

Transformation des Seelenbegriffes in der neutestamentlichen Wissenschaft

Für die Frage nach der Relevanz des Begriffes „Seele“ in der neutestamentlichen Wissenschaft muss forschungsgeschichtlich zwischen der (vor allem deutschsprachigen) Paulusdeutung und der Deutung anderer neutestamentlicher Texte (Mk 8,35; Mt 10,28; Jak 1,21; 5,20; 1 Petr 1,9; 2,11; Hebr 4,12) unterschieden werden. In der Paulusdeutung ist im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ein quantitatives Zurücktreten des Redens von der „Seele“ festzustellen,¹ das im 21. Jahrhundert aber eine Wiederaufwertung erfährt: In neuerer Zeit dringt der Begriff „Seele“ im Zuge einer umfassenden Einordnung paulinischer Theologie in die griechisch-römische philosophische Tradition wieder in die Beschreibungssprache paulinischer Anthropologie ein. Im Bereich der Deutung der anderen genannten Texte ist der Begriff „Seele“ weniger strittig; Anthropologie wurde aber im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft vornehmlich anhand von Jesus,² Lukas³ oder Paulus⁴

-
- 1 Damit ist über die Bewertung des Phänomens in der Forschung freilich nicht generell entschieden. Reinhard Feldmeier, der im Ersten Petrusbrief weitgehend griechische Seelenvorstellungen rezipiert sieht (vor allem in 1 Petr 2,11; 4,19), hält den Ersten Petrusbrief für einen „der Wegbereiter einer christlichen Seelenvorstellung [...]. Es ist zu fragen, ob der Begriff der Seele, der immerhin fast zwei Jahrtausende zur Plausibilität der christlichen Anthropologie und Soteriologie beigetragen hat, nicht doch weiterer theologischer Überlegungen wert wäre“ (R. Feldmeier, *Der erste Brief des Petrus* [ThHK 15/1], Leipzig 2005, 61). Vor einer „im Gefolge der Metaphysikkritik in der Theologie üblich gewordene(n) Perhorreszierung jeglicher Seelenvorstellungen“ warnt ders., „Seelenheil“. Die Soteriologie und Anthropologie des Ersten Petrusbriefes zwischen biblischer Überlieferung und religiöser Koine, in: ders., *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben* (WUNT 330), Tübingen 2014, 243–258: 243.
 - 2 Vgl. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes* (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 13–43; O. Wischmeyer, *Menschsein – Neues Testament*, in: dies./C. Frevel (Hg.), *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.T 11), Würzburg 2003, 61–117: 85–88. E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768), Tübingen 2006, hat zwischen den Synoptikern differenziert.
 - 3 J.-W. Taeger, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (StNT 14), Gütersloh 1982.
 - 4 Schnelle, *Anthropologie* (s. Anm. 2), 134–170.

erhoben, seltener zu anderen Schriften, etwa zum Jakobusbrief.⁵ Allerdings gibt es mittlerweile durchaus Gesamtdarstellungen zum Thema der Anthropologie.⁶

Die These werde ich anhand dreier Bereiche erläutern, am Bereich der Lexikographie, am Bereich der Rekonstruktion paulinischer Anthropologie und am Bereich der Exegese ausgewählter Einzelstellen. Jenseits forschungsgeschichtlicher Dokumentation sind exegetische Ergebnisse anzustreben, die aber sachbedingt nur durch die Berücksichtigung der jeweiligen Anthropologie insgesamt zu erreichen sind.

1 Lexikographie

Der insgesamt konfessorisch gehaltene Artikel „Seele“ von E.F. Göschel in der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“⁷ von 1861 benennt Gen 2,7 als Grundstelle: Gott bildet den Leib und haucht ihm den Geist ein, aus beidem geht die Seele hervor. „Hiernach ist die Seele die aus Leib und Geist, aus Erde und Odem, aus Staub und Asche werdende oder – gewordene Persönlichkeit, die Synthesis zur Thesis und Antithesis: die Seele ist weder bloß Geist, noch bloß Leib, sondern Beides zumal, aber nicht als Zwei, sondern als Eins.“⁸ In diesem Sinne lasse sich biblische Anthropologie als Trichotomie beschreiben, wie das auch unter anderem in 1 Kor 15,45–47; 1 Thess 5,23; Hebr 4,12, wenngleich „nicht nach der Weise eines Lehrbuchs, aber lebendig und kräftig“⁹ deutlich werde.

Im Jahr 1875 nimmt Daniel Schenkel (1813–1885) Sir 14,2; 26,14; 51,19 als Hinweis auf das „Eindringen philosophischer Speculation“¹⁰ im zwischentestamentlichen Judentum. Bei Philo und auch in der Darstellung von Gen 2,7 bei Josephus (A.J. 1,34) sei die trichotomische Auffassung vorherrschend. Im Neuen Testament belegen 1 Thess 5,23 und Hebr 4,12 die Trichotomie, allerdings geht es jeweils um die Bewahrung des ganzen Menschen.

Der RE-Artikel „Seele, biblisch“ in der 3. Auflage der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ (1906) von Hermann Cremer (1834–1903)

5 H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus, Bd. 1: Kapitel 1 (ÖTK 17/1), Gütersloh 1994, 305–320.

6 Reinmuth, Anthropologie (s. Anm. 2).

7 E.F. Göschel, Art. Seele, in: RE 14 (1861), 195–201. Lebensdaten über ihn habe ich nicht finden können.

8 Göschel, Art. Seele (s. Anm. 7), 196.

9 Göschel, Art. Seele (s. Anm. 7), 196.

10 D. Schenkel, Art. Seele, in: ders. (Hg.), Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder, Bd. 5, Leipzig 1875, 265–267: 266.

und Martin Kähler (1835–1912)¹¹ ist gesamtbiblisch angelegt. Die eigentlichen anthropologischen Gegensätze werden, so Cremer/Kähler, durch σάρξ und πνεῦμα einerseits, σῶμα und ψυχή andererseits gebildet; die σάρξ wird nie der ψυχή gegenübergestellt. Die Seele trägt den Geist (als Geist von Gottes Geist, nicht als Einwohnung des Geistes Gottes selbst) in sich, ist aber an die Leiblichkeit gebunden. Durch die Sünde hat sich der Mensch „von seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit abgewandt, so daß nunmehr sein eigener Wille dem Geistestriebe gegenübersteht [...]. Dadurch wird die Seele trotz des ihr immanenten Geistes sündig und alles, was ihr vom Geiste her eignet, wird in Mitleidenschaft unter die Sünde gezogen [...]. So entsteht jenes zwiespältige ἐγὼ, welches der Apostel Paulus Rö 7 in der Voraussetzung allgemeinen Verständnisses und Einverständnisses schildert.“¹² Die Frage nach einer möglichen hellenistischen Beeinflussung des Paulus kommt in diesem Artikel nicht in den Blick;¹³ 1 Thess 5,23; Mt 10,28; 1 Petr 2,11 etc. werden nicht diskutiert.

Im Artikel „Mensch im NT“ in der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (1. Auflage; der Artikel „Seele“ nimmt auf biblische Sachverhalte nicht in der für diese Studie wichtigen Weise Bezug) hält der Autor Brückner (Berlin)¹⁴ die weitgehende Anlehnung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs an die alttestamentlichen Vorgaben fest. Er sieht nur in Hebr 4,12 Analogien zu Philo von Alexandria; griechischem Denken verdanken sich bei Paulus die Begriffe σῶμα und συνειδησις.¹⁵ Auf dem in Mt 10,28 formulierten Gedanken der Unzerstörbarkeit der Seele „ruht der alles überragende Wert, der im MT der Seele zugeschrieben wird [...]. Daran ändert auch der Gedanke an die Auferstehung des Leibes nichts.“¹⁶ Im Neuen Testament herrsche der volkstümliche Glaube, dass die Seele beim Tode den Leib ver-

11 H. Cremer/M. Kähler, Art. Seele, biblisch, RE³ 18 (1906), 128–132. Das ist der einzige Artikel zum Lemma „Seele“ in dieser Ausgabe des Lexikons, wenn er auch u. a. dogmatischen Interessen dient, der Verteidigung des Traduzianismus und der monotheistischen Christologie.

12 Cremer/Kähler, Art. Seele (s. Anm. 11), 130.

13 Anders bei H. Cremer, Art. Ψυχικός, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität¹⁰ (1866), 1142f.: Der Ausdruck ψυχικός in 1 Kor 2,14 zeige Berührungen mit hellenistischer Mystik. H. Cremer, Art. ψυχή, in: Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität¹⁰ (1866), 1136–1141, hält zu Hebr 4,12; 1 Petr 2,11 die Unterscheidung zwischen ψυχή und πνεῦμα fest, um dann zu formulieren: „Σῶμα u. πνεῦμα können voneinander geschieden, πνεῦμα u. ψυχή nur voneinander unterschieden werden“ (Zitat: 1140).

14 Nähere Informationen über ihn habe ich noch nicht gefunden; im Mitarbeiterverzeichnis ist er als Divisionspfarrer bezeichnet; der Vorname nicht einmal mit Initialen genannt; im BBKL sowie in DBE 2, München 1995, 153–155, existiert kein Eintrag über ihn.

15 Brückner, Art. Mensch im NT, in: RGG¹ 4 (1913), 281–285.

16 Brückner, Mensch im NT (s. Anm. 15), 283.

lässt (Apg 20,10) und unabhängig vom Leib fortlebt (1 Petr 3,19; Hebr 12,23; Offb 6,9; 20,4) – eine auf animistischen Vorstellungen beruhende Auffassung. Auch bei Paulus sieht der Verfasser animistische Vorstellungen wirksam, z. B. darin, wie der innere Mensch zum Streitobjekt der beiden in ihm ringenden Mächte des Geistes und des Fleisches wird. Die Nähe zu Platon wird abschließend betont; der dualistische Gegensatz von Fleisch und Geist bei Paulus sei mit dem Hellenismus verwandt. Der Einfluss damaliger religionswissenschaftlicher Fragestellungen ist mit Händen zu greifen.

Im Artikel „Mensch: 3. im NT“ der zweiten Auflage der RGG (1929) sieht Georg Bertram (1896–1979) bei Paulus, bei dem sich das Christentum deutlicher als in der synoptischen Tradition als Erlösungsreligion bestimmt, einen anthropologischen Dualismus wirken, „wobei ein weltanschaulicher Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, innerem und äußerem M. sich mit einem theologisch bestimmten von erlöstem und unerlöstem Menschen schneidet, aber nur zum Teil deckt.“¹⁷ In der synoptischen Tradition (Mt 10,28) und den katholischen Briefen (Jak 1,21; 5,20; 1 Petr 1,9) könne die Seele „das Ewige, Ueberirdische im Menschen charakterisieren [...] im Gegensatz zum irdischen, vergänglichen Leib“,¹⁸ hingegen sei sie bei Paulus „nur ein natürlicher Faktor gegenüber dem Geist“.¹⁹

Für die Folgezeit tritt der Begriff „Seele“ auch in der Lexikographie vor allem bei den Ausführungen zu Paulus weitgehend zurück, und zwar konfessionsübergreifend. 1956 betont Hans-Joachim Wachs im Anthropologie-Artikel im „Evangelischen Kirchenlexikon“ den Vorrang des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch gegenüber dem von Seele und Leib, hält aber fest, dass der Mensch als Ganzer gesehen wird.²⁰ In demselben Lexikon sieht sich Wolfgang Philipp (1915–1969) freilich zu einer Klarstellung genötigt, die eine subkutane Wirkung unpaulinischer Seelenvorstellung in Theologie und Kirche nach wie vor als gegeben voraussetzt. „Der Gegensatz von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ meint keinen Leib-S.-Dualismus, sondern zwei mögliche Existenzweisen des ganzen Menschen.“²¹

17 G. Bertram, Art. Mensch: 3. im NT, in: RGG² 3 (1929), 2103–2105: 2103.

18 Bertram, Mensch (s. Anm. 17), 2104.

19 Bertram, Mensch (s. Anm. 17), 2104.

20 H.-J. Wachs, Art. Anthropologie II. im NT, in: EKL 1 (1956), 133–135: 134. Das ist auch die generelle Linie von N.A. Dahl, Art. Mensch III. im NT, in: RGG³ 4 (1961), 863–867: 865.

