinn als einem *ens per se subsistens* kann im Bereich der neuen Schöpfung nicht die Rede sein – womöglich auch nicht in der alten! –; der Stoff, aus dem diese gewoben wird, gleicht eher dem biblischen *Manna*, das in Gottes schöpferischer Treue jeden Morgen neu vom Himmel strömt, aber nicht aufbewahrt werden kann (Ex 16,19-21). Gerade gegenüber den Korinthern streicht Paulus ja heraus, daß die Sakramente, sozusagen pneumatische Materie *par excellence*, nicht einfach als solche vor dem Gericht bewahren (1Kor 10/11). Erfasst man also die *Präsenz des Gebers in der Gabe* aus *schöpfungstheologischer* Perspektive, dann relativiert sich die Antithese von Relation und Substanz. Die *Bewegung des göttlichen Gebens* vermittelt erst die Pole von Geber und Gabe.

4. Den vielleicht deutlichsten Ausdruck gewinnt das dynamische Verständnis eines pneumatischen Selbst im »inneren Menschen« von 2Kor 4,16⁸³. Zwar handelt es sich bei der Antithese von »äußerem« und »innerem Menschen« nicht einfach wie in der platonischen Tradition um die Dualität von Körper und Geistseele, sondern zunächst um zwei verschiedene Perspektiven auf den *einen* Menschen, einmal im Hinblick auf sein Vorfindliches und Herkünftiges, dann im Hinblick auf das von Gott her an ihm Ergehende und Zukünftige. Dem entsprechen die beiden in 5,16f umschriebenen Weisen der Wahrnehmung, κατὰ σάρκα und, wie man wohl extrapolieren darf, κατὰ πνεῦμα. Gleichwohl dürfte das dualistische anthropologische Schema, das die Gegenüberstellungen von 4,7-5,10 weithin steuert⁸⁴, darüber hinaus die Funktion haben, die beiden temporal bestimmten Seinsaspekte nun auch in ihrem erfahrbaren *Nebeneinander* zu identifizieren und so die *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* in der Gegenwart der Glaubenden zur Sprache zu bringen. Insofern läßt sich durchaus vom neuen, eigentlichen Selbst des Menschen im Unterschied zu seiner somatischen, affektiven und mentalen Seite sprechen⁸⁵. Wenn Paulus ganz im Unterschied zur platonischen Sichtweise die *tägliche Erneuerung* des »inneren Menschen« herausstreicht, so bringt er dessen elementare Bezogenheit auf Gottes schaffenden Geist zum Ausdruck (vgl. 2Kor 3,18; 5,17).

⁸³ Vgl. hierzu TH. HECKEL, *Der Innere Mensch* (WUNT II/53), 1993, 8 9-147, wo allerdings die Hypothese einer massiven Rezeption korinthischer Tradition durch Paulus die Interpretation zu sterilisieren droht.

⁸⁴ Vgl. zum Traditionshintergrund M. EBNER, *Leidenslisten und Apostelbrief* (FzB 66), 1991, 215-221; 230f; 240f. Die Dualisierung wird ab 4,10b unterlaufen und fehlt ganz in 4,13-15.

⁸⁵ GUNDRY, *Sôma* (s. Anm. 36), 135-137, hat insoweit recht, daß »we cannot evade anthropological duality in II Cor 4:16«, deutet aber den »inneren Menschen« zu schnell auf »the human spirit, the center of psychical feelings«.

