

**Dissertation**

submitted in accordance with the requirements for the degree of

**Master of Theology**

in the subject

**New Testament**

at the

**University of South Africa**

**Heiligkeit bei Paulus:  
Hagios und Stammverwandte  
im Corpus Paulinum**

**Holiness in Paul:  
Hagios and Related Words  
in the Pauline Literature**

Christian Hundt

10<sup>th</sup> May, 2011

Supervisor: Prof. C. Stenschke



meinen Eltern  
Heidi und Hans-Hermann Hundt



# Declaration

I declare that

*Heiligkeit bei Paulus:  
Hagios und Stammverwandte im Corpus Paulinum*

is my own work and that all sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Bad Camberg, 10<sup>th</sup> May, 2011

*Christian Hundt*



# Vorwort

No man is an island, entire of itself . . .

---

*(John Donne, 1623)*

Auch eine selbständig erstellte Qualifikationsarbeit könnte nicht entstehen ohne Begleitung, Ermutigung und Unterstützung Vieler. Gerne nutze ich die Gelegenheit, Dank auszusprechen:

Was wäre aus dieser Arbeit geworden ohne die in jeder Hinsicht hervorragende Betreuung durch Prof. Dr. Christoph Stenschke? Freundschaftliche Ermutigung erfuhr ich auch durch Prof. Dr. Rainer Riesner, Salomo Strauß, Christian Bouillon und Dr. Christian Kupfer. Auf vielfältige, unschätzbare Weise wurde mein Studium unterstützt von meinen Eltern, Heidi und Hans-Hermann Hundt. Ihnen widme ich in Dankbarkeit diese Arbeit. Sehr geholfen hat mir auch ein Stipendium des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeTh).

Frau Dr. habil. Hanna Stettler, Herr Dr. Eckart David Schmidt und Frau Dr. Maren Bohlen stellten mir freundlicherweise ihre Arbeiten vor Veröffentlichung zur Verfügung. Mein Bruder Matthias Hundt führte mich in das Textsatzsystem  $\LaTeX$  ein. Das Ergebnis mag die Augen des Lesers erfreuen. Heidi Hundt und zum Schluss besonders Eva-Maria Michel haben sich durch intensives Korrekturlesen um die Arbeit verdient gemacht. Alle verbleibenden Fehler sind allein mir zuzuschreiben.

Wie niemand sonst hat meine liebe Ehefrau, Miriam Hundt, mit mir die Täler durchschritten und die Höhen erklimmt, die am Wege dieser Arbeit lagen. Danke! Amalia und Charlotte haben mich immer mal wieder im Arbeitszimmer besucht. Ob sie verstanden haben, was der Papa da macht? Was wäre diese Zeit ohne Euch gewesen?!

Wesentliche Teile dieser Arbeit wurden niedergeschrieben im Rhythmus des Stundengebets der Jesus-Bruderschaft „auf der Goss“ in Bad Camberg. Den Mitbetern sei Dank – Gott die Ehre.

Im Oktober 2011

C.H.





# Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht den Gebrauch von Heiligkeitsterminologie (insbesondere Hagios und Stammverwandte) im Corpus Paulinum, um sich so dem Heiligkeitsverständnis des Paulus zu nähern. Nach Einleitung (u.a. Heiligkeit in AT und Frühjudentum) und Forschungsüberblick wird die Konzeption der Untersuchung dargestellt. Ein erster Überblick über die relevanten Stellen legt nahe, das Material in je ein Kapitel zu „Heiligem Geist“, „Heiligung“ und „den Heiligen“ zu gliedern.

Paulus versteht Heiligkeit und Heiligung theozentrisch-soteriologisch fundiert und christologisch akzentuiert. Heiligung betrifft das ganze Leben, erfordert Hingabe und ethische Konsequenzen und geht einher mit eschatologischer Orientierung. Heiligung geschieht in Gemeinschaft. Heiligkeit formt Identität („die Heiligen“) und fordert Solidarität. Rechtfertigung und Heiligung stehen nicht im Verhältnis eines „Nacheinander“, sondern sind parallele Ausdrucksformen für das Menschen ergreifende Christusgeschehen.

Das kommunikative Potential von Heiligkeitsterminologie ist vielfältig: der „Transfer auf die Seite Gottes“ wird beschrieben, Paränese motiviert, Identität gestiftet und gestärkt und um christliche Solidarität geworben.

**Schlagwörter:** heilig, Heiligkeit, Paulus, paulinische Theologie, Paulusbriefe, Heiligung, Heiliger Geist, Gemeinde, Heilige, Ethik, Identität



# Abstract

This thesis examines the use of *hagios* and related words in the Pauline Literature. Its aim is to outline the understanding of holiness in Paul. A methodological outline is following on introduction (Holiness in OT and Second Temple Judaism) and summary of research. A first survey of the relevant biblical references indicates a division into three chapters to be appropriate: Holy Spirit, Sanctification and the Holy Ones.

Paul's thinking on Holiness and Sanctification is theocentrically grounded with strong christological inclinations. Sanctification concerns all areas of life, demands dedication and ethical consequences and leads to eschatological perspectives. Sanctification is a communal enterprise, forms identity and urges for solidarity. Sanctification doesn't follow on justification. Both are parallel expressions for the Christ-event reaching out on human lives.

Holiness-terminology has a manifold communicative potential: the transfer towards God's sphere is described, paraenesis is motivated for, identity founded and strengthened, christian solidarity advertised for.

**Key words:** holy, holiness, Paul, Pauline theology, Pauline literature, sanctification, Holy Spirit, church, saints, ethics, identity



# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Wiederkehr des Heiligen? . . . . .	1
1.2	Heiligkeit in Altem Testament und Frühjudentum . . . . .	2
1.2.1	Heiligkeit im AT – Fundament und Differenzierung . . . . .	2
1.2.2	Heiligkeit und Reinheit in AT und Frühjudentum . . . . .	13
1.2.3	„Heiliger Geist“ und „die Heiligen“ im AT und Frühjudentum . . . . .	16
1.2.4	Heiligkeit in der Septuaginta: sprachliche Brücke zum Neuen Testament . . . . .	21
<b>2</b>	<b>„Heiligkeit bei Paulus“ – Forschungsüberblick</b>	<b>23</b>
2.1	Gesamtdarstellungen zu „Heiligkeit bei Paulus“ . . . . .	24
2.1.1	Savo Djukanović: Heiligkeit und Heiligung bei Paulus (1939) . . . . .	24
2.1.2	Stanley E. Porter: Art. „Holiness, Sanctification“, DPL (1993) . . . . .	26
2.1.3	„Heiligkeit bei Paulus“ in den Artikeln von Robert Hodgson, ABD (1992) und Andy Johnson, NIDB (2007) . . . . .	27
2.2	Monographische Untersuchungen zu Teilaspekten oder einer speziellen Fragestellung . . . . .	28
2.2.1	Kurt Stalder: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus (1962) . . . . .	29
2.2.2	Hanna Stettler: Heiligung bei Paulus (2006) . . . . .	30
2.2.3	Maren Bohlen: Gemeinschaft der Heiligen. Die Christen als ἅγιοι bei Paulus (2010) . . . . .	31
2.2.4	Olav Hanssen: Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit (1984) . . . . .	33
2.2.5	J. Ayodeji Adewuya: Holiness and Community in 2 Cor 6:14-7:1 (2001) . . . . .	34
2.2.6	Patrick J. Brady: The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4,1-8 and Rom 6,15-23 (2008) . . . . .	35
2.2.7	Eckart David Schmidt: Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (2010) . . . . .	37
2.2.8	Martin Vahrenhorst: Kultische Sprache in den Paulusbriefen (2008) . . . . .	39
2.3	Forschungstendenzen zu Heiligkeit im Neuen Testament . . . . .	40
2.4	Schlussfolgerung . . . . .	42
<b>3</b>	<b>Konzeption und Methodik dieser Untersuchung</b>	<b>43</b>
3.1	Untersuchungsbereich: das Corpus Paulinum . . . . .	43
3.2	Eigenart der untersuchten Literatur – Heiligkeit, Briefe und Theologie des Apostels Paulus . . . . .	45

3.2.1	Heiligkeit und Entwicklungs- und Wandlungsmodelle paulinischer Theologie . . . . .	45
3.2.2	Entwicklungs- und Wandlungsmodelle und das Corpus Paulinum als Briefliteratur . . . . .	46
3.3	Beschränkung auf Heiligkeitsterminologie . . . . .	47
3.3.1	Heiligkeitstheologie und Beschreibung von Heiligkeitserfahrung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie? . . . . .	47
3.3.2	Begriffsbestimmung, Untersuchung eines Wort- oder Themenfeldes? . . . . .	48
3.4	Fragestellungen und Methoden . . . . .	49
3.4.1	Fragestellungen . . . . .	49
3.4.2	Methoden . . . . .	50
3.5	Gliederung der Untersuchung – Überblick über Heiligkeitsterminologie bei Paulus . . . . .	51
3.5.1	Die Semantik von „heilig“ im paulinischen Gebrauch . . . . .	51
3.5.2	Heiligkeit und Heiligung innerhalb der ἅγιος-Terminologie . . . . .	53
3.5.3	Vorkommen von ἅγιος und seinen Derivaten bei Paulus nach Themen . . . . .	53
<b>4</b>	<b>Der Heilige Geist</b>	<b>57</b>
4.1	Die Heilig-Nennung des Geistes: stilistische Gründe? . . . . .	57
4.1.1	Geist – Geist Gottes – Geist Christi – heiliger Geist . . . . .	57
4.1.2	Porter: kultischer Hintergrund – oder doch: Heiliger Geist und Heiligung . . . . .	58
4.1.3	Asting: Stilistische Gründe – und göttliche Qualität des Geistes . . . . .	58
4.2	Die Heilig-Nennung des Geistes: inhaltlicher Akzent? . . . . .	59
4.2.1	Heiliger Geist: Göttliches Wesen . . . . .	60
4.2.2	Heiliger Geist: heilschaffendes Wirken . . . . .	64
4.3	Heiliger Geist: Fazit . . . . .	70
<b>5</b>	<b>Die Heiligung</b>	<b>71</b>
5.1	Heiligung, ein Handeln Gottes . . . . .	71
5.1.1	Heiligung, ein trinitarisches(!) Geschehen . . . . .	72
5.1.2	Mitwirkung von Menschen an dem heiligenden Wirken Gottes . . . . .	79
5.2	Heiligung der gesamten christlichen Existenz . . . . .	82
5.2.1	Heiligung und der Beginn christlichen Lebens . . . . .	82
5.2.2	Heiligung in Gemeinschaft . . . . .	83
5.2.3	Heiligung: radikal und ganzheitlich . . . . .	86
5.2.4	Eschatologische Dimension der Heiligung . . . . .	93
5.3	Heiligung und das Einstimmen des Menschen . . . . .	96
5.3.1	Heiligung, eine Forderung an den Menschen? . . . . .	96
5.3.2	Fortschritt in der Heiligung? – Einübung in die Heiligung! . . . . .	102
5.4	Heiligung bei Paulus: Soteriologie und Ethik – eine Verhältnisbestimmung . . . . .	104
5.4.1	Verschrankung von göttlichem und menschlichen Handeln . . . . .	104
5.4.2	Heiligung verdankt sich Gottes Initiative . . . . .	105
5.4.3	Heiligung, ein vorethischer Begriff mit ethischen Implikationen . . . . .	107
<b>6</b>	<b>Die Heiligen</b>	<b>109</b>
6.1	Die Ausbreitung der Heiligen . . . . .	109

6.1.1	Die Heiligen in Jerusalem . . . . .	110
6.1.2	. . . und an anderen Orten . . . . .	112
6.1.3	Exkurs I: Die Heiligkeit der christlichen Gemeinde und Israels (Röm 11:16) . . . . .	115
6.1.4	Exkurs II: Die „anderen“ Heiligen – Engel als Begleiter der Parusie Christi (1Thess 3:13) . . . . .	117
6.2	Die Solidarität der Heiligen . . . . .	118
6.2.1	Die Heiligen: Heilig in Gemeinschaft . . . . .	118
6.2.2	Die Heiligen, ein „einnehmender“ Ehrenname . . . . .	119
6.2.3	Exkurs: Der heilige Kuss: performative Vermittlung von Glaubensgemeinschaft . . . . .	124
6.3	Die Identität der Heiligen . . . . .	125
6.3.1	Berufene Heilige, Heilige in Christus, heilige Sünder – das Fundament	126
6.3.2	Der Status der Heiligen – eine Erinnerung . . . . .	129
6.3.3	Exkurs: Ein heiliger Tempel (1Kor 3:16f.) . . . . .	130
6.3.4	„Die Heiligen“ – christliche Identität neben Juden und Heiden? . .	132
<b>7</b>	<b>Heiligkeit bei Paulus und in den umstrittenen Paulusbriefen</b>	<b>135</b>
7.1	Heiligkeit in den umstrittenen Briefen des Corpus Paulinum . . . . .	136
7.1.1	Kolossierbrief und Epheserbrief . . . . .	136
7.1.2	2. Thessalonicherbrief . . . . .	142
7.1.3	Pastoralbriefe . . . . .	142
7.2	Zusammenfassung und Vergleich . . . . .	146
<b>8</b>	<b>Ergebnis</b>	<b>149</b>
8.1	Heiligkeit bei Paulus – Profil und Kritik . . . . .	149
8.1.1	Profil des paulinischen Heiligkeitsverständnisses . . . . .	149
8.1.2	Kritik am paulinischen Heiligkeitsverständnis? . . . . .	156
8.1.3	Heiligungsverständnis: Heiligungs-begriff vs. Heiligungsterminologie .	158
8.2	Heiligkeit und Christsein im 21. Jahrhundert – Impulse . . . . .	158
8.2.1	Eine andere Dringlichkeit und Dynamik . . . . .	159
8.2.2	Einschwingen – Einüben: Der „Tanz der Heiligkeit“ . . . . .	160
	<b>Literatur</b>	<b>163</b>





# 1 Einleitung

## 1.1 Wiederkehr des Heiligen?

Lange sah es so aus, „als sei der Untergang des Heiligen in den weitgehend profanisierten Industriegesellschaften unaufhaltsam“ (Gantke 2005, 95). Die Auflösung der mittlerweile weithin unverstandenen Heiligung des Sonntags oder der Streit um das Kreuz im Klassenzimmer<sup>1</sup> zeigen, wie weit der „Entheiligungs-“Prozess in der modernen Industriegesellschaft schon „fortgeschritten“ ist. Solche „sakralen Reste“ werden zu Stolpersteinen in der weitgehend profanisierten Alltags- und Arbeitswelt. Auf der anderen Seite ist es durchaus wieder „angesagt“, „Spuren des Heiligen“ (ebd., 95) in der Welt zu vernehmen; es wird die „Wiederkehr des Heiligen“ (Heimbrock 2005, 4) gemeldet. So unterstreicht Barth (2005, 2) „in der Welt ist nicht alles profan . . . Die radikale Verdiesseitigung des Lebens, die über Jahrzehnte bestimmend war, befriedigt viele Menschen nicht mehr“ und formuliert daher als fünftes seiner zehn „Markenzeichen evangelischer Identität“: „Wir weisen uns als evangelische Kirche und evangelische Christen aus, indem wir den Sinn für das Heilige wecken“ (ebd., 2). Zugleich erzeugt die Rede vom Heiligen eine gewisse Hilflosigkeit: Was meint der französische Präsident Nicolas Sarkozy, wenn er bei seinem Antrittsbesuch in Deutschland die deutsch-französische Freundschaft „heilig“ nennt<sup>2</sup>? Unbehagen befällt viele Mitteleuropäer, hören sie reden vom „heiligen Krieg“. Und was meinen wir, wenn wir im Alltag mit einer gewissen Selbstverständlichkeit sagen „Das ist mir heilig!“?

Die Renaissance der Rede vom „Heiligen“ fordert die Aufmerksamkeit der Theologie, die das Thema in den vergangenen Jahrzehnten eher stiefmütterlich behandelt hat. Sorgfältige theologische Nachfrage empfiehlt sich, um nicht in ein oberflächliches Ausbeuten religiöser Sehnsüchte nach dem Heiligen abzugleiten. Sie empfiehlt sich insbesondere, da es in der Gegenwart zu „grundverschiedenen Interpretationen des Heiligen [kommt], das – je nach Perspektive und Kontext – für Eigenes und Fremdes, Gewalt und Frieden, Beruhigung und

---

<sup>1</sup> Höchststrichterlich entschieden durch den Ersten Senat des Bundesverfassungsgerichts BVerfGE 93,1 – Kruzifix, begleitet durch intensivste publizistische Debatten vor und nach dem Urteil.

<sup>2</sup> FAZ 114/2007 von Fr. 18.05.07, S.1: „Dabei bezeichnete Sarkozy die deutsch-französische Freundschaft als ‚sacrée‘ – ‚heilig‘ oder ‚unantastbar‘.“ In der Überschrift: „Sarkozy in Berlin: Unsere Beziehungen sind uns heilig“. Auf S.2 dann allerdings unter der Überschrift „Ein Tag der Tränen und Küsse“: „Nicht ohne gewissen Überschwang bezeichnete er die deutsch-französische Freundschaft als ‚sacrée‘, was wohl mehr im Sinn von ‚unantastbar‘ denn als ‚heilig‘ verstanden werden sollte.“

Beunruhigung, Ewiges und Geschichtliches, Geborgenheit und Ungesicherheit, Beängstigendes und Beglückendes stehen kann“ (Gantke 2005, 101). Dabei führen sowohl vermehrt auftretende ökologisch motivierte Formen einer animistischen, pantheistischen und monistischen Wiederverzauberung und Resakralisierung der Natur, oder ein „spiritueller Synkretismus“ im Sinn des Heiligen als dem kleinsten gemeinsamen Nenner aller Religionen, als auch dessen Gegenteil, ein dualistisch vereinfachendes Heiligkeitsverständnis<sup>3</sup>, in die Sackgasse. Während ersterem völlig die Möglichkeit, Fremdes als fremd wahrzunehmen und zu verstehen, verloren geht, grenzt das letztere alles Fremde von vorneherein aus (vgl. ebd., 101).

Das Ziel dieser Untersuchung ist daher, die paulinischen Schriften auf das Thema „Heiligkeit“ hin zu befragen und das Profil, das sich aus diesen Aussagen ergibt, zu erheben. Sodann soll im Hinblick auf unsere Gegenwart und Lebenswelt gefragt werden, ob es dabei bleibt, dass „[d]ie Welt des Heiligen . . . trotz aller Faszination, die von ihr ausgeht, nicht die Welt [ist], in der wir leben“ (Vahrenhorst 2008, 347). Oder ergeben sich aus dem Hören auf Paulus, als einer wichtigen Stimme frühen Christentums, auch heute Möglichkeiten, den „Sinn für das Heilige [zu] wecken“ (Barth 2005, 2)?

## 1.2 Heiligkeit in Altem Testament und Frühjudentum

Wenn Paulus von „Heiligem“ und von „Heiligung“ redet bzw. schreibt, steht er damit im Zusammenhang alttestamentlicher und jüdisch-hellenistischer Tradition. Daher ist es unerlässlich, diesen Hintergrund des paulinischen Verständnis von „Heiligkeit“ auszuleuchten.

### 1.2.1 Heiligkeit im AT – Fundament und Differenzierung

#### 1.2.1.1 Grundlinien: Heiligkeit im priesterlichen System des Alten Testaments

Grundlegend für das Verständnis von Heiligkeit im Alten Testament ist die Einordnung des Begriffs in das priesterliche System, das aus der Zuordnung der Gegensatzpaare „heilig und profan“ sowie „rein und unrein“ entsteht<sup>4</sup>, den vier Zuständen, denen in diesem System Personen und Dinge unterworfen sein können (Milgrom 2000, 1530). Milgrom beschreibt, wie sich diese Zustände zueinander verhalten: „Zwei Zustände können dabei

<sup>3</sup> Vahrenhorst 2008, 348, distanziert sich im Anschluß an ein Zitat des Dichters Paul Celan von einem Denken, das „die Zwischentöne zwischen Schwarz und Weiß“ nicht wahrnimmt.

<sup>4</sup> Naudé (1999, 176) sieht eine „chiastische Struktur“ der beiden Gegensatzpaare, die sich mit „Reinheit“ verbinden. „It is true that ‘common/profane’ is its [zu קורש] technical antonym, but the parallelism also shows that ‘unclean’ is a state opposed and detrimental to קורש.“ Die hier im Folgenden wiedergegebene Beschreibung Milgroms sowie die Graphik Vahrenhorsts charakterisieren den Sachverhalt genauer.

nebeneinander bestehen: Reine Dinge können entweder hl. oder profan sein. . . . Doch das Heilige darf niemals in Berührung mit dem Unreinen kommen. Diese letzteren beiden Kategorien schließen sich gegenseitig aus“ (ebd., 1530). Vahrenhorst (2008, 3) veranschaulicht das Verhältnis, in dem die Kategorienpaare rein und unrein sowie heilig und profan zueinander stehen, mit folgender Grafik:

unrein	rein
profan	heilig

So wird sichtbar, dass die beiden Kategorienpaare nicht deckungsgleich sind. Das Heilige und das Unreine sind allerdings keinesfalls statische Größen, sondern „sie besitzen eine Dynamik: Sie versuchen ihren Einfluß und ihre Kontrolle über die beiden anderen Kategorien, das Profane und das Reine, auszudehnen. Im Gegensatz zum Heiligen und Unreinen sind das Profane und das Reine statisch. Sie können ihren Zustand nicht übertragen; sie sind nicht ansteckend“ (Milgrom 2000, 1530). Milgrom bewertet das Reine und das Profane aufgrund dieser Statik als sekundäre Kategorien, die ihre Identität aus ihren Gegensätzen bezögen: „Reinheit ist die Abwesenheit von Unreinheit, Profanität die Abwesenheit von Heiligkeit.“ Zwischen Heiligem und Profanem sowie Reinem und Unreinem gebe es im priesterlichen System keine feste Grenze, sie sei vielmehr durchlässig. „Israel kann durch sein Verhalten die Grenze in beide Richtungen überschreiten. Aber es ist aufgerufen, sich nur in eine Richtung zu bewegen: Das Heilige voranzubringen in den Bereich des Profanen und das Unreine auszulöschen und dadurch den Bereich des Reinen zu erweitern.“ Heiligung beschreibt Milgrom entsprechend als „die Integration aus dem Bereich des Profanen in den des Heiligen. . . . Es gibt die Heiligung von Zeit, Raum, Personen und Dingen“ (ebd., 1530).

Während in dieser Analyse des priesterlichen Systems das dynamische Verhältnis der beiden Gegensatzpaare heilig und profan sowie rein und unrein deutlich hervortritt, bietet sie keine inhaltliche Definition von Heiligkeit. Was nun bedeutet Heiligkeit?

### 1.2.1.2 Unterschiedliche Akzente in der Beschreibung von Heiligkeit im AT

Vergleicht man verschiedene Darstellungen und Untersuchungen zu „Heiligkeit“ im Alten Testament, ist nicht zu übersehen, dass die jeweils gebrauchten Definitionen unterschiedliche Akzente tragen. Wie Heiligkeit verstanden wird, ist dabei von dem jeweiligen Vorverständnis und dem methodischen Blickwinkel abhängig. Jenson hat in seinem Aufsatz „Holiness in the Priestly Writings of the Old Testament“ (2003, 97) sechs verschiedene Akzente ausgemacht, die unterschiedliche Definitionen von Heiligkeit dominieren: Trennung, Kraft, Andersheit („das ganz Andere“), Charakter (Gottes), Bereich / Sphäre, Gegenwart. Ähnlich entfaltet Harrington (2001), die für ihre Untersuchung das gesamte AT sowie die

Schriften des rabbinischen Judentums heranzieht, drei Aspekte von „Heiligkeit als verzehrendes Feuer“: (i) Trennung, (ii) Vollkommenheit und (iii) Kraft sowie drei Aspekte von „Heiligkeit als Güte“: (i) Gegenwart, (ii) Gerechtigkeit und Erbarmen und (iii) Leben.

