

Volker Rabens  
**Geistes-Geschichte**  
 Die Rede vom Geist im Horizont der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur

Zur Zeit der Ausbreitung des frühen Christentums war die Rede vom *pneuma* (Geist) in Lehre und Erfahrung eine der markantesten Facetten der expandierenden Bewegung. Die neutestamentlichen Autoren räumten der theologischen Reflexion über die dynamischen Erfahrungen mit dem heiligen Geist einen beachtlichen Platz in ihren Schriften ein. Der Leserkreis dieser Schriften sowie auch die Autoren selbst waren weitgehend Bürger der griechischen und römischen Welt und somit auch Teil der hellenistischen Kultur. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welches Vorverständnis von *pneuma* diese Personengruppen mitbrachten, als ihnen die Rede vom Geist im jüdisch-christlichen Kontext begegnete.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage wird von Friedrich Wilhelm Horn in seinem Buch über die paulinische Pneumatologie gegeben: »Paulus setzt [...] als in der Gemeinde bekannt voraus, daß der Geist mit einer Substanz, einer Flüssigkeit vergleichbar ist, die dem Glaubenden sakramental inkorporiert worden ist, die damit die neue Substanz seiner Existenz geworden ist.«<sup>1</sup> In dieser Aussage über das Geistverständnis in der Gemeinde in Korinth treten eine Reihe von Annahmen zu Tage, die die hellenistische Pneumatologie und ihre Relevanz für das frühchristliche Geistverständnis betreffen. Zum einen wird ein bestimmtes *Wesen* des Geistes vorausgesetzt. Dieses wird hier als substanzhaft und mit einer Flüssigkeit vergleichbar beschrieben. Weiterhin wird grundsätzlich vorausgesetzt, dass das hellenistische Geistkonzept genügend Schnittpunkte mit der paulinischen Rede vom Geist Gottes hat, so dass die Eigenschaften des griechischen *pneuma* auf das frühchristliche Geistverständnis übertragbar sind. Zum anderen wird mit dem Wesenskonzept ein bestimmtes *Wirken* des Geistes verbunden. Die *pneuma*-Substanz ist die neue Substanz der Existenz des Glaubenden geworden. Horn führt weiter aus, dass so »eine naturhafte Grundlage des neuen Seins gegeben [ist], die ein Verhalten im Einklang mit dem Geist erwarten läßt«.<sup>2</sup> Aus dem Wesen des Geistes ergibt sich so das (ethisch-religiöse) Wirken desselben.

*»Das physiologische Verständnis des belebenden Einatmens legt ferner den psychologischen Aspekt der Inspiration nahe.«*

Eine ähnliche Verbindung von Wesen und Wirken des Geistes wird in Troels Engberg-Pedersens Untersuchungen zur stoischen und paulinischen Pneumatologie deutlich. Er fasst seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen: »Ich schlage vor, dass wir alle paulinischen Verweise auf *pneuma* [...] so verstehen, dass sie zurückgreifen auf ein ausgeprägt kosmologisches Konzept einer konkreten, physikalistischen Himmelskraft, [...] die den Gläubigen bei der Taufe einverleibt wird, die ihre Körper beeinflusst und ihr Leben hier auf Erden lenkt, nicht zuletzt dadurch, dass diese sie durch die eine ›Energie‹, die in ihnen allen aktiv ist, in *einen* Körper verwandelt und schließlich ihre einzelnen Körper transformiert und in den Himmel befördert.«<sup>3</sup> Engberg-Pedersen ist also davon überzeugt, dass Paulus – nach Engberg-Pedersen im Gegensatz zu Philo von Alexandrien – einem platonischen, immateriellen Geistverständnis abgesagt und sich ganz der stoischen Kosmologie verschrieben hat.<sup>4</sup> An dieser Stelle wird in Bezug auf die hellenistische Pneumatologie deutlich, dass diese keineswegs monolithisch ist, sondern in ihrer Diversität unterschiedlich auf die Autoren der frühjüdischen und neutestamentlichen Literatur gewirkt hat. Was die Wirkung auf Paulus anbetrifft, so konstatiert Engberg-Pedersen, dass das stoische Geistkonzept eine ganzheitliche Beeinflussung der Glaubenden impliziert. Ihr Leben wird durch diese materielle Kraft des Himmels bestimmt, und ihre einzelnen Körper werden durch diese eine Energie zu einem Leib vereint.

Ist das oben beschriebene Geistverständnis charakteristisch für die hellenistische Welt und dementsprechend eine prägende Kraft für die Entwicklung und Rezeption der neutestamentlichen Rede vom Geist Gottes? Um diese Frage zu beantworten, werden im ersten Teil dieses Artikels Wesen und Wirken des Geistes in der griechisch-römischen Literatur näher untersucht. Im zweiten Teil wird Philo von Alexandrien als ein vom Hellenismus beeinflusster jüdischer Religionsphilosoph zu Wort kommen. Vor allem im Schlussteil wird dann über die Wechselwirkungen mit der neutestamentlichen Literatur reflektiert.



Dr. Volker Rabens

Dr. Volker Rabens, Jahrgang 1971, studierte Theologie in London und Tübingen. 2002-2005 Stipendium und Mitarbeit beim Graduiertenkolleg „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung“ (Deutsche Forschungsgemeinschaft/Universität Tübingen); 2006-2009 Dozent mit Schwerpunkt Neues Testament am Theologischen Seminar Adelshofen (bei Heidelberg). 2008 Promotion an der London School of Theology über den Heiligen Geist und Ethik bei Paulus (Veröffentlichung bei Mohr Siebeck, WUNT II). Seit 2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Neues Testament und Postdoc beim Internationalen Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung „Religionsgeschichtliche Dynamiken“ an der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Pneumatologie; neutestamentliche Ethik und ihre Interaktion mit frühjüdischer und hellenistischer Ethik; paulinische Theologie.

## 1. Das Wesen des Geistes in der griechisch-römischen Literatur

*Pneuma* ist etymologisch von *pneō* (wehen, hauchen) abzuleiten und bezeichnet Wind, Hauch, Atem, wie sie im Bewegungsprozess als wirksam erfahrbar sind. Da das Atmen mit dem »Lebendigkeit« identifiziert wird, wird *pneuma* teilweise auch zur Bezeichnung von »Leben« verwendet. Das physiologische Verständnis des belebenden Einatmens legt ferner den psychologischen Aspekt der Inspiration nahe.<sup>5</sup> Fraglich ist jedoch, ob *pneuma* bereits vor den Anfängen des Christentums für ein übernatürliches, empfindungsfähiges Geistwesen stand. Diese These vertritt Hans Leisegang. Seiner Ansicht nach geht dieses theologische *pneuma*-Konzept nicht so sehr auf jüdische Vorstellungen vom Geist Gottes als vielmehr auf die griechischen Mysterien zurück. Dort begegnet man dem Ideal der prophetischen Inspiration, bei der der menschliche Verstand durch ein göttliches Geistwesen zurückgedrängt und nahezu ausgeschaltet wird. Angeregt von R. Reitzensteins Buch