21 W. Philipp, Art. Seele 4, in: EKL 3 (1959), 899–901: 900.

Bei Mt 10,28;²² 1 Petr 1,9; 2,11;²³ Jak 1,21; 5,20;²⁴ Lk 23,43²⁵ wird noch am ehesten der Einfluss des griechischen Begriffs vermutet. Die generelle Wiedergabe von ψυχή mit „Leben“ setzt sich immer mehr durch;²⁶ auf das alttestamentliche Vorbild wird verwiesen.²⁷ Die Zuordnung von 1 Thess 5,23 zu einer trichotomischen Anthropologie, wie sie Günther Harder (1902–1978) noch 1971 vertrat,²⁸ wird bald aufgegeben.²⁹ Mehrfach wird versichert, die „Seele“ in der Bibel sei keineswegs als das Wertvolle, Bleibende, den Tod Überdauernde anzusehen, wie es im deutschen Idealismus gedacht wurde.³⁰ Bei Paulus steht als Gegensatz zu σάρξ beim Gläubenden immer πνεῦμα, beim Nichtgläubenden νοῦς, nie aber ψυχή.³¹

Jean Zumstein (*1944) formuliert in der 4. Auflage der RGG ein differenziertes Urteil: Die paulinische Anthropologie folge wesentlich alttestamentlichen Vorgaben; allerdings ignoriere Paulus griechische dualistische Anthropologie keinesfalls, sondern reflektiere sie in dem Begriffspaar „äußerer/innerer Mensch“.³²

2 Theologie des Paulus/des Neuen Testaments

Auch bei der Darstellung der Forschung zur paulinischen Anthropologie zeigt sich ein Doppelpes: (1) Die Rekonstruktion ist zumeist an der Frage der genauen Verhältnisbestimmung zwischen σάρξ und πνεῦμα orientiert, während dem Begriff ψυχή nicht immer dieselbe Aufmerksamkeit zukommt. (2) Leitend ist zumeist die religionsgeschichtliche Frage nach dem Hintergrund der paulinischen Gedanken; hierin dominiert das Paradigma einer grundsätzlichen Unterscheidung bi-

22 W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ⁵1958, 1765–1767: 1766; E. Schweizer, Art. ψυχή κτλ. D. Neues Testament, in: ThWNT 9 (1973), 635–657: 645.

23 Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 22), 1766; Schweizer, ψυχή κτλ. (s. Anm. 22), 653; R. Hoppe, Art. Seele, Leben, in: Münchener theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (1997), 326–329: 329.

24 Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 22), 1766; V. Hamp, Art. Seele, 2. Biblisch, in: LThK² 9 (1964), 568–570: 569.

25 Hamp, Seele (s. Anm. 24), 569. Für den Gedanken der Unsterblichkeit der Geistseele verweist er dann auch auf Hebr 12,23; Offb 6,9.

26 Schweizer, ψυχή κτλ. (s. Anm. 22), 635.

27 E. Haag, Art. Seele, 4. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 9 (2000), 373–375: 374.

28 G. Harder, Art. ψυχή, in: TBLNT 2/2 (1971), 1112–1119: 1117.

29 U. Schnelle, Art. ψυχή 3, in: TBLNT 2 (2000), 1621–1624: 1622.

30 Harder, ψυχή (s. Anm. 28), 1119; Hoppe, Seele (s. Anm. 23), 329.

31 Schweizer, ψυχή κτλ. (s. Anm. 22), 649.

32 J. Zumstein, Art. Seele, 3,1 Neues Testament, in: RGG⁴ 7 (2004), 1100f.: 1100.

blisch-jüdischen und griechischen Gedankenguts, so gewiss die Vielgestaltigkeit des Judentums, zumeist an Philo von Alexandria demonstriert, vor Augen steht.

Ferdinand Christian Baur (1792–1860) hatte einerseits betont, dass „diese ψυχή mit der σάρξ in derselben Einheit der Substanz zusammenbegriffen“³³ werde, andererseits dann aber doch behauptet, dass aus der ψυχή, aus ihrem geistigen Element, der νοῦς hervorgeht, der „in höherem Grade, als dies bei der ψυχή möglich ist, von dem materiellen Naturgrunde der σάρξ sich ablöst.“³⁴ Carl Holsten (1825–1897) hatte 1868 einerseits ebenfalls den engen Zusammenhang zwischen ψυχή und σάρξ betont, dann aber von der Seele gesagt, „sie sei der innere Kern des Menschen an sich“,³⁵ ferner das Verhältnis des πνεῦμα zur σάρξ als das Verhältnis der nicht materiellen geistigen Substanz zur materiellen sinnlichen Substanz definiert. Demgegenüber hält 1872 Hermann Lüdemann (1842–1933) fest, dass der Begriff ψυχή bei Paulus zumeist „in einem Zusammenhang erscheint, welcher das Menschenwesen in einer Situation der Inferiorität betont, und mit dem umfassenden und höheren Begriff der ψυχή im ganzen übrigen classischen und hellenistischen Sprachgebrauch nicht in Einklang zu bringen ist.“³⁶ Lüdemann unterscheidet freilich im Folgenden einen weiteren Sprachgebrauch von σάρξ, den er als jüdisch charakterisiert, und einen engeren, in dem σάρξ als Materie nur des ὄμα erscheint, in dem er ebenfalls den Gegensatz von Gottesgeist und irdischer Materie des menschlichen Leibes inbegriffen sieht – mit letzterem sei Paulus auf dem Weg zum Hellenismus.³⁷

Otto Pfleiderer (1839–1908) zufolge ist die „Seele“ bei Paulus nicht „ein bloss animalisches Lebensprinzip mit Ausschluss geistiger Funktionen“,³⁸ „vielmehr braucht er (scil. Paulus) ‚Seele‘ ebensogut wie ‚Geist‘ für das Subjekt persönlicher Bewusstseinszustände, besonders Gefühle, bei denen eben der ganze ungetheilte Mensch beteiligt ist“.³⁹ Bei Paulus führt aber, so Pfleiderer, „keine innere stetige Entwicklung von der Vernunft des seelischen Menschen zum Pneuma des Christen“,⁴⁰ das sachgemäß nur in dem Miteinander von Gegenüber und Vereinigung

33 F.C. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (postum veröffentlicht von Ferdinand Friedrich Baur), Leipzig 1864, 144.

34 Baur, Vorlesungen (s. Anm. 33), 144.

35 C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, 375.

36 H. Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen im Zusammenhang dargestellt, Kiel 1872, 6.

37 Lüdemann, Anthropologie (s. Anm. 36), 32–38.

38 O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben, Bd. 1, Berlin ²1902, 192.

39 Pfleiderer, Urchristentum (s. Anm. 38), 193.

40 Pfleiderer, Urchristentum (s. Anm. 38), 195.

des göttlichen und des menschlichen Geistes zu beschreiben sei. Darin liege der Unterschied des Paulus zur „platonischen, stoischen und philonischen Philosophie“ beschlossen.⁴¹ Willibald Beyschlag (1823–1900) und Bernhard Weiß (1827–1918) betonen die alttestamentliche Prägung der Begriffe σάρξ und ψυχή, die im Gefolge von Gen 2,7 als die das Fleisch belebende Größe gilt.⁴² Beyschlag betont die „uns vielleicht befremdende“ Verwandtschaft von σάρξ und ψυχή und die vom Sprachgebrauche des übrigen Neuen Testaments abweichende Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα.⁴³ Bei Weiß sind die Ausführungen gegen die damals vielfach aufgestellte Behauptung gerichtet, „daß die paulinische Anthropologie den Boden der ATlichen Anschauung ganz verlassen habe und zu der dualistischen Weltanschauung der hellenistischen Philosophie übergegangen sei“.⁴⁴

Die These eines Dualismus fand selbst in der liberalen Theologie nicht immer Anklang. Nach Paul Wernle (1872–1939) gibt Paulus auf die Frage, woher die Sünde mit ihrer Herrschermacht stammt, zwei Antworten: Zum einen verweist er auf die Sünde Adams, zum anderen darauf, dass die Sünde „an der Fleischnatur des Menschen“⁴⁵ haftet. „Jüdisch ist [...] der Gegensatz von Fleisch und Geist, statt von Leib und Seele, wie die Griechen sagen.“⁴⁶ In Röm 8,8 „scheint er (scil. Paulus) das ‚Fleisch‘ als Prinzip der Sünde und Sinnlichkeit zu fassen so, wie bei den Griechen die Materie der Sitz des Bösen ist. Hier arbeitet er ganz dem von Plato herkommenen Dualismus der späteren Philosophie in die Hände; er nähert sich den Griechen, ähnlich wie es Philo that. Aber ein Grieche wird Paulus trotzdem nicht. Daran hindert ihn sein kräftiger jüdischer Schöpfungsgedanke, der kein zweites Prinzip neben Gott duldet, sondern auch das Fleisch, wie alles herleitet vom Schöpfer des Alls“.⁴⁷ In die göttliche Weltregierung sei sogar das Wirken des Satans inbegriffen.

41 Pfeleiderer, *Urchristentum* (s. Anm. 38), 207.

42 W. Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie oder: Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen*, Halle 1892, 27; B. Weiß, *Die Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 41884, 242f., mit dem Verweis u.a. auf Gal 5,19–21, wo keineswegs nur sinnliche Sünden als Werke des Fleisches benannt werden. Ähnlich benennt H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Bd. 2, Tübingen 21911, 13,64, die Seele als das „animalische Lebensprinzip“, wie auch in der rabbinischen Theologie der Begriff Seele neben anderen Begriffen („Geist“ und „Herz“) für die Innenseite des Menschen steht.

43 Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie* (s. Anm. 42), 27f. Ähnlich stünden σαρκικός und ψυχικός und dem Begriff πνευματικός (1 Kor 2,14.15) gegenüber.

44 Weiß, *Biblische Theologie* (s. Anm. 42), 244.

45 P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen 21904, 158; ähnlich Pfeleiderer, *Urchristentum* (s. Anm. 38), 202.

46 Wernle, *Anfänge* (s. Anm. 45), 158f.

Die Sünde liegt, so Paul Feine (1859–1933), nicht im Menschen als Fleischeswesen, sondern sie ist eine erst in der Geschichte aufgetretene Macht.⁴⁸

Noch deutlicher wendet der römisch-katholische Exeget Wilhelm Schauf (1887–1956) gegen Holsten und Lüdemann, die den Fleischesstoff als wesentlich sündig betrachten, unter anderem ein: „Damit wäre Gott selbst als der Schöpfer endlicher Wesen auch als der Schöpfer und Urheber der Sünde erklärt, ein Gedanke, der dem ganzen Judentum fremd war und schon allein deswegen einem Paulus nicht zugemutet werden kann“.⁴⁹

Ein Blick auf die bisher verhandelte Periode der Paulusforschung zeigt: Schon im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert kommen Darstellungen der paulinischen Anthropologie völlig ohne den Begriff „Seele“ aus.⁵⁰ Bei dem römisch-katholischen Exegeten Karl Benz erscheint der Begriff innerhalb seiner anthropologischen Untersuchung erst in der abschließenden Zusammenfassung in dem Satz: „Der Mensch besteht nach Paulus aus dem ἔσω ἄνθρωπος, der je nach dem besondern Gesichtspunkt νοῦς oder πνεῦμα oder ψυχή genannt wird, und aus dem ἔξω ἄνθρωπος, der bald als σάρξ bald als σῶμα erscheint“.⁵¹ Oskar Holtzmann kann 1926 vereinfachend formulieren: „ψυχή gehört bei Paulus zur σάρξ und steht dem πνεῦμα gegenüber 1 Kor 2, 14; 15, 44–46“.⁵² Ähnlich formuliert Max Meinertz: „Vor allem ist auch zu bedenken, daß die Worte ψυχή und πνεῦμα ganz anders gewertet werden als im Hellenismus, daß vor allem das πνεῦμα nicht etwa der ψυχή gegenüber zurücksteht, sondern umgekehrt.“⁵³

Für die Folgezeit einflussreich ist die differenzierende Darstellung der paulinischen Anthropologie durch Rudolf Bultmann. Zum Begriff „Seele“ stellt er fest:

47 Wernle, Anfänge (s. Anm. 45), 159.

48 P. Feine, Paulus als Theologe (BZSF), Berlin 1906, 54.

49 W. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre (NTA 11/1–2), Münster 1924, 173. Rudolf Bultmann gesteht in seiner differenzierenden, aber durchaus kritischen Rezension (ThLZ 52 [1927], 34–37) zu, dass Schaufs katholische Voraussetzungen „tatsächlich der Menschauffassung des Paulus näherstehen als die modernen“, 34; vgl. dazu insgesamt M. Dreher, Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierende Auswertung (Beiträge zum Verstehen der Bibel 11), Münster 2005, 301–304.

50 So etwa H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, Königsberg 1899, 260–274; W. Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus, Leipzig 1923, 130–137; P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, Berlin⁸ 1953, 188–194; H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums (GThW 3/2), Tübingen⁴ 1928, 218–228.

51 K. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus (BSt[F] 17/3–4), Freiburg i. Br. 1912, 27.

52 O. Holtzmann, Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt, Gießen 1926, 847.

53 M. Meinertz, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2 (HSNT.E 2/2), Bonn 1950, 17.

Paulus stellt nicht dualistisch Leib und Seele gegenüber und kennt schon gar nicht die Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele; er gebraucht aber Seele auch nicht „zur Bezeichnung des Sitzes oder der Kraft des geistigen, das Stoffliche formenden Lebens, wie es im Griechentum üblich geworden war“.⁵⁴ Der Begriff bezeichnet bei ihm „die Kraft des (natürlichen) Lebens bzw. dieses selbst, was übrigens dem alten griechischen Sprachgebrauch entspricht“.⁵⁵ So dient der Begriff da, wo der Gegensatz zu πνεῦμα nicht vorliegt, „zur Bezeichnung des menschlichen Lebens bzw. des Menschen in seiner Lebendigkeit“.⁵⁶ Hans Conzelmann stellt fest: „Das Wort spielt keine bedeutende Rolle. Wichtig ist die Feststellung, daß an keiner Stelle die griechische Seelenlehre anklingt. Maßgebend ist vielmehr die jüdische Herkunft.“⁵⁷

Insgesamt wird in und seit dieser Zeit konfessionsübergreifend die Verwurzelung der paulinischen in der alttestamentlich-jüdischen Anthropologie festgestellt,⁵⁸ sodass ψυχή zumeist „Leben“ bedeutet⁵⁹ und der Geist, nicht die Seele, als das den Tod überdauernde Teil im Menschen gesehen wird.⁶⁰ Gerhard Dautzenberg hält fest, dass Paulus „die Lehre von der Auferweckung der Toten ohne Rückgriff auf die ihm bekannte (1 Thess 5,23) Leib-S.-Anthropologie entwickelt“.⁶¹

54 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 204.