**Trennung** Trennung wurde häufig zum Schlüssel für das Verständnis von Heiligkeit erhoben. Dass der Aspekt der Trennung für das Verständnis von Heiligkeit relevant ist, liegt auch schon von der grundsätzlichen Bestimmung her nahe, dass „das Heilige . . . niemals in Berührung mit dem Unreinen kommen“ darf (Milgrom 2000, 1530). Trennung bzw. Unterscheidung begegnet dann auch z.B. in Lev 10:10 im Zusammenhang mit Heiligkeit: „Ihr sollt unterscheiden (וַיִּלְהַבְדֵּי־לָם), was heilig und unheilig, was unrein und rein ist“.

Immer wieder wurde auf das Argument abgehoben, Trennung sei die wesentliche Bedeutung der etymologischen Wurzel des Heiligkeitsbegriffs in verschiedenen Sprachen. So etwa bei Eichrodt (1962, 176f.): „Als das *Abgegrenzte, Abgesonderte, dem gewöhnlichen Verkehr Entzogene*<sup>5</sup> lassen denn auch die hierfür in den verschiedensten Sprachen verwandten Wortstämme, soweit sie etymologisch durchsichtig sind, das Heilige erscheinen“. Diese etymologische Herleitung von קָרַשׁ ist allerdings spekulativ und die Annahme einer Wurzelbedeutung von „schneiden“ oder „trennen“ wird heute kaum noch vertreten (Jenson 2003, 98).

Unbestritten spielt der Aspekt der Trennung im Zusammenhang mit Einsetzungsriten bei der atl. Tempel- und Priesterweihe eine Rolle. Wer bzw. was diesem Übergangsritus unterzogen wird, verliert seinen bisherigen Status und nimmt einen neuen an (vgl. Ex 40:9-11; Ex 40:13; Lev 8:30). Der neue Status muss geschützt werden, um dauerhaft aufrecht erhalten zu bleiben. Mauern und Absperrungen umgeben und unterteilen den Tempelbezirk. Auch die Priester müssen sich fernhalten von Unreinheit, um im Tempel dienen zu können.

Neueren linguistischen Ansätzen folgend, ist der Sinn eines Wortes in erster Linie von seiner Verwendung im jeweiligen Kontext abhängig (Siebenthal 1999, 127f.). Jenson (2003, 98) weist darauf hin, dass „Trennung“ offensichtlich notwendig zu „Heiligkeit“ dazugehört, ohne deren primäre Bedeutung zu beschreiben. So wie Unbestechlichkeit ein notwendiges Attribut von Gerechtigkeit (vgl. Dtn 16:19), Gerechtigkeit aber nicht nur die Abwendung von ungerechten Praktiken, sondern ein positiv gefülltes Konzept sei, so gehe es auch bei Heiligkeit mehr noch um „Trennung für“ als um „Trennung von“ („it is as much separation for as separation from“; Jenson 2003, 99; vgl. Milgrom 1991, 730f.).

**Macht / Kraft** Zum Verständnis und der Erfahrung von Heiligkeit gehört im AT der Aspekt der Macht bzw. Kraft. Problematisch ist allerdings auch hier gelegentlich die Art

<sup>5</sup> Soweit nicht anders angegeben entsprechen Hervorhebungen innerhalb von Zitaten dem Original.

und Weise, wie dieser Aspekt abhängig von an die Texte herangetragenen Vorverständnissen zur Sprache gebracht wird.

In den biblischen Texten verbindet sich mit dem Bezeugen von Gottes Heiligkeit zum einen der Hinweis auf seine Macht als Herrscher und Richter (Psalm 99:3-4a: „Preisen sollen sie deinen großen und wunderbaren Namen, - denn er ist heilig - und die Macht des Königs, der das Recht lieb hat.“; Jes 5:16 „aber der Herr Zebaoth wird hoch sein im Gericht und Gott, der Heilige, sich heilig erweisen in Gerechtigkeit.“ vgl. auch Jes 6:3; 3.Makk 2:2 und Offb 4:8). Zum anderen kommt auch die Erfahrung seiner gefährlichen Kraft zur Sprache (1.Sam 6:20; Ps 111:9).

Jenson (2003, 100) spricht sich dafür aus, Machterfahrung (so wie Trennung) als „sekundäre Konsequenz“ einzuordnen und nicht als eine primäre Qualität von Heiligkeit zu verstehen. Er argumentiert zum einen linguistisch, indem er geltend macht, dass der Gebrauch eines Adjektivs in bestimmten Zusammenhängen gerade mit dem Interesse zusammenhänge, eine bestimmte Wirkung zu beschreiben: „Just as separation may be the focus of a form of the verb, this dynamic power may be the special nuance of the adjective.“ Zum anderen weist er darauf hin, dass im AT längst nicht jede Begegnung mit dem Heiligen mit der Erfahrung „numinoser Macht“ verbunden sei<sup>6</sup>. Unangemessenes Verhalten dem Heiligen gegenüber sei wohl mit der Erfahrung (zerstörerischer) Macht verbunden. Ansonsten sei zu vermuten „that in Israel, as in most cultures, the normal interaction that a person had with God and the holy was in ways that can only be described as routine and unexciting“ (ebd., 101f.). Es ist also durchaus damit zu rechnen, dass die kultisch geordnete Begegnung mit dem Heiligen häufig routiniert und ohne besonderes Erleben stattfand. Die idealisierende Gegenüberstellung vormoderner und moderner Gotteserfahrung ist insofern hinterfragbar. Allerdings: sollte nicht das Wissen um die Gefährdung durch das Heilige bei Missachtung der kultischen Regeln das Bewusstsein selbst bei „regelmäßigem“ kultischen Vollzug geprägt haben? Treffend erscheint mir der Hinweis von Harrington im Anschluss an Hos 11:9. Gott ist dort gerade als der Heilige („Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch und bin der Heilige unter dir und will nicht kommen zu verheeren“) souverän gegenüber seinem Zorn und handelt in liebender Barmherzigkeit („alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt“, V. 8c; vgl. auch 1Sam 2:2.6f.): „Holiness is not an automatic, predictable power. The Holy One has his own will and rationality and retains his prerogatives to do as he wishes“ (Harrington 2001, 22).

**„das ganz Andere“** Seit Otto durchzieht die Diskussionen um „das Heilige“ der Hinweis darauf, es sei als das „numinose Objekt“ das „ganz Andere“ (Otto 1932, 31ff.). Das

<sup>6</sup> Gegen H.-P. Müller (1993, Sp. 590), der im Gegensatz zu „der modernen Normalität einer Abwesenheit des Numinosen“ für vormoderne Zeiten mit einem alltäglichen Erleben des „Numinosen“ zu rechnen scheint.

„ganz Andere“ (engl. „Wholly Other“) kann dabei allerdings nicht eine absolute Differenz anzeigen, angesichts derer jeder sprachliche Ausdruck versagen und der Mensch schweigen müsste. Gemeint sein kann daher nur „a rhetorical expression of incomparability“ (Jenson 2003, 103). Zwar kennt das Alte Testament auch das überwältigte Schweigen vor dem heiligen Gott (vgl. Ps 39:10 ; Pred 5:1; Hab 2:20), eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Möglichkeit, Gott und Gotteserfahrungen mit menschlicher Sprache zu beschreiben, ist ihm aber fremd, so wie sich ja auch die Wendung „das ganz Andere“ an keiner Stelle des AT findet.

Immerhin: Es ist nach der Urgeschichte des AT geradezu die Ursünde des Menschen, sein zu wollen wie Gott (Gen 3:5). So wird immer wieder im AT zum Ausdruck gebracht, dass Gott „Gott ist und nicht ein Mensch“ (Num 23:19; Hiob 33:12; Ez 28:2.9; Hos 11:9; vgl. Jes 31:3). Und diese *Differenzerfahrung* wird verbunden mit verschiedenen Vergleichen und Zuschreibungen von Eigenschaften: *Anders als der Mensch* ist Gott wahrhaft und treu (Num 23:19), seinem Zorn nicht ausgeliefert, sondern barmherzig (Hos 11:9). Den König, der sich anmaßt, Gott zu sein, überlässt Gott seinen Feinden (Ez 28:1-10). Der heilige Gott handelt souverän und unverrechenbar (1Sam 2:6ff.) auch darin ist er *unvergleichbar*: „Es ist niemand heilig wie der HERR, außer dir ist keiner, und ist kein Fels wie unser Gott ist“ (V.2).

**Vollkommenheit** Als einen wichtigen Aspekt der „Andersheit“, die sich mit Gottes Heiligkeit verbindet, nennt Harrington (2001, 18) deren Vollkommenheit: „There is a perfection in God’s holiness which adds to his aura as completely ‘other’, than anything in the physical world. As fire tolerates no imperfection, so the divine holiness is perfect. It is not just separation from the natural world. Holiness denotes an ideal, a perfection which is beyond human grasp“.

Diese Vollkommenheit der Heiligkeit Gottes spiegle sich in gewissem Umfang wieder in der körperlichen Fehlerlosigkeit (Lev 21:17-23) der im Tempel dienenden, von Gott geheiligten (Lev 21:6-8.15.23) Priester. Auch Opfergaben müssen fehlerfrei sein (Lev 22:19f.). Milgrom (1991, 687) beobachtet, dass in Lev für Gott durchgängig die volle Form *qādōš*, für Menschen die defektive Form *qādōš* verwendet wird und Harrington (2001, 19) folgert: „even the use of the word, *qadosh*, in Leviticus illustrates the perfection principle“.

An die Aufforderung „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; der Herr, euer Gott“ (Lev 19:2b) knüpfen sich sowohl kultische als auch ethische Anweisungen. Heiligkeit erweist sich daher als für das gesamte Leben zentrale Kategorie, sodass Douglas resümiert: „To be holy is to be whole, to be one; holiness is unity, integrity, perfection of the individual and of the kind“ (zitiert nach ebd., 19).

**Charakter und Beziehung** Dem AT sind animistische Vorstellungen fremd, in denen Gegenstände der Natur, wie bestimmte Bäume, Flüsse, Steine etc. als mit übernatürlicher heiliger Kraft ausgerüstet erlebt wurden. Im AT ist Gott allein der Träger heiliger Macht. Heiligkeit ist *die* Eigenschaft Gottes. „Holiness is God’s quintessential nature, distinguishing God from all beings (1 Sam 2:2)“ (Milgrom 2007, 850). Soweit Personen, Orte oder Dinge im AT heilig genannt werden, sind sie das immer in Abhängigkeit von Gottes Bestimmung, die er auch jederzeit widerrufen kann. Zu Recht schreibt Jenson (2003, 104): „The emphasis on God’s character helpfully corrects approaches to holiness that suggest it as an impersonal force or power“.

Jenson (ebd., 104) weist auch darauf hin, dass Gottes Heiligkeit nie abstrakt ist, sondern sich in Bezogenheit auf andere, insbesondere auf sein Volk auswirkt. Deutlich wird das zum einen durch die Verwendung von Personalpronomen bei Wendungen wie „mein Heiligtum“ (Lev 19:30), „mein heiliger Name“ (Lev 20:3) oder bei der Aufforderung „haltet meine Sabbate heilig“ (Ez 20:20; 44:24; vgl. Lev 26:2). Zum anderen erscheine Heiligkeit an Schlüsselstellen der narrativen Struktur der alttestamentlichen Überlieferung. Dies sei höchst bemerkenswert, denn „character is indicated above all by how a person acts in a story. . . . Holiness has to be understood in relation to the actions and purposes of the holy God“ (ebd., 104).

Als mit dem Heiligkeitsmotiv verbundene Angelpunkte des „plot“ der biblischen Geschichte nennt Jenson (ebd., 104f.):

- Gottes Wille, ein Volk zu erwählen, das heilig ist, wie er selbst (Ex 19:6; Lev 19:2);
- die Heiligung des Sabbats als des Tages der Ruhe Gottes und Israels System von Festen und Ritualen, die nach „sabbatlicher Ordnung“ eingerichtet und gefeiert werden;
- die Berufung von Mose durch Gott, die abzielt auf die Bildung des heiligen Volkes (Ex 19:5-6) und verbunden ist mit einer Manifestation der Heiligkeit Gottes (Ex 3:5);
- im Gesamt des Kanon und der Geschichte, die hier erzählt wird „the extensive vocabulary of holiness in the priestly writings comes firmly in the context of the covenant with God at Sinai, who instructs his people in matters relating to his holiness“ (ebd., 105);

Selbst da, wo Israel, Gottes Bundespartner, die Ordnungen dieses Bundes entheiligt (Ps 89,32), will Gott seinen Bund nicht entheiligen (V. 35). Gott hat geschworen bei seiner Heiligkeit (V. 36). Sein Wort gilt, er wird nicht lügen. Er will „nicht ändern, was aus meinem Munde gegangen ist“ (V. 35).

**Bereich / Sphäre** Einige Definitionen von Heiligkeit reden von dem „heiligen Bereich“ oder der „heiligen Sphäre“ und beziehen sich so auf „the most basic experience we have, that of space“, wie Jenson (2003, 105) zustimmend notiert. Er weist hin auf Tillich (1983, 251), der seine Ausführungen zu „Gott und die Idee des Heiligen“ mit den Sätzen beginnt: „Die Sphäre der Götter ist die Sphäre der Heiligkeit. Ein heiliger Bereich wird errichtet, wo immer das Göttliche manifest ist. Alles, was in die göttliche Sphäre gebracht wird, ist geweiht. Das Göttliche ist das Heilige“.

Jenson weist hin auf heilige Orte (*qōdeš*, der Tabernakel), geweihte Dinge und Menschen die sich innerhalb des umgrenzten Raumes des Heiligtums aufhalten und deren Reinheit außerhalb der Sphäre ihres Dienstes gefährdet ist. „The furniture in the tabernacle emphasises, that it is regarded as a house for God, the bounded space where he dwells or appears. The realm of God in heaven is mirrored or manifest on earth in the Tabernacle“ (Jenson 2003, 106, unter Hinweis auf Ex 25:9).

Hier wird das „in Beziehung treten“ Gottes mit der Welt (also mit Menschen, Dingen, Orten) nicht in Kategorien von Erwählung, Bund, Gemeinschaft etc. erzählt, sondern in räumlichen Kategorien und damit verbundenen Konzepten wie „Eigentum“ und „Zugehörigkeit“ bzw. „Besitz“ („belonging“ ebd., 107) zum Ausdruck gebracht. Jenson hält diese Ausdrucksweise für besonders angemessen und hilfreich (ebd., 105), was auch von seinem Focus auf die priesterlichen Schriften herrührt<sup>7</sup>. Die Stärke dieser Perspektive sieht Jenson gerade darin, dass hier eine Engführung des Themas im Sinne einer individuellen Erfahrung vermieden werde: „Space is such a fundamental aspect of human existence and comprehension that this allows a concrete basis for reflection that can be developed in more abstract directions. Its basis in material reality avoids the approach to holiness that focusses on an individual’s experience of the numinous“ (ebd., 106). Dieser Hinweis auf die überindividuelle Dimension von Heiligkeit wird als Frage auch diese Untersuchung zum Corpus Paulinum begleiten, wenngleich sich dort, wie im gesamten NT, die Bedeutung von Tempel, Tempelkult und Kultpersonal fundamental ändert<sup>8</sup>.

**Gegenwart** Als ein Konzept, das nicht mit Heiligkeit gleichzusetzen aber eng mit ihr verbunden ist, nennt Jenson (ebd., 107) die Präsenz bzw. Gegenwart Gottes. *Qādōš* ist sowohl mit der Vorstellung der Trennung, Andersartigkeit und Transzendenz Gottes als auch mit seiner Nähe und Präsenz verbunden und spiegelt damit eine Spannung wider.

<sup>7</sup> Vgl. seine Dissertation „Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World“ (Jenson 1992).

<sup>8</sup> Bei der Ausweitung seiner Argumentation auf die Heiligung der Zeit, insbesondere des Sabbats wird Jenson (2003, 107) dem jüdischen Religionsphilosoph Heschel, auf den er sich beruft, nicht gerecht. Heschel gebraucht Raum-Metaphern, seine Pointe ist aber, das Judentum, die „Religion der Zeit“ (Heschel 1990, 6) als Korrektiv einer technisierten, den Raum erobernden Zivilisation vorzustellen. Er behauptet kühn: „Die Bibel ist mehr an der Zeit interessiert, als am Raum. Sie sieht die Welt unter der Kategorie der Zeit“ (ebd., 5). Diese Ansicht scheint mir der Jensons diametral entgegengustehen.



Während zum einen im Alten Testament verbunden mit seiner Heiligkeit Gottes Erhabenheit zum Ausdruck kommt (Jes 37:23: „Wen hast du geschmäht und gelästert? Über wen hast du die Stimme erhoben? Du hobst deine Augen empor wider den Heiligen Israels.“), wird an anderen Stellen seine Gegenwart und Nähe betont: „der Heilige Israels ist groß in deiner Mitte!“ (Jes 12:6b). Da wo in den Psalmen einmal der „heilige Geist“, der **רוּחַ הַקֹּדֶשׁ**, genannt wird, steht er im synonymen Parallelismus membrorum parallel zu Gottes Angesicht als Ausdruck seiner Gegenwart (Ps 51:13).

Die Gegenwart des heiligen Gottes manifestiert sich sichtbar in seiner Herrlichkeit, oder *kabod* (Jes 6:3; vgl. Ex 34:29; 2Chron 5:14). In Ex 29:43 heißt es vom Heiligtum: „Dasselbst will ich den Israeliten begegnen, und das Heiligtum wird geheiligt werden durch meine Herrlichkeit.“ Verschiedentlich werden Heiligkeit und Herrlichkeit synonym verwendet (Lev 10:3; Dt 28:58; Ps 16:3, Ps 63:3; Jes 63:15; 64:10; Ez 28:22; 38:23; Dan 11:45). Harrington (2001, 30) formuliert pointiert: „Glory in a sense, is holiness made visible“. Dabei ist die Herrlichkeit Gottes gelegentlich mit Lichtglanz verbunden (Jes 58:8; 60:1; Ez 43:2; vgl. im NT auch Lk 2:9; Apg 9:3; 2Kor 4:4.6; Offb 21:11.24). Und zum anderen kann davon gesprochen werden, Gottes Herrlichkeit erfülle das Haus des Herrn, in dessen Dunkel er wohnen wolle (1Kg 8:11f.; vgl. Ex 20:21).

Zu beobachten ist an den alttestamentlichen Texten eine Spannung zwischen der Zusage von Gottes Gegenwart im Heiligtum und einem Bewusstsein seiner souveränen Freiheit, zu seiner Zeit zu erscheinen, oder das Heiligtum sogar zu verlassen. Von Rad beobachtet: „das Heiligtum . . . wurde ja immer nur auf Abbruch errichtet. Da war nichts von einer absoluten Heiligkeit des Ortes; alles hing ab von dem Bleiben oder Wandern der göttlichen Wolke. Es war ein Heiligtum, das sich gewissermaßen selbst immer wieder aufhob, bis Gott einen neuen Ort für den kultischen Verkehr mit seinem Volk bestimmt hatte“ (Rad 1965, 367). Von Rad kommt insgesamt zu der Einschätzung<sup>9</sup>:

Es gibt noch viel Nachdenkliches im Alten Testament zu lesen über Jahwe und sein Verhältnis zum Kultort. Es muß ja überhaupt verwundern, wie unausgeglichen sich die verschiedenen Vorstellungen von Jahwes „Wohnstätten“ innerhalb Israels behauptet haben. . . . Die Erklärung, diese Vielfalt der Vorstellungen sei nur das Ergebnis der so diskursiv verlaufenen Kultusgeschichte, wird nicht ausreichen. Gerade die eigentümliche Beweglichkeit und Offenheit dieser Vorstellungen muß der Einsicht, die Israel von Jahwes Nähe und Gegenwart hatte, und Israels mangelndem Bedürfnis, diese Vorstellungen dogmatisch und statisch zu normieren und zu harmonisieren, entsprochen haben (ebd., 368)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> An anderer Stelle urteilt von Rad, mit Zelt und Lade hätten sich in Priesterschrift und bei dem Deuteronomisten zwei „ganz verschiedene ‚Theologien‘ verbunden: „dort handelt es sich um eine Erscheinungstheologie, hier um eine Präsenztheologie“ (Rad 1962, 250).

<sup>10</sup> Von Rad wird daher nicht von dem Urteil Jenson getroffen, er löse das „theologische Paradox“ vorschnell auf (Jenson 2003, 109). Jenson (1992) vertritt seinerseits das Konzept einer „abgestuften Heiligkeit“ („graded holiness“), mit dem er versucht, der auf die Kultarchitektur bezogenen Heiligkeitsterminologie (Vorhöfe, Heiliges, Allerheiligstes) gerecht zu werden.

**Gerechtigkeit und Erbarmen** Charakteristisch für das alttestamentliche Verständnis von Heiligkeit ist, dass sie nicht als eine gesichtslose Macht und transzendente Vollkommenheit erfahren wird, sondern als Eigenschaft des Gottes Israels, die gebunden ist an seinen Willen und sich auf seine Beziehung zu seinem Volk auswirkt. Milgrom (1991, 730) betont die Bindung der Heiligkeit an Gottes Wesen und ihr Hineinwirken in den Bereich des Menschen und sagt über die Heiligkeit Gottes: „The source of holiness is assigned to god alone. Holiness is the extension of his nature; it is the agency of his will“. So bewirkt Gottes Heiligkeit Gerechtigkeit auf der Erde, insbesondere in den sozialen Beziehungen Israels wirkt sie sich aus zu Gunsten der Benachteiligten und Bedürftigen: „Ein Vater der Waisen und ein Helfer der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung, ein Gott, der die Einsamen nach Hause bringt, der die Gefangenen herausführt, daß es ihnen wohlgehe“ (Ps 68:6f.). Indem Gottes Heiligkeit übergreift und sich auswirkt auf die sozialen Verhältnisse der Menschen, nimmt sie diese in Pflicht. Nicht umsonst folgt dem Gebot Gottes „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR, euer Gott“ (Lev 19:2) neben kultischen Bestimmungen eine Liste ethischer Verpflichtungen, angefangen bei Respekt gegenüber den Eltern (V. 3) bis hin zu pünktlicher Lohnzahlung (V. 13) und gegen die Fälschung von Waage und Maßeinheiten (V. 36). Gottes Heiligkeit ist wesensmäßig verbunden mit Gottes Gerechtigkeit und hat so immense ethische Bedeutung. Die Heiligung, mit der das Volk der Heiligkeit Gottes entsprechen soll, vollzieht sich also auch im priesterlichen Denken nicht ausschließlich in kultischen Vollzügen, sondern gerade auch im Alltag, im völlig „profanen“ Handeln.

Während nach dem rabbinischen Judentum auch Gottes Barmherzigkeit als Ausdruck seiner Heiligkeit angesehen wird (Harrington 2001, 36), finden sich keine alttestamentlichen Belege, die diesen Zusammenhang explizit herstellen. Immerhin: in Ex 33:18 begehrt Mose Gottes Herrlichkeit, also seine „sichtbar gemachte Heiligkeit“, zu sehen. Darauf antwortet ihm Gott mit einem Hinweis auf seine Güte, seine Gnade und sein Erbarmen: „Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir kundtun den Namen des HERRN: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich“ (Ex 33:19). Bemerkenswert ist allerdings auch, dass von den beiden Stellen im AT, an denen von Gott ausgesagt wird, er „schwöre bei seiner Heiligkeit“<sup>11</sup>, eine diesen Schwur mit einer Gerichtsandrohung verbindet (Amos 4:2), während die andere (Ps 89:31-38) den Vorrang von Gottes Bundestreue auch angesichts der Strafe für menschliche Untreue bezeugt.