über die »Hellenistischen Mysterienreligionen« (1909), sieht Leisegang in dieser griechischen Inspirationslehre die Wurzeln des Geistverständnisses sowohl bei Philo von Alexandria als auch bei den neutestamentlichen Autoren.<sup>6</sup>

Diese Darstellung der griechisch-römischen Literatur ist jedoch methodisch und inhaltlich in Frage zu stellen. Methodisch muss zunächst gesagt werden, dass das Vorhandensein einer Inspirationslehre nicht bedeuten muss, dass damit automatisch die Vorstellung von *pneuma* als einem personalen Geistwesen verbunden ist. Die Personalität des Geistes von Inspirations-Terminologie mit einem ähnlichen Wortstamm wie *pneuma* abzuleiten (*epipnoia*, *empneō*), bedeutet lexikographische Studien mit religionsgeschichtlichen zu verwechseln. Auf diesem Wege werden dem Wort *pneuma* bestimmte religiöse Konzepte aus neutestamentlicher Zeit angehängt, ohne dass diese Vorstellungen in der hellenistischen Literatur vor der Zeitenwende wirklich eine Rolle gespielt hätten.<sup>7</sup> Letzteres bestätigt sich auch bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Literatur, denn *pneuma* wird hier im Gegensatz zum hellenistischen Judentum äußerst selten für ein (göttliches) Geistwesen verwendet.<sup>8</sup> Vielmehr wird ein Geist mit dem Begriff *daimōn* bezeichnet (z.B. Plato apol. 27C-E).<sup>9</sup> (Allerdings ist es an dieser Stelle notwendig, die Komplexität der unterschiedlichen Geistbegriffe in der Antike im Auge zu behalten. Beispielsweise gibt es in der Stoa nur in begrenztem Maß die Differenzierung zwischen göttlichem und menschlichem Geist, wie sie weitgehend in der Forschung zum Neuen Testament vorgenommen wird. Die menschliche Seele ist ein Fragment des alles durchdringenden Weltpneumas. Dieses kann auch als »göttlich« bezeichnet werden [Cic.n.d. 2,19], denn *pneuma* und Feuer machen die physische Konsistenz Gottes aus [vgl. Alex.Apr.mixt. 225,1-10].<sup>10</sup>)

Kommen wir nun zur eingangs aufgeworfenen Frage nach der Substanz des Geistes. In seinem ThWNT-Artikel zu *pneuma* schreibt Kleinknecht, dass dessen »durchgehende Grundbestimmtheit [...] seine ebenso subtile wie wirkungskräftige *Körperlichkeit*« ist (355). Dieser These entspricht die bereits erwähnte Pneumatologie der Stoiker. Die antike philosophische Schule der Stoa vertrat eine monistische Kosmologie, in der das *pneuma* die Welt durchwaltet und zusammenhält. Dieses der Welt immanente *pneuma* wurde dementsprechend materiell gedacht: Es durchdringt alle Körper und ist mit ihnen »vermischt« (Alex.Apr.mixt. 224,14-16). Es bildet sogar die Substanz der Himmelskörper (Cic.n.d. 2,42). Der materielle Geist (*pneuma*

*hylikon*) ist nach Galens Darstellung der Stoiker »vergleichbar mit trockener und flüssiger Nahrung« (Gal.p.h.p. 2,8,39). Wie wir in der Untersuchung zum Wirken des Geistes weiter unten sehen werden, ist dieses *pneuma* ein zentrales Prinzip in der Physik der Stoiker.

Trifft diese Vorstellung vom *pneuma* als materieller Größe nun auf die gesamte griechisch-römische Literatur der Antike zu, wie Kleinknecht es behauptet? Zunächst ist festzustellen, dass die stoische Pneumatologie nicht ohne Echo in anderen philosophischen Richtungen blieb. Dies betraf vor allem die Durchdringung der Welt durch das *pneuma*. So schreibt Pseudo-Aristoteles, dass der Atem, der auch *pneuma* genannt wird, die Substanz ist, die in allen Pflanzen und Tieren ist und alles durchdringt (Ps.Arist.mund. 4.394b).

Auf diesem Hintergrund geht der Religionswissenschaftler Dale Martin nun einen bedeutenden Schritt weiter. Er stellt die These auf, dass es in der antiken griechisch-römischen Literatur *grundsätzlich keine Unterscheidung zwischen materiell und immateriell* gab. Die gesamte Antike habe ein monistisches Weltbild gehabt. Der Dualismus, der häufig Platon angehängt wird, komme in Wahrheit von Descartes. Außerdem sei in jedem Fall der Stoizismus die dominante Philosophie der Antike gewesen, während der Platonismus schnell an Einfluss verloren habe.<sup>11</sup>

Martins Thesen sind jedoch nicht unproblematisch. Zum einen bedeutete das Ende der platonischen Akademie nicht zwangsläufig den Verlust ihres Einflusses zur Zeit der Zeitenwende. Im Gegenteil, nach der vorübergehenden Abkehr der Akademie von Platon in der skeptischen Phase »erhob sich P[laton]s Œuvre ab dem 1. Jh. v. Chr. zur dominierenden [Mittelplatonismus], und schließlich zur allein bestimmenden Kraft [Neuplatonismus]«. <sup>12</sup> Zum anderen sind sich sowohl antike (z.B. Plut.mor. 882D) als auch moderne Gelehrte darin einig, dass Platon sehr wohl das Konzept immateriellen Seins hatte. Diese geistige Welt ist deutlich von der materiellen differenziert. Nach Rüsche und Wili ist Platons Konzept der Immaterialität (des *pneumas*) sogar so markant gewesen, dass es die Pneumatologie des späteren stoischen Denkers Poseidonios stark beeinflusst hat.<sup>13</sup>

Martins Behauptung, dass der antike Mensch nur zwischen leichter und schwerer Materie unterscheiden und Immaterielles nicht denken konnte, ist also nicht haltbar. Die Stoiker hatten ein hylozoistisches Weltbild, in dem der Geist durch seine Körperlichkeit den

»*pneuma konnte kosmologische, anthropologische, und teilweise auch theologische Züge besitzen*«

Kosmos bewegt und belebt. Platon hingegen hatte ein dualistisches Weltbild, in dem Gott immateriell gedacht ist. Das Bild, das sich dementsprechend von der Rede vom *pneuma* in der Antike abzeichnet, ist bunt – bunter, als es die oben zitierte These Kleinknechts zulässt. Es gab den immateriellen und den materiellen Geist, und *pneuma* konnte kosmologische, anthropologische und teilweise auch theologische Züge besitzen (letzteres im Sinne der Substanz Gottes: Gott ist Feuer und Geist).