55 Bultmann, *Theologie* (s. Anm. 54), 205.

56 Bultmann, *Theologie* (s. Anm. 54), 205.

57 H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München ²1968, 201.

58 Etwas anders setzt Samuel Vollenweider die Akzente: „Das anthropologische Pneuma, in 1 Thess 5,23 sogar im trichotomischen Gefüge, nimmt den Ort ein, den im antiken Menschenverständnis weitherum der νοῦς (Verstand) bzw. die ψυχή (Seele) innehat. Die schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen mit göttlichem Geist auf der Linie von Gen 2,7 [...] hat Paulus demgegenüber nicht im Blick – zumindest nicht in 1 Kor 5,42–49 –, da er das Pneuma exklusiv Christus und den Seinen zuschreibt“ (s. Vollenweider, *Paulinische Spiritualität*, in: F.W. Horn [Hg.], *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 422–425: 424).

59 G. Dellling, *Die Botschaft des Paulus*, Berlin 1965, 30; K.H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Schöpfung. Welt – Zeit – Mensch*, Düsseldorf 1968, 145; E. Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1974, 89; J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments* (HThKNT.S 5), Freiburg i.Br. 1994, 55; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 76; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments* Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2002, 225; U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin 2003, 615; S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014, 317.

60 Dellling, *Botschaft* (s. Anm. 59), 31; Gnllka, *Theologie* (s. Anm. 59), 56.

61 G. Dautzenberg, *Art. Seele* (2) NT, in: NBL 3 (2001), 549–551: 550; ähnlich Zumstein, *Seele* (s. Anm. 32), 1100.

Bei aller Annäherung an hellenistisches Denken in 2 Kor 5,1–10⁶² gilt, dass Paulus auch in diesem Abschnitt den Begriff „Seele“ nicht verwendet.⁶³ Der Begriff kann dann auch in den Sachregistern neuerer Lehrbücher zur neutestamentlichen Theologie⁶⁴ oder Anthropologie⁶⁵ oder zu Paulus⁶⁶ völlig fehlen.

Mittlerweile gibt es wieder eine wachsende Zahl von Exegetinnen und Exegeten, die eine größere Nähe zwischen Paulus und hellenistischer Philosophie als bisher angenommen statuieren. Selbst terminologische Feststellungen, so David Aune, müssen revidiert werden: Bei Epiktet (*Dissertationes* 2,1,17.19) und Mark Aurel (2,2; 12,3) begegnen die Begriffe *σάρξ* und *σῶμα* durchaus als Wechselbegriffe.⁶⁷ Troels Engberg-Pedersen zufolge ist die völlige Umwandlung der Person als Ergebnis der Bekehrung zu Christus nur in Analogie zu dem stoisch gedachten Konversionsprozess von der unphilosophischen zur philosophischen Lebensweise zu begreifen,⁶⁸ die Engberg-Pedersen als plötzliche Konversion in Abgrenzung zur platonisch-aristotelischen Vorstellung des Erwerbs eines *habitus* interpretiert.⁶⁹

In 1 Kor 15,36–44a setzt er stoische Kosmologie – sie versteht *πνεῦμα* als feinstoffliche Substanz – voraus und setzt das in 44b–46 mit einer Spekulation über Gen 2,7 in Beziehung, dessen paulinische Auslegung an Philo von Alexandria erinnert.⁷⁰ Das Geschick des Menschen *post mortem* wird in der Stoa als Trennung der Seele vom Leib beschrieben, bei Paulus als Verwandlung des Leibes; der Endeffekt ist aber ähnlich: Stoischer Vorstellung nach steigt die Seele in den Äther auf und findet ihren Platz unter anderen Wesen aus feinstofflichem *πνεῦμα*; Paulus

62 Vgl. N. Walter, „Hellenistische Eschatologie“ im Neuen Testament, in ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT 98), Tübingen 1997, 252–272: 259; ders., *Hellenistische Eschatologie bei Paulus? Zu 2 Kor 5,1–10, ThQ 176* (1996), 53–64.

63 Schnelle, Paulus (s. Anm. 59), 675.

64 G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von F.W. Horn (de Gruyter Lehrbuch), Berlin 1996, 740.

65 Reinmuth, *Anthropologie* (s. Anm. 2), 334.

66 T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 435; M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 480.

67 D.E. Aune, *Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul. Some Issues and Problems*, in: T. Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul in his Hellenistic Context*, London 1994, 291–312: 296.

68 Engberg-Pedersen, *Paul* (s. Anm. 66), 164. 294.

69 T. Engberg-Pedersen, *A Stoic Concept of the Person in Paul? From Galatians 5:17 to Romans 7:14–25*, in: C.K. Rothschild/T.V. Thompson/R.S. Kinney (Hg.), *Christian Body, Christian Self. Concepts of Early Christian Personhood* (WUNT 284), Tübingen 2011, 85–112: 107.

70 T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010, 32.

rechnet mit der Verwandlung des Leibes eben in ein solches πνεῦμα.⁷¹ Er betont in 1 Kor 15,50–55 die Differenz, die man aber auch in stoischen Kategorien denken kann. Philo denkt die Verwandlung eher platonisch als stoisch, ist aber kein strikter Platoniker, wenn er den Tod des Moses damit kommentiert, dass Gott die Zweiheit von Leib und Seele in eine unauflösliche Einheit überführt habe.⁷² Bei Paulus ist das eschatologische Geschick der Schöpfung insgesamt (1 Kor 15,27–28; Röm 8,19–22), was die Universalität der Wirkung betrifft, der stoischen Vorstellung der ἐκπύρωσις konform.⁷³

Mehrfach dringt der Begriff „Seele“ wieder in die Beschreibungssprache paulinischer Anthropologie ein. Niko Huttunen benennt in der Auslegung von Röm 7 als „Seele“ sowohl den νοῦς als auch den ἔσω ἄνθρωπος; bei ihm verbindet sich dies mit der These, Paulus kenne ähnlich wie Epiktet keine irrationalen Seelenteile.⁷⁴ Zuvor hatte Emma Wasserman in Röm 7 den Konflikt zwischen dem rationalen und den irrationalen Teilen der Seele nach platonischer Tradition wiedergefunden.⁷⁵ Dass der Begriff ψυχή in Röm 7 überhaupt fehlt, wird von beiden nicht expliziert. George van Kooten vermerkt zu den Begriffen σάρξ und ψυχή, der zumeist auf die Septuaginta zurückgeführte Gebrauch dieser Begriffe lasse sich auch in nichtjüdischer Gräzität nachweisen; bei 1 Thess 2,8; 2 Kor 1,23; 12,15; Röm 16,4 plädiert er für das gängige griechische Verständnis des Begriffs.⁷⁶ Er sieht im paulinischen Konzept vom Ebenbild Gottes, in das wir hinein verwandelt werden sollen, eine Nachwirkung des platonischen Gedankens der ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δύνατον;⁷⁷ ferner sieht er in Röm 7 platonischen Dualismus am Werk, wie der Verweis auf den inneren Menschen einerseits, das σῶμα in Röm 7,24 andererseits zeigt.⁷⁸

Theologische Topoi, die mit dem Begriff der „Seele“ verbunden werden, sind naheliegend Anthropologie und Eschatologie. Als eigene These, die Anthropologie betreffend, sei formuliert: Kritik am Gesetzesverständnis des Apostels, wie es

71 Engberg-Pedersen, *Cosmology* (s. Anm. 70), 33.

72 Engberg-Pedersen, *Cosmology* (s. Anm. 70), 33.

73 Engberg-Pedersen, *Cosmology* (s. Anm. 70), 34.

74 N. Huttunen, *Paul ad Epictetus on Law. A Comparison* (LNTS 405), London 2009, 119.

75 E. Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in the Light of Hellenistic Moral Psychology* (WUNT II 256), Tübingen 2008, 76f.

76 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* (WUNT 232), Tübingen 2008, 298–300.

77 Van Kooten, *Anthropology* (s. Anm. 76), 199–219. Zur Wirkungsgeschichte von Platon, *Theaet.* 176b vgl. van Kooten, *Anthropology* (s. Anm. 76), 129–181.

78 Van Kooten, *Anthropology* (s. Anm. 76), 381f.

im Galaterbrief vorliegt,⁷⁹ nötigten Paulus dazu, eine differenziertere Theorie der Handlungssteuerung zu formulieren, die erklärt, warum nicht die Orientierung an der Thora, wohl aber die Orientierung am Heiligen Geist für ein Leben für Gott garantieren kann. Paulus tut dies unter Aufnahme einiger(!)⁸⁰ allgemeiner Termini philosophischer Sprache,⁸¹ ohne dass er wirkliche philosophische Höhe erreicht.⁸² Der Begriff der ψυχή ist dabei nicht von Bedeutung.

Paulus hält im Grundsatz daran fest, dass die Thora nicht Leben schaffen kann (Gal 3,21), muss aber angesichts der in Röm 7,12 formulierten Anerkenntnis be-

79 Vgl. T.R. Schreiner, *Romans (Exegetical Commentary on the New Testament)*, Grand Rapids, Mich. 1998, 345 u.v.a.

80 Wichtige Termini fehlen, etwa ἄλογος, ἄσκησις, βούλησις (positiv bewerteter Gegenbegriff zu ἐπιθυμία, so Diogenes Laertius 7,116), ἡδονή, κατάληψις, συγκατάληψις und φαντασία. Auch die Wendung πνεῦμα ἡγεμονικόν in Ps 50(51),¹⁴ hat bei Paulus nicht sprachbildend gewirkt, anders als bei Philo (z.B. *Leg.* 1,39: ψυχῆς ἡγεμονικόν u.v.m.). Andere Termini werden bei Paulus nicht im eigentlichen philosophischen Sinne verwendet, etwa die Begriffe διαίρεσις und προαίρεσις.

81 Paulus spricht in Röm 8,3 von der ἀσθένεια τῆς σαρκός, wo Poseidonios, Fragment 164, von der ἀσθένεια τῆς ψυχῆς spricht. Der Begriff ἀφορμή kann in stoischer Literatur gelegentlich die Abneigung benennen (SVF 3, 28,22; 29,2 = Diogenes Laertius 7,104). Ihr steht die ὁρμή als Antrieb gegenüber (Diogenes Laertius 7,85.110). Allerdings gibt es für ἀφορμή auch den Gebrauch „Möglichkeit, Gelegenheit, Anlass“ (Xenophon, *Memorabilia* 3,12,4, ferner Demosthenes, *Orationes* 1,23: τὸ γὰρ εὖ πράττειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμή τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνοήτοις γίγνεται. Weitere Belege nennt M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1: Röm 1–8 [EKK NF VI/1], Neukirchen-Vluyn (2014), 432. Dieser Begriffsgebrauch kehrt auch in der Stoa wieder, vgl. Poseidonios, Fragment 186; Diogenes Laertius 7,89. Zum Verbum ἀγεσθαι vgl. Poseidonios, Fragment 186 = Clemens von Alexandria, *Stromata* 2,129,5; Plutarch, *de genio Socratis* 588E; zu ἐξαπατᾶν vgl. Epiktet, *Dissertationes* 1,28,8 (von der getäuschten Medea); 1,18,6; 4,1,2–3, der von der Täuschung durch unkorrekte Information spricht; zu δοκιμάζειν s.u.