**Leben** Wenn Gottes Heiligkeit wesensmäßig verbunden ist mit seiner Gerechtigkeit und seinem Erbarmen und dem ethischen Anspruch an die von ihm erwählten, ihm geheiligten

<sup>11</sup> An anderen Stellen heißt es von Gott, er schwöre bei „seinem Leben“ (Jer 51:14; Am 6:8), „seiner Treue“ (Ps 89:50) oder „bei sich selbst“ (Gen 22:16; Jer 22:5; 49:13).

Menschen, dann wird die religionswissenschaftliche Gegenüberstellung heilig – profan von dem biblischen Verständnis von Heiligkeit gesprengt: Heiligkeit findet sich in kultischen Sphären („graded holines“) und mitten in den sozialen Bezügen des „profanen“ Alltags. Wie sind in diesem Zusammenhang die Speisevorschriften (Lev 11 und 17) zu verstehen? Milgrom zeigt, wie sich hier Kult und Ethik verbinden und legt eine weitere wesentliche Verbindung des biblischen Heiligkeitsverständnis frei: Heiligkeit und Leben.

Den Sinn der Speisegebote erkennt Milgrom zum einen darin, dass sie in ihrer Einschränkung des Speiseplans Israel täglich daran erinnern, dass es sich von den anderen Völkern absondern muss, um seiner Erwählung durch Gott zu entsprechen und ihm heilig zu sein (Lev 11:44 vgl. Ex 22:30, Lev 20:22-26 und Dt 14:4-21). Die Aufforderung, heilig zu sein, gründe in der Entsprechung zu Gottes Heiligkeit: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev 19:2b). Da Heiligkeit aber eben nie nur „Trennung von“ sondern auch „Absonderung für“ meine, fragt Milgrom weiter: „What is God, that man may imitate him?“ Er beantwortet diese Frage unter Hinweis auf die untrennbare Verbindung ritueller und ethischer Vorschriften im Pentateuch: „the emulation of God’s holiness demands following the ethics associated with his nature“ (Milgrom 1991, 731). Was aber ist dann der spezifisch ethische Inhalt der Speisevorschriften?

Milgrom arbeitet überzeugend heraus, dass es bei den Kultvorschriften und auch bei den Speisegeboten um eine Abwendung von den Mächten des Todes und die Hinwendung zu den Mächten des Lebens geht. Unreinheit ist demnach immer eine Folge des Verlusts von Leben bzw. des Kontakts mit dem Tod. Unreinheit entsteht durch Berührung von Toten bzw. von Aas, durch den Verlust von Blut und Samenflüssigkeit als Träger von Leben, durch Aussatz als sichtbarem körperlichen Verfall (ebd., 733.1000ff.). Die Vorschriften über reine und unreine Tiere (Lev 11) und den Tempel als einzig legitimen Schlachtort (Lev 17) finden nach Milgrom ihren Sinn darin, den Zugriff auf Tierleben stark einzuschränken und auch das Leben der Tiere zu schützen. Das Verbot, Blut zu verzehren, gilt über die Grenzen des erwählten Volkes Israel hinaus für alle Menschen, „denn des Leibes Leben ist im Blut“ (Lev 17:11a). Es geht also bei den Speisegeboten um Ehrfurcht vor dem Leben (ebd., 733). Die Sphäre des Todes wird zurückgedrängt, das Leben soll Raum greifen. Milgrom (ebd., 686): „Israel . . . is to be holy, to seek life, for its God is holy: he is the source of life“.

Insofern stehen Unreinheit und Heiligkeit in semantischer Opposition (ebd., 1002). Unreinheit als symbolisch-kultischer Ausdruck der Todesmächte steht gegen die Heiligkeit des Leben schaffenden und Leben erhaltenden Gottes. Israel erfährt sich nicht in einem kosmischen Kampfgeschehen zwischen wohlgesonnenen und dämonischen Gottheiten, wie sie die Mythologien seiner Nachbarn bevölkern. Die Auseinandersetzung findet vielmehr statt zwischen der Macht des Lebens und des Todes, die der Mensch selbst entfesselt durch seinen Gehorsam oder seine Ablehnung der Gebote Gottes. Milgrom (ebd., 1003)

resümiert: „Among all of the diachronic changes that occur in the development of Israel’s impurity laws . . . , this clearly is the most significant: the total severance of impurity from the demonic and its interpretation as a symbolic system reminding Israel of its imperative to cleave to life and reject death.“

Der heilige Gott ist die Quelle und der Hüter des Lebens. Die Beobachtungen Milgroms korrespondieren mit der Auslegung Crüsemanns zu Psalm 51:13. Entgegen der herrschenden Auslegungstradition (vgl. Hossfeld und Zenger 2000, 53; H.-J. Kraus 1989, 546), der Crüsemann (2007) dogmatische bzw. religionswissenschaftliche Voreingenommenheit vorwirft<sup>12</sup>, deutet Crüsemann die Bitte des Psalmbeters „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“ nicht auf den verheißenen Geist des neuen Bundes und damit auf „ein spezifisches Wirken Gottes . . . , das diesen Betenden abhebt von allem, was sonst Menschsein und Schöpfung ausmacht“ (ebd., 373), sondern auf „etwas so Allgemein-Menschliches, Alltägliches und Profanes ..., wie das sich im Atmen manifestierende gewöhnliche Leben“ (Crüsemann 2007, 375; siehe auch Levison 2000, 508). Wie der synonyme Parallelismus Membrorum in V. 13 („Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, / und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“) und die in V. 16a ausgesprochene Bitte um mit Todesstrafe zu ahndender „Blutschuld“ deutlich machen, bittet der Beter dieses Psalms Gott angesichts schwerer Sünde darum, dass er dem Beter nicht den Lebensatem nimmt<sup>13</sup>, ihn nicht dem Tode preisgibt. Und dieser Lebensatem Gottes, das „von Gott geschenkte Profane und Alltägliche“ wird „spätestens im Moment der Bedrohung als heilig erfahren“ (Crüsemann 2007, 378), daher wird hier der Geist *heiliger* Geist genannt<sup>14</sup>.

**Zusammenfassung** Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass sich alle genannten Aspekte in der hebräischen Bibel finden lassen. Welcher Aspekt das Verständnis von Heiligkeit moderner Autoren dominiert, ist zum einen davon abhängig, ob sie in erster Linie das priesterliche System oder etwa die prophetische Überlieferung zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung wählen. Zum anderen wird bei genauer Betrachtung erkennbar, dass sich

<sup>12</sup> Dogmatisch: im AT nur frühe und undeutliche Erfahrungen des heiligen Geistes; Religionswissenschaftlich: Differenz von heilig und profan; das Heilige als besonderer, ausgegrenzter Raum (in diesem Sinn H.-J. Kraus 1989, 546).

<sup>13</sup> Die Bitte, Gott möge den Heiligen Geist nicht von dem Beter *nehmen*, stützt ebenfalls die Auslegung Crüsemanns. Wenn es hier, wie Hossfeld und Zenger (2000, 53) meinen, darum ginge, dass der „heilige Geist“ den Beter heilig leben lassen solle, also „in so intensiver Lebensgemeinschaft mit dem heiligen Gott, dass die Sünde unmöglich wird“ (ebd., 53), müßte der Beter dieses Bußgebets(!) doch wohl eher darum bitten, gerade mit diesem heiligen Geist nun (erstmalig oder erneut?) begabt zu werden. Bisher lebt er offensichtlich gerade nicht sündlos.

<sup>14</sup> Ob Ps 51:13 damit „offenkundig einen anderen Heiligkeitsbegriff [belegt], als ihn die priesterlichen Texte haben“, wie Crüsemann (2007, 377) folgert, ist angesichts der Analyse Milgroms allerdings fraglich. Vielleicht lag der Fehler vielmehr darin, einen dominanten Zug des priesterlichen Heiligkeitsverständnis zu verabsolutieren und dabei zu übersehen, dass es auch andere Aspekte integrieren kann. Zu beachten ist auch, dass die drei wenigen Belege für die Bezeichnung „heiliger“ Geist in der hebräischen Bibel (Ps 51:13; Jes 63:10.11) unterschiedliche Akzente tragen. Dazu kurz unter 1.2.3.1.

in einzelnen Definitionen, in denen einer dieser Aspekte deutlich hervorgehoben wird, ein spezifisches Vorverständnis widerspiegelt. Dabei spielt häufig der Versuch eine Rolle, sich dem Verständnis von Heiligkeit mittels etymologischer Fragestellung, aus religionswissenschaftlicher Perspektive oder mit einem theologischen Interesse zu nähern. Das biblische Zeugnis ist vielfältig und sprengt starre Konzepte. Unter der Zwischenüberschrift „Holiness and Ideology“ weist Jenson (2003, 118) warnend darauf hin, dass aus konfessioneller<sup>15</sup> oder ideologischer<sup>16</sup> Motivation allzu leicht Verzeichnungen des biblischen Befundes entstehen, die einzelne Aspekte des biblischen Heiligkeitsverständnisses überbewerten und andere ausblenden<sup>17</sup>. Jenson plädiert daher für eine kanonische Lektüre der Bibel, die keine ihrer Stimmen ausblendet, wie fremd sie auch dem Leser erscheint (ebd., 120).

Auch Rogerson kritisiert „verallgemeinernde Theorien von ‚Heiligkeit‘“, die durch die Anwendung bestimmter Kategorien auf die Vielfalt möglicher Beobachtungen entstehen<sup>18</sup>. Rogerson übernimmt den von dem Anthropologen Evans-Prichard geprägten Begriff der „situativen Flexibilität“ (Evans-Prichard 1965, 65) und beobachtet im Alten Testament in verschiedenen Zusammenhängen „eine relativierende Sicht auf Heiligkeit und ihre Gefahren“ sowie eine kritische Sicht eines von unpersönlichen Begriffen geprägten Heiligkeitsverständnisses (Rogerson 2003, 18.21).

## 1.2.2 Heiligkeit und Reinheit in AT und Frühjudentum

### 1.2.2.1 Heiligkeit, Reinheit, Ethik im Alten Testament

Heiligkeit ist nicht überall im AT in erster Linie ein ethischer Begriff. Wie schon dargestellt, wird das priesterliche System vor allem durch die Gegensatzpaare heilig-profane und unrein-rein strukturiert. Das Hauptanliegen ist in diesem System, das Heilige vor dem Unreinen zu schützen<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Jenson nennt die Beiträge von Brueggemann, Knohl und Douglas und fügt an: „Ideological criticism would explore how these critical and theological judgements relate to the faith of these scholars, who represent the liberal Protestant, non-orthodox Jewish and Roman Catholic traditions respectively“ (Jenson 2003, 119). Im Hinblick auf Äußerungen Wellhausens („Wellhausen’s patronising comment on holiness“) verweist Jenson darauf, dass „[s]uch criticism is in continuity with the long-standing Protestant bias against the priestly perspective“ (ebd., 119).

<sup>16</sup> Jenson (ebd., 119) weist hin auf die sprachlichen Anleihen an marxistischer Klassenkritik bei Terrien (1982).

<sup>17</sup> Jenson geht es im Zusammenhang seines Aufsatzes besonders um die P-Stücke des Pentateuch: „The emphasis of the priestly writings on the close relationship between holiness and the material and human realities of the cult goes counter to most of the assumptions of modernism and postmodernism. Yet it is perhaps this very aspect that has the potential to recover an awareness of the holy God that has almost disappeared in many churches“ (Jenson 2003, 120).

<sup>18</sup> „The problem of imposing unifying forms upon disparate data . . . “ (Rogerson 2003, 15).

<sup>19</sup> Vereinzelt wurde versucht zu zeigen, dass in einzelnen Teilen der priesterlichen Tradition jegliche ethische Dimension ausgeblendet war. So Knohl (1995), der entgegen früherer Forschung die „Heiligkeitsschule“ (Heiligkeitsgesetz) als späteres theologisches und ethisches Korrektiv der seiner Meinung nach „ethikfreien“ priesterlichen Torah ansieht.

Wie Milgrom (1991, 731) betont, sind Ritual und Ethik im Heiligkeitsgesetz allerdings untrennbar verbunden. So rekonstruiert er z.B. als Zielgedanken der Speisegebote: „The net result is self-evident: the Israelite’s choice of animal food was severely circumscribed. . . . Its purpose is to teach the Israelite reverence for life by (1) reducing his choice of flesh to a few animals; (2) limiting the slaughter of even these few animals to the most humane way . . . ; and (3) prohibiting the ingestion of blood and mandating its disposal upon the altar or by burial . . . as acknowledgement that bringing death to living things is a concession of God’s grace and not a privilege of man’s whim“ (ebd., 735).

Aus seiner Analyse des Heiligkeitsgesetzes kommt Milgrom (ebd., 731) zu dem Schluss:

Holiness means not only “separation from” but “separation to.” It is a positive concept, an inspiration and a goal associated with God’s nature and his desire for man. “You shall be holy, for I am holy.” That which man is not, nor can ever fully be, but that which man is commanded to emulate and approximate, is what the Bible calls *qādôš* “holy”. Holiness means *imitatio Dei* – the life of godliness.

What is God, that men may imitate him? We have to remember that the Godhead of Israel is the seat of ethics. True, the ethical is bound up with and inseparable from the ritual, and the Pentateuchal codes make no distinction between them. But it is surely significant that wherever Israel is commanded to be holy, ethical precepts are also involved. Thus, Israel is consecrated to attain the ideal of a ‘holy people’ when it is given the Decalogue (Exod 19:6). Again, the demand for holiness, as phrased in the text of the dietary laws, is found at the head of Lev 19; here ritual commandments are inextricably interwoven with ethical commands such as “Love your neighbor as yourself” (v 18).

Es fällt auf, dass im Psalter, in dem neben anderen die Gebete des Tempelgottesdienstes aus vorexilischer Zeit überliefert werden, von der Aufgabe, nach Heiligkeit zu streben, als ethischer Herausforderung gesprochen wird: „Wer darf auf des Herrn Berg gehen, und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte? Wer unschuldige Hände hat und reinen Herzens ist, wer nicht bedacht ist auf Lug und Trug und nicht falsche Eide schwört“ (Ps 24:3f.).

Die besondere Aufgabe der Propheten ist es, das Volk zu einem ethischen Leben nach den Geboten Gottes zurückzurufen. Es gilt, nicht am Buchstaben des Gesetzes zu kleben, sondern das Recht zu suchen (Jes 1:10-17; Amos 5:21ff.). Pola (2003, 37ff.) weist hin auf die Steigerung des Heiligkeitsempfindens infolge der in der Katastrophe gipfelnden Belagerung Jerusalems von 587 v.Chr.: die deuteronomischen Opfer haben die Katastrophe nicht verhindern können. Dadurch wird eine umfassende, neue Reflektion des Opferverständnisses provoziert: „Erst der von Gott durch den Sühnekult auf dem Zion geheiligte, neu geschaffene Mensch kann dieser Kritik der Schriftpropheten standhalten“ (ebd., 40).

Auch in den Vorstufen der Apokalyptik in persischer Zeit (Gott-König-Psalmen: Ps 47; 93; 96-99; bei Haggai und Sacharja, dort bes.: 2:16; 3.1ff; 8:3) „werden die Neuwerdung der Welt und der Beginn der Herrschaft Jahwes nicht unabhängig von der kultischen Wirklichkeitsauffassung erwartet“ (ebd., 42). Im Hinblick auf die sakral (und nicht etwa

politisch) verstandene universale Herrschaft Jahwes verbindet sich in Ps 99 die Erwartung von Gottes Gerechtigkeit mit der Proklamation seiner Heiligkeit:

2 Der HERR ist groß in Zion / und erhaben über alle Völker.  
 3 Preisen sollen sie deinen großen und wunderbaren Namen, / – DENN ER IST  
 HEILIG –  
 4 und die Macht des Königs, / der das Recht lieb hat.  
 5 Du hast bestimmt, was richtig ist, / du schaffest Gericht und Gerechtigkeit  
 in Jakob.

Auch hier sind Heiligkeit und Ethik aufeinander bezogen und miteinander verbunden.

### 1.2.2.2 Heiligkeit und Reinheit im Frühjudentum

Wie schon der Blick auf die alttestamentliche Überlieferung gezeigt hat, sind in der biblischen Tradition die Themen „Heiligkeit“ und „Reinheit“ eng miteinander verbunden. Im Judentum zur Zeit Jesu war das Erstreben von „Reinheit“ ein allgemeines Anliegen und wurde mit je eigenen Akzenten besonders von den Gruppen der Pharisäer und Essener sowie in den Qumran-Schriften betont.

**Heiligkeit und Reinheit bei den Essenern und in den Qumran-Schriften** Die religiöse Gruppe der Essener wird in verschiedenen griechischen und lateinischen Quellen für den Zeitraum vom 2. Jh. v. Chr bis zum Ende des 1. Jh n. Chr. bezeugt. Der Vergleich dieser (Fremd-)beschreibungen durch Philo, Josephus, Plinius und Andere mit den Qumran-Schriften legt nahe, die Qumran-Gemeinschaft als essenische Siedlung anzusehen (Beall 2000, 346).

The view of the Qumran community as being apocalyptic by nature provides a new framework for the study of the concept of holiness. This concept among the Qumran community determined their self-awareness and their separation from the Temple, and thus from the rest of Judaism. The community itself, viewed as a substitute for the Temple, is a means of preserving the priestly doctrine of holiness. As far as the *yahad* is concerned, the concept of holiness not only referred to affairs belonging to the realm of the divine, but also indicated a state of or transition to purity, which implied freedom from pollutants. This concept of holiness is reflected in the community's daily routine of keeping the biblical laws of purity, their festivals, and so on. In fact, such a level of holiness requires an extension of the specifically priestly regulations of purity to all. The harmonic communion of earthly and angelic worshippers in the liturgies symbolize the idea of the highest stage of holiness that community members are able to achieve by way of their physical and moral purity (Naudé 1999, 197f.).

**Heiligkeit und Reinheit bei den Pharisäern** Ziel der frühjüdischen Gruppe der Pharisäer war ein Leben in Gerechtigkeit<sup>20</sup> und Frömmigkeit<sup>21</sup>. Diese allgemeinen jüdischen Frömmigkeitsideale wurden von den Pharisäern besonders intensiv gelebt, sie legten Wert auf die Genauigkeit der Gesetzesbeobachtung (Heiligenthal 2005, 31) und beanspruchten für sich, die authentischste jüdische Lebensweise zu vertreten (vgl. Gal 1:13). Deines (1997, 1461) bezeichnet sie daher als „Heiligungsbewegung“.

Aufgrund ihrer Bindung an kultische Reinheitsvorstellungen hatten sich die Pharisäer als politische Oppositionspartei gegen die Hasmonäer formiert, deren Verbindung von politischer Herrschaft mit dem kultischen Amt des Hohenpriesters sie widersprachen (Heiligenthal 2005, 29). Motiviert durch die Aufforderung Gottes an sein Volk, *heilig* zu sein (Ex 19:6; Lev 11:44f; 19:2 u.ö.; Num 15:40; Dtn 7:6), richteten die Pharisäer große Aufmerksamkeit darauf, den Zehnt für alle agrarischen Produkte korrekt abzusondern, auf die Einhaltung des Sabbatgebots sowie der Reinheitsbestimmungen für Vorrats- und Kochgefäße und den Körper, insbesondere die Hände (Mason 2000, 786; Deines 1997, 1464). In diesen Bereichen ergaben sich Konflikte mit Lehre und Praxis von Jesus von Nazareth:

Der pharisäische Eifer um die Gebote, die den Bereich der Heiligkeit und Reinheit (beides läßt sich nicht trennen) betrafen, führte mit einer gewissen Notwendigkeit zum Konflikt mit Jesus von Nazareth, der in messianischer Freiheit und Vollmacht eine neue Tora oder doch zumindest ein völlig verändertes Toraverständnis verkündete. Reinheit und Heiligkeit ist nicht länger rituell vermittelt- und darstellbar, sondern Jesu Gabe an die, die an seine Sendung glauben (Deines 1997, 1464).

### 1.2.3 „Heiliger Geist“ und „die Heiligen“ im AT und Frühjudentum

Als Hinführung zu den Kapiteln zum „Heiligen Geist“ (Kap. 4) und „den Heiligen“ (Kap. 6) bei Paulus ist es unabdingbar, den Blick auf Altes Testament und Frühjudentum und den „Heiligen Geist“ und „die Heiligen“ dort zu richten.

#### 1.2.3.1 Der „Heilige Geist“ in AT und Frühjudentum

Was sich noch mit Blick auf Paulus zeigen wird, gilt auch für AT und Frühjudentum: es ist nicht einfach zu bestimmen, welche Aussage mit der Attributierung des Geistes als *heilig* getroffen ist, bzw. ob damit überhaupt eine Aussage intendiert ist.

<sup>20</sup> Vgl. die Belege aus Josephus: Ant 13:289-291; 14:176; Bell 2:163 und aus dem NT: Mt 5:20; Lk 16:15; 18:14; 20:20

<sup>21</sup> Josephus, Bell 1:110



**„Heiliger Geist“ im AT** Die drei Belege für רִיחַ הַקֹּדֶשׁ im masoretischen Text des AT (Ps 51:13; Jes 63:10.11) zeigen sehr unterschiedliche Konnotationen. In Psalm 51 steht der „heilige Geist“ für die Lebenskraft des Menschen<sup>22</sup> (Crüsemann 2007; Levison 2000, 508). Dagegen wird in Jesaja 63:10 zunächst ähnlich von dem „heiligen Geist“ gesprochen, wie in Exodus 23:20 von dem Engel, der Israel durch die Wüste führte (Levison 2000, 508) und anschließend nach Gott gefragt („Wo ist der . . . ?“), der Mose aus dem Nil rettete und seinen heiligen Geist in ihn gab (Ex 2:5 und Num 11:17)<sup>23</sup>. Beide Assoziationen in Jesaja 63 deuten also auf eine Verbindung des רִיחַ הַקֹּדֶשׁ mit einer Funktion der Leitung.

Horn (1992a, 261) bewertet die Verbindung von רִיחַ und קֹדֶשׁ im Anschluss an Westermann (1981, 224) als „Oxymoron“, da hier das dynamische Element der von Menschen nicht zu kontrollierenden Kraft zusammentreffe mit der statischen Charakter tragenden Bezeichnung קֹדֶשׁ. Diese Einordnung ist zu hinterfragen, insofern als Milgrom (2000, 1530) auf den dynamischen Charakter der Heiligkeitsvorstellung hingewiesen hat<sup>24</sup>.

**„Heiliger Geist“ im Frühjudentum** Auch in den frühjüdischen Apokryphen und Pseudepigrapha kommt der „Heilige Geist“ kaum vor (Horn 1992a, 261). Wo diese Bezeichnung vorkommt, wird deutlich, dass „heiliger Geist“ im Frühjudentum bis ins erste Jahrhundert n. Chr. kein eindeutig definierter *terminus technicus* war. Sein Verständnis reichte von der anthropologischen Bedeutung *nepes̄* (im Damaskus-Dokument, CD 7:4; 5:11-13) bis zu einem Mittler eschatologischer Reinigung (1QH 16:20; Gemeinschaftsregel 1QS 4:21) (Levison 2000, 507).

Für die Zeit nach den letzten Schriftpropheten bezeugt das Frühjudentum ein durch die Sünde Israels verursachtes Schweigen des Heiligen Geistes. Dieses Schweigen wurde gelegentlich als dunkler Hintergrund gebraucht, auf dem in strahlenden Farben die Ankunft des Geistes bei der Taufe Jesu gemalt wurde. Im Gegensatz zu solchem Herausnehmen Jesu aus dem Frühjudentum weist Levison (ebd., 509) auf eine bemerkenswerte Parallele zwischen Frühjudentum und NT hin. Im Text der Tosefta (t. Soṭa 10:1) wird über Hillel, eine Gestalt des Frühjudentums im ersten Jh. n. Chr., berichtet, was das NT (Mt 3; Lk 3) über Jesus sagt: „in both there appears one who is worthy of the Holy Spirit in the midst of an evil generation“<sup>25</sup>. Für das erste Jh. n. Chr. bescheinigt Levison (ebd., 511) dem Frühjudentum eine „explosive Vielfalt“ an Vorstellungen und Akzenten im Verständnis des heiligen Geistes und entfaltet ausführlich die Verbindung des Geistes mit der Prophe-

<sup>22</sup> Dazu schon unter Abschnitt 1.2.1.2 .