## 2. Das Wirken des Geistes in der griechisch-römischen Literatur

Wir haben bereits gesehen, dass bestimmte Auffassungen vom Wesen des Geistes mit konkreten Vorstellungen zu dessen Wirken einhergehen können. Anstelle hier nun zu versuchen, die verschiedenen Wirkweisen des Geistes (wie z.B. Inspiration) in der griechisch-römischen Literatur enzyklopädisch darzustellen, werden wir uns vielmehr den eingangs erwähnten Fragen zuwenden, die in der aktuellen neutestamentlichen Forschung aufgeworfen wurden. Wenn der Geist in mindestens einer philosophischen Schule der Antike als alles durchdringende Materie verstanden wurde, bedeutet dann der Empfang des göttlichen Geistes die Verwandlung in einen neuen Menschen, dessen veränderte Substanz ethisch gutes Leben hervorbringt? Das in dieser Frage zu Tage tretende Konzept vom Wirken des Geistes kann treffend mit dem englischen Begriff »infusion-transformation« gefasst werden.<sup>14</sup> Gab es dieses nahezu magische Konzept, auf dessen Hintergrund laut Horn der »pneumatische Enthusiasmus« in der Gemeinde in Korinth entstanden war,<sup>15</sup> tatsächlich bereits in der stoischen Philosophie?

Einige Komponenten der »infusion-transformation« sind in der Stoa durchaus vorhanden. Wie wir sahen, wurde *pneuma* als materiell gefasst. Auch die Seele wurde als physisches Gebilde gedacht (z.B. D.L. 7,156f.). Und die Notwendigkeit sittlichen Lebens war ein zentraler Gedanke der Stoa. Der Mensch war aufgefordert, in Einklang mit der Natur zu leben – der allgemeinen Natur sowie auch seiner individuellen Disposition (Cic. off. 1,110f.; Alex. Aphr. fat. 196,24-197,3; Sen. ep. 41,9; 94,8). Entscheidend ist nun jedoch die Frage, ob diese Komponenten in der von Horn angesprochenen Weise in einem Konzept kombiniert wurden, in dem das religiös-ethische Leben des

Menschen durch eine substanz-ontologische Veränderung der menschlichen Seele durch das materielle *pneuma* zu Stande kommt.

Zunächst ist festzuhalten, dass *pneuma* tatsächlich aufgrund seiner materiellen Beschaffenheit eine gestaltende Kraft in der Welt der Stoiker hatte. Dadurch, dass das *pneuma* die physische Welt in einer bestimmten Spannung hält, verleiht es allem was existiert Form und Zusammenhalt. Es kann sich ausdehnen und zusammenziehen und so die Dinge bewegen (Cic.Ac. 1,39; Plut.st.rep. 1053F-1054B). Dieser pneumatische Wirkungskreis umspannt auch den Bereich der Anthropologie. Die Signale, die der Verstand an die Gliedmaßen schickt, um diese zu bewegen, werden physisch über das *pneuma* transportiert. Ebenso werden die Sinneswahrnehmungen der Körperteile (Sehen, Tasten, etc.) pneumatisch übermittelt. Chrysippus erklärt dieses Prinzip mit dem Bild eines Spinnennetzes: Wenn ein kleines Insekt ins Netz fliegt, spürt die Spinne in der Netzmitte aufgrund der Spannung des Netzes einen Impuls (SVF 2,879). Diese physische Bedingtheit aller biologischen Abläufe im Körper dehnt sich in der Stoa auch auf die Gefühle und den Charakter des Menschen aus. Letzteres schließt auch die Tugenden mit ein (Plut.st.rep. 1034D-E; Sext.Emp.p.h. 3,188). Damit geht also auch das ethische Sein und Tun der Menschen auf physische Dispositionen zurück.

Dennoch gibt es nur wenige stoische Belege, in denen *pneuma* und ethisches Leben in einem Atemzug genannt werden (z.B. D.L. 7,158: die Leidenschaften sind durch Veränderungen im *pneuma* bedingt). Dementsprechend ist dem Urteil von Büchsel und Keener weitgehend zu zustimmen, dass das materielle Geistkonzept der Stoiker zentral für ihre Physik war, in ihrer Ethik aber eine eher untergeordnete Rolle spielte.<sup>16</sup> Darüber hinaus ist es von zentraler Bedeutung, dass die Stoa mit einem pantheistischen Gottesbild operiert.<sup>17</sup> So belehrt Seneca seinen Schüler Lucilius, dass er nicht den »externen«, sondern den »internen« Gott suchen soll: »Du tust etwas Vorzügliches und für dich Heilsames, wenn du [...] weiterhin fortschreitest zu sittlicher Vervollkommnung, die zu wünschen töricht ist, da du sie von dir selbst erlangen kannst. Man braucht nicht die Hände zum Himmel zu erheben oder den Tempelwächter anflehen, dass er uns zum Ohr des Götterbildes vorlasse, als ob wir dann besser erhört werden könnten: nahe ist dir der Gott, mit dir ist er, in dir ist er« (Sen.ep. 41,1, Übers. Rosenbach).

*»Wenn ein kleines Insekt ins Netz fliegt, spürt die Spinne in der Netzmitte aufgrund der Spannung des Netzes einen Impuls.«*

Die menschliche Seele, die das göttliche *pneuma* im Menschen ist (Sen.ep. 41,2-9), ist also die Natur, mit der in Einklang der Mensch zu leben aufgefordert ist. Zwar kann sich die Disposition des Einzelnen verändern (Plut.prof. 75C; Plut.comm.not. 1063B), aber dies geschieht nur durch die Kultivierung der rationalen Seele durch das Individuum, und zwar durch die Philosophie (Sen.ep. 6,1f.; 73,15f.; 110,1.10; Aurel. 8,14). Das Eingreifen Gottes durch eine von außen herbeigeführte Verdichtung des *pneumas* im Individuum ist jedoch nicht vorgesehen.

Aus der obigen Analyse können wir schlussfolgern, dass es in der griechisch-römischen Literatur durchaus Tendenzen gab, die die Entstehung eines »Infusionstransformation«-Modells der Wirkungsweise des Geistes hätten begünstigen können, sollte es dieses in den neutestamentlichen Schriften gegeben haben. Einzelne Komponenten, wie etwa das Konzept vom materiellen *pneuma*, lagen in der stoischen Philosophie vor. Gravierend ist jedoch, dass das entscheidende Moment fehlt,

und zwar die »infusion« durch ein von außen kommendes, göttliches *pneuma* bzw. die extern gewirkte Verdichtung des innewohnenden *pneumas*. Anstelle dessen wurde ethisches Sein und Tun durch das Leben nach der eigenen Natur ermöglicht und durch die Kultivierung der Ratio gefördert. Daher stellt sich die Frage, ob es in der griechisch-römischen Literatur pneumatologische Strömungen gab, die der von Horn und Engberg-Pedersen vorgezeichneten Linie klarer als die stoischen Texte entsprechen. Oder gab es möglicherweise ein anderes Modell vom Wirken des Geistes, auf dessen Hintergrund sich die pneumatologischen Entwicklungen im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus, besser verstehen lassen? Um unsere Perspektive entsprechend zu erweitern, werden wir den jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo anschauen, der einiges über das Wesen und Wirken des Geistes zu sagen hat.

