



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Ganzheitlich oder doch dualistisch? Über wenig attraktive Alternativen in der neutestamentlichen Anthropologie

Vollenweider, Samuel

Abstract: The paper deals with early Christian models of anthropology and focuses on the question of dualism and holism (mind body opposition).

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138973>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2017). Ganzheitlich oder doch dualistisch? Über wenig attraktive Alternativen in der neutestamentlichen Anthropologie. In: Gräb-Schmidt, Elisabeth. Anthropologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 31-53.

Ganzheitlich oder doch dualistisch?

Über wenig attraktive Alternativen in der neutestamentlichen Anthropologie

Samuel Vollenweider

Es zählt zu den stabilen Einsichten neuzeitlicher theologischer Anthropologien, dass die Bibel grundsätzlich von einem im Ansatz ganzheitlichen Verständnis des Menschen ausgeht. Vor allem das Alte Testament und, in seinem Gravitationsfeld, das Judentum lassen eine Sicht personaler Identität erkennen, die sich über das spezifisch anthropologische Modell hinaus auch sozial, ethisch und eschatologisch artikulieren lässt.¹ Die Theologie hat sich mit Hilfe der holistischen Figuren befreit von der Dominanz überkommener Konzeptionen, die einen Dualismus von Körper und Geist oder von Sinnlichkeit und Vernunft voraussetzen. Nicht selten hat sich mit dem Lob der biblischen Ganzheitlichkeit eine Verurteilung von dualisierenden bzw. dichotomischen Anthropologien verbunden, die seit dem Griechentum bzw. dem Hellenismus die spätantike, mittelalterliche und noch frühmoderne Geistesgeschichte mitbestimmt haben.² In jüngerer Zeit ist das Modell des „ganzen Menschen“ sogar weiträumig in den verschiedenen anthropologischen Entwürfen und Diskursen der antiken Mittelmeerwelt identifiziert worden.³ Das Neue Testament selber ist in diesem Diskurszusammenhang verschiedenartig beurteilt worden. Es liess sich mit einigem exegetischem Aufwand doch in die holistische Hauptlinie einreihen. Oder man nahm interne Unterscheidungen vor, die etwa die Jesusüberlieferung in ihren synoptischen Spielarten von den dualisierenden Zugkräften im Johannesevangelium oder in der Briefliteratur absetzen. Dabei bot es sich an, noch einmal die stark von der griechisch-hellenistischen Kultur her bestimmte Rezeption neutestamentlicher Texte in Antike, Mittelalter und Vormoderne im Kontrast zu ihrem biblisch-jüdischen Ursprungskontext zu problematisieren.

¹ Der Klassiker ist hier H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments* (1973), neu herausgegeben von B. JANOWSKI, Gütersloh 2010 (besonders 29–31); zur Würdigung vgl. Janowski, hier 373–414, besonders 394f sowie B. JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, ThLZ 139 (2014) 535–554, hier 536–540. Vgl. z.B. H.-H. SCHREY, Art. Leib/Leiblichkeit, TRE 20 (1990) 638–643, hier 638f („Die Frage, ob das Alte Testament dichotomisch oder trichotomisch denke, also eine strikte Unterscheidung zwischen Seele und Geist mache, ist müssig, da sie der Denkart des Alten Testaments fremd ist. Geist, Seele und Leib meinen jeweils den ganzen Menschen in je verschiedener Hinsicht“); R. ALBERTZ, Art. Mensch II. Altes Testament, TRE 22 (1992) 464–474, hier 465 („Die anthropologische Begrifflichkeit des Alten Testaments weist auf ein ganzheitliches Menschenverständnis, das durchaus Parallelen in den antiken semitischen Kulturen besitzt, sich aber deutlich vom dichotomischen [Seele-Leib] bzw. trichotomischen [Geist-Seele-Leib] Menschenbild der philosophisch-christlichen Tradition des Abendlandes unterscheidet“).

² Repräsentativ etwa: K. SCHÖPFLIN, Art. Seele II.AT, TRE 30 (1999) 737–740, hier 739f; G. DAUTZENBERG, Art. Seele IV.NT, 744–748, hier 745; 747.R. LEONHARDT, *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen ³2011 (UTB 2214), 262f.

³ Vgl. den Sammelband von B. JANOWSKI (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Rezeptionsgeschichte*, Berlin 2012 (bzw. 2011). Hier besonders B. JANOWSKI, *Der „ganze Mensch“*. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel, 9–21, mit besonderem Fokus auf den Relationen und auf der Unterscheidung von Leibsphäre und Sozialsphäre, d.h. dem Konzept einer „konstellativen Anthropologie“. Vgl. zum letzteren: ders., *Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament*, in: Ch. FREVEL (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg 2010 (QD 237), 64–83.

Mehr oder weniger deutlich verbinden sich derartige Alternativen mit bestimmten Wertungen.

1. Jenseits der Stereotype

Die eben skizzierte Sichtung biblischer Anthropologien ist mit Absicht holzschnittartig entworfen. Wie überall in den Geistes- und Kulturwissenschaften erzeugen Stereotype den berechtigten Ruf nach Differenzierung. Im Folgenden wird versucht, den überkommenen Schematismus von Holismus versus Dualismus ein Stück weit zu relativieren und nach geeigneteren und textnäheren Beschreibungen zu suchen.⁴ Vorweg deute ich vier Gesichtspunkte an, die für die Problemanalyse hilfreich sein können.

Erstens: Statt einer Antithese von Holismus versus Dichotomie bietet sich fast von selber das Modell eines *dynamischen Feldes* an. Anthropologische Reflexionen haben es unausweichlich immer mit beziehungsreichen Differenzen zu tun – etwa mit dem Verhältnis von Einzelem und Gemeinschaft, dem von Lebendigkeit und Todsein, und natürlich mit der ‚psychophysischen‘ Polarität. Zur Frage steht nun, wie stark derartige Differenzen gewichtet werden, und hier gibt es erhebliche Unterschiede. Fragen wir nach dem Stellenwert von Differenzen und besonders nach demjenigen von Dualen, so rückt umgekehrt die Frage nach der personalen Einheit ins Blickfeld – ein ‚Ganzes‘ setzt ja einen bestimmten Beziehungszusammenhang zwischen Verschiedenem voraus, der ein verbindendes Eines artikuliert.

Der klassische Bibeltext zur Menschenschöpfung, Gen 2,7, arbeitet beispielsweise mit einer markanten Polarität: Der Mensch ist Staub vom Erdboden und beseelt vom göttlichen Lebensatem. Genau so ist er aber *ein* ganzes „lebendiges Wesen“.⁵ Der Dual von Körper und Lebensgeist führt also nicht notwendig zu einer dichotomischen Anthropologie. Erst dann, wenn das personale Zentrum des Menschen, sein Selbst, ganz in der einen Hälfte verortet wird, haben wir eine im Ansatz dual(istisch) entworfene Anthropologie vor uns.

Im Horizont antiker Religionen ist es naheliegend, die Doppelnatur des Menschen mit zwei Welten zu korrelieren: der himmlischen Welt der Götter bzw. Engel einerseits und der irdisch-sinnlichen Welt andererseits. Wie der Mensch in diesem Raumgefüge zu situieren ist, wird ganz verschieden beantwortet. Ein in der späteren Antike prominent gewordenes Anthropologumenon, das eine reiche Rezeptionsgeschichte erzeugt hat, ist das Bild des „Amphibiums“: Der Mensch steht zwischen beiden Welten und hat an beiden teil; er ist ein Grenzgänger und Zwischenwesen. Die in der Fussnote⁶ aufgeführten exemplarischen Texte zeigen deutlich, wie

⁴ „Holismus“ und „holistisch“ wird in diesem Aufsatz synonym zu „Ganzheit“ und „ganzheitlich“ verwendet, und zwar als Antonym zu „Dualismus“. Im Kontrast zu dessen anderem möglichen Antonym, dem (anthropologischen) „Monismus“, liegt beim „Holismus“ ein weites semantisches Spektrum und eine ‚weichere‘ Konzeption vor, die mehr Differenz zulässt und vor allem Relationalität einschließt. Zum Gegensatz von anthropologischem Dualismus und Monismus vgl. W. PLEGER, Handbuch der Anthropologie. Die wichtigsten Konzepte von Homer bis Sartre, Darmstadt 2013, 55–93.

⁵ Vgl. B. JANOWSKI, Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, ZThK 113 (2016) 1–28, hier 6–8 („Zu den Charakteristika alttestamentlicher Anthropologie zählt zunächst der die personale Identität konstituierende Zusammenhang von Leib und ‚Leben(skraft)‘“, 6).

⁶ Philon zufolge steht der Mensch an der Grenze zwischen geistiger und körperlicher Welt, opif. 135 („der Mensch steht auf der Grenze zwischen der sterblichen und unsterblichen Natur [τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον], da er an beiden so viel, wie nötig ist, teilhat, und er ist zugleich sterblich und unsterblich geschaffen, sterblich in Bezug auf

anthropologische Konzeptionen über distinkte Kulturen hinweg als plausibel empfunden werden und selber als Grenzgängerinnen anzusprechen sind: Philon von Alexandria ist als platonischer Philosoph frommer Jude, der Bischof Nemesios von Emesa (um 400) steht ganz in griechischer literarischer Tradition,⁷ bei Hierokles (5. Jh.) hat die Forschung lange Zeit darüber diskutiert, ob er als Alexandriner zwischen heidnischem und christlichem Neuplatonismus vermittelt.