82 Paulus reflektiert nicht über die Frage, ob man Tugend durch Belehrung oder Gewöhnung erwirbt. Anders Philo von Alexandria: Ihm gilt Abraham als Beispiel der Belehrung, Jakob als Beispiel der Gewöhnung. Zur Notwendigkeit der Übung vgl. Poseidonios, Fragment 187; Musonius Rufus, *Dissertationes* 5. Paulus hätte auch nicht Stellung beziehen können in der Debatte, ob man Affekte mit Zenon als unvernünftige Seelenbewegungen (SVF 1, 209), mit Chrysipp als falsche Vernunft-Urteile (SVF 3, 462) oder mit Poseidonios, Fragment 34 als Wirkungen irrationaler Seelenteile auffassen müsse. In der Frage, ob man Affekte ganz ausrotten müsse (Poseidonios, Fragment 164; Cicero, *de finibus bonorum et malorum* 3,35; Seneca, *epistulae morales ad Lucilium* 116,1,8) oder ob die Eindämmung ausreicht, hätte er wohl im Sinne Senecas entschieden, ohne dem Menschen die Fähigkeit zuzusprechen, die Affekte selbst ausrotten zu können; vgl. L. Scornaienchi, *Die Unterscheidung von σάρξ und σῶμα und ihre Konsequenzen für die Ethik des Paulus*, in: F.W. Horn/U. Volp/R. Zimmermann (Hg.), *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics*, Bd. 4 (WUNT 313), Tübingen 2013, 329–349: 345.

gründen, dass das Fruchtbringen für Gott, die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes⁸³ (Röm 8,4), nur möglich ist, wenn man der Thora gestorben ist (Röm 7,4).⁸⁴ Deshalb muss er klarmachen, warum die Orientierung an der Thora nicht für ein „Frucht bringen für Gott“ garantieren kann.⁸⁵ Sie kann es nicht, weil mit dem Bekanntwerden der Forderung der Thora im Menschen automatisch die Neigung zum Widerspruch gegenüber dieser Forderung entsteht; von dieser Neigung wird, so Paulus, der vor- und außerchristliche Mensch⁸⁶ nicht frei. Paulus verlegt wie Poseidonios, Epiktet und Galen den Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen in das Innere des Menschen, rechnet aber, anders als die genannten Autoren, nicht damit, dass der Mensch sich kraft seines *voûs* aus diesem Zwiespalt selbst befreien kann.⁸⁷ Für den Christen gilt das nach Röm 8,4.9 nicht: Für ihn wirkt der Geist als Orientierungsgröße (Röm 8,4f.),⁸⁸ in ihm wirkt er als Triebfeder (Röm 8,9). Er „wohnt“ in den Glaubenden, wie die Sünde in den Nichtglaubenden „wohnt“

83 In Röm 7f. bezieht sich *voûos* fast ausnahmslos auf die Thora. Ausnahmen sind nur Röm 7,23.25b. Die bekannte Diskussion kann ich aus Platzgründen hier nicht dokumentieren.

84 4 Makk 2,6 vertritt die naheliegende Gegenposition: Allein dadurch, dass Gott das Gebot „Du sollst nicht begehren“ gegeben hat, ist bewiesen, dass der Mensch auch dazu imstande ist, das Gebot zu erfüllen. Auf diesen Gegensatz zwischen Röm 7 und 4 Makk 2,6 verweist S. Krauter, *Is Romans 7:7–13 about akrasia?*, in: Rothschild/Thompson/Kinney (Hg.), *Christian Body* (s. Anm. 69), 122.

85 Engberg-Pedersen, Paul (s. Anm. 66), 299. Röm 7 ist aber auch, was die Aussagen zur Funktion der Thora betrifft, eine Korrektur gegenüber Gal 3; so m.E. zu Recht F.J. Matera, *Romans (paideia)*, Grand Rapids, Mich. 2010, 165.

86 Paulus verwendet hier die Redefigur der *προσωποποιία*, so S.K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven 1994, 258–284. W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929 = ders., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien* (TB 53), München 1974, 9–160, hat einen lange gültigen Konsens begründet, dass Röm 7,14–25 vom vor- und außerchristlichen Menschen redet, wie er aber nur vom Standpunkt des Glaubenden aus, von Röm 8 her, sichtbar wird. Der diesbezügliche Konsens ist aber wieder im Schwinden. Nach G. Röhser, *Paulus und die Herrschaft der Sünde*, ZNW 103 (2012), 84–110: 91f., hat Paulus das Wirken der Sünde als Gefahr auch für den Christen angesehen; allerdings ist der Christ dem in Röm 7 genannten Konflikt „nicht wehrlos ausgesetzt – ganz im Gegenteil“ (92). Jens Herzer tendiert aufgrund des sprachlichen Duktus der ersten Person Singular und des Zusammenhanges mit Röm 6 wieder zur Auslegung auf den Christen; vgl. J. Herzer, „Worin es schwach war durch das Fleisch“ (Röm 8,3). *Gesetz und Sünde im Römerbrief – oder: Das Ringen des Paulus um eine neue Identität*, in: M. Konradt/E. Schläpfer (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 322), Tübingen 2014, 219–247: 238f.

87 K.-W. Niebuhr, *Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen*, NTS 62/1 (2016), 1–30: 29.

88 P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989, 111.

(V. 17).⁸⁹ Dieser göttliche Geist im Menschen, den Paulus auch „Geist Christi“ nennen kann (Röm 8,9b), bewirkt, dass er zu dem $\varphi\rho\nu\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ⁹⁰ (Röm 8,5) fähig ist. Was dieses $\varphi\rho\nu\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ist, wird noch nicht in Röm 8, wohl aber in Röm 12,1f. näher expliziert. Die Mahnung von Röm 12,2, sich nicht diesem $\acute{\alpha}\omicron\nu$ gleichzustellen, nimmt der Sache nach die Warnung vor dem Wandel nach dem Fleisch (Röm 8,9) auf. Paulus denkt apokalyptisch, integriert aber in diesen Rahmen hinein nichtapokalyptische Tradition. Der erneuerte $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ soll aktiv werden und prüfen, was der Wille Gottes sei, das Gute und das Wohlgefällige und das Vollkommene. Das Verbum $\delta\omicron\kappa\iota\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ beinhaltet nach philosophischer Tradition die Prüfung der $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\iota$, der auf uns einwirkenden Vorstellungen, die einen Handlungsimpuls auslösen könnten, ob man ihnen folgen soll oder nicht.⁹¹ Dieser Begriffsgebrauch ergibt für das Verständnis von Röm 12,2: In konkreter Situation haben wir zu entscheiden, welches Verhalten am ehesten dem Willen Gottes angemessen ist.⁹²

Auf dem Feld der Eschatologie ist die Aufnahme dualistischer Terminologie in 2 Kor 4,16 unbestritten.⁹³ Unter Beachtung der rückwärtigen Kontextanbindung ist nach der Referenz des $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ zu fragen, um die semantische Opposition $\acute{\omicron}\ \xi\zeta\omega/\acute{\epsilon}\sigma\omega\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ angemessen zu beschreiben. Das Verbum $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ bezieht sich darauf, dass dem Apostel aufgrund des Achtens auf das Ewige (2 Kor 4,18) die Kraft wächst, die in 2 Kor 4,7–12 genannten Paradoxien dank immer neuer Kraft⁹⁴ zu ertragen, in der Gewissheit ewiger Herrlichkeit (2 Kor 4,17) nicht zu verzagen.⁹⁵ Das Syntagma $\xi\zeta\omega\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ bezeichnet den äußerlich sichtbaren Menschen, dessen Schwachheit als Infragestellung seiner apostolischen

89 Dass nur der Heilige Geist zum Tun des Rechten befähigt, hat Parallelen im Judentum, quer über Gruppendifferenzen hinweg; vgl. 1QH 12 29–32; Weish 9,17; Jub 1,23.

90 Das Verbum $\varphi\rho\nu\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu$ hat oft den Sinn „sich für eine bestimmte Sache engagieren oder für eine Seite Partei ergreifen (Wolter, Römer [s. Anm. 81], 482, mit Belegen). Es bezeichnet, wenn man es so versteht, eher das Ergebnis als die Eigenart der Handlungssteuerung.

91 Auf Epiktet, *Dissertationes* 1,20,6f. verweist U. Schnelle, Begründung und Gestaltung der Ethik bei Paulus, in: R. Gebauer/M. Meiser (Hg.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*. FS O. Merk (MThSt 76), Marburg 2003, 109–131: 127. Als weitere Parallelen kann man Epiktet, *Dissertationes* 2,18,24; *Enchiridium* 1,5 anführen.

92 Es gibt Fälle, wo Paulus das recht unspezifiziert zum Ausdruck bringt (Röm 6,11; Phil 1,10; 3,13). In anderen Fällen ist nur ein ganz bestimmtes Verhalten angemessen (1 Kor 10,1–22; Röm 14,13). Man kann die Ethik des Paulus als eine theonom reflektierende Ethik bezeichnen.

93 Belege bei E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther*, Kapitel 1,1–7,16 (ÖTK 8/1), Gütersloh 2002, 177; T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther*, Bd. 1: 2 Kor 1,1–7,4 (EKK 8/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 273f.

94 C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989, 99.

95 Schmeller, *Korinther* (s. Anm. 93), 277f.

Vollmacht aufgefasst werden konnte, das Syntagma ἕσω ἄνθρωπος den Menschen hinsichtlich dessen, dass von ihm eine Daseins- und Handlungsorientierung feststellbar ist, die den Apostel, bei ihm kraft des Erneuertwerdens⁹⁶ auf das Ewige gerichtet, zum Dienst befähigt und drängt (2 Kor 4,15a). Doch warum verwendet Paulus nicht den Begriff ψυχή?⁹⁷ Vielleicht will er die völlige Abhängigkeit von Gott betonen und dem Missverständnis eines natürlich gegebenen, guten und unsterblichen Wesenskerns im Menschen wehren. Aus demselben Grund mag der Begriff auch in 2 Kor 5,8 gemieden sein.⁹⁸ 2 Kor 5,8 bezeichnet im Diskurs antiker *ars moriendi* die Abständigkeit vom eigenen Leib als „wesentliches Erfordernis an einen vorbildlichen Charakter“⁹⁹ und hat ethischen Charakter, während die Frage des „Wie“ des ἐνδημήσαι πρὸς τὸν κύριον nicht behandelt wird.¹⁰⁰

Der deutsche Begriff „Seele“ in der Beschreibungssprache, paulinische Anthropologie betreffend, kann nur dann verwendet werden, wenn das Missverständnis eines natürlich gegebenen, guten und unsterblichen Wesenskernes im Menschen ausgeschlossen ist.

3 Einzelauslegungen

3.1 1Thess 5,23

Innerhalb der Paulusexegese hat 1 Thess 5,23 aufgrund der Trias πνεῦμα, ψυχή, σῶμα stets Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Diskutiert wird, ob diese Trias mit

96 Das Verbum ἀκακαιοῦσθαι in 2 Kor 4,16 dürfte *passivum divinum* sein. Näherhin wird man, weil es um Daseins- und Handlungsorientierung geht, an den Heiligen Geist denken. V.P. Furnish, *2 Corinthians, Translated with Introduction, Notes, and Commentary (AncB 32A)*, New York 1984, 289, verweist auf 2 Kor 5,17 und Gal 2,20 als sachliche Voraussetzung.

97 Die Frage wird in den Kommentaren nicht immer gestellt; vgl. aber C. Böttrich, *Die Auferstehung der Toten*, in: Horn, *Paulus Handbuch* (s. Anm. 58), 469.

98 2 Kor 5,1–10 galt schon seit längerem als einer der Texte, bei denen Paulus hellenistischer Eschatologie am nächsten kommt; vgl. Walter, *Hellenistische Eschatologie* (s. Anm. 62), 258f.; ders., *Hellenistische Eschatologie bei Paulus? Zu 2 Kor 5,1–10*, ThQ 176 (1996), 53–64; ders., *Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferweckungshoffnung bei Paulus*, in: M. Troitzsch (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi. FS G. Klein*, Tübingen 1998, 109–127. Die vielfältigen Probleme von 2 Kor 5 (vgl. M. Vogel, *Commentatio Mortis. 2 Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi* [FRLANT 214], Göttingen 2006, 9–11) können im Rahmen dieses Beitrages nicht diskutiert werden.

99 Vogel, *Commentatio Mortis* (s. Anm. 98), 324. Er hält fest, dass Paulus „die anthropologische Prämisse dieser Anschauung nicht teilt.“

100 Vogel, *Commentatio Mortis* (s. Anm. 98), 344f.

Hilfe der Bezugnahme auf trichotomische Anthropologie angemessen verstanden wird. Teil der Diskussion ist die Frage, ob sich πνεῦμα in 1 Thess 5,23 auf den göttlichen Geist (im Menschen) oder auf den menschlichen Geist bezieht.¹⁰¹

Paul Feine hatte kurz und bündig konstatiert: 1 Thess 5,23 klingt nach einer Trichotomie, wie sie Aristoteles formuliert hat, doch ist „die Psychologie des Paulus dichotomisch, und philosophische Einflüsse sind in ihr nicht zu konstatieren.“¹⁰² Bei Otto Pfleiderer ist an seine grundsätzliche Beschreibung der Anthropologie des Paulus zu erinnern: „Es bleibt [...] dabei, dass Seele und Geist nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Namen für den einen Menschen sind, zwischen denen nur insofern unterschieden werden kann, als beim ersten mehr die Einheit des inneren und äusseren Menschen, beim zweiten aber mehr ihr Gegensatz in Betracht kommt.“¹⁰³ Dazu, so Pfleiderer, steht auch 1 Thess 5,23 nicht im Gegensatz, „da hier die scheinbar trichotomische Zusammenstellung von πνεῦμα, ψυχή und σῶμα nur zur rhetorischen Betonung der Gesamtheit des Menschen dient“.¹⁰⁴ Carl Clemen zufolge braucht 1 Thess 5,23 „wenigstens nicht bewußt auf die von Plato stammende Trichotomie zurückzugehen.“¹⁰⁵ Ohnehin sei ein vorchristlicher Gebrauch der Begriffe ψυχή und πνεῦμα für diese Unterscheidung bisher nicht nachgewiesen. Clemen beruft sich hierbei auf Hans Lietzmann, ohne dessen Nachsatz mit zu bedenken: Dass die genannte Differenzierung „vorhanden gewesen ist, bezeugt eben das Zufällige und Unsystematische ihres Auftretens bei Paulus: aber wo wurde sie ausgebildet?“¹⁰⁶

Ernst von Dobschütz zufolge klingt 1 Thess 5,23 „unbedingt trichotomisch und, wie die Dogmatik der alten Kirche hier eine apostolische Anerkennung ihrer Trichotomie fand, so behauptet die neuere Exegese hier fast durchgehend Beeinflussung des Apostels durch die trichotomische Lehre der griechischen Philosophie. Mit Unrecht. Denn nirgends findet sich in der vorpaulinischen Zeit diese Trichotomie [...] und P. selbst meint es gar nicht trichotomisch: für ihn ist πνεῦμα nicht ein Teil des menschlichen Wesens [...], sondern das Neue, das Gott in ihn

101 Schon Brückner, Mensch im NT (s. Anm. 9), 281, vermerkt zu 1 Thess 5,23, dass hier „die Dreiteilung Geist, Seele und Leib [...] entweder nur rhetorisch (vgl. Phil 1,7 und die vierfache Unterscheidung Luk 10,27) gemeint oder der Geist als der Geist Gottes scharf von dem menschlichen Geiste zu scheiden ist“.