### 3. Jüdisch-Hellenistische Pneumatologie bei Philo von Alexandrien

#### a) Das Wesen des Geistes

In der hebräischen Bibel und im frühen Judentum gab es generell wenig sichtbares Interesse an Reflexionen zur Ontologie des Geistes. Die Rede vom göttlichen

Geist, der Gegenwart JHWHs, wird weitgehend in Metaphern gekleidet (z.B. der Geist wird »ausgegossen«).<sup>18</sup> Eine Ausnahme bildet hier Philo von Alexandrien (ca. 15 v. Chr. – 45 n. Chr.), der einer der wichtigsten Denker des hellenistischen Judentums ist. In Philos umfangreichem Schriftgut findet sich eine philosophische Darstellung und Verteidigung der jüdischen Religion. Philo drückt jüdisches Gedankengut in griechischer Sprache und mit Konzepten der hellenistischen Philosophie aus. Dieser Prozess hatte selbstverständlich Auswirkungen auf die vermittelten Inhalte, denen in unterschiedlichem Maße Beeinflussung durch stoische und platonische Philosophie oder prinzipielle Treue zur jüdischen Tradition nachgesagt wird. Die Verbindung dieser drei Weltanschauungen trägt auch zur Komplexität von Philos *pneuma*-Konzept bei. Philo hat unterschiedliche *pneuma*-Kategorien, zu denen vor allem Luft, der rationale Aspekt der menschlichen Seele und die Kraft der göttlichen Inspiration gehören.

Einige Leser von Philos Werken, die vor allem die stoischen Elemente in seiner Theologie als dominant betrachten, sehen in Philos Rede vom Gottesgeist die stoische Grundidee von der Materialität des *pneumas* vertreten. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass sich bei Philo keine expliziten Aussagen finden, die eine solche Aufnahme einer materialistischen Pneumatologie belegen würden.<sup>19</sup> Dort, wo Philo das Wesen des Geistes definiert, sagt er hingegen deutlich, dass es sich hierbei um eine »nicht-körperliche Substanz« (*asōmatos ousia*, Opif. 29; QG I,92; vgl. Gig. 19.28.53; Deus 2; QG I,90) handelt. Philo versteht den göttlichen Geist also nicht als eine materielle Größe, denn sein jüdischer Glaube an die Kluft zwischen Gott und Mensch bedeutet für ihn, dass er ganz im Sinne Platons die göttliche Natur, und damit auch den Geist, als immateriell versteht.<sup>20</sup> Auf diesem Hintergrund wird deutlich, dass dem philonischen Geistverständnis die erste, grundlegende Säule des »Infusion-Transformation«-Modells fehlt, denn der Geist wird explizit als nicht-körperlich definiert. Dennoch argumentiert Brandenburger, Philo habe genau dieses Konzept vom Wirken des Geistes.

#### b) Das Wirken des Geistes

##### 1) »Infusion-Transformation«.

Wie stellt sich Philo das religiös-ethische Wirken des Gottesgeistes vor? Im Einklang mit den in der Einlei-

tung dieses Artikels zitierten Autoren sagt Egon Brandenburger in Bezug auf Philos Quod Deus sit immutabilis 123, Philo verstehe Bekehrung »auf substanzhafter Grundlage [...] Auch nimmt nicht mehr der transzendenten Gott im Menschen Wohnung, sondern der göttliche Logos, der als lichtgestaltige, pneumatisch-unsterbliche Wesenheit in die Seele einzieht und das sterbliche Wesen vernichtet. Die Wandlung des Verhaltens basiert auf einem Austausch des zugrundeliegenden Wesens. Unsterblich-pneumatisches Wesen schließt das sterblich-irdische grundsätzlich aus.«<sup>21</sup>

Diese Argumentation im Sinne einer »infusionstransformation« scheint dem Text jedoch kaum gerecht zu werden. Beim ersten Lesen kann man zwar den Eindruck gewinnen, es wäre ein plötzlicher, substanz-ontologischer Wandel im Menschen angesprochen, wenn Philo schreibt »man muss also sagen [...], dass, wenn in der Seele das unvergängliche Wesen erscheint, das sterbliche sofort vernichtet wird« (123).<sup>22</sup> Allerdings erklärt Philo wie diese Aussage zu verstehen ist, wenn er direkt im Anschluss fortfährt, »denn [gar] die Geburt der guten Taten ist der Tod der bösen«. Mit dem »unvergänglichen Wesen« sind also die guten Taten gemeint, die der Mensch zu tun beginnt (= »Geburt«). Demnach beschreibt Philo die religiös-ethische Veränderung im Menschen hier eher dynamisch als ontologisch. Darüber hinaus ist es wichtig zu beachten, dass hier *pneuma* gar nicht von Philo verwendet wird

»Philo versteht den göttlichen Geist  
also nicht als eine materielle Größe«

(so auch Brandenburger). Wir können also resümieren, dass das religiös-ethische Wirken des Geistes Gottes auch bei Philo nicht der Konzeption einer »infusionstransformation« entspricht.<sup>23</sup> Daher ergibt sich nun die Frage, ob es bei Philo eine alternative Linie zum Wirken des Geistes gibt.

##### 2) Eine alternative Konzeption des religiös-ethischen Wirkens des Geistes bei Philo.

Für Philo ist die Erfahrung der intensiven Gegenwart Gottes von zentraler Bedeutung. Philo »betreibt als Exeget *Erfahrungstheologie*, in der er Wege zur verwandelnden Erfahrung göttlicher Gegenwart sucht.«<sup>24</sup> So stellt er beispielsweise in Legatio ad Gajum 5 heraus, dass das Schauen Gottes der wertvollste Besitz ist, den es geben kann. Dieser intimen Begegnung mit Gott schreibt er eine weitaus stärkere Wirkungskraft zu, als sie der Anblick von Lehrern, Amtsträgern oder Eltern auf seine Betrachter hat. Zwar motiviert auch der Anblick menschlicher Autoritätspersonen seine Betrachter zu Achtung, Anstand und dem Streben zu einem

Leben voll Besonnenheit. Dennoch ist das Schauen Gottes, des »Urguten, Urschönen, Glückhaften und Seligen« im Vergleich dazu eine weitaus größere Stütze für die Entwicklung der Tugenden und guten Gesinnungen im Menschen (Legat. 5). An anderer Stelle erklärt Philo, wie diese Befähigung zu religiös-ethischem Leben funktioniert: »genauso wie jemand, der sich dem Licht nähert, sofort erleuchtet wird, so ist auch die ganze Seele von dem erfüllt, der Gott begegnet«. Es ist also die Nähe Gottes, die den Menschen mit allem Guten erfüllt.<sup>25</sup>