<sup>23</sup> Diese Beobachtung wird von Levison (2000, 508) übersprungen. Er bezieht sich statt dessen auf die Aussage von V. 14 (in dem allerdings der Geist nicht heilig genannt wird): „so brachte der Geist des Herrn uns zur Ruhe“ als Anklang an Ex 33:14, wonach die Gegenwart Gottes Israel Ruhe brachte.

<sup>24</sup> Dazu schon unter Abschnitt 1.2.1.1.

<sup>25</sup> Wobei zu fragen und kaum zu klären bleibt, ob beide Überlieferungen tatsächlich gleichzeitig und völlig unabhängig voneinander entstanden sind. Levison (ebd., 508) nimmt für die im 4. Jh. zusammengestellte Tosefta den Rückgriff auf wesentlich ältere Überlieferungen an.

tie, mit Schöpfung, Reinheit, Bekehrung und Initiation in die Gemeinschaft (Levison 2000, 511; vgl. Keener 1997, 6-48 zu Reinheit und Prophetie). Eine eingehende Untersuchung, inwieweit in diesen Zusammenhängen von der Heiligkeit des Geistes die Rede ist, welche Rolle die Heilig-Nennung des Geistes spielt und welche Bedeutung mit ihr verbunden sein könnte, ist mir nicht bekannt.

Horn (1992a, 261) äußert zwei Vermutungen, wie es zur Entstehungszeit des NT zur Qualifikation des Geistes als *heiliger* Geist gekommen sein könnte. Zum einen ordnet er das Syntagma *πνεῦμα ἅγιον* ein in die Gruppe verschiedener Kontrastbegriffe:

„[I]n pre-NT times *pneuma* was often qualified in order to clarify a contrast; for instance, in *T. Jud.* 20 “spirit of truth” is contrasted with “spirit of error”; 1QS 3:18-19 contrasts spirits of truth and blasphemy (cf. *T. Naph.* 10:9 [Heb]). Hence it has been conjectured that *pneuma hagion*, ‘holy spirit,’ represents an ethical concept, contrasting with *pneuma akatharton*, ‘unclean spirit’“ (ebd., 261).

Allerdings fällt auf, dass zumindest im NT dieses Kontrastpaar keine besonders deutlichen Spuren hinterlassen hat. Zwar kommt der „unreine Geist“, *πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον*, 19x in den Evangelien und je 2x in Apostelgeschichte und Offenbarung vor, jedoch nie in Gegenüberstellung zum *πνεῦμα ἅγιον*. Paulus gebraucht die Bezeichnung *πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον* nicht. Die Fragen, wie Paulus seine Kontrastpaare bildet und inwiefern bei ihm mit der Heilig-Nennung des Geistes eine (einseitige) ethische Konnotation gegeben ist, werden in Kap. 4 wieder aufgegriffen werden<sup>26</sup>.

Die zweite, ergänzende Deutung, die Horn (ebd., 261) anbietet, geht dahin, in der Heilig-Nennung des Geistes die terminologische und sachliche Distanzierung von dem neutralen Gebrauch von *πνεῦμα* im hellenistischen Griechentum zu sehen. Durch die Qualifikation *ἅγιος* werde analog zu der Entwicklung der Auffassung von der Heiligkeit Gottes der Anfang eines personalen Verständnisses des Geistes gesetzt. Horn schlussfolgert: „Thus *pneuma hagion* may be understood as a relatively new construction emphasizing the transcendence of the spirit in contrast to the Hellenistic notion of immanence“ (ebd., 261). Diese Deutung Horns soll im Kapitel zur Heilig-Nennung des Geistes bei Paulus (Kap. 4) im Blick behalten werden.

### 1.2.3.2 „Die Heiligen“ in AT und Frühjudentum

In diesem Abschnitt soll die Vorgeschichte der von Paulus auf die Gläubigen und Gemeinden angewandte Bezeichnung *οἱ ἅγιοι* in AT und Frühjudentum in den Blick genommen werden. Findet sich dort auch schon diese Bezeichnung für Menschen? Wird eine bestimmte Gruppe von Menschen „heilig“ genannt?

<sup>26</sup> Vgl. Abschnitt 4.2.2.2 „Fehlanzeige I: Gegenüberstellung ‚Geist der Welt‘ und ‚Geist aus Gott‘ bzw. ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘ ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie“, bzw. zu soteriologischen und ethischen Akzenten das gesamte Kapitel.

**Himmlische und menschliche Heilige** Beim Blick in das AT ist im Rahmen dieser Arbeit besonders der Text der Septuaginta relevant, da sie die maßgebliche Grundlage der Rezeption des AT zur Zeit der ersten Gemeinden und der Entstehung des Corpus Paulinum war. Bei der Durchsicht des AT wird deutlich, dass sich die Verwendung von  $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  bzw. die Attributierung von Menschen als heilig im AT in fünf Kategorien aufteilt. Heilig genannt werden im AT 1) himmlische Wesen / Engel, 2) Israel als das von Gott erwählte „heilige Volk“, 3) Tempelpriester, 4) einzelne „Männer Gottes“, Propheten- oder Richtergestalten und 5) die den Gottlosen gegenübergestellten Frommen. Auch in den Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit und den Qumran-Schriften ist von himmlischen und menschlichen Heiligen die Rede, die sich den genannten fünf Kategorien zuordnen lassen<sup>27</sup>.

1. Himmlische Wesen / Engel bekommen wenn sie „heilig“ genannt oder mit der Bezeichnung „die Heiligen“ angesprochen werden, eine besondere Gottesnähe zugesprochen (vgl. äthHen 12:2; 14:23 oder TestLevi 3:3; 1QM XII:1-8; 1QS XI:7-9; 1QSB IV:22-28). Sie sind mit Gott vergleichbare Wesen (Ex 15:11) oder gehören zu Gottes himmlischem Hofstaat (Ps 88:8<sup>LXX</sup>), sind seine Boten und Begleiter (Spr 9:10; 30:3; Sach 14:5b beim Tag des Herrn; vgl. Jes 13:3.6; Dtn 33:3(?) im Zusammenhang einer Theophanie; vgl. äthHen 1:9). An einer Stelle, wo der masoretische Text von „Heiligen“, קְרָשִׁים spricht, präzisiert die LXX und spricht von „heiligen Boten“,  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\nu$  (Hi 5:1; vgl. Tob 12:15; TestAbr 16; ApkMos 7:2; 35:2; 42:1; äthHen 20).
2. Das „heilige Volk“: Das Volk Israel ist Gottes heiliges Volk. Die Identität des Volkes ist bestimmt durch seine Auserwählung. Es ist heilig, weil Gott selber heilig ist. Diese Identität wird in einem besonderen Ethos zum Ausdruck gebracht und eingeübt. Die Aufforderung „seid heilig bzw. Heilige ( $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ ), denn ich bin heilig“ wird immer wieder mit der Forderung, verschiedenste Gebote der Tora zu halten verbunden (Lev 19:2; vgl. Lev 11:44f.; 20:7; 20:26; 21:8; im Bezug auf Priester; Ex 22:30; Num 15:40). In Lev 19 verstärkt die 15mal wiederholte Selbstvorstellungsformel („ich bin der Herr, euer Gott“) die Forderung nach einem ethischen Ausdruck der Heiligkeit, indem das besondere Verhältnis zwischen Israel und Jahwe, der sein Volk erwählt und aus Ägypten errettet hat (Dtn 7:6-8; vgl. Ex 19:4-6), hervorgehoben wird. Dabei gilt: „Die Heiligkeit Israels kann . . . Begründung für die Einhaltung der Gebote sein (Dtn 7:6; 14:2.21) als auch deren Konsequenz (Dtn 26:19; 28:9; Ex 19:4-6). Oder die Heiligkeit ist als Leitlinie verschiedener Gebote selbst gefordert (Lev 19:2 u.ö.).

<sup>27</sup> Bohlen (2010, 22-59) bietet knappe Exegesen zu den einzelnen Stellen aus AT, Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit und den Qumran-Schriften, wir müssen uns hier auf einen zusammenfassenden Überblick mit exemplarischen Belegen beschränken.

Immer aber steht die Heiligkeit Israels in engem Zusammenhang zur Forderung, die Gebote Gottes zu halten“ (Bohlen 2010, 29). Als „heiliges Volk“ wird außerhalb des AT häufiger das eschatologische Gottesvolk angesprochen (ApkMos 13:3; PsSal 17:26.43; SapSal ἔθνος ἅγιον für das Volk Israel).

3. Tempelpriester sind heilig, weil sie im Tempelbereich, in der Sphäre Gottes ihrer Aufgabe als Mittler zwischen Gott und den Menschen nachgehen (Lev 21:6-8; Ex 19:6 Parallelsimus membrorum: כֹּהֲנִים - קָדוֹשׁ bzw. ἱεράτευμα - ἅγιον; vgl. 3Esr 8:57; 1Makk 1:46; Philo: spec. I,245:4; migr.103:2). Die Heiligkeit der Priester ist dabei *nicht größer* als die des Volkes, sondern *funktional anders* (Jenson 1992, 119; Bohlen 2010, 32). Trennung des Heiligen von allem Nichtheiligen, Heiligung, kulturelle Reinheit (Lev 8 und Ex 29; vgl. Philo: somn.I,82:2) ist für die Priester gefordert.
4. Einzelne Heilige sind Menschen mit einer Berufung, Menschen, die in einer besonderen Beziehung zu Gott stehen und in seinem Auftrag handeln. Im AT wird nur selten ein einzelner Mensch ein „Heiliger“ (Ps 106:16 / Ψ 105:16, Aaron) oder „heilig“ (2Kg 4:9, Elisa; Jer 1:5, Jeremia) genannt; vgl. Sir 45:4; SapSal 11:1. Synonym verwendet werden die Bezeichnungen „Mann Gottes“ (2Kg 4:9; Dtn 33:1; 1Sam 9:6-10; 2Chr 8:14; 1Kg 17:24 u.ö.) und „Nasiräer“ (Ri 16:17; vgl. Philo: LA I:17f; Deus 88:3; somn. I,253:1-2) (vgl. Bohlen 2010, 38f.).
5. Die Frommen. Eine kleinere Gruppe von Menschen innerhalb des auserwählten, heiligen Volkes (Ps 15:3<sup>LXX</sup>; Ps 34:10; Jes 4:3; Tob 8:15; 12:15), werden auch am Ende der Tage auf der Seite Gottes stehen (Jes 4:3; Dan 7, die Heiligen des Höchsten: das endzeitliche Volk Gottes<sup>28</sup>; äthHen 38:4; 48:9; 95:3.7; 96:1; 98:12; SapSal 3:8; TestLevi 18:11; TestDan 5:11f.; VitProph 2:12). Diese Treue zeichnet sie aus und so können sie als „die Heiligen“ angeredet und hervorgehoben werden.

Im Anschluss an Bohlen (ebd., 44) können zwei semantische Felder unterschieden werden, in denen im AT Menschen mit dem Begriff Heilige bezeichnet werden: Innerhalb des semantischen Feldes „Tempelkult“ werden allein die Priester als Heilige angesprochen. Reinheit gehört hier zu den Bedeutungskomponenten priesterlich-kultischer Heiligkeit. Das andere semantische Feld gruppiert sich um das Wort „Auserwählung“. Die wesentliche Bedeutungskomponente ist die (besonders enge) Zugehörigkeit zu Gott, die dem gesamten Volk, einer kleinen Gruppe oder gar Einzelnen zugesprochen wird, wenn sie „heilig“ genannt werden. Zur Zeit des zweiten Tempels bezieht sich der Begriff „Heilige“

<sup>28</sup> In diesem Sinn wurde Dan im Frühjudentum und Urchristentum (vgl. Lk 12:32; Offb 11:7; 13:6f.; Hebr 12:28) verstanden. Heute ist die Deutung der „Heiligen des Höchsten“ und andere Wendungen in Dan 7 umstritten (Stettler 2006, 373f. mit einem Überblick).

auf Gottes Engel oder die Gerechten und von Gott Auserwählten. Die Bedeutungskomponente „(kultisch) rein“ tritt hinter die Bedeutungskomponenten „auserwählt“ und „zu Gott gehörig“ zurück (ebd., 53). Zugespitzt und exklusiv in den Qumran-Schriften: Mit „Heilige“ sind hier immer Engel oder die Gemeinde in Qumran gemeint. „Mit der Selbstbezeichnung ‚Heilige‘ verleiht die Qumrangemeinde also ihrem besonderen Status als von Gott Auserwählten Ausdruck, der sie vom Rest der Welt unterscheidet“ (ebd., 58).

**Der heilige Rest** Die in der theologischen Literatur häufiger anzutreffende Bezeichnung „heiliger Rest“ findet sich im Alten Testament selbst nur einmal, insofern als in Jes 4:3 gesagt wird „Und wer da wird übrig sein in Zion und übrigbleiben in Jerusalem, der wird heilig heißen, ein jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem“. Beide Bezeichnungen, „die Heiligen“ und „der Rest“ haben darin eine Parallele, dass sie beide den Anspruch des Trägers markieren, zum eschatologischen Gottesvolk zu gehören, während die Mehrheit des Volkes durch seinen Ungehorsam diesen Anspruch verwirkt hat. So dienen beide Bezeichnungen dazu, „die Identität der eigenen Gruppe in Übereinstimmung mit wie in Abgrenzung zu den anderen Gruppen des Volkes bestimmen und aussagen zu können“ (Hausmann 1987, 205).

**Zusammenfassung** Himmlische Wesen, Menschen, das ganze erwählte Volk Israel, Tempelpriester, Einzelne, Gruppen, in Qumran: die Angehörigen der Gemeinde – der Begriffsumfang der Bezeichnung „Heilige“ im jüdischen Traditionsbereich variiert. Der Begriffsinhalt bleibt dabei aber immer identisch: „*Heilige sind Menschen, die aus ihrer Umwelt herausgehoben sind und sich durch eine besondere Gottesnähe auszeichnen*“ (Bohlen 2010, 59).

#### 1.2.4 Heiligkeit in der Septuaginta: sprachliche Brücke zum Neuen Testament

Die Septuaginta ist „die heilige Schrift“ der ersten Gemeinden. In dieser griechischen Übersetzung rezipierten sie das „Alte Testament“. Die Übersetzer des AT in die griechische Sprache wählten bei der Übersetzung des Pentateuchs zur Wiedergabe der hebräischen Wortfamilie שֶׁקֶט in der Regel ἄγιος bzw. ἁγιάζω (Gehman 1954, 337ff; Vahrenhorst 2008, 25). Diese Wahl ist in einem griechischsprachigen Umfeld nicht selbstverständlich gewesen, da dort zur Bezeichnung der Heiligkeit einer Gottheit oder des ihr eigenen Heiligtums auch andere Wortfamilien, insbesondere ἱερός und ὅσιος bereitstanden (Seebass und Grünwaldt 1997, 886; vgl. Vahrenhorst 2008, 25).

Verschiedentlich wurde vermutet, dass das Wort ἱερόν als eine der wichtigsten Bezeichnungen für Heiligtümer in der griechischen Sprache von den Übersetzern der LXX

gemieden worden sei, um die mit ἱερός verbundenen Assoziationen zu vermeiden und zu signalisieren, dass der Gott Israels in anderer Weise heilig ist als die Götter anderer Kulte (Fridrichsen 1977, 124; Proksch 1933, 95f. Barr 1965, 280-283; Kellermann 1985, 698; Harrington 2001, 15)<sup>29</sup>. Gegen diese These spricht jedoch, dass die Übersetzer der LXX sonst auch keine Scheu zeigten, heidnische Kultsprache zu gebrauchen (Williger 1922, 105-108).

Seebass und Grünwaldt (1997, 887) bieten eine andere Begründung. Sie argumentieren rein semantisch und vermuten, ἅγιος habe sich deshalb für die Übersetzer der LXX dafür angeboten, das hebräische שֶׁקֶט zu übertragen, „weil es im Unterschied zu ἱερός . . . nicht das An-Sich-Heilige, sondern den *Anspruch auf Verehrung* ausdrückt, der vom Heiligen ausgeht“. Vahrenhorst (2008, 27) präzisiert dieses Argument, indem er darauf hinweist, dass der Wortfamilie ἱερός die ethische Dimension alttestamentlichen Heiligkeitsverständnisses fremd war und auch eine andere Alternative, nämlich ἄγνός, den Akzent auf die kultische Reinheit bzw. temporäre Weihe legt. „Damit blieb den Übersetzern des Pentateuch kaum eine Alternative, als das mit ἄγνός stammverwandte ἅγιος zu wählen, um Gottes Heiligkeit, das, was Gott gehört, und das menschliche Verhalten, das ihm entspricht, auf Griechisch zur Sprache zu bringen zu können“ (ebd., 27f.).

Zwei philologische Beobachtungen machen zusätzlich die Wahl der LXX-Übersetzer plausibel: (1) Schon 1916 präsentierte Fridrichsen (1977, 125) einige Belege dafür, dass orientalische Gottheiten in antiken Inschriften das Attribut ἅγιος beigelegt wurde. Daher ist es gut möglich, dass die LXX-Übersetzer diese Gottesbezeichnung als Äquivalent für שֶׁקֶט kannten und in ihre Übersetzung übernahmen. (2) Außerdem scheinen ἄγνός und ἅγιος zur Zeit der LXX-Übersetzung vorrangig in unterschiedlichen literarischen Gattungen gebraucht worden zu sein. Während ἄγνός zunächst in Poesie und Prosa-Texten gebraucht wird, übernimmt seit dem 5.Jh.v.Chr. in Prosa-Texten ἅγιος diese Funktion (Dihle 1988, Sp. 2 und 5).

So wird verständlich, warum ἅγιος in der Septuaginta gebraucht wird, um שֶׁקֶט wiederzugeben, und dass es dann auch (wie wir sehen werden) den paulinischen Sprachgebrauch prägt. Insofern könnte man hinsichtlich des Gebrauchs von Heiligkeitsterminologie die LXX als Brücke zwischen AT und NT bezeichnen.

<sup>29</sup> Wobei Fridrichsen (1977, 124) zusätzlich noch die Möglichkeit erwogen hatte, dass die Übersetzer der LXX mit der Wiedergabe von שֶׁקֶט durch ἅγιος möglicherweise auch einer verbreiteten Praxis gefolgt sein könnten.

## 2 „Heiligkeit bei Paulus“ – Forschungsüberblick

Dieses Kapitel soll zunächst dazu dienen, einen Überblick über die Forschungsgeschichte zu „Heiligkeit bei Paulus“ zu gewinnen.

In den jüngst in deutscher und englischer Sprache erschienenen großen Darstellungen der paulinischen Theologie wird das Thema „Heiligkeit“ kurz unter der Rubrik „*metaphors of salvation*“ gestreift, so bei Dunn (1998, 330f.), oder Ausführungen zu „Die Macht des Geistes und die Reinheit der Gemeinde“ untergeordnet, wie bei Schnelle (2003, 218ff.). Auch in der „Ethik des Neuen Testaments“ von Schrage (1989a) wird die Heiligung im Rahmen der Darstellung der paulinischen Ethik nur gestreift, ohne dass ein zusammenhängendes Bild entsteht<sup>30</sup>. Ob die Darstellung des paulinischen Heiligkeitsverständnisses vielleicht gerade unter der Aufteilung in „Theologie“ und „Ethik“ leidet, weil sie nicht eindeutig einer der beiden Kategorien zuzuweisen ist<sup>31</sup>?

Monographische Untersuchungen zu „Heiligkeit bei Paulus“, einem Teilaspekt oder in übergeordnetem Zusammenhang sind lange Zeit kaum unternommen worden. Zuletzt erhält dieses Thema paulinischer Theologie aber zunehmend Aufmerksamkeit<sup>32</sup>. Die folgenden Abschnitte dienen dazu, einen Überblick über den Gang der Forschung zum Thema „Heiligkeit bei Paulus“ und zu ihrem aktuellen Stand zu gewinnen. Zwei der neusten Monographien, die unser Thema berühren, bieten umfangreiche Forschungsüberblicke zum Thema Heiligkeit bei Paulus bzw. auch zum Heiligkeitsthema im NT insgesamt (Schmidt 2010, 18-101; Stettler 2006, 1-29). Daher soll an dieser Stelle nur in drei knappen Schritten zunächst ein Überblick über die Gesamtdarstellungen zu „Heiligkeit bei Paulus“ in den wenigen vorhandenen Monografien und wichtigen Aufsätzen gegeben werden, dann acht monografische Untersuchungen zu Teilaspekten (einzelne Abschnitte des Corpus Paulinum;

<sup>30</sup> Siehe aber seinen Aufsatz zu „Heiligung als Prozess bei Paulus“ (Schrage 1989b).

<sup>31</sup> Hauerwas (1998, 20) erinnert mit Blick auf das NT: „Once there was no Christian ethics simply because Christians could not distinguish between their beliefs and their behavior. They assumed that their lives exemplified (or at least should exemplify) their doctrines in a manner that made a division between life and doctrine impossible.“ Auch für die Gegenwart sei entscheidend, dass „the persuasive power of Christian discourse rests upon the dissoluble unity of the theological and the ethical aspects of Christian faith, not their separation.“ (ebd., 36) Auch das Gegenkonzept wird vertreten: So wirbt Kreß (2010) im Anschluss an Rendtorff (1980) für eine „Ethik ohne dogmatische und konfessionelle Einführung“.

<sup>32</sup> Siehe die im Folgenden vorgestellten acht Monographien.

Heiligung) oder einer weiter gefassten, speziellen Fragestellung (kultische Terminologie) vorgestellt und schließlich wichtige Tendenzen der Forschung nachgezeichnet werden.

## 2.1 Gesamtdarstellungen zu „Heiligkeit bei Paulus“

Abhandlungen, die sich explizit dem Thema „Heiligkeit bei Paulus“ zuwenden und versuchen, ein Gesamtbild dieses Aspekts paulinischer Theologie zu zeichnen, sind selten. Nach Djukanović (1939) hat dies zuletzt Hewett (1973) im Rahmen seiner Doktorarbeit an der University of Manchester, „The Use of the Hagios Group of Words for ‘Holiness’ in the Pauline Corpus“, in Angriff genommen<sup>33</sup>. Es scheint ein Symptom des Schattendaseins des Themas „Heiligkeit“ zu sein, dass diese Arbeit nicht veröffentlicht wurde<sup>34</sup>.

Zusätzlich zu der Monographie Djukanovićs soll hier der Artikel von Porter (1993) sowie die Abschnitte zum Heiligkeitsverständnis bei Paulus in den Artikeln von Hodgson (1992) und Johnson (2007) aus dem „Anchor Bible Dictionary“ und „New Interpreter’s Dictionary of the Bible“ Berücksichtigung finden, da hier im Gegensatz zu den älteren Lexika und auch noch dem Artikel von Taeger (2000) in RGG<sup>4</sup> in den Artikeln zu Heiligkeit im NT erstmals nach Textcorpora differenziert und Paulus bzw. Paulus und der Paulustradition ein eigener Abschnitt gewidmet wird.

### 2.1.1 Savo Djukanović: Heiligkeit und Heiligung bei Paulus (1939)

Die erste monographische Darstellung speziell zum paulinischen Heiligkeitsverständnis wurde 1939 von Djukanović unter der Überschrift „Heiligkeit und Heiligung bei Paulus“ vorgelegt<sup>35</sup>. Bis dahin war das paulinische Heiligkeitsverständnis lediglich im Zusammenhang von Untersuchungen zu Heiligkeit im (gesamten) Neuen Testament behandelt worden.<sup>36</sup>

Die Darstellung Djukanovićs ist dem Heiligkeitsbegriff der dialektischen Theologie verpflichtet. Er betont den Abstand, die Grenze zwischen Mensch und Gott, der stets „ein Anderer“ bleibe (Djukanović 1939, 6). Wenn er Heiligung als relationales Geschehen begreift,

<sup>33</sup> Siehe aber im Folgenden die Anmerkungen zu „Die Heiligung bei Paulus“ von Stettler (2006).