Umgekehrt schließt die ununterbrochene Erneuerung die fortschreitende *Auflösung* des Vorfindlichen, nunmehr alt Gewordenen, in sich⁸⁶. Die am inneren Menschen ergehende Lebensmacht gibt sich in *2Kor 4,7–18* geradezu als die eigentliche, verborgene *Ursache* der Destruktion des äußeren Menschen zu erkennen (Iva V.7b; 10b; 11b; 15; vgl. *2Kor 12,7.9*), ist es doch der Todesleib des auferstandenen Christus, der im Leib des Apostels Gestalt gewinnt (4,10; ferner Gal 6,17b; Phil 3,10). Die neue Schöpfung heizt gewissermaßen im Bereich der alten Welt die *Entropie*, verstanden als *Ordnungszersfall*, an. Am von der Gestalt des Kreuzes gezeichneten Leib des Paulus kommt paradigmatisch zum Ausdruck, wie das göttliche Leben die *Desubstantiation* des Alten betreibt, um sich in ihm zu offenbaren⁸⁷.

5. Geist und Leib im Spannungsfeld der Zeiten

Mehrfach war im Voranstehenden ein *anthropologisches Schema* von Leib/Körper und Seele/Geist zu benennen, das Paulus pneumatologisch überlagert. Auch die nachstehenden Ausführungen versuchen, im Gegenzug zum neuzeitlichen Interesse an einer ganzheitlichen Anthropologie der Beobachtung Raum zu geben, daß der Apostel durchaus von einer *Differenz zwischen Selbst und Leib* ausgeht⁸⁸, die im Unterschied zu klassischen dualistischen Modellen allerdings nicht durch Verhältnislosigkeit, sondern gerade durch ihren *Beziehungsreichtum* ausgezeichnet ist.

⁸⁶ Vgl. zum folgenden S. VOLLENWEIDER, *Großer Tod und Großes Leben. Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Gespräch im Blick auf die Mystik des Paulus* (EvTh 51, 1991, 365–382), 369–371.

⁸⁷ Die *Gleichnisfähigkeit der alltäglichen Erneuerung* (vgl. Thr 3,23; grBar 8,4f) für das Neuschöpfungsgeschehen wird heute im Blick auf das Wissen um den Entropiepreis, den die Steigerung von Komplexität in der Evolution zur Folge hat, erheblich vertieft. BULTMANNs Alternative von »naturhafter Entwicklung« und »geschichtlichem Existieren« unterbricht die Analogisierung demgegenüber viel zu früh (Der zweite Brief an die Korinther [KEK Sonderband], 1976, 128).

⁸⁸ GUNDRY, *Sôma* (s. Anm. 36), 29–50, hat mit guten Gründen BULTMANNs Identifizierung von *sôma* und Person, *Theologie* (s. Anm. 8), 195–199, bestritten. Die monistische Sichtweise verteidigt wieder E. E. ELLIS, *Sôma in First Corinthians* (Interpr 44, 1990, 13 2–144), 138; 143. Dem antiken Sprachgebrauch wird auch die metonymische Deutung von *sôma* als »Verpflichtungsname« durch KIRCHHOFF, *Sünde* (s. Anm. 74), 138–145, nicht gerecht.

5.1 Distanznahme gegenüber der Vergangenheit

Wo das Pneuma dem aus *Sarx bestehenden Leib* gegenüberzustehen kommt, kann Paulus eine ungemein *scharfe Scheidung* aufrichten, ist doch der Leib aufgrund seiner stofflichen Beschaffenheit bleibend dem von der Sünde penetrierten Kraftfeld des »Fleisches« ausgesetzt⁸⁹. Den massivsten Ausdruck gewinnt diese Sichtweise in Röm 8,13, wo die Glaubenden zum »Töten« der »Aktivitäten des Körpers« aufgerufen werden. Σώμα scheint hier geradezu in die Position der *Sarx* einzurücken. Auch Röm 6,12 und allenfalls 8,10 weisen in eine ähnliche Richtung (vgl. ferner 1Kor 9,27).