Philo reflektiert über diese verändernde und zu ethischem Leben befähigende Wirkungsweise von »mystischen« Begegnungen mit Gottes Gegenwart durch seine gesamten Schriften hindurch.<sup>26</sup> Anhand einiger exemplarischer Belege werden wir sehen, dass der göttliche Geist in diesem Prozess eine zentrale Rolle spielte. Denn Philo schreibt dem Geist nicht nur generell eine deutliche ethische Wirkungsweise zu,<sup>27</sup> sondern aus seinen Schriften geht auch hervor, wie der Geist diese Wirkungen hervorbringt. Der Weg, auf dem der Geist den Menschen verän-

»Philo präsentiert hier das Werk des Geistes als das Hinaufziehen der menschlichen Seele (nous) zu Gott.«

dert und zu ethischem Leben bevollmächtigt, ist genau der, den wir gerade beschrieben haben, nämlich die existentielle Begegnung mit »dem der IST«. Denn nach Philo ist es der Geist, der den Menschen näher zu Gott bringt (vgl. Plant. 18; LA I,33f.37f.). Da Philo deutlich macht, dass es die geistgewirkte innige Beziehung zu Gott ist, die ethisches Leben ermöglicht, können wir von einer *relationalen Konzeption des religiös-ethischen Wirkens des Geistes bei Philo* sprechen.<sup>28</sup>

Diese relationale Konzeption finden wir bei Philo zunächst ganz grundsätzlich in seiner Interpretation der in Genesis 2,7 beschriebenen Einhauchung des Geistes, wie er sie in Legum allegoriae I,38-39 vornimmt. Philo präsentiert hier das Werk des Geistes als das Hinaufziehen der menschlichen Seele (*nous*) zu Gott. Nur durch die Anhauchung mit *pneuma* ist der Mensch in der Lage, Gottes Wesen zu ergründen. Philo nennt das Resultat dieser Geisteinhauchung »ethisch«, denn nur durch das geistgewirkte Erfassen der Vollkommenheit und Güte Gottes wird im Menschen das eigene Leben nach diesen Tugenden angeregt (vgl. §34f.).

Das Leben des ersten Menschen ist nun auch von dieser Gottesnähe und dem daraus hervorgehenden tugendhaften Leben geprägt, wie aus De opificio mundi 144 hervorgeht: »Im Verkehr und im Zusammenleben mit diesen [göttlichen Wesen] verbrachte er [der erste

Mensch] natürlich seine Zeit in ungetrübtem Glücke; ganz nahe verwandt mit dem Weltenlenker, da doch der göttliche Geist voll in ihn geflossen war, bestrebt er sich alles nur zum Wohlgefallen des Vaters und Königs zu reden und zu tun, indem er seinen Spuren auf den Heerstraßen folgte, die die Tugenden bahnen«. Die Nähe zu Gott wird auch hier durch den göttlichen Geist gewirkt (wobei diese Nähe bzw. »Verwandtschaft« an dieser Stelle möglicherweise stärker die Gottebenbildlichkeit als die emotionale Nähe im Fokus hat).<sup>29</sup> Weil der göttliche Geist in den Menschen geflossen ist (1.),<sup>30</sup> steht dieser Gott nahe (2.), und ist aus diesem Grund daran interessiert, ein Gott wohlgefälliges Leben zu leben (3.). Diese Kausalkette bestätigt die These, dass das religiös-ethische Wirken des Geistes bei Philo relational gedacht ist, denn der Geist wirkt beziehungsstiftend. Aus dieser Beziehung geht das ethische Leben hervor. Im vorliegenden Text kommt dies dadurch zur Vollendung, dass der Mensch Gott Schritt für Schritt auf den Wegen folgt, die die Tugend für ihn bereitet. Der Wunsch nach und die Ermöglichung von ethischem Leben gehen hier also Hand in Hand.

Diese relationale Konzeption des Wirkens des göttlichen Geistes kommt nicht nur in Philos Abhandlungen zur (allgemeinen) Inspiration des ersten Menschen zum Tragen, sondern auch in dem, was er über die Inspiration spezieller Menschen Gottes wie Abraham und Mose mit dem prophetischen Geist schreibt. Dies wird durch eine Reihe von Belegen deutlich (z.B. Mos. II,69; QE II,29). Wir wollen uns hier einen kurzen Text über das Wirken des Geistes an Mose anschauen.

Philo beschreibt in De gigantibus 54-55 wie Mose Gott anbetet, und »geht in die Finsternis, den unsichtbaren Raum hinein und bleibt daselbst die heiligsten Mysterien feiernd. Ist er doch nicht nur Myste, sondern auch Hierophant [Enthüller der heiligen Geheimnisse] der heiligen Handlungen und Lehrer der göttlichen Dinge, die er denen, die reine Ohren haben, auslegen wird. Bei diesem also bleibt immer der göttliche Geist ihn führend auf jedem rechten Wege [...]« Philo stellt in diesen Zeilen heraus, dass der Geist Gottes in der göttlichen Nähe wirkt und als »führend auf jedem rechten Wege« erfahren wird. Aus dem vorangehenden Abschnitt (§53) geht hervor, dass es nur durch das Wirken des göttlichen Geistes möglich ist, dass Mose das Irdische hinter sich lässt, sich Gott nähert und ihn anbetet. Wir finden also auch bei der Inspiration besonderer Menschen, dass für Philo ein zentraler Weg

des religiös-ethischen Wirkens des Geistes die von diesem evozierte Erfahrung der Nähe Gottes ist, die sowohl kognitiv-noetische als auch existentiell-mystische Elemente besitzt (vgl. LA I,38; Praem. 43-46; Post. 12f.). Im vorliegenden Text ist das Resultat dieser Wirkung darüber hinaus die Befähigung zum Verkündigungsdienst.

Wir können zusammenfassen, dass sich bei Philo die Konzeption der »infusion-transformation« nicht findet – weder in Bezug auf das Wesen des Geistes, das bei Philo als »unkörperlich« definiert wird, noch in Bezug auf das Wirken desselben, das bei Philo nicht als prompte substanz-ontologische Transformation gefasst ist. Vielmehr hat sich ein alternatives Bild von der Wirkungsweise des Geistes gezeigt, das als »relational« bezeichnet werden kann. Der Geist verändert und befähigt den Menschen zu religiös-ethischem Leben, indem eine vitalisierende Begegnung und enge Beziehung mit dem Schöpfergott ermöglicht wird. In dieser Beziehung erfährt der Mensch Veränderung und neue Kraft für das Leben auf den Wegen der Tugend. Damit ergibt sich ein vielversprechender Anknüpfungspunkt für die Interpretation der neutestamentlichen Texte zum Wesen und Wirken des heiligen Geistes.