<sup>34</sup> Da diese Untersuchung auch über internationale Fernleihe nicht zu erhalten war, konnte sie im Rahmen dieser Arbeit nicht ausgewertet werden. Was umso bedauerlicher ist, als die Überschrift erwarten lässt, dass Hewett seine Arbeit zumindest im Ansatz ähnlich der hier in Angriff genommenen Untersuchung konzipiert hat.

<sup>35</sup> Er widmete sie Stalder als seinem Studienfreund. Es fällt allerdings auf, dass der Djukanovićs Untersuchung in seiner gut zwanzig Jahre später erschienenen Darstellung zum „Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus“ (Stalder 1962) kein einziges Mal erwähnt.

<sup>36</sup> Bei Issel (1887) und Asting (1930) erhält das Corpus Paulinum immerhin einen gesonderten Abschnitt bzw. ein eigenes Kapitel, während Dillersberger (1926) seine Belege quer durch das NT zusammenstellt. Vgl. die Zusammenfassungen bei Schmidt (2010, 19ff., 28ff., 38ff.), sowie zu Issel und Asting bei Stettler (2006, 4f.; 8).



das in die Entscheidung führt (ebd., 120) und durch das sich die Situation der Christen „fortwährend neu konstituiert“ (ebd., 155, vgl. 116), wird seine Abhängigkeit von dem existentialistischen Glaubensverständnis Bultmanns sichtbar (vgl. Stettler 2006, 9). Die bestimmende Perspektive, unter der Djukanović das paulinische Heiligungsverständnis analysiert, ist die Rechtfertigungstheologie. Er widmet sich daher ausführlich der Darstellung der (existenztheologisch interpretierten) paulinischen Rechtfertigungslehre (Djukanović 1939, 32-86), die die „neue Situation“ des Menschen begründe (ebd., 86-123), um dann zu resümieren: „Die Heiligung ist in der Rechtfertigung begründet. Die Rechtfertigung ist ihr Ausgangspunkt. Aber der Apostel sieht in der Heiligung *einen zweiten Heilsvorgang nach der Rechtfertigung*“ (ebd., 133). Djukanovic schreibt diesem „zweiten Heilsvorgang“ soteriologische Qualität zu:

Wie wir sehen, hat die Heiligung gleich den konstitutiven Charakter wie die Rechtfertigung. Die Warnung „wer meint, er stehe, sehe zu, daß er nicht falle“ gilt auch den Christen gegenüber. Ob es zum Fall oder zur endgültigen Rettung kommen soll, muss in der Heiligung entschieden werden. . . . *Wo das Werk der Heiligung nicht geschieht, da ist man ausserhalb des heilsgeschichtlichen Fortgangs.* Die Heiligung ist die Geschichte Gottes in der Welt. Die Rechtfertigung hat in ihr ihr Ziel und Sinn. Wo es zu der Heiligung nicht kommt, ist alles vergeblich gewesen. Die Heiligung ist der einzige Weg zur Vollendung. *Die paulinische Gewissheit besteht nicht in der Hoffnung, dass Gott die Gläubigen im letzten Gericht durch Nachsicht, oder weil sie einfach auserwählt sind, retten wird, sondern dass er sie durch Heiligung zur Vollendung führen wird, so dass sie am Tag des Gerichts eben heilig und untadelig erscheinen* (ebd., 158f.).

Djukanović unterstreicht dabei, dass Heiligung eine Folge der durch die Rechtfertigung konstituierten Herrschaft Gottes sei (ebd., 182). Sie werde durch den Heiligen Geist gewirkt, sei nicht erlernbar, kein Werk des Menschen (ebd., 128). Durch dieses Verständnis der Heiligung ist sowohl jede Werkgerechtigkeit als auch Perfektionismus und Quietismus abgewiesen (ebd., 116).

Mit seiner Darstellung des paulinischen Heiligkeits- und Heiligungsverständnis ist Djukanović ein eigenständiger Entwurf gelungen. Allerdings hat Stettler (2006, 10) zu Recht darauf hingewiesen, dass Djukanovićs Paulusinterpretation „durchwegs von [der] mangelnden Unterscheidung zwischen im Glauben gewirkten Werken und Werkgerechtigkeit bestimmt“ ist. Darüber hinaus drängt sich die Frage auf, ob sich bei Paulus tatsächlich eine so große Spannung zwischen der Realität von Rechtfertigung und Heiligkeit einerseits und der beständigen Möglichkeit des Heilsverlustes nach nicht erfolgter Heiligung andererseits findet. Welches „Maß an Heiligung“ wäre dann ausreichend? Schmidt (2010, 46) merkt dazu an: „Wenn sich durch Taufe und Rechtfertigung dem Gläubigen tatsächlich eine Wirklichkeit erschließt, ist nur schwer zu begreifen, ab oder an welchem Punkt oder zu welchem Grad diese wieder rückgängig gemacht werden würde.“

### 2.1.2 Stanley E. Porter: Art. „Holiness, Sanctification“, DPL (1993)

Porter (1993, 397) zeichnet zunächst einige Grundlinien seiner Wahrnehmung des paulinischen Heiligkeitsverständnisses nach. Anschliessend behandelt er eingehender fünf Einzelfragen.

Porter sieht Heiligung bei Paulus soteriologisch begründet, unterstreicht aber mehrfach ihre ethische und eschatologische Ausrichtung. Um diese Einschätzung zu untermauern, weist er darauf hin, „the most sustained Pauline passages“ zum Thema Heiligung erschienen in der Regel im ethischen, auf den soteriologischen folgenden Teil der Briefe. Paulus fordere heiliges und reines Verhalten im Vorgriff auf die Vollendung („complete perfection“) bei der Wiederkunft Christi (ebd., 397). Nach Porters Einschätzung setzt Paulus gegenüber AT und Frühjudentum neue Akzente: Er benutze Heiligkeitsterminologie kaum in kultischen Kontexten, demokratisiere die Heiligkeitsvorstellung, indem er sie zur geistlichen Verantwortung *jedes* Gläubigen mache, und grenze sie klar von anderen (kultischen) Konzepten, wie Reinheit, ab.

Als erster der näher behandelten Einzelfragen, wendet Stanley sich den „Heiligen“ zu und kommt zu der Einschätzung: „In Paul’s eyes holiness is both a condition and a process in which the believer is involved through the work of God, of Christ or of the Holy Spirit“ (ebd., 398). Hinsichtlich der „heiligen Gemeinschaft der Gläubigen“ sieht Porter am ehesten kultisch gefärbte Anklänge an das alttestamentliche Heiligkeitsverständnis.

Den meisten Raum des Artikels nimmt der nächste Abschnitt ein, in dem Porter das Verhältnis von Heiligkeit und Rechtfertigung thematisiert. Obwohl ihm bewusst ist, dass „it is unwise to impose uncritically on Paul Reformation categories of thought“ (ebd., 398), hält er dennoch diese Perspektive (Rechtfertigungstheologie als Folie des Heiligkeitsverständnisses) im heutigen Verstehenshorizont für unvermeidlich. Porter (ebd., 398f.) geht genauer auf 1. Thessalonicher 3-4 und Römer 6:19-23 ein, um anschließend „semantic overlap“ und zugleich „semantic distinction“ festzustellen: „The Pauline notion of sanctification is complex, complicated by its relation to justification and its use in several different Pauline epistolary contexts. But if one must reduce sanctification to a single notion, it may be summarized in the idea that the believer *both* lives in holiness *and* grows into holiness“ (ebd., 399). Rechtfertigung und Heiligung umfassen das gesamte Leben des Gläubigen, mit der Betonung auf der Anfangs- oder Bekehrungserfahrung bei der Rechtfertigung und dem Akzent auf dem Ziel „toward which the justified strive, eternal life“ bei der Heiligung (ebd., 399). Eine fragwürdige Wendung im Verständnis von Heiligung entsteht, wenn Porter (ebd., 399) behauptet: „Sanctification in some sense is ‘the highest level’ of justification“. Diese Frage gilt es im Auge zu behalten: Sind Rechtfertigung und Heiligung (weitgehend) parallel zueinander verlaufende Konzepte mit unterschiedlichen Akzenten, oder vollendet Heiligung die Rechtfertigung?

Als dritte Einzelfrage versucht Porter das Verständnis von 1. Korinther 7:14 zu klären, wo davon die Rede ist, ein Nichtchrist werde in einer Ehe mit einem Christ durch diesen „geheiligt“. Porter (ebd., 400) votiert dafür, Heiligung beziehe sich hier nicht auf Heiligung „in ihrem vollen theologischen Sinn“, es sei vielmehr gemeint, dass eine solche Ehebeziehung „rein“ werde und daher nicht aufgelöst werden müsse. Aber lässt sich sein Argument, „if Paul were arguing for a salvific transformation of the unbelieving partner, he would surely have made this clearer“ (ebd., 400) nicht umdrehen: Sollte Paulus hier an einer einzigen Stelle mit „Heiligung“ etwas ganz anderes gemeint haben als sonst, hätte er das sicher deutlicher gesagt oder gleich geschrieben, die Ehe zwischen einem „Heiligen“ und einem „Ungläubigen“ sei „rein“!?

Wenig hält Porter von dem überkommenen Indikativ-Imperativ-Schema: „Rather than using potentially misleading indicative-imperative terminology, scholars would be better served by the use of narrative ethics to describe the tension in Pauline ethics between Paul’s description of the believer’s current condition (as justified) and his ethical appeal (for sanctification)“ (ebd., 401).

Abschließend gibt Porter noch einen Überblick über das Verständnis von Heiligkeit in den umstrittenen Paulusbriefen, an denen er diesbezüglich verschiedene Einzelbeobachtungen macht.

### **2.1.3 „Heiligkeit bei Paulus“ in den Artikeln von Robert Hodgson, ABD (1992) und Andy Johnson, NIDB (2007)**

Der Paulus-Abschnitt des Artikels von Hodgson (1992) ist in formaler Hinsicht bemerkenswert, da er weder nach verschiedenen Themenbereichen (Heiligung, heiliger Geist, die Heiligen . . . ) gegliedert, noch auf das Thema Heiligung hin zentriert ist, sondern das Thema Heiligkeit und Heiligung bei Paulus vollständig von dem her entfaltet, was Paulus zu „den Heiligen“ sagt. Inhaltlich fällt auf, dass Hodgson das Augenmerk deutlich auf die christologische und soteriologische Ausrichtung des paulinischen Heiligkeitsverständnisses richtet und ethische Aspekte nachrangig behandelt. Ob dies damit zusammenhängt, dass Hodgson mehrfach ἁγιασμός mit „holiness“ übersetzt? Zunächst hebt er hervor, dass die Heiligkeit der Heiligen in der Berufung Gottes und der erlösenden und heiligenden Tat Christi begründet ist (ebd., 250). Dann behandelt er als besondere Aspekte der Heiligkeit der Heiligen die Jerusalemer Gemeinde als die „Heiligen im engeren Sinn“ und die zu ihr führende traditionsgeschichtliche Verbindungslinie der „pious and persecuted poor of Hebrew scriptures and intertestamental literature“ (ebd., 251), die „Konzeption der eschatologischen Heiligen“ (Begleitung Christi bei dessen Wiederkunft, 1Thess 3:13 und 2Thess 1:10; Gericht über die Erde, 1Kor 6:2), sowie (erst im Anschluss daran) „a third special usage, the ethical“ (ebd.). Einen eigenen Abschnitt widmet Hodgson (ebd., 251)

der „Paulusschule“. Hier zeigt er die spezifische Eigenart von Kolosser-, Epheserbrief und den Pastoralbriefen: Heiligkeit habe dort „a distinctive trait which lies in its application to the routine life of Christians both individually and corporately. Almost completely lacking are the more specialized usages characteristic of the undisputed letters which associate holiness with eschatology, ritual, and the special position of the Jerusalem church.“ Im Hinblick auf die Verwendung von Haustafeln spricht Hodgson gar von einer „weiteren Domestizierung von Heiligkeit“ durch die Überhöhung antiker Ideale zu einer Analogie für die Liebe zwischen Christus und der Gemeinde, die die Gemeinde heilig macht (ebd.).

Johnson (2007) behandelt zusammenfassend „Paul and the Pauline Tradition“ in *einem* Abschnitt seines Artikels „Holy, Holiness, NT“. Eingangs hält er zwar kurz fest, Paulus bleibe dabei, die Bedeutung von Reinheit und Abgrenzung von Heiden zu unterstreichen. Dann hebt er aber nachdrücklich hervor, „more fundamental for Paul’s understanding of holiness is his conviction that the crucified Messiah is the very revelation of the character (2Cor 5:19; Col 1:15) and thus the holiness of God (1Cor 1:30)“ (ebd., 848). Das Wesen der von Menschen zu erlangenden Heiligkeit könne am besten umfasst werden „with the word ‘cruciformity,’ i.e. becoming like Christ as agents of God’s reconciliation (2Cor 5:18-20) who practice aggressive, self-giving love (Phil 2:6-11)“ (ebd., 848). Darüber hinaus betont Johnson (ebd., 849), dass menschliche Heiligkeit durch den heiligen Geist vorrangig als eine ekklesiologische Wirklichkeit („an ecclesial reality“) geschaffen werde, von der sich die Heiligkeit des Individuums, das an dieser Wirklichkeit partizipiert, ableite. Johnson beschreibt Heiligkeit als Fundament und Prozess christlichen Lebens:

It is the Holy Spirit who enables those who are “being saved” (1Cor 1:18) to make expressing corporate and personal holiness their goal. Holiness (hagiōsynē), then, is indeed a state characteristic of those “in Christ,” but like salvation, not static. It can be “perfected” (2Cor 7:1), albeit not simply by human striving. Indeed Paul implores the Lord to enable the community to increase in self-giving love in order to strengthen the hearts of believers to be blameless in holiness (hagiōsynē) at the parousia (1Thess 3:13). . . . Holiness, then is the beginning, the process, and the culmination (1Cor 15:42-49; Phil 3:20-21) of salvation itself (ebd., 849).

## 2.2 Monographische Untersuchungen zu Teilaspekten oder einer speziellen Fragestellung

Wichtig für das Verständnis von Heiligkeit bei Paulus sind darüber hinaus einige monographische Untersuchungen zu Teilaspekten oder einer speziellen Fragestellung. Von den acht Untersuchungen, die hier zu nennen sind, erschienen allein sechs in den vergangenen zehn Jahren.

Zwei Arbeiten (Stalder 1962; Stettler 2006) widmen sich dem Thema „Heiligung bei Paulus“, Bohlen (2010) macht „[d]ie Christen als ἅγιοι bei Paulus“ zum Gegenstand ihrer Untersuchung. Vier Untersuchungen (Hanssen 1984; Adewuya 2001; Brady 2008; Schmidt 2010) beschränken sich auf einzelne Teile des Corpus Paulinum (1Kor; 2Kor; 1Thess 4:1-8 mit Röm 6:15-23; 1Thess) und heben zugleich je einen besonderen Aspekt des paulinischen Heiligkeitsverständnisses hervor (die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit; ein „gemeinschaftliches“ Heiligkeitskonzept; Heiligung als ein das christliche Leben kennzeichnender Prozess; Heiligung als eschatologische Konzeption). In Vorgehen und Ergebnissen ergänzen und widersprechen sie sich teilweise. Einen besonderen Blickwinkel eröffnet Vahrenhorst (2008), indem er das paulinische Heiligkeitsverständnis im Zusammenhang seines Gebrauchs kultischer Terminologie erörtert<sup>37</sup>.

### 2.2.1 Kurt Stalder: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus (1962)

Stalders Monographie bildete als Nachzügler den Schlusspunkt der vorhergehenden intensiven Beschäftigung mit der Heiligkeits- bzw. Heiligungsthematik bei Paulus und im NT insgesamt in den Jahren zwischen 1920 und 1940. Abgesehen von der nicht publizierten Arbeit Hanssens, sollte es 40 Jahre dauern, bis das Thema wieder monographisch behandelt werden würde.

Stalder hält die Bedeutung der Heiligkeitsvorstellung für die Theologie des Apostels Paulus als eine zu vernachlässigende Größe. Apodiktisch behauptet er: „Paulus denkt nicht in Begriffen aus dem Bereich der alttestamentlichen Heiligkeitsterminologie“ (Stalder 1962, 131). Allerdings sieht er im gesamten Wesen und Wirken Jesu Christi Gottes eigene Heiligkeit aufleuchten (ebd., 132ff.). Stalder (ebd., 2, Zwischenüberschrift zu S. 193) versteht „[d]ie Heiligung durch Gott im Alten Testament als Entsprechung zur Rechtfertigung in Christus“. Nach einer ausführlichen Darlegung der paulinischen Pneumatologie im ersten Teil seiner Arbeit und einem kurzen Kapitel zur „Heiligung nach dem Alten Testament“ entfaltet er daher die gesamte paulinische Soteriologie, um in der in ihr verkündigten Gerechtigkeit Gottes dessen heiligendes „Für-uns-sein“ zu explizieren. So kommt es, dass Stalder im Kapitel über „Die Heiligung nach dem Apostel Paulus“ (130 - 238) nahezu ausschließlich von der Rechtfertigung handelt. Im gesamten dritten

<sup>37</sup> Gerade weil sich Gupta (2010), „*Worship that Makes Sense to Paul. A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors*“, methodisch focussierter kultischen *Metaphern* bei Paulus zuwendet und vermeidet, die Verwendung von Heiligkeits- und Reinheitsterminologie bei Paulus *per se* als kultisch einzuordnen (vgl. seine diesbezüglich Kritik, S. 23, an Vahrenhorst), wird seine Untersuchung nicht in diesen Forschungsüberblick einbezogen. Seine Argumente und Ergebnisse werden allerdings an den relevanten Stellen in die in dieser Arbeit geführte Diskussion integriert.

Teil seiner Arbeit, die dem „Werk des Geistes in der Heiligung“ (239-487) gewidmet ist, spricht er über den Bezug des heiligen Geistes zum Leben aus der *Rechtfertigung*.

Heiligung stellt Stalder als „Generalbegriff der Geschichte Gottes mit dem Menschen“ (Schmidt 2010, 56) dar. Aufgrund dieses Verfahrens gelingt es Stalder nicht, Heiligung als selbständiges Motiv des paulinischen Denkens wahrzunehmen. Eine Stärke seiner Arbeit ist es, den Eindruck zu vermeiden, als sei die Heiligung gegenüber der Rechtfertigung etwas Sekundäres. Er versteht die Heiligung als „Ziel“ der Rechtfertigung (Stalder 1962, 193) und zugleich als „Leben in der Geltung der Rechtfertigung“ (ebd., 210). Stalder hebt hervor, die Rechtfertigung werde von ihm keinesfalls als „Ausgangspunkt für die Erlangung dieses Ziels“ verstanden, „sondern die konkrete Wirklichkeit der Rechtfertigung ist selber schon die Gegenwart des eschatologischen Lebens und darin die Heiligung“ (ebd., 194). In diesem (und nur in diesem) Sinn redet er von der Heiligung als dem „Werk des Menschen“, seines „verheißungsvollen Tun[s]“ (ebd., 210f.).

### 2.2.2 Hanna Stettler: Heiligung bei Paulus (Habil., Univ. Tübingen 2006)

Es sollte mehr als vierzig Jahre dauern, bis nach der Arbeit Stalders wieder eine umfassende Untersuchung zur Heiligungsthematik bei Paulus vorgenommen werden würde. Stettler habilitierte sich 2006 mit einer Arbeit zu „Heiligung bei Paulus“. Wie Stalder unternimmt auch sie eine Einordnung des paulinischen Heiligungsverständnisses in das Ganze der paulinischen Theologie. Dies geschieht nun sozusagen mit „umgekehrtem Vorzeichen“: Während bei Stalder die Heiligung der Rechtfertigungslehre zugeordnet und so als eigenständiges Motiv kaum sichtbar wird, dehnt Stettler den Untersuchungsbereich ihrer Arbeit enorm aus, indem sie den *Begriff* von Heiligung zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht und weite Teile der Ekklesiologie, Pneumatologie und Ethik unter den Heiligkeitsbegriff subsumiert. Das veranlasst Schmidt (2010, 81) dann zu der „Grundfrage im Anschluss an Stettlers Arbeit . . . : Ist dies alles Heiligung?“.

Nach einem einleitenden Forschungsüberblick diskutiert Stettler im zweiten Hauptteil ihrer Untersuchung (30-322) die paulinischen Briefe (einschließlich 2Thess, Kol und Eph) in chronologischer Abfolge. Dabei wendet sie sich jeweils zunächst den Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie und dann solchen ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie zu. Die kurzen Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels sind jeweils gegliedert nach Subjekt, Objekt, Inhalt, Mittel und Motivation der Heiligung. Am Ende stehen drei Exkurse, in denen sie die Traditionskreise beleuchtet, auf die sich Paulus in seinen Briefen immer wieder beziehe: Heiligung in Altem Testament und Frühjudentum (323-397), in der Jesustradition (398-432) und in der Urgemeinde (433-447).

Die Zusammenfassung ihrer Arbeit stellt Stettler unter die Überschrift „Die Heiligung des eschatologischen Gottesvolkes zur Verherrlichung des Heiligen Israels“ (448-492). Entsprechend des in der Untersuchung angewandten Fragerasters hält sie fest: (a) Paulus sehe in der Heiligung das Werk Gottes. Als *Subjekt für passive Heiligung* werde immer wieder Gott, Christus und der Geist angesprochen. (b) *Subjekt für aktive Heiligung* sei der Gläubige Mensch selbst durch ein Leben in Heiligkeit. Paulus rede von „Heiligung als Gabe und fortwährende[r] Aufgabe“ (Stettler 2006, 451, 453f.). (c) *Objekt der Heiligung* sei die christliche Gemeinde als „das aus dem Gericht hervorgegangene Volk der ‚Heiligen‘, mit dessen Sammlung Jesus begonnen hatte“ (ebd., 463), es gehe also in erster Linie um die kollektive und sekundär um individuelle Heiligung (ebd., 461). (d) Als *Inhalt der aktiven Heiligung* nach Paulus nennt Stettler (ebd., 474) „*positiv* die Liebe zu Gott und den Menschen, *negativ* die aus der Liebe unmittelbar ableitbare Enthaltung von Sünde“. Es gebe „bei Paulus, obwohl alle Christen von Anfang an ganz geheiligt sind (1Kor 6,11), ein *Wachstum* in der Heiligung (1Thess 5,23; vgl. Eph 2,21; 4,14f)“ (ebd., 475). Für Paulus sei „die christliche Gemeinde wie Israel im Alten Testament ein Gemeinwesen mit verbindlicher Ethik, eine ‚Kontrastgesellschaft‘, die sich von ihrer Umwelt, denen ‚draußen‘, durch ihren Wandel abhebt“ (ebd., 477). Im Zuge seiner Heidenmission mahne Paulus aber grundsätzlich nur die ethische, nie kultische Reinheit an (ebd., 472). (e) *Mittel der Heiligung* bei Paulus ist die Taufe in den Sühnetod Jesu (ebd., 479-488): „Paulus kann von Heiligung auch in der Vergangenheit (1Kor 6,11) sprechen, da sich bei der Taufe eine grundlegende Wandlung vollzogen hat“ (ebd., 482); den Wandel im beständig in den Gläubigen wohnenden Heiligen Geist; Gemeinschaft mit Jesus (das paulinische „in Christus“); Fürbitte; Gemeindeaufbau; Nachahmung Christi (als Konformität zur von Jesus vorgelebten Liebe) und des Paulus (als eines konkreten Beispiels eines heiligen Wandels in der *imitatio Christi*) sowie Umkehr und Vergebung. (f) Die *Motivation der aktiven Heiligung* nach Paulus erkennt Stettler zuallererst im neuen Status der Christen: die Gemeinde ist zur Heiligung berufen und muss ihrer Berufung „würdig“ leben (ebd., 488f.). Hinzu treten die Gerichts- und Lohnerwartung beim Endgericht sowie die Verherrlichung Gottes und das missionarische Zeugnis.