Zweitens: Beschäftigt man sich mit Texten der frühen Kaiserzeit, bewegt man sich in einer kulturtheoretisch zu beschreibenden Konstellation, die mit dem Stichwort *Hellenisierung* verbunden ist. In der jüngeren Exegese hat man sich abgewandt von dem „Judaism-Hellenism-Divide“, der fragwürdige kulturelle Alternativen aufrichtet und die Ausleger zu einem ‚Bekenntnis‘ drängt. Im Zug der hellenistischen Globalisierung, die den gesamten Mittelmeerraum über Jahrhunderte hinweg tiefgreifend transformiert und auch das Judentum in all seinen Spielarten umfassend tangiert (womöglich sogar: generiert), verbreiten sich auch dual orientierte Anthropologumena, die auf das klassische Griechenland, namentlich auf die Orphik und auf Platon, zurückgehen.⁸ So begegnet die Unterscheidung von Körper und Seele (bzw. Geist) auch im jüdischen Kernland und in aramäisch-

seinen Körper, unsterblich hinsichtlich seines Geistes“); dazu D.T. RUNIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden 2001 (Philo of Alexandria Commentary Series 1), 321 (der Mensch als „borderline creature“); vgl. 327; vgl. sodann Greg. Nyss., *hom. opif.* 16 (PG 44, 181B/C): „Ein Mittleres ist der Mensch, zwischen göttlicher, unkörperlicher Natur und unvernünftigen, tierischem Leben.“ Systematisch reflektiert wird der Gedanke besonders bei Hierokles, *carm. aur.* 1,5; 2,4; 20,2; 23,1–11 KÖHLER („als ein Mittleres zwischen so Verschiedenem wird der Mensch angesehen als ein ‚Doppellebiges‘, vom Oberen das Letzte, vom Unteren das Erste [μεσότης δὲ τῶν οὕτω διεστηκότων ὁ ἄνθρωπος ἐνορᾶται ἀμφίβιός τις ὢν καὶ ἔσχατος μὲν τῶν ἄνω, πρῶτος δὲ τῶν κάτω], 23,2) und bei Nemesios, *nat. hom.* 1, bes. 2,24ff MORANI („wie auf der Grenzscheide zwischen geistiger und sinnlicher Wesenheit [ὡσπερ ἐν μεθορίοις ἐστὶν νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας]); vgl. 5,9; 6,7; 15,3ff („kleiner Kosmos“ [μικρὸς κόσμος]). Stark dualisiert erscheint das Schema im hermetischen *Poimandres*, *CorpHerm* 1,15 (es „ist der Mensch im Gegensatz zu allen [anderen] Lebewesen auf der Erde zweifachen Wesens: sterblich wegen seines Körpers, unsterblich aber wegen des wesenhaften Menschen“).

⁷ Zu diesem Autor vgl. J. SÖDER, *Der Mensch als personifizierte Freiheit bei Nemesios von Emesa* in: L. JANSEN / Ch. JEDAN (Hg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Heusenstamm 2010, 363–380; D. DE BRASI, *Eine Neubewertung des Körpers. Anthropologie und Glauben in den Schriften zur menschlichen Natur des Nemesios von Emesa und Gregor von Nyssa*, in: D. DE BRASI / S. FÖLLINGER (Hg.), *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, München 2015, 377–395.

⁸ Vgl. z.B. U. POPLUTZ, *De immortalitate animae. Antike Vorgaben und das Neue Testament*, HBI 1.2 (2005) 42–54; J.N. BREMMER, *The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body. From Homer to Socrates*, in: Jansen / Jedan, *Anthropologie* (s. Anm. 7) 11–29; ders., *Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa*, in: Janowski, *Mensch* (s. Anm. 3) 497–524. Ein instruktiver Text ist der pseudo-platonische *Axiochos*; vgl. die mit *Essays* versehene Ausgabe: I. MÄNNLEIN-ROBERT u.a. (Hg.), *Ps.-Platon. Über den Tod*, Tübingen 2012 (Sapere 20). Zu beachten ist, dass Zweinaturen-Anthropologien tief in den Alten Orient zurückreichen; vgl. W. BURKERT, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984 (SbHAW.PH 1984.1), 117, im Blick auf das *Atramhasis*-Epos: „Hier bereits, rund 1000 Jahre vor Homer, liegt eine dualistische Anthropologie vor, die ‚Geist‘ und ‚Lehm‘ im Menschen, das göttliche und das körperliche Element einander gegenüberstellt.“

hebräischer Literatur, etwa in den Henochbüchern und in rabbinischen Texten, vom Diasporajudentum samt der Septuaginta ganz zu schweigen.⁹

Drittens: Mit den angedeuteten grossräumigen Kulturtransformationen verbunden spielt die *Individualisierung* für die Anthropologien eine weitreichende Rolle. Seit der späthellenistischen Zeit gibt es, offenkundig das erste Mal in der abendländischen Geschichte, die Möglichkeit ganz individueller Optionen für die Lebensführung, jedenfalls im urbanen Raum, zunächst für Eliten, dann zunehmend auch für Mittelschichtangehörige. Natürlich darf man auch Individualisierungsprozesse nicht linear bzw. progressiv beschreiben. So entwirrt der Übergang von der selbständigen Polis zum Grossreich die Menschen keineswegs; gerade im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. entwickeln sich in den prosperierenden Städten neue gemeinschaftliche Formen des Wir-Empfindens, etwa im Vereinsleben (*collegia*). Der Einzelne spielt im Fall des Christentums als Konversionsreligion eine ausschlaggebende Rolle, so sehr auch das mitinvolvierte „Haus“ einerseits, die neue Gemeinschaft andererseits ihr eigenes Gewicht entfalten. Die gesellschaftliche Individualisierung schlägt sich selbstverständlich auch in anthropologischen Entwürfen nieder; in der Eschatologie begegnet sie etwa in den Spielarten des Beurteilungsgerichts, das über die Einzelnen ergeht. Einige Formen religiöser Philosophie schreiben dem Einzelnen schliesslich einen herausragenden Stellenwert zu; dem Thomasevangelium zufolge spricht Jesus die Einzelnen selig, und der Neuplatoniker Plotin zelebriert die „Flucht des Einzelnen zum Einigen“, zum *einen* Göttlichen.¹⁰

Viertens: Besonderer Aufmerksamkeit bedarf das Verhältnis von Kategorien, die sich stärker an Substanzen orientieren, zu solchen *relationaler* Art. Es ist hinreichend bekannt, dass das neuzeitliche Interesse – in Absetzung von überkommenen, von Haus aus metaphysisch aufgeladenen Konzeptionen – den Beziehungen gilt, die sich ihrerseits eher hermeneutisch bzw. dialogisch oder aber funktional bzw. systemisch bestimmen lassen. Auch hier wird man den antiken Texten mit scharfen Alternativen nicht gerecht: Substanzialistisch entworfene Anthropologien schliessen relationale Dimensionen keineswegs aus. Partizipation ist beispielsweise nicht nur ein Schlüsselbegriff der paulinischen Theologie, sondern auch des Platonismus.¹¹

Im Folgenden unternehmen wir eine Tour d’horizon, die einige neutestamentliche Stationen aufsucht, vor allem: das Dreigestirn von Jesus, Johannes und Paulus. Im Fokus stehen Aussagen, die sich mindestens auf den ersten Blick nicht eben ganzheitlich ausnehmen.

⁹ *Locus classicus* ist Sap 9,15: „ein vergänglicher Leib nämlich beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den um vieles besorgten Geist“ (φθαετόν γάρ σῶμα βαρύνει ψυχήν καὶ βερίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα). Zur Septuaginta vgl. M. RÖSEL, Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta, in: B. JANOWSKI u.a. (Hg.), Der Mensch im Alten Israel, Freiburg 2009 (HBS 59), 69–92.

¹⁰ Vgl. EvThom 49,1 („Selig sind die einzelnen, die Erwählten. Denn ihr werdet das Königreich finden“); 16,4; 75; zu Interpretationsnuancen vgl. S. GATHERCOLE, The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary, Leiden 2014, 278–282. – Plotin, enn. 6,9,11:49–51 („Abscheiden von allem andern was hienieden ist, ein Leben das nicht nach dem Irdischen begehrt, Flucht des Einsamen zum Einsamen [φυγή μόνου πρὸς μόνον]“); vgl. zur Gebetsbeziehung des „Einsamen zum Einsamen“ 5,1,6:8–12.

¹¹ Gerade bei Platon hat man sich auch zu hüten vor Simplifikationen. So unterscheidet sich sein Spätwerk markant von den frühen oder ‚klassischen‘ Dialogen (wie dem Phaidon). Vgl. J. MÜLLER, Leib-Seele-Dualismus? Zur Anthropologie beim späten Platon, in: De Brasi / Föllinger, Anthropologie (s. Anm. 7) 59–96.

Wir fragen danach, ob sie die Dualisierung so weit treiben, dass sie nicht mehr leicht oder gar nicht mehr in das biblisch-theologische Paradigma eines „ganzen Menschen“ einzugliedern sind.¹² Faktisch werden wir es mit Texten zu tun haben, die die Differenz von Geist bzw. Seele und Fleisch bzw. Körper mehr oder weniger stark artikulieren. Am Rand ist immer mitzubedenken, dass schon im Alten Testament, und vollends im antiken Judentum, die Verhältnisse differenziert wahrzunehmen sind und duale Figuren mit solchen holistischer Art in Wechselwirkung stehen.¹³ Die Qumrantexte dokumentieren beispielsweise Bilder des „gespaltenen“ Menschen und des Gegensatzes von „Fleisch“ und „Geist“, die einigen Paulustexten auffällig nahe stehen.¹⁴

2. Ein neutestamentlicher Rundgang

2.1. Der Seele und Körper in die Hölle wirft: Jesus

Unsere erste Station machen wir bei der Jesusüberlieferung. Das Matthäusevangelium bietet in seiner Aussendungsrede einen Spruch, der angesichts von Verfolgung und möglichem Martyrium die Angst zum Thema macht (Mt 10,28):

„Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können. Fürchtet euch mehr vor dem, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann (τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ).“

Das Logion stammt aus der Logienquelle (vgl. Lk 12,4f). Wahrscheinlich war es schon in der voraufgehenden mündlichen Überlieferung verbunden mit der nachfolgenden Spruchreihe, die komplementär und sogar überbietend nicht Furcht und Endzeit, sondern Vertrauen und Schöpfung anbietet (Mt 10,29–31 par).