*»Philo stellt in diesen Zeilen heraus, dass der Geist Gottes in der göttlichen Nähe wirkt und als »führend auf jedem rechten Wege« erfahren wird.«*

#### 4. Konsequenzen für die Interpretation der neutestamentlichen Rede vom Geist Gottes

Die in diesem Aufsatz gewonnenen Einblicke in die »Geistes-Geschichte« haben ein buntes Bild von der Rede vom Geist in der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur gezeichnet. So hat es sich erwiesen, dass die von Horn und Engberg-Pedersen vorausgesetzte Konzeptionalisierung des Geistes als materielle Substanz durchaus in mindestens einer philosophischen Schule der Antike vorhanden war. Allerdings wurde genauso deutlich, dass es auch andere Vorstellungen vom Wesen des Geistes gab. Dazu gehörte einerseits die Vorstellung eines immateriellen *pneuma*. Andererseits kam auch zur Sprache, dass im überwiegenden Teil der frühjüdischen Literatur die Frage nach der Substanz des Geistes gar nicht gestellt wurde. Für die Auslegung neutestamentlicher Rede vom Geist ergibt sich aus diesem Befund die Notwendigkeit, dass genau geprüft werden muss, ob der jeweilige Autor eine Definition der Substanz des Geistes vorlegt oder

voraussetzt. Da Ersteres kaum der Fall ist, ist bei Letzterem um so mehr Vorsicht gefragt – vor allem wenn man von einem bestimmten Geistkonzept einen spezifischen Modus des Geistwirkens ableitet, wie Horn, Engberg-Pedersen und andere es tun.<sup>31</sup>

Weiterhin wurde deutlich, wie wichtig es ist, bei der Interpretation individueller Verwendungen von *pneuma* dessen differenziertes Bedeutungsspektrum im Auge zu behalten (»kosmologisch – anthropologisch – theologisch«). Auch wenn die unterschiedlichen Kategorien in der Stoa teilweise ineinanderfließen, so gibt es durchaus Interpretationszusammenhänge, in denen die Verwechslung dieser Kategorien zu fehlgeleiteten Er-

gebnissen führen kann. Im ersten Teil dieses Artikels lag ein solcher Fall mit den dort diskutierten Thesen Leisegangs vor. Ein weiteres Beispiel ist die Interpretation paulinischer Geistaussagen im Horizont medizinischer Pneumatheorien von Troy Martin. Die antiken Ärzteschulen machten sich Gedanken dazu, wie *pneuma* (»Sauerstoff«) in den menschlichen Körper gelangt und vom Herzen mit Blut gemischt durch diesen gepumpt wird. Martin zitiert unter anderem Hippokrates, *Über die Nahrung* 55, wo die Bedeutung von Feuchtigkeit für die Nahrungsaufnahme herausgestellt wird. Auf diesem Hintergrund ist nach Martin die Geistvermittlung in 1. Kor 12,13 zu verstehen. Der Geist benötigt das Wasser der Taufe, damit er über die Haut aufgenommen werden kann.<sup>32</sup> An dieser Stelle werden jedoch die oben genannten Kategorien unzulässig vermischt. Schon anhand der Sprache eines medizinischen Textes wie des von Martin mehrfach angeführten Erasistratos (vgl. Gal.p.h.p. 6,6.) wird deutlich, dass Paulus ein vollkommen anderes Anliegen verfolgt. Die Modalitäten für die Aufnahme von Nahrung und die davon abgeleiteten Bedingungen für die Rezeption des physiologischen *pneuma* können dementsprechend nicht einfach auf den Geist Gottes übertragen werden.

Darüber hinaus teilt Martins religionsgeschichtliche Auslegung mit Horn und Engberg-Pedersen die Annahme, dass das materielle *pneuma* über den ebenfalls physischen Hilfsstoff Wasser, oder über Brot und Wein, in den Menschen gelangt.<sup>33</sup> An dieser Stelle zeigt sich jedoch eine weitere Differenz zwischen dem von ihnen für Paulus vorgeschlagenen Modell des Geistwirkens (»infusion-transformation«) und der Rede vom Geist in der hellenistischen Literatur. Nach der stoischen Tradition besitzt *jeder* Mensch göttliches *pneuma* im Sinne von »Seele«. Dem muss nichts hinzu-

gefügt werden, außer der eigenen Kultivierung dieses *pneumas* durch die Philosophie. Es bedarf also auch keiner Hilfsstoffe, um den göttlichen Geist zu erlangen. Paulus hingegen scheint zwar auch von der Existenz eines *pneumas* im Menschen im Sinne einer Seele auszugehen. Aber dieses ist vom göttlichen Geist unterschieden (Röm 8,16; 1Kor 2, 10-12; 14, 12-14, 32). Der göttliche Geist wird indessen als »Geist seines Sohnes« definiert und von Gott in die Herzen der Gläubigen gesendet (Gal 4,6). Die Schnittpunkte, die es an diesem Punkt zwischen dem stoischen und dem paulinischen Geistverständnis gibt, sind also minimal. Daher ist es auch methodisch schwer vertretbar, dennoch Eigenschaften und Wirkweisen des *pneumas* von A nach B übertragen zu wollen.

Was für die griechisch-römische und jüdisch-hellenistische Literatur gesagt werden konnte, gilt für Paulus um so mehr: seine Aussagen zur Wirkweise des Geistes können nicht mit dem Konzept der »infusionstransformation« erfasst werden. Im Gegensatz zum Hellenismus, aber im Einklang mit dem Großteil der frühjüdischen Autoren, fragt Paulus nicht nach der Substanz des Geistes.<sup>34</sup> Zwar ist es möglich, dass Paulus dennoch mit einem materiellen *pneuma*-Konzept operiert. Schließlich gibt es bei Paulus mehrere Texte, in denen es keine Anhaltspunkte gibt, warum er dem Geist religiös-ethische Wirkungen zuschreibt. Beispielsweise sagt er in 1. Korinther 6,11, dass die Gläubigen »durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes« gereinigt und geheiligt worden sind. Es wäre nicht schwer, eine solche Aussage auf dem Hintergrund einer weiterentwickelten stoischen Pneumatologie zu erklären. Das physische *pneuma* würde die Konstitution der menschlichen, ebenfalls physischen Seele verändern und sie so zu ethischem Leben befähigen. Allerdings ist es methodisch weitaus angemessener, Textstellen ohne Aussagekraft bezüglich des Mechanismus der religiös-ethischen Wirkungsweise des Geistes auf dem Hintergrund solcher paulinischer Texte zu interpretieren, die klare Anhaltspunkte zum Verständnis dieses Wirkens geben. Wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt habe, ist in diesen eindeutigeren Paulus-Texten die Wirkungsweise des Geistes relational konturiert (siehe u.a. 2Kor 3,18; Röm 8,12-17; 1Kor 12,7).<sup>35</sup>