Identifiziert man die *Sarx* zunächst mit dem *biologischen Erbe* des Menschen⁹⁰, so kann man sich des Eindrucks nicht leicht entziehen, daß der Apostel im besonderen den Impulsen der *Sexualität* mit unverhohlenem Mißtrauen begegnet. Paulus steht dem »Geist der Spätantike« augenscheinlich näher als der alttestamentlichen, den Menschen als Einheit deutenden Anthropologie, wenn er die Glaubenden zur Distanz gegenüber den »Begierden und Leidenschaften des Fleisches« aufruft (vgl. bes. Gal 5,19–21.24; Röm 13,14; ferner 1Kor 7,1ff)⁹¹. Zu den elementaren Antrieben von Sexualität und Aggressivität kommen weitere aus der archaischen Vergangenheit des Menschen stammende Verhaltensmuster hinzu, die aufgrund ihrer Orientierung an Kollektiven, an Positionen im Gruppenverband und an Geschlechterrollen die soziale Organisation wesentlich steuern⁹². Dieses von Atavismen durchsetzte urtümliche Substrat wirkt noch in scheinbar weit höhere, sublimere Verhaltensformen hinein und konstituiert die menschliche Identität wesentlich mit. Insofern erweist sich das Ich nur gerade als Krone der *Sarx*. In einem sehr weit gefaßten Sinn läßt sich das Begehren des Fleisches (vgl. Gal 5,16f; Röm 8,5–8) als *Selbsterhaltungstreben* identifizieren, das als solches zwar ein elementares Triebphänomen des Lebens schlechthin bildet, für die Glaubenden aber zu einem *Anachronismus* geworden ist. So gesehen könnte die vom Apostel den Glaubenden zugemutete Distanznahme gegenüber der *Sarx* als Aufruf zur *Transformation* ihres biologischen Erbes verstanden werden. Solche »Askese« greift tief in das elementare Gefüge der Affekte ein und schmilzt diese dank der verwandelnden Kraft des Geistes zur *Liebe* um, die nicht mehr »das Ihre« zu betreiben braucht (1Kor 13,5). Der Prozeß der neuen Schöpfung bringt die *Agape* aus dem Baustoff der urtümlichen Instinkte und Triebregungen hervor⁹³, einer alchymischen Umwandlung von erdarter zu feiner Materie vergleichbar.

⁸⁹ Vgl. U. SCHNELLE, Neutestamentliche Anthropologie (BThSt 18), 1991, 66f.

⁹⁰ Vgl. G. THEISSEN, Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, 1984, 167–184; S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung (FRLANT 147), 1989, 317f; 372; zum Traditionshintergrund BRANDENBURGER, Fleisch (s. Anm. 33), 216–221.

⁹¹ Eine wirkungsgeschichtlich sensibilisierte, schonungslose Analyse findet sich bei P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, 1991, 58–71 (»ein fatales Erbe«, 70); vgl. ferner K. NIEDERWIMMER, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), 1975, 74–124, und jüngst D. BOYARIN, A radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkeley 1994, 158–179; 57–85.

⁹² Dementsprechend negiert Gal 3,28 die religiöse Dignität der ethnischen, sozialen und sexuellen Differenzen.

⁹³ Vgl. hierzu die Überlegungen von v. WEIZSÄCKER, Geschichte (s. Anm. 10), 124f.

Obschon die Glaubenden durch eine »Todeszone« von ihrer eigenen *Vergangenheit* geschieden sind (vgl. Röm 6,1–14), drängt diese doch immerfort in ihre Gegenwart, da ihr Leib dem Tod ausgesetzt bleibt. So ist das einmalige Gestorbensein gegenüber der *Sarx* immer wieder neu zu vollziehen. Deutet man die Macht der *Sarx* auf den *Selbsterhaltungsdrang*, so ist es gut verständlich, daß die Einwohnung des göttlichen Geistes mit einer ununterbrochenen *Dezentrierung des Ichs* einhergeht. Der Geist bewegt das Ich dazu, sich selbst im Sinne seiner sarkischen Herkunft preiszugeben, sich zu lassen, zu »sterben«, um vom göttlichen Geist durchdrungen neu zu erstehen (vgl. Gal 2,19f; 6,14b). Allein in diesem elementaren Prozeß kommt es zur Präsenz des Pneuma im Selbst. In dieselbe Richtung weist die Rede vom Lassen des »Seinen« um der anderen oder um Jesu willen (1Kor 10,24.33; 13,5; Phil 2,4.5ff..21). Wer zum Tempel des Gottesgeistes geworden ist, gehört nicht mehr sich selbst (1Kor 6,19; vgl. Röm 14,7f; 2Kor 5,15). Wer vom Christus ergriffen ist, läßt immer neu das, was zur Vergangenheit wird, und öffnet sich dem, was aus der Zukunft hereinströmt (Phil 3,12–14).