Auch in die Darstellung ihrer Ergebnisse bindet Stettler immer wieder die zu Paulus hinführenden traditions geschichtlichen Verbindungslinien AT, Frühjudentum, Jesustradition und Urgemeinde ein.

### **2.2.3 Maren Bohlen: Gemeinschaft der Heiligen. Die Christen als ἅγιοι bei Paulus (Diss., Univ. Bonn 2010)**

Bohlen nähert sich ihrem Thema, der Bedeutung der Bezeichnung der Christen als ἅγιοι bei Paulus, indem sie nach einer Einleitung mit Überblick über die Forschung zunächst

ein Kapitel dem jüdischen Traditionsbereich (AT, jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Qumran) widmet. In Kapitel 3 begründet Bohlen, warum von einer Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde als οἱ ἅγιοι auszugehen sei. Nach einem Überblick über die Bezeichnung οἱ ἅγιοι in den paulinischen Briefen (Kap. 4) legt sie den Schwerpunkt ihrer Untersuchung auf den 1. Thessalonicher- und den 1. Korintherbrief (Kap. 5 und 6). Bevor Bohlen in einem Ausblick (Kap. 8) den Bogen schlägt von den Heiligen im Neuen Testament außerhalb der paulinischen Briefe, über die Heiligen in der Alten Kirche, bis hin zur Reformation und zur Gegenwart der evangelischen Kirche und ihrem Verständnis der Heiligen heute, fasst sie in Kap. 7 die Ergebnisse ihrer Arbeit zusammen.

Bohlen stellt eine Differenz fest zwischen dem Verständnis von Heiligkeit im 1. Thessalonicherbrief, der damit rechne, dass die Christen den Status der Heiligkeit erst mit der Parusie Christi erreichen, und dem 1. Korintherbrief, der diesen Status den Angehörigen der christlichen Gemeinden mit der Bezeichnung οἱ ἅγιοι schon für die Gegenwart zuspreche. Diese Bewertung ist insofern problematisch, als sie sich entscheidend auf ein *argumentum e silentio* (Fehlen der Bezeichnung οἱ ἅγιοι im 1Thess) stützt. Bohlen scheint sich nicht sicher zu sein, ob in diesem Befund eine Differenz in der Sache oder lediglich eine Differenz in der Sprache zu sehen ist<sup>38</sup>.

Als wichtige Ergebnisse ihrer Arbeit hält Bohlen (2010, 188) fest, dass Paulus in seiner Verwendung der Bezeichnung οἱ ἅγιοι im Wesentlichen an den Gebrauch dieser Bezeichnung im jüdischen Traditionsbereich anknüpft. Heiligkeit ist ein Identitätsmerkmal, das die Bezeichneten von ihrer Umwelt unterscheidet und abgrenzt. „Der Unterschied gegenüber dem jüdischen Traditionsbereich besteht darin, dass Paulus die Identität der Christen und ihre Heiligkeit ἐν Χριστῷ begründet sieht“ (ebd., 188). Die Übernahme der Bezeichnung οἱ ἅγιοι für die Angehörigen der von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden bringt in besonders geeigneter Weise die Identität der Christen und ihr Verhältnis zu Gott zum Ausdruck. Das Volk Israel soll damit keinesfalls von seinem angestammten Platz als Gottes heiliges Volk verdrängt werden. Im Römerbrief reflektiert Paulus die Konsequenzen für den Status Israels.

Es zeichnet Bohlens Arbeit aus, dass sie Heiligkeit als Identitätsmerkmal der Gemeinde und nicht einzelner Personen hervorhebt. Im Zusammenhang einer Analyse der Verwendung von οἱ ἅγιοι im Zusammenhang mit der Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem und im Philemonbrief, charakterisiert Bohlen (ebd., 93) diese Bezeichnung als „persuasive Benennung“, die Paulus gezielt einsetzt, um für Solidarität der Christen untereinander zu werben. Bohlen arbeitet klar heraus, dass die Bezeichnung „Heilige“ kein ethischer

<sup>38</sup> Während Bohlen (2010, 124) sich explizit dafür ausspricht, diese Differenz als eine solche der Sprache und nicht der Sache anzusehen, markiert sie doch mit der Formulierung „als Paulus den 1Thess schrieb, war Heiligkeit für ihn noch Ausdruck für eine Qualität, die erst zum Zeitpunkt der Parusie Christi zur Vollendung kommen konnte“ einen Unterschied im Verständnis, also in der Sache.



Begriff ist. Mit den Sätzen „Die Christen sind nach paulinischer Sicht nicht aufgrund eines bestimmten Ethos Heilige, sondern Paulus erwartet von ihnen, dass sie (mit Hilfe eines bestimmten Ethos) ihrer Identität als Heilige Ausdruck verleihen“, bestimmt Bohlen (ebd., 188) zutreffend das Verhältnis von Identität und Ethos der Heiligen bei Paulus.

#### **2.2.4 Olav Hanssen: Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit (Diss., Univ. Heidelberg 1984)**

Nach einer Einleitung und einem skizzenhaften Überblick über die Vorkommen der Termini οἱ ἅγιοι, ἅγιος und πνεῦμα ἅγιον bei Paulus legt Hanssen den Schwerpunkt seiner Arbeit auf exegetische Studien zu 1. Korinther 6. Dabei arbeitet er besonders drei Akzente heraus:

1. „Heiligkeit als Tabu“. Tabu sei nach Paulus, was dem „personalen Ausschließlichkeitsanspruch des Kyrios“ widerspreche. „Objektives Kriterium der Heiligkeit ist bei Paulus die Hingabe des soma an den Leib Christi“ (Hanssen 1984, 82).
2. eine „statusrechtliche Interpretation von Heiligkeit, die ihre einseitig ethische Interpretation von vorneherein verhindert (ebd., 126ff. und 144ff.): In der Taufe (V.11 „ihr seid reingewaschen . . .“) werde Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung „kraft des Namens des Herrn Jesus Christus und Kraft des Geistes“ bewirkt und rechtlich garantiert bzw legitimiert (ebd., 127f.). Hinsichtlich des Lasterkatalogs in V.9 und 10 fährt Hanssen (ebd., 128) fort: „Die rechtliche Verbindlichkeit der βασιλεία-Verheißung ist daran gebunden, daß bestimmte Todsünden einfach nicht vorkommen dürfen – was also ebenso rechtlich verbindlich ist wie die Verheißung. Ein Begehen solcher Sünden würde zur ‚ethischen Häresie‘ führen“.
3. eine religionsgeschichtliche Untersuchung der von Paulus gebrauchten Tempelmeta-  
phorik.

Die Arbeit Hanssens zeichnet sich aus durch ihr ausgeprägtes religionsgeschichtliches Interesse. Für problematisch halte ich allerdings die Eintragung des „tabu“-Begriffs in das Denken des Paulus<sup>39</sup>. Stettler hat darauf hingewiesen, dass Hanssen durch Missachtung heilsgeschichtlicher und traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge zu einer spiritualisierenden Verzeichnung kultischer Vorstellungen bei Paulus kommt (Stettler 2006, 14). So, wenn er entgegen der auffälligen Übereinstimmung von 1. Thessalonicher 4:8 mit Ezechiel

<sup>39</sup> Vgl. die Zweifel, die Jenson (2003, 99f.) im Blick auf die Verwendung von Begriffen wie „mana“ und „tabu“ zur Beschreibung von biblischen Heiligkeitsaussagen anmeldet: „It is doubtful that these concepts, derived from Melanesia, analysed by Victorians, adapted by historians of religion, and borrowed by biblical scholars, can shed much light on holiness in the Bible.“

36:27 und 37:14 behauptet, für Paulus sei aller bisheriger Kult überholt und spiritualisiert „durch die Kraft eines bisher unbekanntes (sic!, ChH) Geistes, ohne den eine Verwirklichung der von Gott gemeinten Heiligkeit nicht mehr möglich ist“ (Hanssen 1984, 202). Oder wenn Hanssen (ebd., 203) „die charismatische Bewegung in den paulinischen Gemeinden als eigenständiges historisches Phänomen“, isoliert im Raum frühjüdischer Tradition stehen sieht, da er die paulinische Tempelmetaphorik nicht (auch) als Anspielung auf den Tempel in Jerusalem, sondern nur um von solchen Vergleichen „unbelastete hellenistische Bildlichkeit“ (ebd., Fn. 508) auffassen will.

Eine weitere Stärke dieser Untersuchung ist die Befreiung aus den Denkrastern der älteren Exegese (Heiligung und Rechtfertigung; Indikativ–Imperativ . . .). Hanssen beschränkt sich auf ausgewählte Abschnitte des 1. Korintherbriefs, die er intensiv bearbeitet. So nimmt er zwangsläufig nur einen Ausschnitt des paulinischen Heiligkeitsverständnisses wahr.

### 2.2.5 J. Ayodeji Adewuya: Holiness and Community in 2 Cor 6:14-7:1 (2001)

Mit seiner Studie zu 2. Korinther 6:14-7:1 widmet sich Adewuya einem umstrittenen Abschnitt des 2. Korintherbriefs. Nach einem umfassenden Forschungsüberblick (Kap. 2) und einem Kapitel zu dem Hintergrund von Paulus (AT, Frühjudentum) und dem durch religiösen Pluralismus gekennzeichneten sozio-kulturellen Milieu seiner korinthischen Leser, wendet er sich der Exegese des gewählten Textes zu (Kap. 4). Dabei ist es Adewuyas erklärte Absicht, der Verwendung der alttestamentlichen Texte, insbesondere des Heiligkeitsgesetzes besondere Aufmerksamkeit zu schenken (Adewuya 2001, 43). In einem weiteren Kapitel weitet er die Frage nach dem paulinischen Heiligkeitsverständnis auf die gesamte korinthische Korrespondenz des Apostels aus.

Es gelingt Adewuya, den oft vernachlässigten Gemeinschaftsaspekt („communal holiness“) des paulinischen Heiligkeitsverständnisses herauszuarbeiten. Doch wird nicht das Mit- und Ineinander von Gottes Initiative und Aktivität in der Heiligung und der Menschen Beteiligung an ihr angemessen beschrieben. Adewuya führt unpassende Begriffe in seine Beschreibung ein, so wenn er zunächst (hier mit Blick auf das AT) treffend festhält, „Israel is set apart from the nations as the possession of the Lord. In that respect she is holy“, dann aber fortfährt „Israel must fulfill all the demands of its owner God. Only by such obedience will Israel express in *practice* what she is in *theory*“. Wiederum ein paar Sätze später streicht er die zunächst gemachte Aussage wieder durch: „Although God had declared that Israel had been selected to become His holy people, this declaration was hardly enough to make Israel holy“ (ebd., 57, Hervorhebung ChH).

Das Anliegen Adewuyas wird u.a. weitergeführt und ausgeweitet durch die Beiträge in dem von Brower und Johnson (2007) herausgegebenen Sammelband *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*<sup>40</sup>.

### **2.2.6 Patrick J. Brady: The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4,1-8 and Rom 6,15-23 (2008)**

Diese Untersuchung besteht aus Auslegung und Vergleich von 1. Thessalonicher 4:1-8 und Römer 6:15-23. Schon in der Einführung gibt Brady dabei deutlich das Vorverständnis zu erkennen, mit dem er an die Texte herantritt, wenn er schreibt, er wolle diese beiden Abschnitte untersuchen „with a focus on the process of sanctification as an ongoing activity in the life of the believer“ (Brady 2008, 8).

Beim Blick auf den 1. Thessalonicherbrief als Ganzen (Kap I) findet Brady Heiligung in eschatologischem Horizont aus „Gottes Perspektive“ gesehen: „He brings to completion holiness in Christians when Jesus comes with all of his holy ones“ (ebd., 62). Die Perikope 4:1-8 allerdings scheine Heiligung aus „einer menschlichen Perspektive“ zu sehen. Diese grundlegende Beziehung zwischen „göttlicher“ und „menschlicher“ Perspektive in der Heiligung will Brady bei seiner folgenden exegetischen Betrachtung von Kap 4:1-8 näher untersuchen (ebd., 62). Im Zusammenhang dieser exegetischen Untersuchung hebt Brady (ebd., 109) einige jüdische Charakteristika (bzw. Aufnahme alttestamentlicher Traditionen) dieser „instructions on sanctification“ hervor. Besonders fruchtbar für sein Verständnis von Heiligung in 1. Thessalonicher 4:1-8 ist Brady das Vorkommen von *παρελάβετε* in Vers 1 und 12. Er urteilt:

Paul views sanctification through the metaphor of walking. Christians are walking between two moments (initial reception of the Gospel and the coming of the Lord). While traversing between these two moments in salvation history, the Christian must live in this world and has the opportunity to develop and grow in his relationship with the Lord and the Spirit. . . . There exists an already/not-yet tension for this holiness. God gives holiness to believers as a gift and simultaneously calls them to grow in it more and more. Sanctification therefore signifies a relational dynamic between God and the believer with a consummative outcome in the life to come (ebd., 109f.).

<sup>40</sup> Die dem Methodismus nahestehenden Herausgeber (Brower war der Erstbetreuer der Dissertation Adewuyas (Adewuya 2001, xi)) beschreiben ihr Anliegen folgendermaßen: „Throughout the biblical story, however, the people of God are expected to embody God’s holy character publicly in particular social settings. Hence, holiness is a theological and ecclesiastical issue prior to being a matter of individual piety. Therefore, this volume intentionally approaches the issue of holiness from an ecclesial standpoint“ (Brower und Johnson 2007, xvi). Der Sammelband enthält einen Beitrag zu fast jedem Buch des NT. Adewuya (2007) steuert den Aufsatz zum 2Kor bei.

Untrennbar verbunden mit dieser vertikalen Verbindung von Gott und Mensch in der Heiligung sei die horizontale zwischen Mensch und Mensch. „[E]thics is inseparable from the cult“<sup>41</sup>. Brady betont stark den Prozess-Charakter der Heiligung, die er als Summe menschlicher ethischer Einzelakte beschreibt: „Sanctification does not have to do with matters removed from the body, but rather represents a process whereby God’s will is incorporated into the lives of believers. Growth takes place through daily activity, through moral choices that accept or reject holiness“ (Brady 2008, 110).

An seine exegetischen Überlegungen schließt Brady ein drittes Kapitel mit theologischen Reflektionen an. Hier thematisiert er zunächst die Metapher des Wandels („Walking“) im Zusammenhang der Heiligung. Dann knüpft er einige Überlegungen an die (in ihrer Bedeutung umstrittene) Vokabel „σκεῦος“, die er als „vessel“ (i. S. von „Gefäß“) übersetzt und als Bild für die Natur der menschlichen Person versteht. Wenn er dies mit der Assoziation der „Einsamkeit des Gefäßes“, der „Zerbrechlichkeit“ der Person, der „angst of human life“ etc. verbindet (ebd., 123), löst er sich von den Intentionen des 1. Thessalonicherbriefes. Schließlich erörtert Brady die Notwendigkeit und den Inhalt von Anweisungen (Brady: „instructions“ für *παρρηγιαγείας*, V.2) für das christliche Leben und behandelt die Bedeutung der Nachahmung als Mittel der „character transformation“ (ebd., 133).

Dann wendet Brady sich mit dem zweiten Teil seiner Untersuchung Römer 6:15-23 zu. Im Römerbrief komme Paulus auf „Heiligung“ zu sprechen, um nach seinem Plädoyer für „Freiheit vom Gesetz“ das Missverständnis des moralischen Libertinismus abzuwehren (ebd., 166). „Christ replaces the Law which had only been a temporary caretaker. United with Christ, the Christian finds sanctification“ (ebd., 167). Die beiden Male, bei denen in diesem Abschnitt vom *ἁγιασμός* die Rede ist, versteht Brady so, dass Heiligung hier eine Mittelstellung einnehme „between the initial embracing of God and the end result of God’s gift – the fullness of eternal life and eschatological union with God“.

Mehrfach betont Brady die Initiative Gottes, der den Menschen in zuvorkommender Gnade heiligt. „The initial call by God requires no specific human act. . . . God’s gift of holiness remains free, generous, gracious, unexpected, and unconditional. The status of holy [sic!] is a gift given and not a deed accomplished by humanity“ (ebd., 254). Die Rolle menschlichen Handelns bleibt etwas unklar, wenn Brady einerseits lediglich von „moral overtones“ redet, die der Prozess der Heiligung habe, dann aber die Bedeutung freier menschlicher Entscheidungen hervorhebt. „Specific human choices lead to sanctification“ (ebd., 254). Brady weist hin auf die menschliche Verantwortung angesichts des eschatologischen Gerichts, verknüpft diesen Hinweis aber wiederum mit der Prävalenz von Gottes Initiative in seiner Berufung.

<sup>41</sup> In welchem Sinn er das paulinische Heiligungsverständnis als „kultisch“ versteht, erläutert Brady nicht näher.

Responsibility means the ability to respond to God's call. God has freed humanity to be responsible and enables Christians to live responsibly. Sanctification cannot be reduced to morality or simply to a moral response on the part of Christians. For the Apostle relationship with God and the moral life are intimately connected. Those who do not know God sin. When Paul speaks of God's call, he incorporates both ethical and cultic ideas. Peace within the community and prayer manifest the proper response to God's call (ebd., 255).

## 2.2.7 Eckart David Schmidt: Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (2010)

Methodisch gewinnt der Beitrag von Schmidt sein Profil durch eine doppelte Beschränkung: Statt einem Begriffs- oder Themenfeld (mit problematischer, von Vorentscheidungen abhängiger Abgrenzung) widmet er sich den Belegen von ἅγιος κτλ. als „Kernbegriff[en]“ der paulinischen Heiligkeitsterminologie (Schmidt 2010, 6). Zur Textgrundlage bestimmt er den 1. Thessalonicherbrief als „sowohl statistisch als auch inhaltlich . . . ergiebigste[n] Paulus-Brief zum gewählten Thema“ (ebd., 3). Im Rahmen eines umfangreichen Forschungsüberblicks (18-101) zeichnet Schmidt „drei Epochen“ der Forschungsgeschichte nach (97-101)<sup>42</sup>.

Seine eigenen Untersuchungen zur Heiligkeitsterminologie im 1. Thessalonicherbrief konzentriert Schmidt auf den parännetischen Abschnitt Kap. 4:1-8 (bzw. 1-12). In Kap. 2 seines Buches bestimmt er näher deren Wesen und Funktion, indem er die „formalen und inhaltlichen Eigenarten des Briefes“ als Ganzem berücksichtigt (ebd., 202). Schmidt bestimmt vier „Grundbewegungen“ und ordnet Dank und Stärkung der Gemeinschaft den „Sachfundamenten“ von *Theo*-logie und Christologie, Trösten und Mahnen dem „Sachfundament“ Eschatologie zu (ebd., 206).

In Kap. 3 wendet Schmidt sich der detaillierten Exegese von Kap. 4:1-8 zu.<sup>43</sup> Den Einschub ὁ ἁγιασμός ὑμῶν in V. 3a in appositioneller Stellung nach adverbialem τοῦτο deutet Schmidt nicht im Sinn der traditionell vorgeschlagenen finalen, sondern in kausaler Funktion („enthaltet euch der Unzucht etc., denn ihr steht in Heiligung“ statt „ . . . , denn damit erwirkt ihr eure Heiligung“, (ebd., 248)). Heiligung versteht er somit als einen „vorethischen Begriff, der den Willen Gottes für die die Begegnung mit Christus erwartenden Gläubigen illustriert. Heiligung ist damit als ein Grundbegriff des eschatologischen Glaubens der Thessalonicher anzunehmen, nicht jedoch als einer, der den Prozess des Menschen mit seinem Verhalten kennzeichnet oder gar ein nachträglich eingeschlo-

<sup>42</sup> Siehe unten unter Abschnitt 2.3.

<sup>43</sup> Auf die hier nur in wenigen wichtigen Einzelfragen eingegangen werden kann.

bener zur Einführung oder Autorisierung besonderer ethischer Anforderungen“ (Schmidt 2010, 248). Die von Schmidt vorgetragene syntaktische Analyse legt zusätzlich zu schon vorher zusammengetragenen Indizien der Struktur- und Sprachgestaltung (ebd., 224) nahe, „in den Versen 4,3-6a besser ein konkretes Anliegen aufgegriffen zu sehen, als eine allgemein formulierte Paränese ins Ungewisse hinein“ und dabei von *einem* statt zwei Anliegen auszugehen (ebd., 251). Im Anschluss an diese Annahme plädiert Schmidt nach ausführlicher Diskussion der Argumente (ebd., 252-276) dafür, das schwierige Syntagma  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \kappa\tau\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  mit „eine Frau nehmen/erwerben“ zu übersetzen. Als historischen Hintergrund hält er „ein Prozedere im Kontext von Verlobung bzw. Eheschließung“ (ebd., 275), genauer, dass Paulus „das ‚Ausspannen‘ eines verlobten oder versprochenen Mädchens durch einen anderen Mann tadelt“ für wahrscheinlich (ebd., 303, wiederum im Anschluss an eine These Baumerts). Paulus sehe dadurch die in jüdischer Paränese immer wieder eingeschränkten Protolaster Unzucht und Habgier tangiert (ebd., 286ff.). Die Formulierung  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\iota\mu\tilde{\eta}$  in V. 4 zeigt nach Schmidt „eine Verwendung im Umbruch“. Paulus integriere hier „ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  in einem prominent paränetischen Satzteil, und zwar auf eine solche Weise, dass eine Identifikation des  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  mit der geforderten Handlung zwar vermieden wird und die fundamentale, vorethische Funktion des  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  noch erkennbar ist, jedoch durch die sprachliche Gestaltung bereits nahe an eine direkte ethische Ausdeutung gerückt ist“ (ebd., 282).

Ein weiteres exegetisches Problem stellt der Wechsel der Präposition in der Wendung  $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \acute{\alpha}\kappa\alpha\theta\alpha\rho\sigma\iota\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\tilde{\omega}$  (V. 7) dar. Schmidt (ebd., 312) konstatiert widersprüchliche Textsignale und findet bestätigt, dass „selbst in diesem klar paränetisch orientierten Vers, . . . Heiligung für Paulus selbst kein ethischer Begriff ist, der das rechte Verhalten oder das Ziel eines rechten Verhaltens beschreibt, sondern den Stand bezeichnet, die Phase oder die Situation des Gläubigen bzw. die Folie, vor der das ethische Handeln nun zu entscheiden und zu bewerten ist“ (ebd., 314). Zusammenfassend hält Schmidt fest, Paulus verankere das Heiligungsmotiv im theologischen Kern seiner Bekehrungspredigt aus *Theologie*, *Christologie* und *Eschatologie*, auf die er in 4:1-8 rekurriere. Durch Heiligung als *nomen actionis* werde „der Focus stärker auf das Leben im Diesseits, das Warten auf die Parusie gerichtet“ (ebd., 325). Der Begriff der Heiligung diene dabei „nicht als ethisches *movens per se* (etwa im Sinne einer der Rechtfertigung nachgeordneten ‚zweiten Gnade‘), sondern durch den Verweis auf den Ruf Gottes zum eschatologischen ‚Mit-dem-Herrn-Sein allezeit‘ (vgl. 4,17)“.

In Kap. 4. werden von Schmidt ergänzend die weiteren Belege des  $\acute{\alpha}\gamma$ -Stammes im 1. Thessalonicher (außerhalb von 4:1-8) untersucht, so die Nennungen von  $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ , des heiligen Geistes (1:5.6),  $\tau\omicron\ \acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ , der Heiligen (3:13),  $\acute{\epsilon}\nu\ \phi\iota\lambda\eta\mu\alpha\tau\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega$ , des heiligen Kusses (5:26) sowie des Segenswunsches in 5:23.