Abschließend lässt sich sagen, dass sich das Studium der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur als hilfreich erwiesen hat, um das Be-

deutungsspektrum von *pneuma* im Kontext des Neuen Testaments zu verstehen. Überschneidungen zwischen der hellenistischen Literatur und den Schriften des Neuen Testaments bezüglich des Gebrauch von *pneuma* zeigen sich besonders in der Verwendung mit anthropologischer Bedeutung (z.B. Mk 2,8; Lk 1,47; Joh 13,21; Apg 17,16; Röm 1,9; 2Kor 7,13; der physiologische Gebrauch [Luft/ Wind] wird im NT nicht aufgenommen; im NT findet sich dagegen häufiger die Verwendung für »Geister« [*pneumata*], z.B. Mt 10,1; Lk 4,33; Apg 5,16; Offb 5,6; 16,13). Allerdings mussten wir feststellen, dass die griechisch-römische Literatur nur in begrenztem Maße Anknüpfungspunkte für die neutestamentlichen Aussagen über die Wirkungsweise des göttlichen Geistes bot.<sup>36</sup> Hier taten sich deutliche Differenzen auf, die in den divergierenden theologischen Grundüberzeugungen begründet liegen, vor allem in Bezug auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Auch wenn es nicht im Sinne falscher Dichotomien verallgemeinert werden darf, so lässt sich doch für Paulus sagen, dass seine Pneumatologie der frühjü-

dischen Tradition näher steht als der griechisch-römischen Literatur. Ähnlich wie bei der oben dargestellten Pneumatologie Philo von Alexandrien (die in diesem Punkt in einer Linie mit den Qumrantexten und den auf Ez

36 basierenden Traditionen steht), wird der Mensch nach Paulus in der geistgewirkten engen Beziehung zu Gott verändert und zu ethischem Leben befähigt. Dementsprechend kann das religiös-ethische Wirken des Geistes in dieser Tradition der »Geistes-Geschichte« als »relational« charakterisiert werden. Einen solchen Gottesbezug des Geistes kann man in den untersuchten Richtungen der hellenistischen Religion und Philosophie jedoch nicht feststellen.

*»Die Schnittpunkte, die es an diesem Punkt zwischen dem stoischen und dem paulinischen Geistverständnis gibt, sind also minimal.«*

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> F.W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992, 175.
- <sup>2</sup> Ibid., 388.
- <sup>3</sup> T. Engberg-Pedersen, A Stoic Understanding of *Pneuma* in Paul, in: T. Engberg-Pedersen/ H. Tronier (Hgg.), Philosophy at the Roots of Christianity (Working Papers 2), Copenhagen 2006, 121. Vgl. idem, The Material Spirit. Cosmology and Ethics in Paul, NTS 55 (2009), 179-197, bes: 186-187; idem, Complete and Incomplete Transformation in Paul – A Philosophic Reading of Paul

- on Body and Spirit, in: T.K. Seim/ J. Økland (Hgg.), *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity (EREAMA 1)*, Berlin/ New York 2009, 124-146.
- <sup>4</sup> Engberg-Pedersen, *Understanding*, 121.
- <sup>5</sup> Vgl. *Pneuma ktl.* (H. Kleinknecht) ThWNT VI, Stuttgart 1965, 330f.; G.T. Cage, *The Holy Spirit. A Source Book with Commentary*, Reno 1995, 311f.; et al.
- <sup>6</sup> H. Leisegang, *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, I/1: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom PNEUMA und der mystisch-intuitiven Erkenntnis*, Leipzig 1919, 1-13.222-237.
- <sup>7</sup> Vgl. T. Paige, *Who Believes in «Spirit»? Pneuma in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission*, HTR 95 (2002), 417-436: 420.
- <sup>8</sup> Senecas bekannte Zeilen über den »heiligen Geist, der in uns wohnt« (Ep.1,1) bilden hier keine Ausnahme, denn wenig später erklärt er, dass es sich hierbei um die gottgegebene menschliche Seele handelt, mit der der Mensch in Einklang leben soll (41,8f.). Das gleiche gilt für den »heiligen Dampf« in Delphi, wie Paige den mantischen Geist aus Plutarchs *Def.orac.* 432D nennt. »Dieser Dampf hat nichts von einem Konzept allgemeiner Geistspiration, denn er ist nicht über die Grenzen Delphis hinaus aktiv. Die lokale Begrenztheit wird auch dadurch deutlich, dass er nie von späteren Schreibern mit dem stoischen Welt-*pneuma* identifiziert wird« (Paige, *Spirit*, 429).
- <sup>9</sup> So zuletzt auch C. Tibbs, *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in I Corinthians 12 and 14 (WUNT II/230)*, Tübingen 2007, 113f. Allerdings schwingt mit Tibbs das Pendel in der neueren Forschung in die entgegengesetzte Richtung. Auf dem oben genannten Hintergrund argumentiert Tibbs, dass die Vorkommnisse von »Geist« im AT, frühen Judentum und den frühen ntl. Schriften generell als »Geisterwelt« zu verstehen sind (vgl. auch G. Williams, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle. A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles [FRLANT 231]*, Göttingen 2009). Jedoch wird »Geist« (*ruach*) bereits im AT als die Gegenwart des *einen* Gottes Israels verstanden (z.B. Ps 51,11; Jes 61,1; Ez 36,27ff.; Joel 3,1f.). Im NT wird *pneuma* regelmäßig als *pneuma theou* (Geist Gottes; z.B. Mt 3,16; Röm 8,9, vgl. 8,16; 1Kor 2,11f.; 1Petr 4,14; 1Joh 4,2f.; vgl. auch schon LXX) und *pneuma Iēsou/Christou* (Geist Jesu/ Christi; z.B. Apg 16,7; Röm 8,9-11; Phil 1,16; 1Petr 1,11) qualifiziert. Die eindeutigen Stellen, die damit einem pluralen Verständnis von *pneuma* als Geisterwelt widersprechen, legen dieses Verständnis auch für die unqualifizierte Verwendung von *pneuma* an den entsprechenden Stellen im NT nahe (in denen *pneuma* nicht für den menschlichen Geist verwendet wird), da sich kein alternatives Geistkonzept für diese Texte aufdrängt. Zugleich muss aber auch festgehalten werden, dass es innerhalb des NT eine Entwicklung des Geistverständnisses gibt, so dass ein personales Geistkonzept nicht beliebig eingetragen werden darf. Siehe hierzu V. Rabens, *The Development of Pauline Pneumatology. A Response to F.W. Horn*, BZ 43 (1999), 161-179: 177f.
- <sup>10</sup> Weitere Synonyme werden aufgezählt in: M.J. White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics (CCP)*, Cambridge 2003, 135f. Zu den Differenzen zwischen dem stoischen und dem neutestamentlichen Verständnis der Göttlichkeit des Geistes siehe auch J.M. Rist, *On Greek Biology, Greek Cosmology and Some Sources of Theological Pneuma*, in: ders., *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius (CS 549)*, Aldershot/ Brookfield 1996, 27-46.
- <sup>11</sup> D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven/ London 1995, 12.15.
- <sup>12</sup> Platon (T.A. Slezák) DNP IX, Stuttgart 2000, 1107.
- <sup>13</sup> F. Rüsche, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele – Ein Beitrag zur Entwicklung der antiken Pneumalehre (SGKA 18/3)*, Paderborn 1933, 7-17; W. Wili, *Die Geschichte des Geistes in der Antike*, EvJ 13 (1945), 49-93: 86; C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, 145f.; siehe aber auch E.d.W. Burton, *Spirit, Soul, Flesh (HLSLNT II/3)*, Chicago 1918, 121. Die oben genannten Autoren führen keine expliziten Belege zum immateriellen *pneuma* bei Platon an. Es ist aber deutlich, dass spätestens Philo diese Konzeption auf der Grundlage der platonischen Philosophie gebildet hat (Philo *Opif.* 29; *QG* I.92).
- <sup>14</sup> Zur detaillierten Definition dieser Begrifflichkeit, siehe V. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life (WUNT II)*, Tübingen 2010, 1.3.
- <sup>15</sup> Horn, *Angeld*, 248.
- <sup>16</sup> F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926, 47; C.S. Keener, *The Spirit in the Gospels and Acts. Divine Purity and Power*, Peabody 1997, 7.
- <sup>17</sup> Vgl. *Cic.leg.* 1,9,27; D. Frede, *Stoic Determinism*, in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics (CCP)*, Cambridge 2003, 202. Mehrere antike Autoren waren der Ansicht, dass es innerhalb der stoischen Lehre zu dieser Thematik Widersprüchlichkeiten gab, z.B. *Gal.p.h.p.* 4,5,3-8; *D.L.* 7,158f. Zur stoischen Ethik siehe auch M. Forschner, *Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981, 54-66; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, Kap. 2 u. 5; C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, 80f.; J. Ware, *Moral Progress and Divine Power in Seneca and Paul*, in: J.T. Fitzgerald (Hg.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought (RMCS)*, London 2008, 267-283.
- <sup>18</sup> Siehe dazu ausführlich Rabens, *Spirit*, Kap. 2. Zur Pneumatologie der ebenfalls hellenistisch beeinflussten JosAs und SapSal, siehe *Ibid.*, 2.3., 2.4.2., u. 5.1.1. Da das Wesen und Wirken des Geistes bei Philo jedoch wesentlich gründlicher reflektiert ist, bilden seine Schriften den Fokus dieses Abschnitts.
- <sup>19</sup> Für eine stoisch-materielle *pneuma*-Konzeption sprechen sich vor allem E. Turowski, *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria*, Borna/Leipzig 1927, und Leisegang, *Geist*, 23-33, aus. Zur Diskussion des von Leisegang herangezogenen hypothetischen Belegs (Gig. 22) siehe Rabens, *Spirit*, 2.4.1.