Offenkundig setzt das Jesuswort die Unterscheidung von Seele und Körper voraus.¹⁵ Es ist kein Zufall, dass Verfolgung, Martyrium und gewaltsames Geschick der Frommen schon Jahrhunderte zuvor die jüdische Eschatologie in engem Verbund mit der Anthropologie mutiert haben.¹⁶ Der zweite Teil des Spruchs V. 28b variiert das „Töten“ von V. 28a zum

¹² Immer wieder auf Paulus zu sprechen kommt M. WELKER in seinem Versuch, „dual und dualistisch strukturierte Anthropologien <zu> vermeiden, wie sie für die überwiegende Mehrzahl der anthropologischen Entwürfe immer noch Standard sind“: Anthropologie der Artikulation und theologische Anthropologie, in: Ch. POLKE u.a. (Hg.), Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik, FS W. HÄRLE, Berlin 2011 (TBT 156), 219–232 (Zitat: 226).

¹³ Vgl. die Anzeige bei: Ch. FREVEL, Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung, in: ders., Anthropologie (s. Anm. 3) 29–63, hier 35–37 („Das biblische Menschenbild gibt es nicht“).

¹⁴ Vgl. H. LICHTENBERGER, Der „gespaltene Mensch“. Menschenbilder in Qumran, in: Janowski, Mensch (s. Anm. 3) 223–233 sowie unten Anm. 43; ferner H.-J. FABRY u.a., Anthropologische Texte aus Qumran und ihre Bedeutung für einen Entwurf qumranischer Anthropologie, in: Frevel, Anthropologie (s. Anm. 3) 332–347.

¹⁵ Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2, Zürich/Neukirchen 1990 (EKK I/2), 126f.

¹⁶ So werden Körper und Seele in den Martyriumsberichten von 2Makk 6,30 und 4Makk 13,13–15 unterschieden. Im Wächterbuch von 1Hen (22) ist es vor allem das Problem des gewaltsamen Geschicks der Frommen, das die Ausdifferenzierung der eschatologischen Erwartungen mit der Separierung der Seelen bzw. Geister in den entsprechenden „Kammern“ generiert. Ein ähnlicher Befund begegnet öfter in paganer Literatur; vgl. Sextus, sent. 363b; *locus classicus* ist der Spruch des Sokrates „Mir wird wohl weder Meletos noch Anytos einen Schaden zufügen. Sie könnten es auch gar nicht“ (apol. 30c/d; zitiert bei Epiktet, ench. 53,4 und öfter im 2.

„Verderben“. Das lässt sich als rhetorische Steigerung lesen und ist anschlussfähig für verschiedene eschatologische Optionen (die in vielen Texten der jüdisch-christlichen Literatur durchaus koexistieren): „Verderben“ ist entweder als Synonym für das Töten zu taxieren oder, m.E. viel wahrscheinlicher, zu beziehen auf die Höllenpein, und zwar im *status resurrectionis*:¹⁷ Wenn „Seele und Leib“ in der Hölle platziert werden, setzt das ihre Wiedervereinigung aufgrund der Totenaufstehung voraus.¹⁸

Interessant ist die Reformulierung bei Lk (12,4f: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, darüber hinaus aber nichts tun können. Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet den, der, nachdem er getötet hat, die Macht hat, in die Hölle zu werfen [φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν]. Ja, ich sage euch: Den fürchtet!“): Lukas verzichtet in beiden Spruchteilen auf die Nennung der Seele, unterstreicht aber dasjenige, was *nach* dem Töten des Leibes geschieht (zweimaliges „danach“). Er umschifft auf diese Weise die Aussage, dass Gott die Seele verderben bzw. auslöschen kann. Eine Brücke zum sonst bei Lukas beobachtbaren Interesse am individuellen postmortalen Leben ist allerdings nicht erkennbar. Zu beachten ist ferner, dass der lukanische Kontext den Fokus von der „Furcht“ auf die Heuchelei rückt.

Ausschlaggebend für unsere Fragestellung ist das Folgende: Der Mensch ist einerseits dual – oder präziser: polar – organisiert. Angesichts des drohenden Martyriums wird die Seele gegenüber dem Körper privilegiert; das Selbst ist in jener zentriert. Andererseits wird die im Sterben aktualisierte Scheidung von Seele und Körper durch das endzeitliche Handeln Gottes wieder aufgehoben. Insofern zielt der Spruch auf den „ganzen“ Menschen, der lediglich episodisch auseinanderdividiert wird.

2.2. Ecce homo, Geist und Fleisch: Johannes

Unser nächster Halt ist das Johannesevangelium. Leider erschliesst es sich nicht leicht für anthropologische Fragestellungen.¹⁹ Zwei Zugänge bieten sich an. Der eine besteht in der Jesusgeschichte selber, die mehrfach mit der beziehungsvollen Differenz von vorfindlicher und offenbarter Person Jesu operiert: Dem Sohn Josefs steht das vom Himmel herabgekommene Brot gegenüber (6,42; vgl. 1,45f; 7,27f). Der Kontrast gipfelt im Wort des Pilatus über den gefolterten und spottgekrönten Angeklagten (19,5):²⁰

Jh. n.Chr., auch bei Christen, vgl. U. BRANDT, Kommentar zu Epiktets *Encheiridion*, Heidelberg 2015 [WKLGS], 324). Dazu kommt Platons Phaidon als Diskurs im Gefängnis über die Seelenunsterblichkeit.

¹⁷ Vgl. zur Alternative W.D. DAVIES / D.C. ALLISON, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, Bd. 2, London 2004 (ICC), 206f.

¹⁸ D. ZELLER, *The Soul that cannot be killed by Men (Matt 10:28)*, in: W.J.C. WEREN u.a. (Hg.), *Life beyond Death in Matthew's Gospel. Religious Metaphor or bodily Reality?*, Louvain 2011 (BToSt 13), 95–105, behauptet, dass ein „ruin of the soul“ unmöglich ist für griechisches Denken (102f). Diese Alternative ist zu rigide, wie Platon, *Kriton* 47b–e, zeigt (auf die Seele werden folgende Verben bezogen: διαφθεροῦμεν / ἀπόλλυτο / διεφθαρμένου), zitiert etwa bei Epiktet, *Diss.* 4,1:163 (zur Übersetzung von ἀπόλλυται hier vgl. L. WILLMS, *Epiktets Diatribe Über die Freiheit* [4.1], Bd. 2, Heidelberg 2012 [WKLGS], 928–930).

¹⁹ Zu Konstruktionsmöglichkeiten vgl. U. SCHNELLE, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen 1991 (BThSt 18), 134–170; E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006, 137–185.

²⁰ Zur christologischen, soteriologischen und kosmologischen Dimension des Pilatusworts vgl. Th. SÖDING, *Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen*, ZThK 114 (2017) 119–137: Joh gibt zu bedenken, „dass der Sohn Gottes in seiner Familie Mensch geworden ist und als

„Da, der Mensch (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος)!“

Rudolf Bultmann hat in der punktgenauen Identifizierung von Mensch und Offenbarer das johanneische Paradoxon schlechthin erkannt.²¹ Wir notieren nur am Rand, dass dabei das johanneische Interesse an der jüdischen Herkunft Jesu unterbestimmt ist (vgl. Joh 1,45–47; 6,42; 7,27f; 19,19) und damit eine Story im Gefüge einer umfassenden History (4,22) ausgeblendet wird – Logos und Sarx berühren sich eben nicht nur in einem ausdehnungslosen Punkt. Das Pilatuswort *ecce homo* ruft geradezu nach einer anthropologischen Amplifikation.

Der andere Zugang nimmt seinen Ausgangspunkt von den markanten antithetischen Wesensbestimmungen, die Joh sowohl in Bezug auf Christus wie in Bezug auf die an ihn Glaubenden vornimmt. Prägnant geschieht letzteres in Jesu Dialog mit Nikodemus (3,1–12, hier v.a. V. 3–8; vgl. 1,13; 8,47): Die Zeugung von oben bzw. aus dem Geist kontrastiert mit der Zeugung aus dem Fleisch (V. 6):

„Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist.“

Das Menschsein wird über die jeweilige *Herkunft* bestimmt. Diese Herkunft selber wird wesentlich durch das Kommen Christi, seine Selbstoffenbarung und sein Sprechen konstituiert, also durch einen schöpferischen Akt (und nicht durch vorzeitliche Setzung). Führt man die beiden genannten Zugänge zusammen, so wird deutlich, dass der johanneische Christus den Menschen eine radikal andere Identität zuspiziert, als sie sich in ihren *bleibenden* vorfindlichen Lebenszusammenhängen von selber zuschreiben können.

Für unsere Fragestellung ergeben sich einige interessante Schlussfolgerungen:

1. Johannes baut eine überaus scharfe dualistische Konfiguration auf. Die Sphären des Geistes und des Fleisches stehen sich ohne jegliche Vermittlung gegenüber. Traditionsgeschichtlich wird die aus dem Alten Testament bekannte Unterscheidung von Geist als Gotteskraft und Fleisch als geschöpflicher ephemerer Beschaffenheit zum radikalen Dual gesteigert.²² In grosser Nähe zu dieser Figur von gegensätzlichen Sphären, die Kosmologie und Anthropologie übergreifen, stehen nicht nur jüdisch-hellenistische Texte, sondern gerade auch solche aus Qumran. Menschsein wird in diesem Typ von „sphärischer Anthropologie“ durch *Teilhabe* charakterisiert.²³

Messias, der in Bethlehem geboren wurde, aus Nazareth kommt. An beiden Eckpunkten zeigt sich genau jenes Geheimnis Jesu, das den Bekannten als den Unbekannten und den Unbekannten als den Bekannten entdecken lässt“ (128).