102 P. Feine, Theologie (s. Anm. 50), 258.

103 Pfleiderer, Urchristentum (s. Anm. 38), 193.

104 Pfleiderer, Urchristentum (s. Anm. 38), 193 Anm. **.

105 C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht, Gießen 1909, 48.

106 H. Lietzmann, An die Korinther 1 (HNT 9/1), Tübingen 1910, 91.

gelegt hat, das ein Teil des Wesens im Christen wird (Röm 1,9; 8,16); so fügt er hier dem, was den Christen als solchen ausmacht, worauf es vor allem ankommt (1 Kor 5,5), dem Geist, noch das bei, was die Individualität des Menschen seinem Doppelwesen nach konstituiert: Seele und Leib“.¹⁰⁷

In etwa zeitlich äußert sich die Skepsis gegen die These der Beeinflussung des Apostels durch griechisches Denken auch in der römisch-katholischen Exegese. Alphons Steinmann leugnet zu 1 Thess 5,23 jeden Anklang an eine Trichotomie; der Geist ist „übernatürlicher Lebensgrund im Christen, d.i. heiligmachende Gnade“.¹⁰⁸ Karl Staab lehnt das Verständnis von πνεῦμα als des Heiligen Geistes im Menschen ab, da der Heilige Geist nicht der Gefährdung unterliegt, betont aber trotzdem die Prägung des Paulus durch jüdische Anthropologie. Paulus „kennt im Menschen nur zwei Wesensbestandteile, den Leib und die ihn belebende Seele, nur hat er für letztere zwei verschiedene Worte: πνεῦμα und ψυχή. Sie besagen wesentlich das Gleiche. Werden sie nebeneinander gestellt wie in unserem Vers (und Hebr 4,12), so scheinen bei πνεῦμα mehr die höheren Kräfte, bei ψυχή mehr die niederen ins Auge gefaßt zu sein. Beide zusammen formen mit dem Leib den ganzen Menschen“.¹⁰⁹

Auch für die folgende Zeit ist ein Konsens dahingehend gegeben, dass die Reihbildung in 1 Thess 5,23 vor allem rhetorisch geprägt ist und den Menschen umfassend in den Blick nimmt.¹¹⁰ Gelegentlich wird erwogen, πνεῦμα¹¹¹ einerseits, ψυχή und σῶμα andererseits jeweils als Bezeichnung des ganzen Menschen zu verstehen.¹¹² Etwas häufiger werden Anklänge an trichotomische Anthropologie

107 So E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* (KEK 10), Nachdruck der Ausgabe von 1909, mit einem Literaturverzeichnis von Otto Merk, hg. von Ferdinand Hahn, Göttingen 1974, 229, der S. 231 auf altkirchliche Vorgänger seiner Deutung inklusive der Bestreitung der Trichotomie verweist.

108 A. Steinmann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater* (HSNT 5), Bonn 41935, 52.

109 K. Staab/J. Freundorfer, *Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe* (RNT 7/3), Regensburg 31959, 45.

110 G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK 12/1), Leipzig 1999, 108f.; J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 406; Dunn, *Theology of Paul* (s. Anm. 59), 57; Schnelle, *Paulus* (s. Anm. 59), 615.

111 Umstritten ist, ob sich πνεῦμα auf den göttlichen Geist bezieht (von Dobschütz, *Thessalonicher-Briefe* [s. Anm. 107], 229; Schnelle, *Paulus* [s. Anm. 59], 615) oder, da der göttliche Geist nicht der Gefährdung unterliegt, auf den menschlichen Geist (so Haufe, *Thessalonicher* [s. Anm. 110], 108; Bultmann, *Theologie* [s. Anm. 54], 207; faktisch ähnlich Johannes Chrysostomus, *homiliae in 1 Thess 11,2* [PG 62], 463; Theodoret von Kyros, in *1 Thess* [PG 82], 666B). Nur in letzterem Fall ist es überhaupt sinnvoll, das Vorliegen einer trichotomischen Anthropologie zu debattieren.

112 T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Neukirchen-Vluyn 1986, 264f.

zugestanden¹¹³ und mit dem Blick auf die heidenchristlichen Adressaten des Briefes erklärt.¹¹⁴ Früh findet sich der Verweis auf den gängigen Sprachgebrauch,¹¹⁵ der gelegentlich als liturgisch-rhetorischer Sprachgebrauch charakterisiert wird.¹¹⁶ Hatte Alexander Sand unter Berufung auf Egon Brandenburger in 1 Thess 5,23 den Beginn dessen gesehen, dass sich „zumindest terminologisch eine ‚differenzierte Anthropologie‘ durchsetzt“,¹¹⁷ so hat die weitaus überwiegende Mehrheit der Exegetinnen und Exegeten, früheren Vorgaben folgend,¹¹⁸ diese These nicht übernommen – der Stelle liege keine reflektierte Anthropologie zugrunde.¹¹⁹

Mit der erneuten Hinwendung zu Modellen griechischen Denkens lebt aber auch das technische Verständnis von 1 Thess 5,23 einer trichotomischen Anthropologie wieder auf.¹²⁰ Philo von Alexandria hat, so van Kooten, *νοῦς* und *πνεῦμα* so verbunden: Gott haucht dem *νοῦς* das *πνεῦμα* ein, der *νοῦς* seinerseits ist der wertvollste Teil der Seele, das *ἡγεμονικόν*.¹²¹ Man wird festhalten, dass in 1 Thess 5,23 nicht der Geist Gottes im Gegenüber zum Menschen, sondern der Geist Gottes im Menschen gemeint ist – nur er muss bewahrt werden – ,allerdings darauf verweisen müssen, dass Paulus im Ersten Thessalonicherbrief die aus Röm 8 und Röm 12,2 zu erschließende differenzierende Zuordnung von *πνεῦμα* und *νοῦς* noch nicht erreicht hat. Das göttliche *πνεῦμα* in uns bezeugt uns den Willen Gottes; der *νοῦς* zieht daraus die Konsequenzen für die Handlungssteuerung.

113 Haufe, Thessalonicher (s. Anm. 110), 108.

114 O. Merk, 1 Thessalonicher 5,23.24. Eine exegetisch-theologische Besinnung (2010), in: ders., Wissenschaftsgeschichte und Exegese, Bd. 2: Gesammelte Aufsätze 1998–2013, hg. von R. Gebauer (BZNW 206), Berlin 2015, 376–383: 380.

115 E. Käsemann, Zur paulinischen Anthropologie, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 9–60: 37.

116 M. Dibelius, An die Thessalonicher 1, 2, an die Philipper (HNT 11), Tübingen 3¹⁹³⁷, 32 (dort auch der Verweis auf *Epistula Apostolorum* 24 [35], wonach bei der Auferstehung der Toten Fleisch, Seele und Geist zugleich auferstehen und gerichtet werden); Bultmann, Theologie (s. Anm. 54), 206f.

117 A. Sand, Art. *ψυχή*, in: EWNT² 3 (1992), 1197–1203: 1200.

118 Dibelius, Thessalonicher 1 (s. Anm. 116), 1–24: 24: Paulus verwendet die in Rede stehenden Ausdrücke „nicht in einer anthropologischen Erörterung, sondern in einem Gebetswunsch [...]“. Darum darf man der Stelle nicht zuviel Bedeutung für die Gesamtanschauung des Paulus beimessen“.

119 Schnelle, Anthropologie (s. Anm. 2), 123; ders., Paulus (s. Anm. 59), 615; Schreiber, Thessalonicher (s. Anm. 59), 317.

120 Van Kooten, Anthropology (s. Anm. 76), 294f.; ders., The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul, and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus, in: M. Labahn/O. Lehtipuu, Anthropology in the New Testament and its Ancient Context (CBET 54), Leuven 2010, 87–119: 111–114; L. T. Johnson, Hebrews. A Commentary (NTLI), Louisville, Ky. 2006, 134.

121 Van Kooten, Anthropological Trichotomy (s. Anm. 120), 98f., mit Verweis auf Philo, *Leg.* 1,37–40.

3.2 Mk 8,35

Die Anthropologie speziell des Markusevangeliums findet erst jüngst ein eigenständiges Interesse, wird aber zumeist nicht anhand der in dieser Studie anstehenden Fragestellungen entfaltet.¹²² Das Zentrum menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens wird mit καρδία bezeichnet,¹²³ während νοῦς fehlt,¹²⁴ πνεῦμα hingegen auch vom menschlichen Geist gebraucht werden kann.¹²⁵ Die Verwendung von ψυχή, σάρξ und σῶμα richtet sich meist nach biblischen Vorgaben. Zu Mk 8,35 erklärt bereits Erich Klostermann: „ψυχή: die Bedeutung schillert, wie oft, zwischen Leben, Seele und sich selbst (s. zu Röm 8,14–25).“¹²⁶ Die Wiedergabe mit „Leben“¹²⁷ bzw. „life“¹²⁸ wird manchmal ohne nähere Begründung als selbstverständlich vorausgesetzt. Andere betonen den Abstand zu griechischem Denken¹²⁹ und verstehen ψυχή als Ersatz für ein Reflexivpronomen.¹³⁰ Lars Hartman hat 2010 der Thematik einen ganzen Exkurs gewidmet,¹³¹ aber mit „life“ übersetzt.¹³² Er zitiert Achilles Tattius als Beweis dafür, dass ψυχή auch in einem rein griechi-

-
- 122 Reinmuth, *Anthropologie* (s. Anm. 2), 71–103 zum Markusevangelium; M. Meiser, *Anthropologie im Markusevangelium*, in: Rothschild/Thompson/Kinney (Hg.), *Christian Body* (s. Anm. 69), 125–148.
- 123 Charakteristisch ist, dass der Lasterkatalog Mk 7,21f. als aus dem Herzen kommend benannt, was der griechische Leser am ehesten auf das ἐπιθυμητικόν im Sinne Platons zurückführen würde.
- 124 Immerhin verwendet Markus das Verbum νοέω dreimal (7,18; 8,17; 13,14).
- 125 Vom Geist in Jesus Mk 2,8; 8,12, vom Geist im Menschen Mk 14,38; dort ist nicht der göttliche Heilige Geist gemeint (so u.a. M.D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, Peabody, Mass. 1991, 349), sondern der menschliche Geist (R.H. Stein, *Mark* [Baker Exegetical Commentary on the New Testament], Grand Rapids, Mich. 2008, 664), wie in Ps 76(77),4.7.
- 126 E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1971, 84. Ähnlich votiert E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, 100, der dann aber im Sinn von „Leben“ exegesierte. In neuerer Zeit ähnlich votiert A.Y. Collins, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 409. Sie übersetzt (S. 396) aber doch mit „life“.
- 127 R. Pesch, *Das Markusevangelium*. Bd. 2, Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT 2/2), Freiburg i.Br. 1991, 61; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus 2* (EKK 2/2), Neukirchen-Vluyn 1986, 21. D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 152, übersetzt „Seele“, kommentiert aber doch im Sinne von „Leben“ mit Verweis auf das hebräische Äquivalent.
- 128 D.R. Hare, *Mark* (WeBC), Louisville, Ky. 1996, 97; Stein, *Mark* (s. Anm. 125), 406; M.A. Beavis, *Mark* (paideia), Grand Rapids, Mich. 2011, 134; C.C. Black, *Mark* (ANTC), Nashville, Tenn. 2011, 196 (mit der Paraphrase „inmost being“).
- 129 J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt* (RNT 2), Regensburg 1958, 167; Schelkle, *Theologie* (s. Anm. 59), 108.
- 130 M.E. Boring, *Mark. A Commentary* (NTL), Louisville, Ky. 2006, 245.
- 131 L. Hartman, *Mark for the Nations. A Reader-Oriented Commentary*, Eugene, Or. 2010, 329–333.
- 132 Hartman, *Mark* (s. Anm. 131), 324.

schen Kontext für „Leben“ stehen kann.¹³³ Doch hat Reinhard Feldmeier zu bedenken gegeben, ob nicht auch in Mk 8,35 „der Begriff Seele mehr meint als nur „Leben““¹³⁴ – mindestens rezeptionsästhetisch lege sich das Verständnis nahe. Zu Mk 12,30 betont Stein, hier stehe „Seele“ nicht wie in Mk 8,35f. für das physische Leben, sondern als Bezeichnung der Quelle der Sehnsüchte und Gefühle.¹³⁵ Man wird den Begriff „Seele“ für Mk 12,30 behalten und für Mk 8,35 erwägen.