5.2 *Transparenz für die Liebe in der Gegenwart*

Das Verhältnis des neuen Selbst zum Leib wird aber bei weitem nicht nur negativ gewertet, sondern vor allem als *Gestaltungsmöglichkeit* wahrgenommen. Die *Paränese* des Apostels zielt ja darauf, die Glaubenden in all ihren welthaften Bezügen, die sich in ihrem Leib verdichten, für das Wirken der Liebe aufzuschließen (vgl. z. B. Röm 6,11–14; 12,1; 1Kor 6,14); sie zielt auf umfassenden *Gehorsam* (Röm 6,16). Hier wird vielleicht am deutlichsten erkennbar, wie die Einwohnung des Geistes das Ich der Glaubenden nicht umgeht⁹⁴, sondern geradezu provoziert. Das neue Sein strömt den Glaubenden nicht anders zu, als daß sie sich dazu bewegen lassen, ihm in all ihren irdischen Bezügen Raum zu geben. So gesehen zielt die paulinische Ethik auf *Transparenz* für das Zukommende, für das in die Tiefe der Schöpfung drängende Wirken des Geistes. Selbst wenn man so zurückhaltend formuliert, kommt man um den Gedanken einer *Mitwirkung* des Menschen und damit auch seiner Ichfunktionen am Prozeß der neuen Schöpfung nicht herum (vgl. 1Kor 3,9; 15,10; 2Kor 6,1; 1Thess 3,2). Freilich darf solche Synergie nicht im Sinn neuzeitlicher Subjektivität pointiert werden, betreibt

⁹⁴ So die Position von BOUSSET (s. bei Anm. 3). Gegen diese Sichtweise richtet sich auch der Protest von G. HAUPE, *Das Geistmotiv in der paulinischen Ethik* (ZNW 85, 1994, 183–191), 189, der allerdings mit einem ausgesprochen irrationalistischen Zerrbild arbeitet (»Nirgends erscheint der Geist als unpersönliche, triebhafte Kraft, die menschliches Verhalten nahezu automatisch steuert«).

doch die Liebe als die Kraft, sich an die Stelle der anderen zu versetzen, die fortgesetzte Dezentrierung des Ichs schlechthin (1Kor 13,5). Die Glaubenden rechnen auch noch all ihre Liebe und alle ihre Taten exklusiv dem ihnen einwohnenden Geist Christi zu (vgl. 1Kor 4,7; Phil 2,12f)⁹⁵. Die Unterscheidung zwischen einem Selbst, das vom Geist erschaffen wird, und einem Ich als dem manifesten Erlebens- und Verhaltenszentrum versucht in gewisser Weise, den *concursum divinum* in die Anthropologie zu projizieren. Wer in seinem Wirken der Liebe Raum gibt, wird aus sich selbst herausversetzt, braucht sich nicht mehr selbst zu erhalten und empfängt eben so sein neues Selbst (vgl. Mk 8,35parr).