²¹ „Im Sinne des Ev<an>g<e>listen ist damit die ganze Paradoxie des Anspruches Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist es, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden“ (R. Bultmann, Joh, 510; vgl. 40).

²² Religionsgeschichtlich ist man gut beraten, für die entsprechende Matrix nicht mit Alternativen wie „jüdisch“ oder „hellenistisch“ oder „(früh-)gnostisch“ zu operieren. Vgl. J. FREY, Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften, Tübingen 2013 (WUNT 307), 45–87, besonderes 74–78.

²³ Ein Stück weit entspricht die partizipationistische Perspektive dem Typ von jüdischer Anthropologie, den T.L. PUTTHOFF verankert im Verständnis eines „self intrinsically malleable, such that it mimics the ontological state of the space it inhabits“: Ontological Aspects of Early Jewish Anthropology. The Malleable Self and the Presence of God, Leiden 2017 (The Brill Reference Library of Judaism).

2. Konterkariert wird diese im Ansatz dualistische Konstellation durch den „ganzen“ Menschen: Joh schreibt dem ganzen Menschen entweder den einen oder aber den anderen Ursprung zu. Offenbar ist eine Scheidung von Geist und Fleisch innerhalb des menschlichen Selbst nicht im Blickfeld.

3. Der Herkunftsort des Menschen wird konstituiert durch eine *Relation*:²⁴ Laut V. 8 verdankt er sich der souveränen Schöpfermacht des Geistes. In der Rede Jesu, die an den Dialog mit Nikodemus anschliesst (V. 13–21), wird dieser Sachverhalt christologisch reformuliert (V. 13–17) und auf den Glauben hin zugespitzt (V. 15–18): Die Zeugung aus Gott, ein in der Antike verbreitetes Anthropologumenon, steht im Zeichen der Relation von Wort und Glaube.

4. Die neue Herkunft entspricht einer neuen Zukunft: Den aus Gott Gezeugten wird ewiges Leben zugesagt (V. 15f), jenseits des Gerichts (V. 18–20). Diese Zukunft wird in den Abschiedsreden zum Thema (14,2f; 17,24; vgl. 12,32).

Die steile kognitive Operation, die der johanneische Christus seiner Hörschaft zumutet, führt mich zu zwei Interpretationsproblemen, die sich hier nur andeuten lassen.

Zum einen: Im Blick auf die dualistische sphärische Anthropologie bricht die grundsätzliche Frage nach dem johanneischen Verständnis der Welt auf: Mit dem „Fleisch“ verbinden sich äusserst negative Konnotationen (neben 3,6 besonders 6,63: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch vermag nichts“). Inwieweit kommt die Inkarnation des Gottessohns (σάρξ 1,14) dem Fleisch und, damit verbunden, der Welt (κόσμος als Menschenwelt oder als Schöpfung schlechthin) überhaupt zugute?²⁵ In eine positive Richtung weisen neben dem Prolog auch 3,16 („also hat Gott die Welt geliebt“, im Anschluss an das Nikodemusgespräch!) sowie die eucharistische Brotrede (6,51–55). Sodann ist an den finalen Gebetswunsch des sich verabschiedenden Jesus zu erinnern (17,21.23: „... damit die Welt glaubt/erkennt“).

Zum anderen: Die Diskussion im ersten Johannesbrief (3,9f; 4/5; vgl. 3Joh 11) zeigt, dass sich der johanneische Kreis drängenden Fragen nach der ethischen Verifizierung des Erzeugtseins aus Gott gegenübersteht.

Im Blick auf beide Problemanzeigen stimmt die summierende Aussage in 1Joh 5,19 recht nachdenklich:

„Wir wissen, dass wir aus Gott gezeugt sind, und die Welt als ganze im Argen liegt.“

Wir begnügen uns damit, die beunruhigende Fragestellung offen zu halten – gerade auch im Blick auf die jüngsten welt- und gesellschaftspolitischen Turbulenzen –, und begeben uns an unsere dritte Haltestelle, zu Paulus.

²⁴ Vgl. J. ZUMSTEIN, *Das Johannesevangelium*, Göttingen 2016 (KEK 2), 140: Es „ist das Sein des Menschen durch seine Herkunft (ἐκ) determiniert. [...] Wenn also der Mensch die Sphäre des Fleisches für seine einzige Grundlage und für seinen einzigen Horizont hält, ist er der Finsternis und dem Tod ausgeliefert. Um authentisches Leben zu empfangen, braucht er eine neue „Herkunft“ (= eine neue Geburt [ἐκ]), die nicht dem Bereich des Fleisches, also dem der immanenten Welt verfügbaren Bereich angehört.“

²⁵ Zuversichtlich ist etwa J. FREY, *Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus*, in: ders., *Herrlichkeit* (s. Anm. 22) 409–482.

2.3. Die Entdeckung des „inneren Menschen“: Paulus

Es ist unübersehbar und unbestritten, dass der Apostel vielfach in die Matrix einer im Ansatz ganzheitlichen Anthropologie, die sich vom Alten Testament an das antike Judentum vererbt hat, eingebettet ist. Das klassische Dictum von Rudolf Bultmann, dass der Mensch nicht ein *sōma* hat, sondern *sōma* ist, hat hier sein gutes Recht.²⁶ Namentlich der 1. Korintherbrief rückt gegen die Anhänger eines in Korinth offenbar trendigen Spiritualismus den inneren Zusammenhang von Personalität und Leiblichkeit ins Zentrum: Die Glaubenden sind Teil einer Gemeinschaft, die ihrerseits als Christi Leib proklamiert wird (1Kor 12,12–31). In ihrem Alltagsverhalten bilden sie ihre Christusgemeinschaft leiblich ab (6,12–20); ihre Freiheit inkarniert sich in der Liebe (8,1–13; 10,23–33). Auch in der nahen endzeitlichen Zukunft ist es ihr Leib, an dem Gottes schöpferisches Wirken ergeht (15,35–58).²⁷ Umso auffälliger sind aber nun Figuren und Formulierungen in den Paulusbriefen, die nicht nur auf den ersten Blick eine gegenläufige Tendenz dokumentieren, sondern bereits in der Wirkungsgeschichte zu „platonischen“ und „gnostischen“ Lektüren geführt haben.

2.3.1. Geist, Seele, Körper (1Thess 5,23)

Wir stellen zunächst fest, dass in Paulus' literarischer Hinterlassenschaft die Seele im klassisch anthropologischen Sinn wenigstens einmal explizit erwähnt wird – die Psyche hat sonst im Neuen Testament (leider) kaum Gastrecht gefunden.²⁸ Am Schluss von 1Thess äussert Paulus einen Gebetswunsch (5,23):

„Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch; Geist, Seele und Leib mögen euch unversehrt und untadelig erhalten bleiben (ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ... τηρηθεῖν) bis zur Ankunft unseres Herrn Jesus Christus.“

Viel spricht dafür, dass der Briefautor einen traditionellen Segenswunsch variiert, der gern am Briefschluss zu stehen kommt und das gemeinschaftliche Pneuma fast synonym mit einem Personalpronomen aufbietet („die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geist“, Gal 6,18; Phil 4,23).²⁹ Es ist aufschlussreich, dass die Erweiterung zur dreiteiligen („trichotomischen“) Formel mit dem Ausblick auf die nahe Wiederkunft Christi zusammenhängt, also eschatologisch auf das Gericht hin ausgerichtet wird (die Parusie- und Gerichtsperspektive hat auch sonst Gewicht im 1Thess). Erneut ist es die Eschatologie, die anthropologische Differenzierungen provoziert. In diesem Fall kommt der Gebetswunsch unserer Leitfrage sogar einladend entgegen, da er eine ‚holistische‘ Stossrichtung hat:

²⁶ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 195. Miteinzubeziehen ist dabei der gesamte Abschnitt „Die anthropologischen Begriffe“ (192–226).

²⁷ Vgl. zum letzteren meinen Aufsatz: *Auferstehung als Verwandlung. Die paulinische Eschatologie von 1Kor 15 im Vergleich mit der syrischen Baruchapokalypse (2Bar)*, in: M. KONRADT / E. SCHLÄPFER (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen 2014 (WUNT 322), 463–490.

²⁸ Selbstverständlich abgesehen von den Zusammenhängen, wo „Psychisches“ als Gegenpol zum „Pneumatischen“ firmiert, z. B. von der falschen Weisheit Jak 3,15 (ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης). Zum Befund vgl. Th.K. HECKEL, *Body and Soul in Saint Paul*, in: J.P. WRIGHT / P. POTTER (Hg.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, 117–131. Zur Problemstellung vgl. Th. KRÜGER, „Ach ja die Seele“. *Der Verlust der Seele – ein Gewinn für die theologische Anthropologie?*, HBI 1.2 (2005) 34–41.

²⁹ Vgl. dazu Ch. MASSON, *Sur I Thessaloniens v, 23. Note d'anthropologie paulinienne*, RThPh 33 (1945) 97–102.

Pneuma, Seele und Körper mögen „vollständig/unversehrt“ (ὁλόκληρον) bleiben.³⁰ Teile und Ganzes sind hier spannungsfrei korreliert (was bei der Dreizahl tendenziell leichter fällt als bei der Zweizahl). Paulus nimmt ganz selbstverständlich eine verbreitete triadische anthropologische Figur auf; das Pneuma ist dabei als jüdisch-christliche Variation des Geistprinzips (Nūs usw.) anzusprechen.³¹

Mit den beiden im Folgenden zu besprechenden grossen Textpassagen aus dem 2. Korintherbrief und aus dem Römerbrief haben wir es demgegenüber mit überaus komplexen Interpretationsproblemen zu tun. Im Folgenden können nur ein paar willkürlich anmutende Schneisen geschlagen werden.