3.3 Mt 10,28

Forschungsgeschichtlich gilt auch für die Anthropologie im Matthäusevangelium, dass sie erst spät der Gegenstand eines eigenständigen Interesses wurde.¹³⁶ Innerhalb des Matthäusevangeliums wird am ehesten zu Mt 10,28 eine Annäherung an griechisches Denken – inmitten jüdischer eschatologischer Vorstellung – diskutiert.¹³⁷ Allerdings stellt schon 1959 Josef Schmid fest: Es geht nicht um einen hellenistischen Gegensatz zwischen Leib und Seele, sondern um den Unterschied zwischen Menschen und Gott: Nur Gott kann auch das himmlische Leben vernichten.¹³⁸ Eine nuancierte Argumentation bietet Ulrich Luz: „Die Unterscheidung von Leib, den Menschen töten können, und Seele, die sie nicht töten können, spiegelt den Einfluß griechischer, dichotomischer Anthropologie auf weite Kreise des Judentums. Wichtig ist, daß die griechische Vorstellung von der unsterblichen Seele hier gerade nicht übernommen wurde: Auch die Seele kann Gott in der Hölle vernichten.“¹³⁹ Ebenso differenziert argumentiert Joachim Gnilka: Mt 10,28 setzt ein Zweifaches voraus, „eine vulgarisierte hellenistische Anthropologie und die Vorstellungen vom Zwischenzustand und Endgericht“. Das semitische Ganzheitskonzept ist gleichwohl beibehalten; die Seele gilt nicht als unzerstörbar, sondern ist Träger der Kontinuität des Menschen im Zwischenzustand bis zum Jüngsten

133 Hartman, Mark (s. Anm. 131), 331, mit Verweis auf Achilles Tatius, *Leukippe* 8,3,1: „Dieser Mann hatte Pläne gegen mein Leben, doch Artemis rettete mich“.

134 Feldmeier, Petrus (s. Anm. 1), 59; ders. *Seelenheil* (s. Anm. 1), 245.

135 Stein, Mark (s. Anm. 125), 561. Vgl. auch R. Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemanerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT II 21), Tübingen 1987, 149f., mit Verweis auf Dtn 6,5 bzw. Mk 12,30: „Als Zentrum der Vitalität ist die ψυχή/ψων auch der Ort der Gemütsbewegungen [...]. So bezeichnet ψων dann vor allem die Personen in ihrer Innenseite und nähert sich der Bedeutung des deutschen ‚Seele‘“.

136 Reinmuth, *Anthropologie* (s. Anm. 2), 47–71, zum Matthäusevangelium.

137 Schelkle, *Theologie* (s. Anm. 59), 108; Dautzenberg, *Seele* (s. Anm. 61), 550; Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 59.

138 J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt* (RNT 1), Regensburg⁴ 1959, 183.

139 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 2: Mt 8–17 (EKK 1/2), Neukirchen-Vluyn 1990, 126.

Gericht.¹⁴⁰ Matthias Konradt verweist auf 2 Makk 6,30; 4 Makk 13,13–15 als traditions-geschichtliche Parallelen aus der frühjüdischen Martyriumsparänese für die Vorstellung, dass Menschen zwar den Leib, nicht aber die Seele töten können.¹⁴¹

3.4 Hebr 4,12

Deutlicher als in anderen spätneutestamentlichen Schriften ist im Hebräerbrief die Situation der Ermüdung des Glaubenslebens bei schon länger zurückliegender Bekehrung der Adressaten zum Christentum als Anlass der Paraklese erkennbar (Hebr 5,11; 6,12; 10,23–25). Die Vergangenheit der Adressaten wird weniger hinsichtlich der vorchristlichen als vielmehr hinsichtlich der postkonversionalen Phase thematisiert (Hebr 6,10; 10,32–34). An die vorchristliche Vergangenheit wird in Hebr 6,1f. implizit erinnert, sie wird aber nicht durch einen Lasterkatalog wie in 1 Petr 4,3 ausgemalt.¹⁴² Dazu passt, dass die Wortfamilie ἐπιθυμία in negativer Wertung im Hebräerbrief fehlt. Nur allgemein wird in Hebr 3,13; 10,26 auf Unglaube und Sünde als Gefahr verwiesen, in Hebr 4,6f. vor Ungehorsam und Herzensverhärtung gewarnt, in Hebr 6,1f. die Buße als Abkehr von den toten Werken beschworen, die die Adressaten eigentlich hinter sich haben sollten.

In dieses Gesamtbild fügen sich auch die anthropologischen Aussagen ein; allerdings ist damit auch die nach wie vor umstrittene Grundfrage nach der religions-geschichtlichen Verortung des Hebräerbriefes berührt. Heute stehen im Wesentlichen hellenistisch-(jüdische)¹⁴³ und apokalyptische Deutungen¹⁴⁴ nebeneinander; es fehlt aber auch nicht an der Mahnung, die verschiedenen religions-geschichtlichen Linien, die im Hebräerbrief wirksam geworden sind, im Hinblick auf die Zielstellung des Briefes in ein Verhältnis zu setzen und sie so als neue Einheit zu begreifen; nur so werde man der Komplexität des Hebräerbriefes

140 J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HThKNT 1/1), Freiburg i.Br. 1986, 387.

141 M. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt* (NTD 1), Göttingen 2015, 171.

142 Das Phänomen ließe sich auch damit erklären, dass die vorchristliche Vergangenheit der Adressaten keine pagane, sondern die jüdische Vergangenheit ist, so jedenfalls A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9/2), Göttingen ¹¹1975, 79–255: 82; W. Kraus, *Zu Absicht und Zielsetzung des Hebräerbriefes*, *KuD* 60/3 (2014), 250–271: 269; K.-H. Ostmeyer, *Der Hebräerbrief – Evangelium von Ewigkeit*, *ZNT* 29 (2012), 25–34: 29. K. Backhaus, *Der Hebräerbrief übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg 2009, 221 rechnet mit heidnischen Gottesfürchtigen als Adressaten.

143 H. Braun, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 107; W. Eisele, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief* (BZNW 116), Berlin 2003.

144 G.L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT), Grand Rapids, Mich. 2012, 216 u.ö.

gerecht.¹⁴⁵ Das zeigt schon der folgende Überblick über einige anthropologische Grundbegriffe.

Die biblische Prägung des Begriffes καρδιά steht schon aufgrund des Zitates aus Ps 95 in Hebr 3,7–11 fest.¹⁴⁶ Zwischen ψυχή und καρδιά lässt sich kaum trennen.¹⁴⁷ Dass speziell die ψυχή als Ort der Gefährdung anzusehen wäre,¹⁴⁸ kann aufgrund von Hebr 3,12 bestenfalls als Nuance geltend gemacht werden. Dem Begriff σάρξ „wohnt nicht so sehr ein pejorativer als vielmehr ein limitierender Aspekt inne“.¹⁴⁹ Eine gewisse Dichotomie ist insofern gegeben, als σῶμα den äußeren, ψυχή den inneren Aspekt des Menschen bezeichnet. „Die Seele ist der Teil des Menschen, der in hervorragender Weise auf das Heil und die letzten Dinge bezogen ist. Am Zustand der Seele entscheiden sich Heil oder Verderben der Menschen insgesamt.“¹⁵⁰ Allerdings wird der Leib nicht als Gefängnis der Seele gesehen; von Gottgleichheit der Seele ist nicht explizit die Rede.¹⁵¹ Umstritten ist, ob das „σῶμα für das Jenseits im Hb außer Betracht“¹⁵² bleibt oder nicht.¹⁵³ Die Wahl des Begriffes ψυχή dürfte sich an manchen Stellen im Hebräerbrief der Aufnahme griechischer Tradition verdanken, so etwa in Hebr 6,19¹⁵⁴ und Hebr 10,39.¹⁵⁵ Auch in

145 H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt* (KEK 13), Göttingen 1991, 114, aufgenommen von W. Kraus, *Neuere Ansätze in der Exegese des Hebräerbriefes*, VF 48/2 (2003), 65–80: 71. Backhaus, *Hebräerbrief* (s. Anm. 142), 54 spricht von einer unapokalyptischen, platonisierenden Verarbeitung biblischen Traditionshintergrundes.

146 Dass die ἐνθυμήσεις und die ἐννοιαί aus dem Herzen kommen (Hebr 4,12), ist insofern unauffällig. Treffend bezeichnet Backhaus, *Hebräerbrief* (s. Anm. 142), 152 das Herz als „Entscheidungsmitte des Menschen“.

147 Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 145), 366; E. Gräßer, *An die Hebräer*, Bd. 1: Hebr 1–6 (EKK 17/1), Neukirchen-Vluyn 1990, 383; Backhaus, *Hebräerbrief* (s. Anm. 142), 250.

148 O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 6,19f. und 10,19f.* (WUNT 14), Tübingen 1972, 87.

149 H. Löhr, *Anthropologie und Eschatologie im Hebräerbrief*, in: M. Evang./H. Merklein/M. Wolter, *Eschatologie und Schöpfung*, FS E. Gräßer (BZNW 89), Berlin 1997, 169–199: 180.

150 Löhr, *Anthropologie* (s. Anm. 149), 185; ähnlich Backhaus, *Hebräerbrief* (s. Anm. 142), 373.

151 Löhr, *Anthropologie* (s. Anm. 149), 186.

152 Braun, *Hebräer* (s. Anm. 143), 335.

153 Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 145), 552.

154 Gräßer, *Hebräer*, Bd. 1 (s. Anm. 147), 383 mit Anm. 81 (mit Belegen).

155 Für die Wendung περιποίησις ψυχῆς verweist Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 145), 552, Anm. 36 auf Xenophon, *Cyropaedia* 4,4,10 (περιποιεῖσθαι τῆς ψυχῆς). Vgl. E. Gräßer, *An die Hebräer*, Bd. 3: Hebr 10,19–13,25 (EKK 17/3), Neukirchen-Vluyn 1997, 83: der Verfasser folgt nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich der hellenistischen Eschatologie: „Die Erlangung des Lebens fällt zusammen mit der Freisetzung der ψυχή aus der dämonisch gegründeten δουλεία, die durch das Anteilhaben der ‚Kinder‘ an Blut und Fleisch gestiftet ward“. Zurückhaltender: Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 145), 552: „Urchristliche Eschatologie wird auch hier wieder ins Hellenistische übersetzt,

Hebr 10,22, wo mehrheitlich ein Bezug auf die Taufe angenommen wird,¹⁵⁶ kann eine Dichotomie von καρδία und σῶμα vermutet werden, ähnlich wie neuerdings für Hebr 4,12 wieder die Aufnahme platonischer Trichotomie vermutet wird.¹⁵⁷

Zu Hebr 4,12 muss gefragt werden, ob es um die Trennung zwischen Seele und Geist oder nicht vielmehr um eine Scheidung innerhalb von Seele und Geist geht.¹⁵⁸ Die Begriffe stehen unbetont nebeneinander. Da ψυχή im Hebräerbrief stets positiv gebraucht werde, (in Hebr 10,38 sogar von Gott ausgesagt), bezeichne er nicht das Minderwertige im Gegenüber zu πνεῦμα.¹⁵⁹ Die positiv konnotierte Kombination von ψυχή und πνεῦμα ist auch im antiken Judentum belegt.¹⁶⁰ Auf den biblischen Sprachgebrauch in Hebr 4,12 ist mehrfach aufmerksam gemacht worden.¹⁶¹ Es besteht weitgehend Einigkeit, dass der Verfasser vorrangig rhetorische Wirksamkeit erstrebt,¹⁶² um die bis ins Innerste des Menschen reichende Wirkungskraft des göttlichen Wortes zum Ausdruck zu bringen,¹⁶³ dass „ein eigentliches differenzierendes anthropologisches Interesse“ hier jedoch nicht vorliegt.¹⁶⁴

Gleichwohl liegt damit an dieser Stelle nicht der Akzent auf der Gegenüberstellung von ‚Seele‘ und ‚Leib‘ im Sinne einer dualistischen Anthropologie“.