In Kap. 5 reflektiert Schmidt zusammenfassend die eschatologische Prägung des Heiligkeits- bzw. Heiligungsverständnisses im 1. Thessalonicherbrief. Dann bringt er seine eigenen Ergebnisse ins Gespräch mit denen Vahrenhorsts, Positionen Schnelles zu den ἐν Χριστῷ-Formeln und zur paulinischen Tauftheologie sowie der „New Perspective on Paul“. Nach Schmidt (ebd., 413) übernimmt Paulus kultische Begrifflichkeit und bricht doch mit ihr, „indem er den Kultkontext als solchen nicht fortführt“. Jenseits seiner gelegentlich „bis zur Polemik (von 2:14-16) gesteigerten Abgrenzung vom Judentum“ und einem „Mithineinnehmen‘ in den Bund der Gottesgnade fürs Volk Gottes durch eine Öffnung jüdischer boundary markers“ entwickle Paulus für das Heidenchristentum „eine eigenständige ‚dritte Identität‘“: „Gottesbegegnung findet nicht mehr im Kult statt, sondern im konkret erwarteten Einbrechen des Eschatons als der großen Kultfeier: Hier treffen die Geheiligt-Werdenden die Heiligen“.

## 2.2.8 Martin Vahrenhorst: Kultische Sprache in den Paulusbriefen (2008)

Eine wichtige Rolle spielt das Thema „Heiligkeit bei Paulus“ bei Vahrenhorst (2008), der allerdings seine Untersuchung wesentlich breiter anlegt und dem gesamten Feld „*Kultische[r] Sprache in den Paulusbriefen*“ widmet<sup>44</sup>. Ziel seiner Untersuchung ist es, „nach Elementen kultischen Denkens in den paulinischen Briefen“ zu fragen und zu versuchen, „ihre Funktion in der Kommunikation zwischen Paulus und seinen vorwiegend nichtjüdischen Adressaten zu verstehen“ (ebd., 1).

Bevor Vahrenhorst die unumstrittenen Paulinen unter dieser Fragestellung Brief für Brief untersucht (Kap. 4-9), bietet er in einem einleitenden Kapitel (Kap. 1) einige Vorbemerkungen zum einschlägigen Wortfeld (insbesondere die alttestamentlichen Kategorienpaare rein / unrein und heilig / profan) und einen Überblick über kultische Sprache in den Paulusbriefen. Als Kontext der kultischen Sprache bei Paulus identifiziert Vahrenhorst die pharisäische Herkunft des Apostels *und* das kultisch geprägte Umfeld der Empfänger seiner Briefe. Entsprechend widmet er sich in je einem Kapitel der kultischen Sprache in jüdischen (Kap. 2) und paganen (Kap. 3, zu den „leges sacrae“) Kontexten, um den heiligkeits- und kulttheologischen Erfahrungshorizont der jüdischen und nichtjüdischen Adressaten der paulinischen Briefe zu erhellen.

Im Hauptteil unternimmt Vahrenhorst exegetische Detailuntersuchungen zu kultischer Sprache in den Paulusbriefen, die er in chronologischer Folge behandelt. Im Anschluss

<sup>44</sup> Vgl. auch die Abhandlungen von Strack (1994) zu „*Kultische[r] Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*“, Faßbeck (2000) „*Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*“ sowie Hogeterp (2006) „*Paul and God’s Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence*“.

an die neuere Paulusforschung (Schnelle, Dunn) wählt er Transferterminologie, um zu beschreiben, was mit „Heiligkeit“ bzw. „Heiligung“ von Paulus gemeint ist: „In kultisch konnotierter Sprache beschreibt Paulus, wie Menschen auf die Seite Gottes kommen. Dieser Transfer ereignet sich, indem Christen ‚in Christus‘ geheiligt werden (1 Kor 1,2)“ (Vahrenhorst 2008, 328). Vahrenhorst betont aber auch die ethischen Konsequenzen der Heiligung:

Schon im frühesten Paulusbrief, dem 1. Thessalonicherbrief, konnten wir den Gedanken verfolgen, dass sich aus dem Wesen der Gemeinde Konsequenzen für ihr Verhalten ergeben: Gott gibt seinen heiligen Geist (πνεῦμα ἅγιον in die Gläubigen (4,8). Daraus folgt für die Christen, dass sie ihr Leben auch so leben sollen, wie es der Gegenwart des Heiligen entspricht, nämlich in Heiligung (4,3.4.7 [ἁγιασμός]; 3,13 [ἁγιοσύνη]). Diese besondere ethische Pointe des kulttheologischen Gemeindeverständnisses wird in den folgenden Briefen breit entfaltet (ebd., 330).

Wenn Vahrenhorst schließlich die Ergebnisse seiner Untersuchung sichtet (Kap. 10), stellt er fest, dass „Paulus in all seinen Briefen mit Ausnahme des Galaterbriefs zentrale Aspekte seines Denkens mit kultischer Begrifflichkeit zu Sprache bringt“ (ebd., 323) und beobachtet eine Entwicklung angefangen bei 1. Thessalonicher- bis hin zum Römerbrief, der nach seinem Urteil „auch hinsichtlich seiner Verwendung kultischer Terminologie als die durchdachte Schrift des Apostels gelten“ dürfe (ebd., 320).

Vahrenhorst gelingt es in dieser Studie zu zeigen, „auf welcher vielfältigen Weise Paulus kultische Begrifflichkeit einsetzt, um . . . über das Evangelium zu kommunizieren“ (ebd., 2) und zwar sowohl mit Menschen aus jüdischem als auch paganem Hintergrund. Problematisch ist m.E., dass er „kultische Sprache“ untersucht, in seinen Schlussfolgerungen aber weitreichende Urteile über das Verständnis von und den Umgang mit dem Heiligen fällt. Paulus sieht er dabei in zuweilen einen rigorosen, undifferenzierten Dualismus ableiten (ebd., 164ff, 226), den er für unsere Zeit verwirft. An diesen Punkten gehen mir Vahrenhorsts Schlussfolgerungen zu weit, und seine Überlegungen greifen zu kurz. Hier sind Untersuchungen gefordert, die auf das Heiligkeitsthema fokussieren.

## 2.3 Forschungstendenzen zu Heiligkeit im Neuen Testament

Indem er bei seiner Darstellung der Forschungsgeschichte über Arbeiten zu Heiligkeit bei Paulus hinausgeht und auch Arbeiten zu Heiligung und Heiligkeit im gesamten NT berücksichtigt, gelingt es Schmidt (2010, 97-101), „drei Epochen“ der Forschungsgeschichte nachzuzeichnen.

Nach einigen frühen Arbeiten sei die erste „Epoche“ (Ende 19. Jh. bis Anfang der 1960er Jahre) durch ein „gelegentlich fast verwirrendes – obschon verständliches – Bestreben“



gekennzeichnet, „die Heiligkeitsthematik möglichst wenig zu isolieren und vielschichtig auf die eine oder andere Weise in den Rahmen anderer, bereits etablierter ‚dogmatischer‘ Lehren oder ‚Traktate‘ einzugliedern“ (ebd., 97). Als Vertreter dieser „ersten Epoche“ würdigt Schmidt als erste Monographie zum Thema das Buch „*Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*“ von Issel (1887), gefolgt von Willigers sprachgeschichtlicher Darstellung „*Hagios. Untersuchung zur Terminologie des Heiligen in der hellenisch-hellenistischen Religion*“ (Williger 1922) und von der Schrift „*Das Heilige im Neuen Testament*“ des katholischen Theologen Dillersberger (1926). Auf eine kleine Schrift Gauglers (Gaugler 1925)<sup>45</sup>, folgt 1930 Astings Arbeit „*Die Heiligkeit im Urchristentum*“ (Asting 1930). Des weiteren berichtet Schmidt auch über den ersten unter die Überschrift „*Die Heiligung*“ gestellten Band der Ethik Quervains (Quervain 1946) und die Arbeit „*Hagios in die Nieu-testamentiese voorstelling*“ von Rensburg (1958), bevor er als Schlusspunkt dieser ersten „Epoche“ Stalders „*Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*“ (Stalder 1962) vorstellt. Für die Darstellungen der „ersten Epoche“ hält Schmidt fest, sie seien maßgeblich bestimmt gewesen durch die Frage des Verhältnisses der Heiligung zu der paulinischen Rechtfertigungslehre sowie zur Ethik und der Möglichkeit einer Einordnung in das „Indikativ-Imperativ-Schema“ Bultmanns (Schmidt 2010, 98).

Für die Jahre 1963 bis 2002 konstatiert Schmidt „exegetisches Schweigen“, das lediglich durch die (allerdings ungedruckt gebliebene) Dissertationsschrift von Hanssen (1984) durchbrochen wurde. Immerhin sei bei Hanssen und in einigen pastoral motivierten Aufsätzen (Klaiber 1985; Rodenberg 1986; Günther 1986) und exegetischen Beiträgen (Schrage 1989b; Marxsen 1979; Berger 1988; Berger 1993) der 1980er Jahre der „Ruf nach einer neuen Beschäftigung mit Heiligkeit im gewandelten Kontext der post-Bultmann-Ära“ (Schmidt 2010, 99) laut geworden.

Als Initialimpuls für die „dritte Phase“ nennt Schmidt den Aufsatz von Weiß „*‚Heilig‘ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften*“ (Weiß 2003). Hier liege der „Beginn eines neu erwachten Interesses an der Heiligungsthematik“ (Schmidt 2010, 76), erstmals werde methodisch auf die Chronologie der paulinischen Briefe geachtet und Heiligung (in 1Thess 4:3) als „eine passive, den Glaubenden von außen her zukommende Bestimmung“, „zuerst Indikativ, nur mittelbar Imperativ“ verstanden.

Insgesamt hat sich das theologische Umfeld, innerhalb dessen die Heiligkeitsthematik wahrgenommen wird, stark gewandelt. Früher bestimmende Interpretamente werden hinterfragt:

- Die Wahrnehmung von Heiligkeit und Heiligung wird nicht mehr von vorneherein durch die Vorgaben der Rechtfertigungslehre strukturiert, Heiligung nicht mehr ausschließlich ethisch aufgefasst.

<sup>45</sup> Gaugler nimmt das Thema zwanzig Jahre später wieder auf (Gaugler 1948). Er betreute auch die Entstehung der Promotionsschriften von Djukanović (1939) und Stalder (1962).

- Kultische Vorstellungen erhalten neue Aufmerksamkeit. Die Unterstellung einer generellen „Spiritualisierung“ solcher Topoi im NT ist fragwürdig geworden.
- Paulinische Ethik wird „Jenseits von Indikativ und Imperativ“ wahrgenommen.

## 2.4 Schlussfolgerung

Auch wenn in der „dritten Phase“ schon einige exegetische Detailuntersuchungen unternommen wurden (Adewuya 2001; Brady 2008; insbesondere Schmidt 2010), bleibt sicher zu wünschen, dass noch weitere Abschnitte des Corpus Paulinum, die das Heiligkeitsverständnis des Apostels betreffen, untersucht werden.

Auch die religionsgeschichtlich orientierte Untersuchung Vahrenhorsts (Vahrenhorst 2008) und die „durch die starke Ausweitung des Heiligungsbegriffs und die Tendenz zum Enzyklopädischen“ (Schmidt 2010, 100) gekennzeichnete Arbeit Stettlers zum Thema „Heiligung“ (Stettler 2006) haben die Diskussion durch neue Aspekte bereichert und vertieft.

Mit dieser Arbeit soll nun eine Zusammenschau versucht werden, die die neuen Forschungsergebnisse und weiterführenden Einsichten berücksichtigt und den Blick auf das Ganze des paulinischen Heiligkeitsverständnisses wagt. Um den einzelnen Aussagen dabei gerecht zu werden, wird ein besonderes Augenmerk auf die Analyse des jeweiligen Argumentationszusammenhangs und -zieles gerichtet.

# 3 Konzeption und Methodik dieser Untersuchung

Anschliessend an den Überblick über die bisherige Forschung zu „Heiligkeit bei Paulus“ dient dieses Kapitel dazu, Grundentscheidungen von Konzeption und Methodik dieser Untersuchung zu klären.

Zunächst gilt es, eine begründete Entscheidung zum Untersuchungsbereich, also zu der Textgrundlage der Untersuchung zu treffen (Abschnitt 3.1). Es folgt eine Reflektion der Eigenart der untersuchten Literatur: das Corpus Paulinum als Briefliteratur (Abschnitt 3.2). Methodisch entscheidend ist weiter, ob bei der Untersuchung von einem Begriff (Heiligkeit / Heiligung) ausgegangen werden soll, oder nach der spezifischen Verwendung von Heiligkeitsterminologie gefragt wird (Abschnitt 3.3). So vorbereitet können Fragestellungen und Methoden der Untersuchung dargelegt werden (Abschnitt 3.4). Schließlich wird mit der Entscheidung über die Gliederung des Materials ein erster Überblick über das Vorkommen von Heiligkeitsterminologie bei Paulus verbunden (Abschnitt 3.5).

Mit diesen Grundentscheidungen sind die wesentlichen Weichenstellungen dieser Untersuchung erfolgt.

## 3.1 Untersuchungsbereich: das Corpus Paulinum

Textgrundlage dieser Untersuchung zu „Heiligkeit bei Paulus“ sind zunächst die sieben gemeinhin als authentisch anerkannten Paulusbriefe, also der Römerbrief, erster und zweiter Korintherbrief, Galater-, Philipper-, erster Thessalonicherbrief sowie der Brief an Philemon.

Haacker (2009) hat jüngst darauf hingewiesen, dass die Aufteilung des Corpus Paulinum in Paulinen, Deutero- und Tritopaulinen nicht zuletzt auf literarkritischen Prämissen beruht, deren religionsgeschichtliche und philosophische Prämissen zum Teil durch die neuere Forschung zum Corpus Paulinum in Frage gestellt werden. So wurde hinsichtlich der Stellung zu Rechtfertigungslehre, Frühkatholizismus, Eschatologie und Enthusiasmus häufig kein paulinisches, sondern ein lutherisch oder sonstwie gefärbtes Verständnis zum Kriterium der Echtheit oder Unechtheit eines Paulusbriefes erhoben (ebd., 214ff.). Haacker resümiert: „Es gibt m.W. keine verlässlichen, empirisch begründeten Parameter für

die inhaltliche Geschlossenheit und zeitliche Stabilität der Theologie des Paulus!“ (Haacker 2009, 226). Daher sollte die Kohärenzvermutung grundsätzlich vor dem Pseudonymitätsverdacht stehen, ohne dabei Spannungen im Corpus Paulinum zu übersehen.

Auch wenn also die übliche Dreiteilung des Corpus Paulinum einer sorgfältigen Revision würdig ist, kann diese hier nicht geleistet werden. Gegenstand dieser Untersuchung sind demnach primär die Briefe, für die der Apostel Paulus als Verfasser gemeinhin anerkannt ist. In einem gesonderten Kapitel soll danach gefragt werden, ob sich die weiteren Briefe des Corpus Paulinum in ihrem Verständnis von Heiligkeit in das gewonnene Bild einfügen lassen, oder ob sie sich darin markant unterscheiden.

Im Zusammenhang des Untersuchungsbereichs dieser Arbeit ist danach zu fragen, ob die Authentizität einzelner Passagen des Corpus Paulinum umstritten ist, um eine begründete Entscheidung zu treffen, ob sie im Rahmen dieser Untersuchung als paulinisch Berücksichtigung finden können.

Diese Frage wird akut hinsichtlich des Abschnitts 2. Korinther 6:14-7:1, der in neueren Arbeiten sowohl als ohne jede Frage unpaulinisch (Schmidt 2010, 342 Fn. 1360, 350 und öfter) als auch durchaus paulinisch (Vahrenhorst 2008, 206f.) angesehen wird. Auf den ersten Blick scheinen die Verse 6:14-7:1 den engen Zusammenhang von 6:11-13 und 7:2-4 zu unterbrechen, lassen sich aber bei genauerer Betrachtung als sinnvoller Argumentationsschritt aufweisen<sup>46</sup>. Ähnlich wie in diesen Versen treten auch in anderen Passagen gehäuft *hapax legomena* auf (hier acht h.l., in 1Kor 4:7-13 sechs, in 2Kor 6:3-10 vier). Stettler (2006, 155) weist darauf hin, dass sich in 2. Korinther 6:14-7:1 „zahlreiche Charakteristika paulinischer Redeweise“ finden. Der in den Versen zu beobachtende Dualismus verbindet die Qumrangemeinschaft mit anderen jüdischen Strömungen der Zeit und sollte daher nicht als Indiz essenischer Herkunft gewertet werden (Stettler 2006, 156; Saß 1993, 61), zumal die Themen, in denen 2. Korinther 6:14ff. Berührungen mit Qumrantexten aufweist, in diesen nirgends zusammenhängend, sondern ähnlich weit verstreut vorkommen wie bei Paulus (Thrall 1977, 138). Durch die Annahme eines Eingriffs durch einen Redaktor würde die entscheidende Frage, warum diese Verse an dieser Stelle stehen, nicht beantwortet, sondern nur verschoben<sup>47</sup> (Scott 1994, 94). Das entscheidende Argument gegen die Annahme einer sekundären Einfügung durch einen Interpolator ist, dass alle Textzeugen den Abschnitt so zeigen, wie wir ihn kennen. 2. Korinther 6:14-7:1 wird daher in den Hauptteil dieser Untersuchung mit einbezogen.

<sup>46</sup> Siehe dazu Abschnitt 5.3.2.

<sup>47</sup> Betz (1973, 108) erklärt den Abschnitt pointiert zu einem „antipaulinischen Fragment“, das der Theologie der galatischen Gegner von Paulus entspreche. Es sei „for reasons unknown to us“ von einem Redaktor hier eingefügt worden.

## 3.2 Eigenart der untersuchten Literatur – Heiligkeit, Briefe und Theologie des Apostels Paulus

Jede Textgattung hat ihre spezifische Eigenart, ohne deren Beachtung eine angemessene Interpretation nicht möglich ist. Dies gilt auch für die Eigenart des Corpus Paulinum als Briefliteratur.

### 3.2.1 Heiligkeit und Entwicklungs- und Wandlungsmodelle paulinischer Theologie

Heiligkeitsterminologie wird in den einzelnen Briefen des Corpus Paulinum unterschiedlich intensiv und mit charakteristischen Akzenten verwendet. Einige Autoren bleiben allerdings bei der Beobachtung von Akzenten und Eigenheiten der Paulusbrieve nicht stehen, sondern konstruieren Entwicklungsmodelle paulinischer Theologie. So Vahrenhorst (2008, 259), wenn er das Zurücktreten kultischer Sprache (und, von ihm unter diesen Begriff subsummiert, von Heiligkeitsterminologie) mit der Vermutung verbindet, Paulus habe „die Rechtfertigungslehre in einem ‚ganz konkreten Kontext‘ [dem der galatischen Auseinandersetzungen] entwickelt“.

Schmidt (2010, 58f.) macht die diachrone Betrachtung und Feststellung einer Entwicklung in der Heiligungstheologie gar zum „shiboleth“ der Paulusexegese. Die Beschreibung der von ihm zu beobachtenden Entwicklungen verbindet Schmidt mit starken Wertungen. Er neigt einer Verfallsvorstellung zu (ebd., 392, Fn. 1542), da eine Tendenz zur (Re-)ethisierung des paulinischen Heiligkeitsverständnisses festzustellen sei (ebd., 372) und beklagt den „Verlust einer eschatologischen Ausrichtung des Heiligkonzepts“.

Die Untersuchung von 1Thess 4,1-8 hat gezeigt, dass die Rhetorik von 1Thess (gerade noch) von einem älteren eschatologischen Heiligkeitsverständnis geprägt ist, das bald danach verloren gegangen und später ins Ethische gekippt ist (ebd., 342, Fn. 1360).

Abgesehen davon, dass die Wertungen („ins Ethische gekippt“) eine interessengeleitete Konstruktion dieses Entwicklungsmodell befürchten lassen, ist es im Rahmen dieser Arbeit (siehe Abschnitt 6.1.2.3) und aufgrund von grundsätzlichen Überlegungen zur Eigenart der paulinischen Briefliteratur zu hinterfragen<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. auch die Feststellung Riesners, dass sich die Art, wie Paulus sich im 1. Thessalonicherbrief zu verschiedenen Themen äußert, nicht wesentlich von den Aussagen späterer Briefe unterscheidet (Riesner 1994, 369).

### 3.2.2 Entwicklungs- und Wandlungsmodelle und das Corpus Paulinum als Briefliteratur

Gegen die Anwendung von Entwicklungs- und Wandlungsmodellen auf das Corpus Paulinum sprechen vor allem zwei Gründe: Im Zuge solcher Konstruktionen werden Polaritäten allzusehr diachron aufgelöst. Streit um die Chronologie der Briefe entzieht solchen Modellen den Boden.

**Polaritäten nicht diachron auflösen.** Von Bendemann (2000, 228) warnt vor einer „evolutionären Sicht“ auf das Corpus Paulinum, die eine Entwicklung von frühen, „unreflektierten“ Aussagen hin zu „reflektierten“ Positionen meint feststellen zu können. Diese Warnung gilt spiegelbildlich auch für die Verfallsvorstellung Schmidts.

Gefährlich werden „Entwicklungs-“ oder „Wandlungs“-modelle aber vor allem dort, wo sie Polaritäten, die die paulinische Theologie in ihrem Innersten kennzeichnen, diachron auflösen. Die Paulusbriefe – in einer Zeitspanne von maximal acht Jahren entstanden – liefern insgesamt keine ausreichende Basis, um den Plot eines epochalen Entwicklungsprozesses zu rekonstruieren (Bendemann 2000, 228; vgl. Dunn 1993, 12).

**Umstrittene Chronologie.** Dazu kommt, dass auf das Corpus Paulinum bezogene Entwicklungsmodelle jeder Art auf der Voraussetzung einer Chronologie der Briefe aufbaut. Diese Chronologie ist aber beispielweise hinsichtlich der Einordnung des Galaterbriefes umstritten<sup>49</sup>. Jeder Versuch, die Dynamik des paulinischen Theologisierens als „Entwicklung“ aufzufassen, krankt daran, dass mit der umstrittenen Datierung der Paulusbriefe die Basis eines jeden solchen Versuches wankt.

The problems here are well known: we cannot be sure enough of the relative datings of the letters to draw any firm lines of chronological development between them, and we do not know enough of the circumstances of each letter to be able to determine how much the particularities of the formulations were a reflection of changing circumstances rather than of changing theology (Dunn 1998, 21).

**Resümee.** Diese beiden Gründe sprechen für eine *grundsätzliche* Zurückhaltung gegenüber einer Annahme eines Entwicklungs- oder Wandlungsmodells zur Erklärung von Unterschieden in der Verwendung von Heiligkeitsterminologie im Corpus Paulinum. Zu fragen bleibt, ob zu beobachtende Unterschiede überhaupt auf ein fundamental unterschiedliches

<sup>49</sup> Vgl. das übersichtlich knappe Referat der verschiedenen Lösungsmöglichkeiten und ihrer Vertreter bei Rabens (1999, 174f.).

Verständnis von Heiligkeit hindeuten, oder ob es naheliegender ist, sie als gerade für situationsbezogene Briefliteratur typische Akzentsetzungen aufzufassen (siehe Abschnitt 6.1.2.3 sowie 7.2).

### 3.3 Beschränkung auf Heiligkeitsterminologie

Im Rahmen des Forschungsüberblicks wurde deutlich, wie unterschiedlich der Untersuchungsgegenstand von Arbeiten zum Thema „Heiligkeit bei Paulus“ bestimmt werden kann. Diese Untersuchung beschränkt sich bewusst auf die Belege von Heiligkeitsterminologie in ihrem jeweiligen Kontext des Corpus Paulinum. Aber lässt eine solche Vorgehensweise nicht wesentliche Aussagen zur Heiligkeitsthematik ausser acht?