5.3 Vorweggenommene Teilhabe an der Vollendungszukunft

Laut Röm 8,11 vergewissert die Einwohnung des Geistes Gottes die Glaubenden der endzeitlichen Auferstehung von den Toten. Das Leben, das der Geist jetzt in der Gegenwart wirkt (V.10; vgl. V.2), schmilzt in der Vollendung auch die sterblichen Leiber in Licht und Herrlichkeit um (8,29f; 1Kor 15,42–55; Phil 3,21). Der Geist als »Angeld« bringt die Treue Gottes zum Ausdruck (2Kor 1,22) und verbürgt die *Kontinuität zwischen Gegenwart und Zukunft* (2Kor 5,5; vgl. Röm 8,23). Gehen wir davon aus, daß der göttliche Geist so in die Glaubenden eingeht, daß er zum Grund ihres neuen Selbst wird, dann heißt dies nicht weniger, als daß sie in ihrem innersten Sein bereits zu dem geworden sind, was in der Vollendung nur viel umfassender offenbar werden soll (Röm 8,10f.18ff; vgl. 1Joh 3,2). Während der Geist unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äons in der Sphäre der dem Tod verfallenen Leiber arbeitet, verwandelt er sie im neuen Äon zu himmlischer Wesenheit. Hier wie dort zeichnet sich das Pneuma durch *seine schöpferische Relation zum Soma* aus. Was es in der Gegenwart verborgen wirkt, dem kreativen Prozeß in einer Puppe vergleichbar, offenbart sich bei der Vollendung in der ihm eigenen Gestalt. So scheint Paulus in 2Kor 5,1–10 aufgrund des

⁹⁵ Gregor von Nyssa kann deshalb mit Grund sagen, wenn »alle den alten Menschen mit seinen Taten und Begierden ausgezogen (Kol 3,9; Eph 4,22) und in sich den Herrn empfangen haben, dann wirkt der in ihnen Lebende notwendig das Gute, das durch sie geschieht« (hom in 1Kor 15,28 [GNO III/2, 24:20ff]: πάντων γὰρ ἀποθεμένων τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον οἰν ταῖς πράξεσι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ καὶ δεξιμένων ἐναυτοῖς τὸν κύριον, ἀναγκαίως ὁ ἐν αὐτοῖς ζῶν ἐνεργεῖ τὰ ἀγαθὰ τὰ παρ' ἐκείνων γινόμενα). Die nahezu unausweichliche Konsequenz, Gott alles gute Tun, dem Menschen aber die schlechten Taten zuzuschreiben, wird ausgerechnet vom Christengegner *Porphyrios* gezogen, Marc 12 (p. 18,11–13 Pö.): πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος. καὶ πάντων, ἃν προῖττομεν ἀγαθῶν, τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα· τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἕομεν οἱ ἐλόμενοι. θεὸς δὲ ἀνάιτιος (Plat., rep. 10: 617c); er spricht ausdrücklich von der Einwohnung Gottes bzw. der Götter, was gutes Handeln zeitigt (21; 19).

»Angelds des Geistes« keine Vernichtung seines Selbst zu erwarten (vgl. Phil 1,23). Hat man an so etwas wie einen todeuthobenen Pneuma-Kern zu denken⁹⁶? Dem steht 1Kor 15,35–53 entgegen, wo der Apostel die *Diskontinuität* zwischen gegenwärtiger und künftiger Seinsweise so schneidend scharf herausarbeitet, daß sich Kontinuität ausschließlich dem kontingenten schöpferischen Anknüpfen Gottes an das Frühere zu verdanken scheint⁹⁷. Die Alternative von Substanz und Gotteskraft muß freilich auch hier hinterfragt werden. Sieht man näher zu, so kommt solches schöpferisches Wirken Gottes spezifisch in einem *Verwandlungsgeschehen* zum Ausdruck, dem in der Vollendung Tote *wie Lebende* unterliegen (1Kor 15,50–55). Verwandlung schließt auch Bewahrung und Kontinuität in sich. Außerdem dehnt sie sich aus der Zukunft bereits mitten in die Gegenwart aus (vgl. das zukünftige »Anziehen« 1Kor 15,53f; 2Kor 5,1–4 mit dem gegenwärtigen Gal 3,27; Röm 13,14). Im als Schöpfung aus dem Nichts verstandenen Rechtfertigungsgeschehen (Röm 4,17) wird der Gottlose zwar zu einem neuen Geschöpf, aber gerade so, daß das Alte, sein Herkünftiges, in seinen neuen Seinsbestand hinein transformiert wird. Im Brennpunkt solcher unaufhörlicher Metamorphose konstituiert sich immer neu das pneumatische Selbst der Glaubenden. Allein wo es auf seinen eigenen Grund hin offengehalten wird, auf die aus dem Nichts schaffende Kreativität Gottes, läßt sich in aller Zurückhaltung von seiner ihm immer neu zuströmenden *Todenthobenheit* sprechen.