2.3.2. *Tönerne Gefässe, innerer Mensch, Zelt und Wanderschaft (2Kor 4,7–10)*

Wer wie etwa Ludwig Feuerbach die Leibfeindlichkeit und Weltverneinung schon des ursprünglichen Christentums herausstellen wollte, wurde hier fündig.³² In einer theologisch auffallend dichten Passage des 2. Korintherbriefs, deren umgreifender Kontext das Wesen des apostolischen Dienstes herausstellt (2,14–7,4), findet sich ein ganzes Cluster von anthropologischen Aussagen, die direkt oder indirekt auf die in der kaiserzeitlichen Antike weit verbreiteten Figuren von zwei Welten zurückgreifen.³³ In zahlreichen Spielarten dieser dualisierenden Konfiguration gehört das wahre menschliche Selbst so klar auf die eine Seite, dass es meist berechtigt ist, von anthropologischem Dualismus zu sprechen. Das gilt zu guten Teilen auch von Paulus selber, allerdings in jeweils sehr charakteristischer Variation.

Für zahlreiche Metaphern lassen sich in der Umwelt illustrative Analogien finden, sowohl in der hellenistischen wie in der jüdischen, und hier besonders in der apokalyptischen Literatur:³⁴ Der Leib als Tongefäss; die Bedrängnisse der Weisen (Peristasenkataloge); der „innere Mensch“; Vergängliches und Unvergängliches; der Leib als Haus und Zelt; der Leib als Gewand (etwa der Seele); Diesseits als Fremde, Jenseits als Heimat, u. a. m. Für die religionsgeschichtliche Komparatistik sind vielfache Kontexte zu berücksichtigen: platonische Geistme-

³⁰ Das Prädikat bezieht sich auf alle drei anthropologischen Komponenten.

³¹ Vgl. dazu A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, New York 2000 (AB), 338 („Paul’s trichotomy in 1 Thessalonians is the earliest occurrence of that precise formulation“). Dabei ist zu bedenken: „That Paul was not interested in precise anthropological classification appears from the different ways in which he uses anthropological terms to describe the entire person“ (339).

³² Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, hg. W. SCHUFFENHAUER, Berlin 1956, Bd. 2, Anhang 16 und 17, 479–485: („Das Christentum machte den Menschen zu einem ausserweltlichen, übernatürlichen Wesen“ [479]; „Der Zölibat und das Mönchtum [...] sind sinnliche Erscheinungen, notwendige Folgen von dem supernaturalistischen, extramundanen Wesen des Christentums“ [480]; „diese Gesinnung der Absonderung vom Leben, vom Leibe, von der Welt, diese erst hyper-, dann antikosmische Tendenz ist echt biblischen Sinnes und Geistes“ [481]).

³³ Zur Fragestellung vgl. besonders D.E. AUNE, *Anthropological Duality in the Eschatology of 2 Cor 4:16-5:10*, in: T. ENGBERG-PEDERSEN (Hg.), *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 215–239.

³⁴ Unter den Kommentaren bietet die reichhaltigste Zusammenstellung von Umwelttexten H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1924 = 1970 (KEK⁹⁶). Besonnene Sortierungen nimmt Th. SCHMELLER vor, *Der zweite Brief an die Korinther*, Bd. 1, Neukirchen / Ostfildern 2010 (EKK VIII/1).

taphysik und Psychologie, stoische Ethik (zumal im Umgang mit Lebenskontingenzen) und Psychagogik bzw. Selbsterziehung; antike *ars moriendi*;³⁵ apokalyptische Theologie (hier ist namentlich die syrische Baruchapokalypse zu nennen).

Unsere Passage gliedert sich in drei Hauptabschnitte, die vielfach miteinander verbunden sind (4,7–15; 4,16–18; 5,1–10). Vorgängig ist die Frage zu klären, um wen es sich bei der durchgehenden ersten Person Plural handelt. Klar ist, dass Paulus von sich selbst als Apostel spricht, allenfalls im Verbund mit seinen Mitarbeitern.³⁶ Es gibt aber gute Gründe für die (alte) These, dass Paulus sich selber so darstellt, dass sich auch die Leserschaft und damit die Christenmenschen darin zu erkennen vermögen.³⁷

In 4,7–12 dominiert der Kontrast von Irdisch-Vergänglichem und Göttlich-Lebendigem, also ein im Ansatz markantes Schema zweier Welten und ihrer Repräsentation im Menschen. Aber schon V. 7 nimmt eine weitreichende Variation vor: Beim Schatz, den die tönernen Gefäße – Metapher für den Leib – bergen, handelt es sich nicht um das geistige Selbst, sondern um den Träger des apostolischen Diensts, der das Evangelium verkündigt. In ihm kommt die Kraft Gottes, seine Dynamis, zum Zug (V. 7b). Wir können von einer Figur des *Externen*, vielleicht sogar des Exzentrischen, sprechen. Der folgende Peristasenkatalog (V. 8f) bringt deshalb nicht die Unerschütterlichkeit des wahren Selbst – wie in popularphilosophischen Texten –, sondern das Getragensein durch Gott zum Ausdruck. In V. 10–12 unterläuft Paulus das duale Schema vollends: Beides, Tod und Leben, kommt an seinem sterblichen Leib zum Austrag (V. 10f); V. 12 verteilt den Dual von Tod und Leben sogar auf Briefautor und Adressaten.

V. 14–16 arbeiten mit der Gegenüberstellung von äusserem und innerem Menschen bzw. von Zeitlichem und Ewigem.

„Darum verzagen wir nicht: Wenn auch unser äusserer Mensch verbraucht wird, so wird doch unser innerer Mensch Tag für Tag erneuert.“

Der „innere Mensch“, eine Figur platonischen Ursprungs, ist in der Antike anschlussfähig für verschiedenartige anthropologische Konzeptionen.³⁸ Was sie verbindet, trifft auch für Paulus zu: Der äussere Mensch hat es mit der irdisch-leiblichen Konstitution zu tun, der innere Mensch mit dem geistigen Aspekt – die Beschwörung des ganzen Menschen unter

³⁵ Vgl. M. VOGEL, *Commentatio mortis*. 2Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker *ars moriendi*, Göttingen 2006 (FRLANT 214).

³⁶ Für das Letztgenannte spricht sich insbesondere aus: L.P.M. BERGE, *Faiblesse et force, présidence et collégialité chez Paul de Tarse. Recherche littéraire et théologique sur 2 Co 10–13 dans le contexte du genre épistolaire antique*, Leiden 2015 (NT.S 161). Zur Diskussion vgl. die knappe Darstellung bei Th. SCHMELLER, „Wir“ meint uns. Konfessionelle Zugänge zum Zweiten Korintherbrief?, in: U. LUZ u.a. (Hg.), *Exegese – ökumenisch engagiert. Der „Evangelisch-Katholische Kommentar“ in der Diskussion über 500 Jahre Reformation. Ein Rückblick und ein Ausblick*, Neukirchen 2016, 81–87.

³⁷ Es fällt auf, dass sich jeweils am Schluss der einzelnen Gedankengänge ausdrücklich inklusive Formulierungen finden (4,14f; 5,10).

³⁸ Zum „inneren Menschen“ gibt es viele Spezialuntersuchungen. Vgl. H.D. BETZ, *The Concept of the ‚Inner Human Being‘ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul*, in: ders., *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 5, Tübingen 2009, 23–52; Th. K. HECKEL, *Der Innere Mensch*, Tübingen 1993 (WUNT II/53); Ch. MARKSCHIES, *Art. Innerer Mensch*, RAC 18 (1997) 266–312; A. WEISSENRIEDER, *Verkörperung des inneren Menschen? 2. Korinther 4,16 im Lichte antiker medizinischer und philosophischer Traditionen*, in: G. ETZELMÜLLER / A. WEISSENRIEDER (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016 (TBT 172), 183–218.

jeweils zwei Aspekten wird dem Text nicht gerecht.³⁹ Und wie in platonischen Zusammenhängen korreliert mit dem äusseren Mensch das Sichtbare und Vergängliche, mit dem inneren aber das Unsichtbare und Ewige (V. 18). Eine aufschlussreiche Variation des Topos nimmt nun aber V. 16b vor: Der innere Mensch wird „Tag für Tag erneuert“ (es handelt sich um ein Passivum divinum). Die Zukunftsdimension, die Paulus bereits in V. 14 mit dem Ausblick auf die Totenauferstehung artikuliert hat, kommt auch hier zum Ausdruck: das Neues erschaffende endzeitliche Wirken Gottes (Jes 43,18f; 2Kor 5,17; Gal 6,15). So wie der äussere Mensch, ausgesetzt in seiner Sphäre, bewegt wird, wird auch der innere von der ihm zugeordneten Sphäre bewegt. Dieser gewinnt damit ein eschatologisches Profil; er wird, wenn man die Formulierung wagen darf, *exzentrisch* und *relational* formatiert: Er hat sein Zentrum in der Zukunft, und er verdankt sich ganz dem fortgesetzten schöpferischen Wirken Gottes. Das „Ewige“, von dem V. 17f spricht, ist eben zugleich das, was das Zeitliche, das „Vorübereilende“, bald verwandeln wird.

Schliesslich arbeitet der Abschnitt 5,1–10 mit dualen Figuren. Der schwierige Text spielt nun die bisher im Hintergrund gehaltenen endzeitlichen Dimensionen ein: Himmelshaus und Himmelsgewand, Metaphern für die Auferstehungsleiblichkeit (V.1–4; vgl. 1Kor 15,53f).