- 156 H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (ThHK 16), Berlin 1988, 207; Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 145), 530; Gräßer, *Hebräer*, Bd. 3 (s. Anm. 155), 23 (Hegermann und Weiß zufolge liegt eine Anspielung an Ez 36,25–27 vor). Zurückhaltender ist Braun, *Hebräer* (s. Anm. 143), 312: Hebr 10,22 ruft den gemeinantiken Grundsatz in Erinnerung, dass körperliche Reinheit Grundvoraussetzung für Kultfähigkeit ist.
- 157 Johnson, *Hebrews* (s. Anm. 120), 134, mit Verweis auf Platon, *Timaios* 43a–45a; 69a–90c.
- 158 Im letzteren Sinne O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer* (RNT 8/1), Regensburg 1966, 68; Braun, *Hebräer* (s. Anm. 143), 118; M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer*, Bd. 1: Kapitel 1,1–5,10 (ÖTK 20/1), Gütersloh/Würzburg 2002, 227.
- 159 Braun, *Hebräer* (s. Anm. 143), 118f. Die gegenteilige These von C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Bd. 1, Paris 1952, 52f., Hebr 4,12f. bringe die auch bei Philo feststellbare Höherwertung des πνεῦμα gegenüber der ψυχή zum Ausdruck, hat sich nicht durchgesetzt.
- 160 Cockerill, *Hebrews* (s. Anm. 144), 216 verweist auf Weish 15,11; Philo, *Det.* 80–83; *Her.* 55–57; *QG* 2,59; Josephus, *A.J.* 1,34. Er übersetzt mit „life“, ohne an dieser Stelle auf die religionsgeschichtliche Frage einzugehen. Philos Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele (Ios. 264) sei im Hebräerbrief nicht übernommen; ein wesentlicher Einfluss neoplatonischen Denkens liege nicht vor (Cockerill, *Hebrews* [s. Anm. 144], 31f.; anders u.a. Eisele, *Reich* [s. Anm. 143], 368).
- 161 I. Rohr, *Der Hebräerbrief und die geheime Offenbarung des heiligen Johannes* übersetzt und erklärt (HSNT 10), Bonn 1932, 23, mit Verweis auf Jes 60,6; 49,2; Jer 23,29; Ps 119,89; Strobel, *Hebräer* (s. Anm. 142), 119, trotz der Nähe zu Philo, *Her.* 130–140.
- 162 Gräßer, *Hebräer*, Bd. 1 (s. Anm. 147), 234.
- 163 Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 145), 287; ähnlich P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Mich. 1977, 165; F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews. Revised Edition*, Grand Rapids, Mich. 1990, 113; Backhaus, *Hebräerbrief* (s. Anm. 142), 173.
- 164 Zitat von Lühr, *Anthropologie* (s. Anm. 149), 183f. Vgl. H. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A*

Insgesamt zeigt sich eine große Freiheit im Umgang mit verschiedenen anthropologischen Konzeptionen unterschiedlicher Provenienz. Bei grundsätzlicher biblischer Bindung ist auch die Aufnahme griechischer Tradition feststellbar, wie das – bei Unterschieden im Einzelnen – ja auch bei Philo von Alexandria vorliegt. Diese Freiheit ist wohl in dem theologisch-seelsorgerlichen Anliegen des Autors begründet.¹⁶⁵

3.5 Jak 1,21; 5,20

Den Jakobusbrief kann man als einen auf die postkonversionale Situation bezogenen „Mahnbrief“¹⁶⁶ beschreiben. Dieser Charakter des Briefes schlägt sich auch in der Beschreibung des Menschen nieder. Dem Verfasser des Jakobusbriefes ist an einer eigenständigen Anthropologie nicht gelegen;¹⁶⁷ trotzdem lassen sich Grundzüge des Menschenbildes¹⁶⁸ erheben.

Die Existenz derer, die durch das „eingepflanzte“ (Jak 1,21)¹⁶⁹ Wort der Wahrheit wiedergeboren sind (Jak 1,18), wird als gefährdet begriffen. Die „vielerlei An-

Commentary on the Epistle to the Hebrews (Hermeneia), Philadelphia 1989, 135; Karrer, Hebräer (s. Anm. 158), 227. Karrer hält zu Hebr 4,12 sogar die Übersetzung von ψυχή mit „Leben“ für möglich.

165 Löhr, Anthropologie (s. Anm. 149), 199.

166 C. Burchard, Der Jakobusbrief (HNT 15/1), Tübingen 2000, 9. Der Brief soll letztlich der Rettung vieler der Adressaten dienen, wie der Verfasser sie am Ende (Jak 5,20) ermutigt, „einzeln für einzelne zu tun, was er mit dem Brief für viele von ihnen tun wollte“ (217).

167 F. Hahn/P. Müller, Der Jakobusbrief, ThR 63 (1998), 1–73: 31.

168 Vgl. u.a. K.-W. Niebuhr, Ethik und Anthropologie nach dem Jakobusbrief, in: F.W. Horn/R. Zimmermann (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik (WUNT 238), Tübingen 2009, 329–346: 332–336.

169 In Jak 1,21 ist das Syntagma ἐμφυτός λόγος wohl nicht im stoischen Sinne zu deuten (so zuletzt M.A. Jackson-McCabe, Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom [NT.S 100], Leiden 2001, 7–86). Ihm wird im Jakobusbrief die Qualität des Rettens zugesprochen, was für die Ausstattung des vor- und außerchristlichen Menschen nicht denkbar ist. Das Syntagma ist auf die Unterweisung vor oder bei der Taufe zu beziehen; so M. Karrer, Christus der Herr und die Welt als Stätte der Prüfung. Zur Theologie des Jakobusbriefes, KuD 35 (1989), 166–188: 177 mit Anm. 60; P. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg/Schweiz 1993, 270f.; G. Garleff, Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief (Beiträge zum Verstehen der Bibel 9), Münster 2004, 276 Anm. 318; Reinmuth, Anthropologie (s. Anm. 2), 287. Man kann an Dtn 30,14 als traditionsgeschichtlichen Hintergrund denken; so etwa M. Konradt, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22), Göttingen 1998, 77–79.

fechtungen“¹⁷⁰ (Jak 1,2) sind letztlich durch die anthropologische Grundkonstante der „Begierde“¹⁷¹ gewirkt (Jak 1,14), deren Grundzug das gottwidrige¹⁷² Sich-Einlassen auf die Welt und ihre Lockungen darstellt (Jak 4,4), sich vor allem im Besitzstreben konkretisierend (Jak 4,1–3).¹⁷³ Sie führt den Menschen in die Irre (Jak 5,19), zum Tod, d.h. in die Heillosigkeit der vorchristlichen Existenz, die nur eschatologische Verdammnis zu erwarten hat.¹⁷⁴ Demgegenüber mahnt der Jakobusbrief zum Durchhalten der durch die Konversion bedingten Diaspora-Existenz. „Mit der Einstiftung des wirkmächtigen Wortes ist dem Christenmenschen Freiheit von der Begierde samt ihren Folgeerscheinungen Sünde und Tod ermöglicht.“¹⁷⁵ Das ermöglicht kontinuierliche (Jak 1,23–25) Eindeutigkeit der Lebensorientierung (Jak 1,4) gegen Zweifel (Jak 1,6) und Gespaltenheit (δίψυχος; Jak 1,8).

Im Hinblick auf das Thema „Transformationen des Seelenbegriffes“ ist zweierlei festzuhalten: (1) Da wo im Jakobusbrief anthropologische Grundbegriffe als Basis eines Vergleichs dienen und technisch verwendet werden (Jak 2,26), stehen sich πνεῦμα und σῶμα gegenüber; die ψυχή wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. (2) Zu Jak 1,21; 5,20 wird nicht selten ψυχή unkommentiert mit „Seele“ wiedergegeben. Allerdings wird wiederholt auf die biblische Grundierung des Be-

170 Umstritten ist, inwieweit in Jak 1,2 auch an „Anfechtungen“ gedacht ist, die durch Leidenserfahrung (vgl. Jak 2,6; 5,10) bedingt sind (so etwa R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* [FzB 28], Würzburg ²1985, 21.43 Anm. 1). Dies würde implizieren, dass der Inhalt der πειρασμοί in Jak 1,2 und Jak 1,13f. verschieden bestimmt werden müsste (so etwa Frankemölle, *Jakobus* (s. Anm. 5), 278, der auf der Basis der traditionsgeschichtlichen Ableitung von Sir 2,1–18 [196f.] in Jak 1,2 die äußeren, in Jak 1,13 die inneren Anfechtungen genannt sieht; ebenfalls S. McKnight, *The Letter of James* [NICNT], Grand Rapids, Mich. 2011, 115). Doch wie soll dem Leser dieser Wechsel erkennbar sein? Die Referenz des Begriffes ist m.E. an beiden Stellen einheitlich zu bestimmen; die Nähe von Jak 1,13–15 zu Sir 15,11–20, die auch von Frankemölle betont wird, lässt nur die von innen kommenden πειρασμοί als Referenzpunkt zu; so bereits Konradt, *Existenz* (s. Anm. 169), 115.

171 Es zeigt sich eine gewisse Nähe zu Philo, *Decal.* 142.173 sowie zur Stoa (W. Popkes, *Der Brief des Jakobus* [ThHK 14], Leipzig 2001, 105.264; M. Konradt, *Werke als Handlungsdimension des Glaubens. Erwägungen zum Verhältnis von Theologie und Ethik im Jakobusbrief*, in: F.W. Horn/R. Zimmermann [Hg.], *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik* [WUNT 238], Tübingen 2009, 309–327: 313; Niebuhr, *Ethik* (s. Anm. 169), 340). Eine gewisse Konvergenz hinsichtlich der negativen Wertung der Begierde zwischen griechischer und biblisch-jüdischer Tradition ist im letzten Dekalog-Gebot begründet.

172 R. Hoppe, *Jakobusbrief* (SKK 15), Stuttgart 1989, 90, verweist auf die Nähe zu Röm 8,7f.

173 Konradt, *Existenz* (s. Anm. 169), 125–135; Burchard, *Jakobusbrief* (s. Anm. 166), 55.

174 Konradt, *Existenz* (s. Anm. 169), 191.

175 Konradt, *Handlungsdimension* (s. Anm. 171), 316.

griffes ψυχή verwiesen, der den ganzen Menschen meint,¹⁷⁶ nicht nur einen – oder gar noch den besseren Teil.¹⁷⁷ Man kann ein Fazit ziehen: Der Terminus „Seele“ kann in der Wiedergabe von Jak 1,21; 5,20 stehen bleiben, sofern es klar ist, dass der Verfasser des Jakobusbriefes nicht in ihr selbst die Kräfte zu ihrer Rettung findet: Es ist die „von oben“ kommende Weisheit (Jak 1,5.17), die allein die den Menschen verklavende Begierde abweisen kann.¹⁷⁸

3.6 Petr 2,11

Das Menschenbild im Ersten Petrusbrief zeigt sich, der Eigenart des Schreibens als postkonversionalen Mahnbrief entsprechend, in den Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart der Glaubenden eingespannt. Die Vergangenheit wird als nichtiges (1 Petr 1,18) und lasterhaftes¹⁷⁹ Leben in Begierde¹⁸⁰ und Finsternis (1 Petr 2,9) gesehen. Rezipientenorientiert liest sich das als Beschreibung unphilosophischer Lebensweise,¹⁸¹ die die Adressaten hinter sich haben¹⁸² – und auch hinter sich lassen sollten. Der Verfasser versucht, die Leser vor einem Rückfall zu solcher Lebensweise zu bewahren, der angesichts von Erfahrungen von Unverständnis (1 Petr 4,3f.) ihrer ehemaligen Gesinnungsgenossen naheliegen könnte. Er mahnt sie zu einem Leben in Heiligkeit, das ihrer Berufung durch Gott entspricht, dem zuallererst „Heiligkeit“ zukommt.¹⁸³

176 H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, Bd. 2: Kapitel 2–5 (ÖTK 17/2), Gütersloh 1994, 739 (zu Jak 5,20); Konradt, *Existenz* (s. Anm. 169), 80; Burchard, *Jakobusbrief* (s. Anm. 166), 83.

177 Letzteres ist schon dadurch ausgeschlossen, dass ψυχικός in Jak 3,15 in die Reihe der negativen Epitheta zu stehen kommt.

178 K.-W. Niebuhr, *Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen*, NTS 62/1 (2016), 1–30: 11; vgl. ders., *Ethik und Anthropologie* (s. Anm. 168), 335.

179 Vgl. die Lasterkataloge 1 Petr 2,1; 4,3.

180 1 Petr 1,14; 4,2. Die letztere Stelle zeigt, dass auch dem Verfasser des Ersten Petrusbriefes der Zusammenhang von ἐπιθυμία und σάρξ geläufig ist. Zu 1 Petr 1,14f. verweist auch M. Vahrenhorst, *Der erste Brief des Petrus* (THKNT 19), Stuttgart 2016, 87.110 auf die griechische Prägung: Diogenes Laertius 7,113; Epiktet, *Dissertationes* 2,16,45; Plutarch, *Moralia* 449D, zu 2,11 auf Platon, *Phaidon* 82c; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 2,11,19;

181 Für die Erfordernisse der Abkehr von den Begierden als Voraussetzung eines gelingenden philosophischen Lebens verweist Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 68f., auf Epikur, *ad Menoeceum* 131f. (= Diogenes Laertios 10,131f.); Epiktet, *Enchiridium* 2.

182 Der Begriff ἐπιστρέφειν (1 Petr 2,25) wird auch in paganer Gräzität gelegentlich von der Hinwendung zu einem philosophischen Leben verwendet (Epiktet, *Dissertationes* 2,20,22).