6. Zwischen Rechtfertigung und Partizipation

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich die Paulusforschung zunehmend von der Beobachtung *zweier Linien* faszinieren lassen, die mehr oder weniger unausgeglichen das Denken des Apostels steuern⁹⁸. Zumal im Römerbrief steht in dieser Sichtweise einem »juridischen«, um Rechtfertigung und Sühnetod kreisenden Gedankenkomplex jüdischer Herkunft (Kap. 1–4) eine »mystische«,

⁹⁶ So z.B. H. LIETZMANN, *An die Korinther I/II* (HNT 9, hg. v. W. G. KÜMMEL), 1969⁵, 84; 116; 119; W. WIEFEL, *Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus* (ThZ 30, 1974, 65–81), 76; dagegen KÜMMEL, aaO 195; 201f, und K. ERLEMANN, *Der Geist als ἀρροβών* (2Kor 5,5) im Kontext der paulinischen Eschatologie (ZNW 83, 1992, 202–223), 219.

⁹⁷ Vgl. K. MÜLLER, *Die Leiblichkeit des Heils* (in: L. DE LORENZI [Hg.], *Résurrection du Christ et des Chrétiens* [1Co 15] [Série monogr. Ben. 8], 1985, 171–255), 184–206.

⁹⁸ So H. LÜDEMANN, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 1872, 151–217; H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, 1911², 125–131; vgl. zur Diskussion E. SCHWEIZER, *Die »Mystik« des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus* (in: DERS., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 183–203), 195ff; HORN, *Angeld* (s. Anm. 11), 49–60; 428–431.

»physische« Linie hellenistischer Art gegenüber, wo der Mensch in das Spannungsfeld wirkender Mächte gestellt ist (Kap. 5–8). Es ist offenkundig, wie unsere eingangs aufgespannte Antithese des Geistverständnisses von Kraft und Substanz in diesem Schematismus Platz findet. Gerade *Röm 8* zeigt aber die Kurzsichtigkeit der Alternative, läßt sich hier doch durchwegs eine reflektierte Zuordnung beider Perspektiven, der partizipationistischen wie der juridischen, ausmachen. In gewisser Hinsicht bringen sie beide die theologischen Redeweisen von *Transzendenz und Kondeszendenz des göttlichen Geistes* in eine angemessene Beziehung. So bringt die Aussage vom Einwohnen des Geistes in den Glaubenden das rückhaltlose *Eingehen Gottes* in seine Schöpfung zum Ausdruck. Die Rechtfertigungsbotschaft aber stellt heraus, daß sich die Geistesgabe nie zum habituellen Besitz der Beschenkten verselbständigen kann, sondern sich allein Gottes kontingentem Stiften von *Relation* verdankt. Das Verhältnis läßt sich aber auch *komplementär* hierzu bestimmen: Die Rechtfertigungsbotschaft unterscheidet den Glaubenden als *Person* von seinen Werken und bringt damit die kondeszendente Liebe Gottes zu seinem Geschöpf zum Ausdruck. Die Einwohnungsaussage hält demgegenüber die *Fremdheit* des in die Glaubenden einziehenden Lebens und seine Resistenz gegenüber jeder Vereinnahmung fest.