Für unsere Fragestellung von Interesse ist der Nebengedanke in V. 3f, wonach der temporäre leiblose Zustand nach dem Tod, metaphorisch das Nacktsein, als Unbehagen auslösende Option empfunden wird – ganz im Unterschied zur oft positiv gewerteten Befreiung der nackt gewordenen Seele vom Körper in philosophischer Literatur.⁴⁰ „Wir“ sehnen uns vielmehr nach der Bekleidung, d.h. der Auferstehung. Man darf hier ein genuin jüdisches, holistisches Anliegen identifizieren.

Der Geist vergewissert die Glaubenden schon jetzt dieser Zukunft (V. 5; vgl. 1,22; Röm 8,23). Mit V. 6–8 steigert der Apostel die Dualisierung: Im Leib ist man in der Fremde, beim Herrn ist man in der Heimat. (Wie sich die ersehnte jenseitige Christusgemeinschaft zur Auferstehungserwartung verhält, ist ein delikates Problem, das sich auch in Phil 1,23 stellt.) Nirgends sonst reiht sich Paulus so sehr unter die Repräsentanten des spätantiken Programms der Weltflucht, der *fuga saeculi*, ein.⁴¹ Immerhin geben V. 9f ein Gegengewicht zu erkennen: die in der Gegenwart eingeforderte Verantwortung, die das Leben in der Fremde und in der Heimat egalisiert. Der Ausblick auf das Jüngste Gericht bringt den ganzen Menschen wieder ins Spiel; ausschlaggebend sind hier die Taten, das, was „jeder Einzelne getan hat mittels seines Leibes“. Die Dualisierung, v.a. diejenige von V. 6–8, wird offenkundig relativiert. Darin konvergiert der Apostel durchaus mit antiken Philosophen, die ethische Bewährung und Pflichterfüllung gerade angesichts des attraktiven Ster-

³⁹ Für Bultmann, *Theologie* (s. Anm. 26) 204, ist der „innere Mensch“ das vom Pneuma verwandelte „eigentliche Ich, aber im Gegensatz zum körperlichen Leib“.

⁴⁰ Den Hintergrund dafür bildet die Vorstellung des Leibs (oder verschiedenartiger Leiber) als „Gewand“ der Seele (dazu: A. KEHL, Art. Gewand [der Seele], *RAC* 10 [1978] 945–1025); sie verbindet sich mit der positiv gewerteten Nacktheit im Gymnasium und Wettkampf. Vgl. z.B. OrChald 116 („Denn nicht erreichbar ist das Göttliche den Sterblichen, die Körperliches denken, sondern nur denen, die nackt aufwärtseilen zur Höhe“); Porph., *abst.* 1,31:3–5 („wir müssen die vielen Gewänder ausziehen, zumal dieses sichtbare und fleischliche [...]; nackt und kleiderlos wollen wir hinaufsteigen zur Rennbahn, zum Wettlauf an den olympischen Spielen der Seele“).

⁴¹ Vgl. meinen Aufsatz: *Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum*, in: H.-G. NESSEL-RATH / M. RÜHL (Hg.), *Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike*, Tübingen 2014 (STAC 87), 127–145.

bens einfordern. Am dualistischen Gesamtgefälle unseres Texts ändert der ethisch-eschatologische Turn aber wenig.

2.3.3. *Das gespaltene Ich und seine Erlösung: Röm 7,7–8,17*

Das siebte und achte Kapitel des Römerbriefs konfrontiert uns mit einem Text, der die Exegese in Abgründe und Labyrinth hinabführt, aber auch weite Ausblicke eröffnet.⁴² Wieder blenden wir zahlreiche Auslegungsfragen aus, insbesondere zur Funktion des Gesetzes, und folgen einigen wenigen thematisch einschlägigen Pfaden. Der „ganze Mensch“ steht hier wie nirgends sonst im Neuen Testament auf dem Prüfstand. Der Fall wäre besonders dramatisch, wenn das „Ich“ von Kap. 7 auf den christlichen Menschen gedeutet würde. Aber auch bei einer retrospektiven Lektüre des „Ichs“ wären Gespaltenheit und Zerrissenheit ein zentrales Kennzeichen des Menschen, soweit sich dieser nicht zu Christus bekehrt hat.

Es gibt zwei Hauptargumente dafür, Röm 7,7–25 auf das nichtchristliche bzw. vorchristliche menschliche Sein zu beziehen. Zum einen richtet 7,5f eine scharfe temporale Sequenz auf: „damals im Fleisch“ – „jetzt aber“, „in der neuen Wirklichkeit des Geistes“.⁴³ Das Diptychon von Röm 7/8 entfaltet diese beiden Seinsweisen, „einst“ und „jetzt“; Röm 7,5f fungiert als Themaangabe. Zum andern fehlt in Röm 7,7–25 genau das, was die Christenmenschen schlechterdings ausmacht: der Geist – er kommt erst in Kap. 8 zum Zug (und im Leitthema 7,6). Trotzdem ist man nicht gut beraten, wenn man das Drama des unerlösten Menschen zur blossen rhetorischen Konstruktion erklärt. Der Text arbeitet intensiv mit Erfahrungen, die Menschen gemacht haben und immer noch machen, und dies durchaus auch als Christusgläubige. Zu diesen anthropologischen Mustern zählen besonders die Erfahrung der „Akrasie“, d.h. der Willensschwäche,⁴⁴ und die Erfahrung der Attraktion des Verbotenen.⁴⁵ Die Kunst einer angemessenen Interpretation von Röm 7 besteht m. E. darin, das Modell der Retrospektive auf die nichtchristliche Vergangenheit so zu erweitern, dass die Selbstbeschreibung des Ichs auch für Erfahrungen christlicher Leser resonanzfähig ist. Anthropologisch hiesse das, dass die

⁴² Eine knappe und sehr instruktive Darstellung der wichtigsten Auslegungsprobleme bietet St. KRAUTER, Einführung. Perspektiven auf Römer 7, in: ders. (Hg.), Perspektiven auf Römer 7, Neukirchen 2016 (BThSt 159), 1–15.

⁴³ Für die religionsgeschichtliche Einbettung der paulinischen (und teilweise johanneischen) Antithese von „Geist“ und „Fleisch“ ist man gut beraten, sich vor einer Alternative zwischen hellenistisch-jüdischem und palästinischem Weisheitsdualismus zu hüten; zu letzterem mit besonderem Blick auf Qumran vgl. oben Anm. 14 sowie J. FREY, Die paulinische Antithese von Fleisch und Geist und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, in: ders., Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie, Tübingen 2016 (WUNT 368), 265–300; M. GOFF, Being Fleshly or Spiritual. Anthropological Reflection and Exegesis of Genesis 1–3 in 4QInstruction and First Corinthians, in: C.K. ROTHSCHILD / T.W. THOMPSON (Hg.), Christian Body, Christian Self. Concepts of Early Christian Personhood, Tübingen 2011 (WUNT 284), 41–59.

⁴⁴ Zur Akrasie-Thematik vgl. J. Müller, Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes. Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen, ZNW 100 (2009) 223–246; St. KRAUTER, Is Romans 7:7–13 about akrasia?, in: Rothschild / Thompson, Body (s. Anm. 43) 113–122.

⁴⁵ Für die Anziehungskraft des Verbotenen vgl. neben der Paradiesgeschichte (Gen 2,16f; 3,1–3) Ovid, amores 3,4:17 („ständig begehren wir Verbotenes und trachten nach dem, was versagt ist [nitimur in vetitum semper cupimusque negata]“), und den „Blaubart“ der Grimm’schen Märchen. St. KRAUTER, „Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, ...“. Röm 7,7b und antike Äusserungen zu paradoxen Wirkungen von Gesetzen, ZThK 108 (2011) 1–15, zeigt, dass es auch antike Belege dafür gibt, dass Verbote überhaupt erst auf die Idee bringen, das Verbotene zu tun (Röm 7,7f).

Glaubenden zwar dem Teufelskreis von Sünde, Gesetz und Tod entrissen, aber trotzdem noch den Gravitationswellen dieses vergangenen Konflikts ausgesetzt sind, solange sie in der gegenwärtigen Weltzeit „im Fleisch“ leben. Die machtvolle Hilfe des Geists und die gemeinschaftliche Orientierung an Lebensregeln bewahren sie davor, sich wieder an die aus der Vergangenheit andrängenden Turbulenzen zu verlieren.

Der erste Hauptteil von Röm 7,7–25, nämlich V. 7–13, geht narrativ vor. Paulus erzählt die Geschichte eines „Ichs“, die einerseits als rhetorisches Stilmittel anzusprechen ist – es handelt sich um die Technik der *Prosopopoeia* bzw. *fictio personae* –, andererseits durchaus persönlichen Erfahrungen des Briefautors die Stimme leiht.⁴⁶ Indem Paulus hier Gesetzgebung (Ex 20) und Sündenfall (Gen 2/3) ineinander blendet,⁴⁷ macht er deutlich, dass im „Ich“ Adam zu Wort kommt,⁴⁸ der für das Menschsein schlechthin steht – das entspricht dem universalen Programm des Römerbriefs: Paulus adressiert alle Völker, Juden wie Griechen (1,16). Das „Ich“, das der Apostel sprechen lässt, schliesst Heiden und Juden schlechthin ein,⁴⁹ die alle von Adam herkommen. Die Leserschaft hat mit dieser umfassenden menschheitlichen Perspektive schon in 5,12–21 Bekanntschaft gemacht (vgl. 8,20). Namentlich die *short story* in V. 9–11 vom Leben ohne Gesetz, vom Kommen des Gebotes, vom Betrug durch die dämonische Sündenmacht und vom Sterben des Ichs setzt auf Seiten der Leser Bekanntschaft mit der Paradiesgeschichte voraus.