- <sup>20</sup> Vgl. u.a. M.E. Isaacs, *The Concept of the Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London 1976, 29, 56; J.R. Levison, *The Spirit in First Century Judaism* (AGJU 29), Leiden 1997, 137, 148-150, 159f.; Engberg-Pedersen, *Understanding*, 106-108.
- <sup>21</sup> E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29), Neukirchen-Vluyn 1968, 182; 185.
- <sup>22</sup> Die Übersetzung der Zitate von Philo folgt L. Cohn, *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung*, Berlin <sup>2</sup>1962.
- <sup>23</sup> Eine kritische Diskussion des Kontextes von Philo Deus 123 (122-183) sowie weiterer Texte findet sich in Rabens, *Spirit*, 2.4.2.
- <sup>24</sup> C. Noack, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria* (WUNT II/116), Tübingen 2000, 247.
- <sup>25</sup> Philo QE II.7 (LCL); vgl. Migr. 36f.; Gig. 49; QG IV.25. Weisheit und Erkenntnis spielen eine zentrale Rolle in diesem Prozess. Vgl. Noack, *Gottesbewußtsein*, 71, 73; C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel* (WUNT II/148), Tübingen 2002, 75.81-83; A. Munzinger, *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (SNTSMS 140), Cambridge 2007, 109f.
- <sup>26</sup> Siehe u.a. Philo Post. 12f.; Gig. 49; QG IV.4, 29, 140; Cont. 90; Migr. 132; Plant. 64-66; Deus. 3-4; Her. 70-71; Praem. 41-48; Abr. 58f.; LA III.71; Cher. 24, 50; Somn. I.149; 2.232; Fug. 82; Virt. 163f., 181, 215f., 218.
- <sup>27</sup> Siehe u.a. Philo Mos. II.265; Gig. 23, 28, 47; Mut. 123f.; LA I.33-34; QG 4.140.
- <sup>28</sup> Dieses relationale Wirken schließt die substanzhafte Veränderung des Menschen nicht aus, sondern prozesshaft mit ein. Allerdings wird das primäre Werk des Geistes als beziehungsstiftend verstanden: die Veränderung und Befähigung des Menschen resultiert aus der intimen Verbindung zu Gott, die vom Geist gewirkt wird. Siehe dazu ausführlich Rabens, *Spirit*, Kap. 4.
- <sup>29</sup> Siehe dazu die Diskussion in *Ibid.*, 5.1.1.
- <sup>30</sup> Das »Fließen« des Gottesgeistes ist hier in Anlehnung an die alttestamentliche Sprache metaphorisch zu verstehen. Vgl. QG I.90, wo »fließen« im direkten Zusammenhang mit einem impliziten nicht-körperlichen Geistkonzept steht. Zur Interpretation metaphorischer Rede vom Geist, siehe *Ibid.*, 2.2.2.
- <sup>31</sup> Eine kritische Analyse der vergangenen 140 Jahre Forschungsgeschichte zum Geist bei Paulus findet sich in *Ibid.*, 1.2. u. Appendix.
- <sup>32</sup> T.W. Martin, *Paul's Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts*, in: J. Fotopoulos (Hg.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (SNT 122), Leiden 2006, 116f.
- <sup>33</sup> Neben den Zitaten aus der Einleitung siehe u.a. Horn, *Angeld*, 57.
- <sup>34</sup> Zur Interpretation des in diesem Zusammenhang häufig diskutierten Auferstehungsleibes (1Kor 15,44), siehe Rabens, *Spirit*, 3.1.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, Kap. 6.
- <sup>36</sup> Darüber hinaus gibt es auch nur wenige Anhaltspunkte darüber, wie die neutestamentliche Rede vom heiligen Geist bei den ersten Hörern und Lesern hellenistischen Hintergrunds aufgenommen wurde. Im 1Kor wird deutlich, dass es in Korinth Missverständnisse gab (vgl. bes. Kap. 12-14). Zwar ist es möglich, dass diese durch ein materielles Geistverständnis auf der Seite der Korinther bedingt waren, wie Horn es vermutet (s.o.); letztlich bleibt dies aber spekulativ.