183 E.D. Schmidt, *Kult und Ethik: Leben „heiliger“ Gemeinden. Der Heiligkeitsbegriff in ethischen*

Zum Begriff ψυχή ist gerade für den Ersten Petrusbrief umstritten, vor allem für 1 Petr 2,11, inwieweit Annäherung an griechisches Denken vorliegt. Die Differenz der Auffassungen konvergiert keineswegs mit konfessionellen Gegebenheiten. Griechischer Einfluss wird von dem römisch-katholischen Exegeten Otto Knoch¹⁸⁴ ebenso vermutet wie durch die protestantischen Exegeten Hermann Gunkel,¹⁸⁵ Wolfgang Schrage¹⁸⁶ und Reinhard Feldmeier;¹⁸⁷ auf biblischen Hintergrund verweisen die römisch-katholischen Exegeten Gerhard Dautzenberg¹⁸⁸ und Norbert Brox,¹⁸⁹ aber auch die protestantischen Exegeten Paul Achtemeier¹⁹⁰ und Martin Vahrenhorst.¹⁹¹

Die große Dichte an biblischen Zitaten und Allusionen zeigt, in welchem Gesamtrahmen die zur Debatte gestellte Integration genuin griechischen Denkens gedacht werden muss. Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes denkt nicht in dichotomischen

Begründungszusammenhängen im 1. Petrusbrief, in: Horn/Volp/Zimmermann (Hg.), *Ethische Normen*, Bd. 4 (s. Anm. 82), 225–255: 245.

184 O. Knoch, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg 1990, 71f. Schelkle, *Theologie* (s. Anm. 59), 162, hält griechischen Einfluss auch bei 1 Petr 4,19 für möglich.

185 H. Gunkel, *Der erste Brief des Petrus* (SNT 3), Göttingen³ 1917, 248–292: 268f.

186 W. Schrage, *Der erste Petrusbrief*, in: H. Balz/W. Schrage, *Die katholischen Briefe* (NTD 10), Göttingen¹¹ 1973, 59–117: 86.

187 Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 59, mit Verweis auf Philo, *Ebr.* 111 und *Migr.* 2. Die Sprachgestalt von 1 Petr 2,11 sei hellenistisch; der Gegensatz liegt aber nicht in der Spannung zwischen Selbstbeherrschung und Fremdbestimmung, sondern zwischen Störung und Bewahrung der Relationalität, weil die Seele das anthropologische Korrelat zur göttlichen Zuwendung darstellt (99f.). Ähnlich ders., *Seelenheil* (s. Anm. 1), 247: die Unsterblichkeit werde „nicht mit der wesensmäßigen Partizipation der Seele am Göttlichen begründet“, wohl aber gebe es Ansätze für eine dualistische Anthropologie, die das Gemeinte mit Blick auf die im griechischen Kulturbereich beheimateten Adressaten besser verständlich machen könne (246).

188 G. Dautzenberg, σωτηρία ψυχῶν (1 Pt. 1,9), *BZ* 8 (1964), 262–276: 274–276. Zur Kritik vgl. Feldmeier, *Seelenheil* (s. Anm. 1), 244f., mit Verweis auf methodische Unzulänglichkeiten: vor allem sei das Schrifttum des griechisch-sprachigen Judentums ausgeblendet.

189 Norbert Brox hält die Übersetzung „Seele“ für 1 Petr 2,11 nur so lange für legitim, als das „nicht mit dem Signum einer unbiblischen dichotomischen Anthropologie [...] mißverstanden wird.“ (N. Brox, *Der erste Petrusbrief* [EKK 21], Neukirchen-Vluyn 1979, 112). 1 Petr 2,11 sei als protreptische Redensart zu betrachten und dürfe nicht mit metaphysischen oder theologischen Gewichten befrachtet werden.

190 P. Achtemeier, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 1996, 104. 176 Anm. 52. Auch P.H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT), Grand Rapids, Mich. 1990, 96, ist der Auffassung, in 1 Petr 2,11 sei nicht die Trennung zwischen Seele und Leib anvisiert; vgl. auch S. 60 zu 1 Petr 1,9, wo er auf den Sprachgebrauch der Septuaginta verweist. L.R. Donelson, *1 & 2 Peter and Jude. A Commentary* (NTLi), Louisville, Ky. 2010, 69, übersetzt mit „life“.

191 Vahrenhorst, *Petrus* (s. Anm. 180), 81.

oder trichotomischen Kategorien. Annäherung an griechisches Denken liegt darin vor, dass der Begriff „Seele“, offenbar auch von der Adressatenschaft des Briefes wertgeschätzt¹⁹², an den meisten Stellen¹⁹³ „den Menschen als Gegenüber Gottes und Adressat seines Heilshandelns“¹⁹⁴ bezeichnet. Für die Wendungen „Rettung der Seelen“¹⁹⁵ und „Reinigung der Seelen“ lassen sich Parallelen bei Philo von Alexandria namhaft machen.¹⁹⁶ Die Seele ist „das Objekt der Heiligung – die sich allerdings durch das Tun des ganzen Menschen erweist“.¹⁹⁷ Allerdings zielt auch die angestrebte Hinwendung zu einem philosophischen Leben auf die ganzheitliche Durchdringung der eigenen Existenz. Die Rettung der Seele erfolgt nicht aufgrund ihrer metaphysischen Qualität, wohl aber wird ihr im Ersten Petrusbrief Unvergänglichkeit als Partizipation an Gottes Unvergänglichkeit zugesprochen.¹⁹⁸ Insgesamt hat der Erste Petrusbrief zu einer Seelenlehre beigetragen, „die eine große Anschlussfähigkeit gegenüber antiken Vorstellungen hatte.“¹⁹⁹

4 Schluss

Die vorgeführten Diskussionen zeigen seit Ende des 19. Jahrhunderts eine weitgehende Zurückhaltung gegenwärtiger neutestamentlicher Wissenschaft gegen-

192 U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 571.

193 In 1 Petr 3,20 scheint der biblisch-jüdische Gebrauch von ψυχή im Sinne von „Person“ näherzuliegen. Allerdings gibt Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 137f. mit Anm. 504, zu bedenken: Die Rettung der Seelen „durch das Wasser“ muss nicht heißen „durch das Wasser hindurch“, sondern „mittels des Wassers“, zumal die Sintflut hier als Gegenbild zur Taufe gedacht ist. Das Verbum „wurden gerettet“ in 3,20 spielt doch wohl auf das Motiv der „Rettung der Seelen“ in 1,9 an.

194 Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 153.

195 Die Wendung erscheint hier erstmals in der ganzen Antike; so Schnelle, *Theologie* (s. Anm. 192), 571.

196 Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 58f., deutet 1 Petr 1,9 mit Rückgriff auf Philo von Alexandria, demzufolge Gott der Seele im Kampf gegen die Leidenschaften und vernunftlosen Triebe beisteht (Philo, *Ebr.* 111, in allegorischer Auslegung von Ex 15,1). Das Motiv der „Reinigung der Seelen“ in 1,22 deutet Feldmeier, 59, mit Verweis auf Philo, *Migr.* 2, wo, in allegorischer Auslegung von Gen 12,1 („Zieh aus deinem Vaterland ...“) die „Reinigung der Seele“ die Umsiedelung aus dem Leib, der sinnlichen Wahrnehmung und dem vorgetragenen Wort bedeutet, was zur σωτηρία der Seele führt. 1 Petr 2,11 interpretiert Feldmeier, 60, mit Hilfe des Motivs des Kampfes der Seele gegen die Leidenschaften, wie es neben *Ebr.* 111 auch in *QG* 4,74 und *Opif.* 79–81 bezeugt ist.

197 Vahrenhorst, *Petrus* (s. Anm. 180), 81.

198 Feldmeier, *Petrus* (s. Anm. 1), 60. Dass die Seele im Gegensatz zum Leib als Adressat des Urteils Gottes im Jüngsten Gericht benannt wird, ist auch in 4 *Makk* 13,13.15; 18,23 bezeugt.

199 Schnelle, *Theologie* (s. Anm. 192), 571.

über dem Begriff der Seele bei kräftigen Gegenstimmen vor allem im Bereich des Ersten Petrus- und des Hebräerbriefes. Für die Beschreibung der „Sache“ ist festzuhalten: Die beliebte Gegenüberstellung zwischen biblischem ganzheitlichem und griechischem dualistischem Denken ist insofern zu präzisieren, als die vielbeschworene Ganzheitlichkeit auch und gerade nach stoischen Lebenskonzepten als Ideal gilt, zu dessen Erreichen die irrationalen Seelenteile unter Kontrolle gebracht werden müssen. Es gibt zwischen Teilen griechisch-römischer und biblischer Tradition eine gewisse Konvergenz hinsichtlich der Wertvorstellungen, allerdings nur bedingt hinsichtlich des Weges, wie der Mensch diese Ideale erreicht. Dass das Innere im Menschen selbst über die Kraft der Besserung verfügt, wird in neutestamentlichen Texten nicht zugestanden. Die Konvergenz der Wertvorstellungen und die teilweise gegebene Konsequenz in der Beschreibung destruktiver Kräfte im Menschen (vor allem der ἐπιθυμία) hat im antiken Christentum die Möglichkeit freigesetzt, griechisch-philosophische Modelle von Seelenleitung und Selbstvervollkommnung auch auf die Weiterentwicklung des eigenen Christseins zu übertragen. Tertullian operiert in seiner Schrift *De anima*, der ersten christlichen „Seelenlehre“ überhaupt, faktisch von einer dichotomischen Anthropologie aus; entscheidende biblische Einsichten sind aber auch bei ihm festgehalten. Dass die Regungen des Unwillens (θυμητικόν) und des Begehrens (ἐπιθυμητικόν), so Platon, grundsätzlich den unvernünftigen Seelenteilen entspringt, wird von Tertullian mit Verweis auf die Seelenregungen Jesu bestritten, die Berechtigung eines guten Begehrens aus 1 Tim 3,1 gefolgert.²⁰⁰ Auch hält Tertullian fest, dass die Option „Fleisch vs. Seele“ nicht gleichzusetzen ist mit der Unterscheidung zwischen böse und gut.²⁰¹

Für die heutige Beschreibungssprache neutestamentlicher Anthropologie gilt: Der Begriff der Seele kann nur dann verwendet werden, wenn das Missverständnis eines natürlich gegebenen guten Wesenskernes im Menschen ausgeschlossen ist.²⁰²

²⁰⁰ Tertullian, *De anima* 16. Weiter ist im Kontext der Auseinandersetzung mit gnostischen Theorien an biblischen Bezügen zu nennen: Gen 2,7 lehrt, dass die Seele einen Anfang hat und von Gott stammt (Tertullian, *de anima* 3). Lk 16,23 erweist die Körperlichkeit der Seele (Tertullian, *de anima* 7), die im Herzen lokalisiert wird (Tertullian, *de anima* 15). Die Körperlichkeit ist aber nicht mit Materialität gleichzusetzen (Tertullian, *de anima* 8). Seele und Lebensodem sind nicht als zwei verschiedene Substanzen aufzufassen (Tertullian, *de anima* 10). Auf stoische materialistische πνεῦμα-Lehre wird in diesen Zusammenhängen von Tertullian nicht verwiesen.

²⁰¹ Tertullian, *de anima* 40.

²⁰² Für eine kritische Durchsicht der Vorform dieses Beitrages danke ich Karl-Wilhelm Niebuhr.

Zusammenfassung

Der Aufsatz zeigt in den beiden ersten Abschnitten zur Lexikographie wie zur Paulusinterpretation, dass die Akzeptanz des Begriffes „Seele“ in der Beschreibungssprache der neutestamentlichen Wissenschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem zu Paulus unmittelbar mit der Frage griechisch-philosophischen Einflusses verknüpft ist. Gegenwärtige nuancierende Neubestimmungen, die einfache Dichotomie zwischen biblisch-jüdischem und griechischem Denken hinter sich lassend, führen aber aufgrund des lexikalischen Befundes speziell bei Paulus nur selten zur Wiederaufwertung des in Frage stehenden Begriffes. In einem dritten Teil nimmt der Aufsatz die gegenwärtige Auslegung von 1 Thess 5,23; Mk 8,35; Mt 10,28; Hebr 4,12; Jak 1,21; 5,20; 1 Petr 2,11 in den Blick. Vor allem die neutestamentlichen Spätschriften setzen im antiken Christentum die Möglichkeit frei, griechisch-philosophische Modelle von Seelenleitung und Selbstvervollkommnung auch auf die Weiterentwicklung des eigenen Christseins zu übertragen.

Since the midst of the 19th century, the relevance of the term “soul” for the New Testament scholarship has been decreasing. The following study displays this thesis, which evolved on the basis of New Testament lexicography and Pauline studies. Debates on the term “soul” were linked with the debate on the relationship between biblical and Greek motives within Paul’s thinking. Nowadays, a simple dichotomy of biblical and Greek thinking is superseded; exegetes prefer a more sophisticated description. Due to lexical facts, the term “soul” is rather rare in use as an element of meta-language. Ultimately, this study considers the modern exegesis of 1 Thess 5:23; Mark 8:35; Matt 10:28; Heb 4:12; Jas 1:21; 5:20; 1 Pet 2:11. Especially the late New Testament texts offer possibilities to transfer models of Greek philosophy concerning self-perfection on the development of the own Christian faith.