Für unsere Fragestellung interessanter sind V. 14–25, wo Paulus deskriptiv formuliert. Hier arbeitet er mit anthropologischen Dualen, die auf den überkommenen Gegensatz von Geistselbst (bzw. Seele) und Körper zurückgreifen. Sie erfahren bei ihm erneut bedeutsame Variationen.

Wir haben wieder eine multikulturelle Konstellation vor uns. Im Vordergrund steht der philosophische Diskurs über die Akrasie, d.h. die Willensschwäche, das Auseinanderklaffen von

⁴⁶ Vgl. G. THEISSEN / P. VON GEMÜNDE, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, die für eine „introspektive Lektüre“ des Röm plädieren; zu Röm 7 vgl. 425–437.

⁴⁷ Dieser Lektüre zufolge weist das Gesetz „du sollst nicht begehren“ (Röm 7,7c) über die ersten Worte des zehnten Dekaloggebots (Ex 20,17; Dtn 5,21) zurück auf das Paradiesgebot von Gen 2,17 (vgl. 3,6), das die Tora vom Sinai *in nuce* enthält. Anders M. WOLTER, *Röm (EKK VI/1)*, 2014, 431f.

⁴⁸ Das Klassikerzitat dazu: „Es gibt nichts in unsern Versen, was nicht auf Adam passt, und alles passt nur auf Adam [...]“, E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen ⁴1980 (HNT 8a), 188 zu Röm 7,7–13. Für eine Beziehung des „Ichs“ speziell auf Eva gibt es, gegen Krauter (s. Anm. 45), keine Indizien. Wolter, *Röm I* (s. Anm. 47) 431f bezieht Röm 7,7ff auf den „idealtypischen Juden“. Die Hauptschwierigkeit dieser Deutung ist einerseits das „Sterben“ des „Ichs“ in 7,9–11: Diese spezifisch narrative Referenz lässt sich viel plausibler von der Sündenfallgeschichte her erklären (vgl. 5,12) als vom generellen Lehrsatz, dass Sünde den Tod zur Folge hat. Am Prätext von Gen 2/3 kommt man in der Auslegung von Röm 7 ohnehin nicht herum; ab V. 11f wird das etwa auch von Wolter 438f konzediert. Bei der Deutung des „Ichs“ auf „den Juden“ allein blendet man andererseits die wahrscheinliche Absicht des Autors aus, die Leserschaft sich selber in der Geschichte des „Ichs“ wiedererkennen zu lassen (zumal dann, wenn man, wie Wolter 44f, judenchristliche Adressaten grundsätzlich ausschliesst).

⁴⁹ Diese Hypothese ist auch vertretbar, wenn man die Adam-Bezüge minimalisieren will, so etwa J. SCHRÖTER, *Der Mensch zwischen Wollen und Tun. Erwägungen zu Römer 7 im Licht der „New Perspective on Paul“*, in: P.G. KLUMBIES / D. DU TOIT (Hg.), *Paulus. Werk und Wirkung. FS A. LINDEMANN*, Tübingen 2013, 195–223 („Das ‚Ich‘ in V. 9 ist demnach ein idealtypisches ‚Ich‘, denn es geht um eine urbildliche Erfahrung, die für das Menschsein an sich kennzeichnend ist“, 211).

Absicht und Tun, verdichtet im Paradigma des Medea-Konflikts.⁵⁰ Im Hintergrund steht die ursprünglich platonische Konfiguration der Gefangenschaft des Geistselbst und seiner Befreiung,⁵¹ die etwa Philon in weitem Umfang rezipiert.⁵² Die gesamte Metaphorik des Sterbens, die bei Paulus den Transfer vom alten zum neuen Sein kennzeichnet (vgl. Gal 2,19f; Röm 6,1–23), ist ohne diesen Hintergrund nicht verständlich zu machen. Bei der Versklavung spielen ausserdem neben naheliegenden alltäglichen Erfahrungen in der reichsrömischen Gesellschaft auch spezifisch jüdische Konnotationen hinein, nämlich die auch positive Pointierung der Knechtschaft (8,25b; 7,6): Menschsein heisst immer, einer Herrschaft unterstellt zu sein (6,16–7,4 beschreibt den Herrschaftswechsel). Es kommt hinzu die Einwohnungsmotivik (die Sünde wohnt im Menschen und übernimmt seine Steuerung, V. 17.20), die wieder ein Kulturen übergreifendes umfassendes Muster, die Besessenheit (*possession*), artikuliert und in Kap. 8 ihr positives Gegenbild hat, nämlich die Einwohnung des Geistes bzw. Christi (V. 9–11).⁵³

Wir blicken zunächst auf das zu einem Teufelskreis eskalierende Drama. Die Aufspaltung des Ichs und sein Handlungskompetenzverlust bauen sich sukzessiv auf. Laut V. 14 ist das Ich „verkauft“ unter die Sünde und (deshalb?) fleischlich. In V. 17 und 20 gibt das Ich seine Handlungskompetenz an die Sünde ab, die im Menschen Wohnung genommen hat (davon hat Paulus zuvor in V. 7–13 erzählt). Deren Wohnung wird in V. 18 im Fleisch, nicht mehr im Ich, geortet. Auf der negativen Seite werden sodann die „Glieder“, die Organe für leibliche Aktivitäten, platziert (V. 23; vgl. 7,5). Schliesslich wird das Gefängnis bestimmt: „dieser Leib des Todes“ (8,24b). Hier schreibt Paulus das, was er sonst vom Fleisch (σάρξ) sagt, sogar dem Körper (σῶμα) zu (ebenso 6,6: „Leib der Sünde“; vgl. 8,13 „Töten der Taten des Körpers“).

Nehmen wir uns nun die andere Seite des Duals vor. Das Ich schliesst offenbar auf der positiven Seite den inneren Menschen ein (V. 22). Dieser orientiert sich an der Tora. Er dürfte mit

⁵⁰ Zum Medea-Konflikt und seinen verschiedenen antiken Deutungen vgl. G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983 (FRLANT 131), 213–223; R. VON BENDEMANN, *Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln. Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7*, ZNW 95 (2004) 35–63; Wolter, *Röm I* (s. Anm. 47) 448–451.

⁵¹ Man braucht dabei nicht so weit zu gehen wie E. WASSERMAN, *The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*, Tübingen 2008 (WUNT II/256). Sie platziert Röm 7 (im Kontext von 6–8) im „Platonic model of the soul locked in a struggle between reason and emotions, higher and lower faculties, virtue and vice“ (115), und operiert mit einem Gegensatz zwischen der cartesianischen „unified person“ und der „Platonic divided soul“ („Romans 7 beyond the Bultmann-Käsemann Debate“, 145–148). Die Problematisierung des neuzeitlichen theologischen Personbegriffs – die sich ein Stück weit mit unserer Relativierung des holistischen Paradigmas deckt – sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass die Platoniker das Selbst, den „inneren Menschen“, exklusiv im Geist, dem Nūs, verorten, und dass das „Ich“ von Röm 7 auch konsequent dieser Seite zugeschlagen wird. Problematisch ist sodann die Frontstellung gegen die Deutung der Sünde als (apokalyptischer) kosmischer Macht, die Ernst Käsemann seinerzeit so markant herausgearbeitet hat. Vgl. dazu B.R. GAVENTA, *The Shape of the “I”. The Psalter, the Gospel, and the Speaker in Romans 7*, in: ders. (Hg.), *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5–8*, Waco 2013, 77–91.

⁵² Vgl. zu diesem religionsphilosophischen Hintergrund G.H. VAN KOOTEN, *Paul’s Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and tripartite Man in Ancient Judaism, ancient Philosophy and Early Christianity*, Tübingen 2008 (WUNT 232), 357–392.

⁵³ Vgl. meinen Aufsatz: *Göttliche Einwohnung. Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie*, in: B. JANOWSKI / E. POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*, Tübingen 2014 (WUNT 318), 203–217.

der Vernunft, dem Nūs von V. 23b, identisch sein. Variiert wird das in V. 25b: „Mit der Vernunft diene ich dem Gesetz Gottes.“⁵⁴

Blicken wir auf das dramatisch entwickelte Bild des nicht-christlichen bzw. vorchristlichen Menschen, so lassen sich drei Feststellungen treffen: (1.) In summierenden Aussagen wird der „alte Mensch“ als ganzer von Fleisch und Tod beherrscht (Röm 6,6) – hier konstatieren wir Ganzheitlichkeit in einer negativen Lesart. (2.) In der Retrospektive fächert sich der alte Mensch auf: Hier die Sarx und mit ihr das todbringende Gesetz der Sünde; dort der Nūs, der innere Mensch, und mit ihm die Tora Gottes; dazwischen das „Ich“, dessen Kern aber doch auf die gute Seite gehört und das sich von den „Gliedern“ und schliesslich vom „Leib des Todes“ unterschieden weiss. (3.) Wir dürfen annehmen, dass für Paulus dieses auf der Seite des Gottesgesetzes stehende Ich diejenige Grösse bildet, an der das Heilshandeln Gottes schöpferisch tätig wird.

In Röm 8,1–17 wird erkennbar, dass die Dualität, die den „alten Menschen“ tragisch bestimmt hat, im „neuen Menschen“ (so Kol 3,10) zwar tiefgreifend variiert, aber nicht eliminiert wird. An die Stelle des verlorenen Ichs tritt nun das „wir“ derer, denen die Gabe des Geistes geschenkt ist. Die Sprachformen der Teilhabe rücken in den Vordergrund; ähnlich wie Joh 3 artikuliert Paulus eine sphärische Anthropologie: Die Glaubenden haben Anteil am Geist und werden nicht mehr vom Fleisch beherrscht (V. 4–8). Komplementär treten Einwohnungsaussagen hinzu: Der Geist bzw. Christus nimmt Wohnung in den Glaubenden (V. 9–11). Sie lassen sich wieder in der Fluchtlinie einer exzentrischen Anthropologie deuten. Zugleich aber leben die Glaubenden weiterhin in einem sterblichen Körper (Röm 8,11; 6,12), der zwar nicht mehr der unumschränkten Herrschaft der Sarx unterworfen ist, aber ihren bedrohlichen Impulsen ausgesetzt bleibt. Formulierungen wie das „Kreuzigen des Fleisches mit den Leidenschaften und Begierden“ (Gal 6,24) geben zu denken. Sie deuten so gut wie etwa die auf Selbstdisziplinierung zielende Agon-Metaphorik (1Kor 9,24–27) auf ein Ethos hin, das – durchaus vergleichbar mit philosophischen Praktiken der Lebenskunst – eine Distanznahme zu Affekten einübt. Dabei geht es nicht um Unterdrückung, sondern um Transformation. Etwas plakativ formuliert: Der Geist schmilzt die archaischen Mächte der Sexualität und Aggression zu den ‚innovativen‘ Kräften der Liebe (ἀγάπη) und der Ausdauer (ὑπομονή) um.

„Ganzheit“ ist demgegenüber erst von der Vollendung zu erwarten, wenn Gott die sterblichen Leiber verwandelt in den Status der Herrlichkeit (Röm 8,11; vgl. Phil 3,21; 1Kor 15,35–57). Diese eschatologische Perspektive eröffnet Paulus im zweiten Teil des Kapitels (8,18–39). In der Gegenwart aber haben die Glaubenden an beiden Weltzeiten Anteil, an der vergehenden wie an der anbrechenden. Anders als in philosophischen Anthropologien sind die Menschen in dieser Sichtweise nicht so sehr Lebewesen, die Oberes und Unteres verbinden, sondern weit mehr Vergangenheit und Zukunft. Über räumliche Aspekte hinaus bekommt die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ein besonderes Gewicht.

Bevor wir uns an einem Ausblick versuchen, lohnt es sich, einem weiteren, nunmehr vierten neutestamentlichen Zeugen Gehör zu schenken, der durchaus zu Recht als Antipode des Paulus firmiert.

⁵⁴ Obwohl V. 25b an seinem vorfindlichen Ort notorische Interpretationsschwierigkeiten erzeugt, empfiehlt es sich aus grundsätzlichen methodischen Überlegungen doch, ihn nicht als Randbemerkung eines späteren Lesers auszuscheiden.

2.4. Ganzwerden als Weg des Glaubens: Jakobus

Der Jakobusbrief bewegt sich in einem Milieu, das ausgesprochen stark alttestamentlich-jüdische Traditionen fortschreibt, ohne sich aber gegen popularphilosophische Einflüsse abzuschotten. In seinem ersten grösseren Abschnitt (1,2–18) arbeitet er das Wesen des Glaubens heraus und ruft zur Ganzheitlichkeit auf (1,3f):⁵⁵

„Ihr wisst, dass die Erprobung eures Glaubens Ausdauer bewirkt. Die Ausdauer aber werde begleitet von einem vollkommenen Werk; so werdet ihr vollkommen und ganz (τέλειοι καὶ ὁλόκληροι), und es wird euch nichts fehlen.“

Der Lehrer findet unter seinen Adressaten Zweifel und Dissipation vor. Er vergleicht den Zweifler mit der unstillen Meeresbrandung und warnt ihn vor der Erwartung, irgendetwas von Gott zu erhalten (1,8):

„Er ist ein Mann mit gespaltener Seele (ἄνηρ δίψυχος), unstill und haltlos auf all seinen Wegen.“⁵⁶

Zuspruch und Warnung des Jakobusbriefs lassen sich so lesen, dass der Autor auf gesellschaftliche Bewegungen reagiert, die ihrerseits die Entwicklung und Ausarbeitung dualisierender Anthropologien in seiner Umwelt begünstigen. Wonach wir mit unserer Fragestellung auf der Suche waren – das zu klärende Verhältnis von Ganzheitlichkeit und Entzweiung –, macht der Weisheitslehrer zum ethischen Programm. Er denkt dabei vornehmlich an Versuchungen. Sein Gegenmittel auf dem Weg zur Vollkommenheit besteht in Gebet und ungeteiltem Glauben.

3. Ein zweifacher Ausblick

Wir haben eine Reihe exemplarischer Texte wahrgenommen, in denen auf ganz verschiedene Weise holistische und dualistische Figuren in Wechselwirkung treten. Ganzheitlichkeit kommt neuzeitlichem Empfinden offenkundig entgegen, während sich entlang ‚dichotomischer‘ Fluchtlinien schwierige geschichtliche Erfahrungen kumulieren – Leibfeindlichkeit und Abwertung der Sexualität verfolgen die abendländische Kulturgeschichte und mit ihr das Christentum wie ein Schatten. Umso mehr ist es geraten, Zugänge zu einer kulturhermeneutischen Beurteilung dualisierender Faktoren in der Anthropologie zu suchen. Ich öffne hier lediglich zwei Fenster.

Zum einen ist es verlockend, die urchristlichen Aussagen in ein übergreifendes kulturtheoretisches Paradigma einzuzeichnen, das sich mit den Stichworten „Europa und die Entdeckung des Selbst“ charakterisieren lässt.⁵⁷ Zu denken ist speziell an die mit der griechi-

⁵⁵ Vgl. K.-W. NIEBUHR, Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen, NTS 62 (2016) 1–30: „Für wenige neutestamentliche Textzusammenhänge ist das Modewort ‚Ganzheitlichkeit‘ so geeignet wie für den Jakobusbrief“ (5). Zu Vollkommenheit und Gespaltenheit in Jak 1,2–8 vgl. sodann M. KONRADT, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption, Göttingen 1998 (StUNT 22), 267–274. „Gerechtsein setzt nichts weniger als eine ganzheitliche Lebenshingabe an Gott voraus, mit der der Christ dem Geschenkcharakter des Lebens entspricht“ (301).

⁵⁶ Zum Hintergrund der Spaltseele, zumal zum rabbinischen Doppelherz, vgl. D.C. ALLISON, James (ICC), London 2013, 186–190.

⁵⁷ Vgl. dazu die folgenden Monographien und Sammelbände: Ch. TAYLOR, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass. 1989; J. ASSMANN (Hg.), Die

schen Kultur verbundene „Entdeckung des Geistes“,⁵⁸ die mit Modellen zweier Welten Hand in Hand geht und spätestens im Übergang zur späten Antike Konzeptionen eines Selbst generiert, das einer ganz anderen Welt als der vorfindlichen zugeordnet wird. Das antike Christentum lässt sich, bereits in seinen Ursprüngen, nicht von dieser kulturenüberspannenden Drift isolieren, auch wenn es ganz spezifische Formationen hervorgebracht hat und nicht einfach im „Geist der Spätantike“ eingegeben werden kann. Ähnliches gilt für das antike Judentum. In ganz verschiedenen Spielarten werden Zuordnungen holistischer und dualistischer Figuren erkennbar. Es bildet sich eine für den mediterran-abendländischen Kulturraum charakteristische *Zweinaturen-Anthropologie* heraus.

Zum andern bieten sich Perspektiven an, die von modernen Modellen evolutionärer Anthropologie ihren Ausgangspunkt nehmen. Die Zweinaturen-Anthropologie lässt sich so ins Spiel bringen, dass sie im Blick auf die Anthropogenese – die Menschwerdung (!) – die Ambivalenz unserer Herkunft im Blick auf mögliche Zukunft thematisiert. Deutet man das „Fleisch“, die Sarx jüdisch-christlicher Theologie, auf das biologische Erbe des Menschen, das wir aus unseren Millionen von Jahren dauernden Hominidenvergangenheit mit uns tragen, dann bricht die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der *homines sapientes* auf. Neutestamentliche Texte verorten die an Christus glaubenden Menschen im Spannungsfeld zweier Gravitationsfelder. Sie stellen das Gewicht umfassender Transformationsprozesse heraus, in denen der „alte Mensch“ zum „neuen Menschen“ verwandelt wird und der Geist zum Zug kommt.⁵⁹ Im Fokus stehen archaische Programme und Muster unseres biologischen Erbes, der Sarx, die von der Selbsterhaltung über die Zentrierung um die Gruppe bis zur Entfesselung von Aggression, Gier und Sexualität reichen. Die Eigendynamik dieses sarkischen Fundus kollidiert mit den Ansprüchen einer planetaren Oikumene, die auf Menschlichkeit, Solidarität und Nachhaltigkeit beruht. Die alte Rede von zwei Naturen hält das Wissen darum wach, dass das Projekt Menschwerdung gefährdet ist und bleibt. Hoffnung hat es in der Tat mit dem (noch) Unsichtbaren zu tun (Röm 8,24f).

SV / 12.06.2017 / Anthropologie.docx

Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993; J. ASSMANN / G. STROUMSA (Hg.), *Transformations of the inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999 (SHR 83); Rothschild / Thompson, *Body* (s. Anm. 43); Ch. GILL, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006; R. SORABJI, *Self. Ancient and modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago 2006; P. REMES / J. SIHVOLA (Hg.), *Ancient Philosophy of the Self*, Dordrecht 2008.

⁵⁸ Klassiker: B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen⁹ 2009.

⁵⁹ Anregend wie immer: G. THEISSEN, *Das transformative Menschenbild der Bibel. Die Erfindung des „inneren Menschen“ und seine Erneuerung im Urchristentum*, in: Janowski, *Mensch* (s. Anm. 3) 269–287.