#### 3.3.1 Heiligkeitstheologie und Beschreibung von Heiligkeitserfahrung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie?

In einem Aufsatz zu „Jesus and Holiness“ fordert Dunn (2003, 169) „the presence of ‘holiness’ in the biblical tradition should not be limited to places where the *qados/hagios* word group appears“. Dunn bietet zunächst einige von Otto inspirierte Beschreibungen der Erfahrung des Heiligen in der Jesus-Tradition. So sieht er die Erfahrung von „the same sense of the awful fearfulness of ‘the holy’“ (ebd., 170) verbunden mit Jesu Warnung vor Blasphemie (Mk 3:29). Dann richtet er im Hauptteil seines Aufsatzes die Aufmerksamkeit auf die Verbindung der Heiligkeitsvorstellung mit dem Thema Reinheit/Unreinheit („It does not require a detailed familiarity with the biblical tradition to recognise that the themes of holiness and purity are closely related.“ ebd., 171f.). Im Anschluss an eine Untersuchung durch Borg (1998) beschreibt Dunn unter der Überschrift „the politics of holiness“ die soziale Dimension des Themas und die aus Lehre und Praxis Jesu erwachsende Herausforderung an das Jesu soziale Umfeld bestimmende Heiligkeitskonzept.

Schon bei einem ersten Überblick über das Corpus Paulinum wird sichtbar, dass Paulus im Galaterbrief auf den Gebrauch von Heiligkeitsterminologie verzichtet. Ist also der Galaterbrief der einzige Paulusbrief ohne Bezug zur Heiligkeitsthematik? Keineswegs, urteilt T. W. Martin (2007, 220): „Galatians is arguably Paul’s most sustained discussion of holiness.“ Zentrales Thema des Galaterbriefes sei ja die Frage, wer ins Volk Gottes eingeschlossen und wer ausgeschlossen sei. Und damit gehe es um die Heiligkeitsthematik, da das Adjektiv „heilig“ (ἅγιος, -ία, ον) sich auf „the quality possessed by things and persons that could approach a divinity“ (ebd., 219) bezieht.

Auch Stettler (2006) widmet in ihrer Untersuchung ein Kapitel dem Galaterbrief. Sie fokussiert allerdings nicht so scharf, sondern versucht auch hier, dem Konzept ihrer Untersuchung entsprechend, einem weiter gefassten paulinischen Heiligkeitsbegriff nachzu-

spüren. So wird ihr schon jede Erwähnung des Wirkens des Geistes zu einem Beleg seines *heiligenden* Wirkens (Stettler 2006, 72) und in diesem Sinn beschäftigt sie sich intensiv mit den „praktischen Implikationen des Wandels in der Freiheit des Geistes“ in Galater 5:13-26 (ebd., 76-87), um etwas über das in diesem Brief zutage tretende paulinische Heiligkeitsverständnis zu erfahren.

Damit tritt wie bei Dunn, so auch bei T. W. Martin und Stettler die Problematik ihrer jeweiligen Vorgehensweise zu Tage: Die Beschreibung von Heiligkeitserfahrung bzw. die Diskussion von Heiligkeitstheologie ist abhängig von einem jeweils vorgefassten Verständnis von Heiligkeit bei Paulus. Aus dem Spektrum verschiedener Aspekte, die – wie der Blick auf das Alte Testament gezeigt hat (siehe 1.2.1.2) – mit der Heiligkeitsvorstellung verbunden sein können und von denen in einem bestimmten biblischen Kontext jeweils einer in den Vordergrund treten mag, wird bei solch einem Vorgehen von vorneherein selektiv ein (oder mehrere) Aspekt(e) zum Maßstab gemacht. Wer so auf die Suche nach Heiligkeitstheologie und Heiligkeitserfahrung bei Paulus geht, muss deren Merkmale schon zu Beginn der Suche kennen.

### 3.3.2 Begriffsbestimmung, Untersuchung eines Wort- oder Themenfeldes?

Die zuletzt vorgetragene Überlegung spricht dafür, das Wort- oder Themenfeld, das der Untersuchung von „Heiligkeit bei Paulus“ zugrunde gelegt wird, nicht zu stark auszudehnen, sondern sich zunächst auf das Zentrum dieses semantischen Feldes zu fokussieren.

Die Ausweitung, die in verschiedenen neuen Arbeiten vorgenommen wird, ist vielleicht eine Reaktion auf die von Barr (1965, 207-261) vehement vorgetragene Kritik an Wortstudien (wie sie klassisch das *ThWNT* bot)<sup>50</sup>. Schmidt (2010) weist allerdings auf zwei zusammenhängende Probleme von Untersuchungen hin, die sich die Erarbeitung des paulinischen „Begriffs“ der Heiligkeit (vgl. Stettler 2006, 30) oder eines semantischen Feldes zum Ziel setzen.

Erstens „[e]ntstehen offene Ränder, die leicht zu einer solchen Ausdehnung des Begriffs bzw. des Themas führen, dass es unscharf wird“ (Schmidt 2010, 6). Für die uneinheitliche Begrenzung von zur Beschreibung des neutestamentlichen Heiligkeitsverständnisses gebildeten Begriffsfeldern nennt Schmidt vier Beispiele (ebd., 6 Fn. 33):

1. Rensburg (1958) habe in seiner Untersuchung zu Heiligkeit im NT neben der ἅγιος-Gruppe nur ἱερός, ὅσιος und ἄγνός samt Ableitungen betrachtet.

<sup>50</sup> Stettler (2006, 31, Fn. 1) weist ausdrücklich darauf hin, wenn sie schreibt, eine Wortstudie „verbietet sich angesichts der Kritik, die Barr am Unternehmen des *ThWNT* und seinen (irreführenderweise oft ‚Begriffsstudien‘ genannten) Wortstudien vorgetragen hat“.



2. Das *TBLNT* berücksichtige in seiner ersten Auflage in seinem Artikel zum Schlagwort „heilig“ nur die griechischen Wörter ἅγιος, ἱερός und ὁσιος,
3. während es in der zweiten Auflage das Wortfeld ausweite und zusätzlich noch ἄγνός und καθαρός hinzufüge.
4. Asting (1930) wiederum habe das Feld zusätzlich noch um εἰλικρινής, εἰλικρινία [sic!, richtig: εἰλικρίνεια], ἄμωνος, ὀλόκληρος, ὀλοτελής, und τέλειος ausgeweitet.

Noch unschärfer stelle sich die Abgrenzung der zum Begriff der „Heiligkeit“ bei Paulus gezählten Themenfelder bei Stettler (2006) dar, ordne sie doch „beinahe alles dem Thema Heiligung zu, was der Thematisierung des ‚christlichen Lebens‘ überhaupt zugeordnet werden kann“ (Schmidt 2010, 80).

Schmidt unterstreicht, zweitens lasse sich „ein Wort- sowie ein Themenfeld erst dann sinnvoll errichten, wenn der Kernpunkt, um den dieses Feld errichtet werden soll, hinreichend geklärt ist. Im Falle von Heiligkeit/Heiligung bei Paulus nehmen diesen Kernpunkt fraglos die (Einzel-)belege von ἅγιος κτλ. ein“ (ebd., 6f.). Schmidt führt weiter aus:

Geht man nun von einer *ethischen* Bedeutung oder Konnotation dieses Begriffs aus, lässt sich daran leicht das gesamte ethische Wortrepertoire anschließen (das könnte sein δόγμα, ἔθος, ἐντολή, νόμος, παραγγέλλω, ἄμεμπτος, ἄσπιλος, ἐγκράτεια, ἄχιος, ἄρτιος, δίκαιος, περιπατέω u.v.a.m.). Geht man stattdessen von einer *kultischen* Begriffsbestimmung aus, erschließt sich ein ganz anderes Wortfeld (nämlich etwa θύω, θυσία, βωμός, σφάζω, ἱερεύς, ἰλάσκομαι, ἵλεως, ἰλασμός, ναός, σεμνός, λατρεύω, σέβομαι u.v.m.). Ist hingegen der Kernbegriff überhaupt erst zu klären, ist zweifellos der Kontext zu berücksichtigen, in dem dieser verwendet wird, doch die Berücksichtigung eines vorgefertigten Wort- oder Themenfeldes kommt zu früh.

Dem Votum, zur Klärung des paulinischen Verständnisses von Heiligkeit und Heiligung von der Verwendung des Kernbegriffs in seinem Kontext auszugehen, schließe ich mich an. Gerade angesichts der schon vorliegenden Arbeiten mit weitgefasstem Themenfeld, scheint es lohnend, als Ergänzung und „Gegenprobe“ diese Untersuchung auf das Auftreten von Heiligkeitsterminologie in ihrem jeweiligen Kontext zu beschränken. Der Übersicht über die von Paulus verwendete Heiligkeitsterminologie und ihrer Gliederung dient das übernächste Teilkapitel (Abschnitt 3.5).

## 3.4 Fragestellungen und Methoden

### 3.4.1 Fragestellungen

1. Welche griechischen Wörter gebraucht Paulus, um von „Heiligem“ und „Heiligung“ zu reden?

2. In welchen Kontexten gebraucht Paulus diese Wörter? Im Bezug auf welche Personen, Dinge, Kategorien?
3. Wie redet Paulus von „Heiligkeit“? Welches Profil gewinnt der Begriff in seinen Schriften?
4. In welchem Ausmaß ist der paulinische Gebrauch von „Heiligkeit“ kultisch geprägt?
5. Wie verhält sich der paulinische Gebrauch von „Heiligkeit“ zu anderen für die Beschreibung des Heilsereignisses in Jesus Christus und der Gestaltung christlichen Lebens zentralen Topoi, wie dem der „Rechtfertigung“?<sup>51</sup>
6. Inwieweit gewinnt (gerade) die paulinische Rede von „Heiligkeit“ ethische Relevanz? Wie verhalten sich „Heiligkeit“ und „Heiligung“ bei Paulus zueinander?
7. Sind die Aussagen des Paulus zum Thema „Heiligkeit“ in unsere Zeit zu übertragen? Welche Impulse ergeben sich für christliche Existenz im 21. Jahrhundert?

### 3.4.2 Methoden

Um Antworten auf die genannten Fragen zu erhalten und das Ziel einer sachlich gegliederten Zusammenschau der mit der Verwendung von Heiligkeitsterminologie verbundenen Aussagen zu erreichen, wird in drei Schritten vorgegangen:

**Exegese.** Die Stellen im Corpus Paulinum, an denen Heiligkeitsterminologie auftritt, werden in ihrem jeweiligen Kontext historisch-theologisch ausgelegt und nach ihrer Aussage zur Heiligkeitsthematik befragt. *Historisch-theologisch* fragend an die Texte heranzutreten heißt, die literarische Eigenart der Texte zu beachten und ihre Aussagen im Hinblick auf die historische Situation und unter betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen zu erläutern. Besonders zu beachten ist dabei

- der *Briefcharakter* der Texte des Corpus Paulinum: ihre Eigenschaft als Gelegenheitschreiben, ihre rhetorische Struktur und eventuell verwendete Stilmittel (O’Brien 1993b),
- sowie die Funktion der mit der Verwendung von Heiligkeitsterminologie verbundenen Aussage(n) im Rahmen der Argumentation des jeweiligen Zusammenhangs (*Argumentationsanalyse*).

<sup>51</sup> Nach Vahrenhorst 2008, 328 handelt es sich bei „Heiligkeit“ bzw. „Heiligung“ um einen „Transferbegriff“: „In kultisch konnotierter Sprache beschreibt Paulus, wie Menschen auf die Seite Gottes kommen“, „der Weg des soteriologischen Nachdenkens (habe) Paulus *von der Heiligung zur Rechtfertigung* geführt“ (338), das Kontinuitätsmoment beider Ausdrucksweisen liege in der Beschreibung des „Statuswechsels“, den Gott dem Menschen widerfahren lässt (346f.).

**Synthese.** Die so gewonnenen Aussagen werden nach sachlichen Zusammenhängen geordnet beschrieben (ohne dass dabei mit der Frage nach möglichen Entwicklungen im paulinischen Heiligkeitsverständnis der diachrone Aspekt aus dem Blick geraten soll).

**Schlussfolgerungen.** Abschließend ist zu fragen, ob bestimmte Aspekte der Theologie des Paulus hervortreten und welche Konsequenzen sich nahelegen.

## 3.5 Gliederung der Untersuchung – Überblick über Heiligkeitsterminologie bei Paulus

Um einen ersten Überblick über die Verwendung von Heiligkeitsterminologie im Corpus Paulinum zu gewinnen, fragen wir nun danach, welche griechischen Wörter Paulus gebraucht, um Heiligkeit zu thematisieren bzw. Heiliges (Personen, Gegenstände, Vorgänge) als heilig oder zu Heiligkeit hinführend anzusprechen. Verschiedene Überlegungen führen hin zu einer begründeten Entscheidung für die Gliederung dieser Untersuchung (siehe Abschnitt 3.5.3).

### 3.5.1 Die Semantik von „heilig“ im paulinischen Gebrauch

Auf dem Hintergrund der markanten Präferenz der Septuaginta für die Wiedergabe von שָׁדָק durch ἅγιος kann nicht erstaunen, dass auch Paulus aus dem griechischen Wortschatz, der ihm zu diesem Zweck zu Verfügung gestanden hätte (ἅγιος, ἄγνος, ὅσιος, ἱερός jeweils mit ihren Derivaten) nahezu ausschließlich ἅγιος κτλ. gebraucht. Bevor wir uns auf diese Wortgruppe konzentrieren, einige Anmerkungen zu den wenigen Vorkommen anderer Heiligkeitsterminologie:

#### 3.5.1.1 Ein Sonderfall: ἱερός und Derivate als kultische Fachwörter

Einige wenige Male gebraucht Paulus Wörter aus der ἱερός-Wortfamilie.

- So in Römer 2:22, wo „im Rahmen des Fallbeispiels eines jüd[ischen] Gesetzeslehrers, der durch massive Gebotsübertretungen seine Berufung verfehlt und Gott selbst bei den Heiden in Mißkredit bringt“ (Haacker 1997, 897) von dem Frevel des Tempelraubs (ἱεροσολέω) die Rede ist.
- In Römer 15:16, schreibt Paulus von seiner Aufgabe, das Evangelium Gottes unter den Heiden „priesterlich auszurichten“ oder „wie ein Priester zu verwalten“ (ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον), damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist.

- 1. Korinther 9:13 heißt es: „Wisst ihr nicht, daß, die im Tempel dienen (οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι), vom Tempel leben (ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν), und die am Altar dienen, vom Altar ihren Anteil bekommen?“
- In 1. Korinther 10:28 ist ἱερόθυτον das Opferfleisch, „Fleisch, das aus ritueller Schlachtung stammt und auf dessen Weihung der nicht zur rituellen Gemeinschaft Gehörende aufmerksam gemacht werden soll“ (Seebass 1997, 896).

In jedem dieser vier Fälle ist sichtbar, dass Paulus hier Anleihen an konventionell kultische Terminologie macht. Er gebraucht ohne Berührungängste Fachwörter des Tempelkultes. Es handelt sich sozusagen um „Lehnworte“ aus einem Paulus und seinen Adressaten bekannten, ihnen durch das Christusereignis aber „fremd gewordenen“ Bereich des Tempelkultes. Für die weitere Untersuchung des Heiligkeitsverständnisses des Apostels Paulus tragen die Vorkommen von ἱερός κτλ. durch ihre Konventionalität nichts aus und können daher außer Acht bleiben.

### 3.5.1.2 Ein Einzelfall: ὁσιος in 1. Thessalonicher 2:10

Ein einziges Mal findet sich in den unumstrittenen Paulusbriefen ein Derivat von ὁσιος, das überhaupt im NT nur selten (8mal, davon 5mal im Zitat) vorkommt. Es erscheint in 1. Thessalonicher 2:10 in Gestalt des Adverbs ὁσίως. Paulus ruft hier die Empfänger seines Briefes und Gott selbst als Zeugen auf dafür, „wie heilig [oder gottgefällig (EÜ), ὁσίως] und gerecht und untadelig wir bei euch, den Gläubigen, gewesen sind“.

An dieser Stelle beschreibt ὁσίως das Verhalten des Apostels gegenüber den Gläubigen und hat ethische Bedeutung, die durch das in diesem Zusammenhang ebenfalls ethische Bedeutung annehmende ἀμέμπως<sup>52</sup> verstärkt wird. Malherbe (2000, 150) weist darauf hin, dass die Verbindung ὁσίως καὶ δικαίως, die auch in Lukas 1:75, Epheser 4:24 und Titus 1:8 nicht aber in der LXX vorkommt, in der griechischen Literatur seit Plato benutzt wird, um das Verhalten eines vernünftigen Mannes gegenüber den Menschen und Göttern zu beschreiben.

Vahrenhorst (2008, 119) kommt zu der Einschätzung: „Das gesamte Vokabular der Verse 3 und 10 erinnert also an Beschreibungen positiver Amts- und Lebensführung, wie sie sich in antiken Inschriften erhalten haben. Auch das Nebeneinander kultischer und nicht-kultischer Adverbien hat epigraphische Analogien“. Da die antike Polis als Fortsetzung des heiligen Tempelgebietes angesehen wurde, sei es möglich und üblich gewesen, „die Amtsführung eines Menschen, der im Dienste einer Stadt stand, auch im eigentlichen

<sup>52</sup> Zur Abhängigkeit der ethischen oder nicht-ethischen Konnotation von ἀμέμπως zu dem mit ihm kombinierten Adjektiv siehe Schmidt (2010, 346ff). Das isoliert stehende ἄμεμπτος in 1Thess 3:13 deutet Vahrenhorst (2008, 122) unter Hinweis auf den eschatologischen Zusammenhang, der von der Begegnung mit der himmlischen Welt spricht, kultisch.

Sinn mit kultischen Begriffen [zu] beschreiben. . . . Paulus [stellt] sich hier quasi selbst eine Ehreninschrift auf“ (ebd., 119).

### 3.5.2 Heiligkeit und Heiligung innerhalb der ἅγιος-Terminologie

**Ἁγιασμός** In den deutsch- und englischsprachigen Übersetzungen und auch in der exegetischen Literatur ist immer wieder zu beobachten, dass ἁγιασμός wechselnd mit „Heiligung“ und „Heiligkeit“ wiedergegeben wird (Schmidt 2010, 14f. Fn. 61). So meint Schlier (1979, 211f.), sagen zu können: „Ἁγιασμός kann bei Paulus ‚Heiligung‘ (1Thess 4:3.4.17; 2Thess 2:13 [1Tim 2:15?]) und ‚Heiligkeit‘ bedeuten (1Kor 1:30), wohl auch hier als Ergebnis dessen, daß man sich Gott zur Verfügung gestellt hat und in der Heiligung zur Verfügung stellt“.

Diese Einteilung krankt daran, dass sie von dem problematischen Vorverständnis abhängt, Heiligung mit dem Handeln des Menschen als einem ethischen Prozess zu identifizieren. Es empfiehlt sich daher, ἁγιασμός, ein *nomen actionis* durchgehend mit „Heiligung“ zu übersetzen (Schmidt 2010, 14f. Malherbe 2000, 225) und dann exegetisch zu klären, wer in der Heiligung handelt, ob es im jeweiligen Kontext um einen Status oder einen Prozess geht etc..

**Ἁγιωσύνη** Das *Eigenschaftsabstraktum* ἁγιωσύνη, Heiligkeit, tritt nur an zwei Stellen auf (1Thess 3:13 und 2Kor 7:1). In beiden Fällen geht es (mit recht unterschiedlichen Akzenten) um die Vollendung der Heiligkeit, den Zielpunkt der Heiligung. Daher wird ἁγιωσύνη im Rahmen dieser Arbeit in dem der Heiligung gewidmetem Kapitel behandelt<sup>53</sup>. Ein Sonderfall bildet noch πνεῦμα ἁγιωσύνης in Römer 1:4, dazu im Kapitel zum Heiligen Geist (4.2.1.2).

### 3.5.3 Vorkommen von ἅγιος und seinen Derivaten bei Paulus nach Themen

#### 3.5.3.1 Konzentration auf drei Themenkomplexe

Überblickt man die Vorkommen der griechischen Begriffe für „heilig“ und ihrer Derivate bei Paulus nach Themen, so wird deutlich, dass sich die Verwendung von ἅγιος κτλ. durch Paulus auf drei Themenkomplexe konzentriert (Hanssen 1984, vgl. Fn. 33):

- Heilig genannt wird von Paulus immer wieder (wiederum in Kontrast zum AT: dort nur Ps 51:13 und Jes 63:10f.), aber längst nicht durchgängig, der *Geist Gottes*.

<sup>53</sup> Siehe Abschnitt 5.3.2 .

- Der zweite wichtige Themenbereich, in dem ἅγιος κτλ. auftritt, ist die *Heiligung der Gemeinde*.
- Sodann werden die Glieder der christlichen Gemeinde von Paulus als „*die Heiligen*“ angeredet und die Gemeinde als Ganze als Raum des Heiligen Geistes dargestellt.

Dabei wird der heilige Geist in der Regel als πνεῦμα ἅγιον, also mit beigefügtem Adjektiv bezeichnet. In Römer 1:4 findet sich das Syntagma πνεῦμα ἁγιωσύνης. Besondere Aufmerksamkeit verdient sicherlich die einmalige Sonderkonstruktion τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον in 1. Thessalonicher 4:8.

Wenn von der Heiligung die Rede ist, dann sowohl hinsichtlich des Gebrauchs von ἁγιασμός als *nomen actionis* als auch mittels der verbalen Wendung ἁγιάζω oder durch Gebrauch des seltenen Eigenschaftsabstraktums ἁγιωσύνη (1Thess 3:12f., „Untadelig in Heiligkeit“) (Schmidt 2010, 345ff).

Die Heiligen werden als οἱ ἅγιοι bezeichnet. Römer 11:16 mit seinen metaphorischen Aussagen zum Verhältnis Israel-Gemeinde aus den Heiden wird in einem Exkurs zum Kapitel zu „den Heiligen“ zu behandeln sein (siehe Abschnitt 6.1.3). Auch dem heiligen Kuss als Kennzeichen der Gemeinschaft der Heiligen und als Element performativer Vermittlung von Glaubensgemeinschaft soll in dem Kapitel zu οἱ ἅγιοι ein Exkurs gewidmet werden (siehe Abschnitt 6.2.3).

Vollkommen in den Hintergrund tritt bei Paulus auch die Heilig-Nennung von Sachen, Orten oder Personen des Kultes. Einmal nennt er unter Verwendung von ἅγιος κτλ. die Schrift (Röm 1:2) und einmal das Gesetz (Röm 7:12) heilig. Diese Anwendung von Heiligkeitsterminologie ist bei Paulus so marginal, dass sie im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter thematisiert wird<sup>54</sup>. Sichtbar wird auch an den genannten Stellen allerdings, dass Paulus vereinzelt in konventioneller Art und Weise Heiligkeitsterminologie verwendet<sup>55</sup>.

### 3.5.3.2 Eine auffällige doppelte Fehlanzeige

Erstaunlicherweise findet sich im Corpus Paulinum in deutlichem Kontrast zum AT kein einziger Beleg für die Heilig-Nennung Gottes. Gleichwohl ist es naheliegend anzunehmen und soll im Rahmen dieser Untersuchung überprüft werden, dass die Heiligkeit Gottes von Paulus als selbstverständlich vorausgesetzt wird<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Zumindest nicht so, dass diesen Stellen ein eigenes Kapitel gewidmet würde. Zur Heilig-Nennung von Schrift und Gesetz ist zu fragen, ob hier (u. a.) Belege für nicht-kultischen Gebrauch von Heiligkeitsterminologie vorliegen (Vgl. Gupta 2010, 56, Fn. 13).

<sup>55</sup> Vgl. oben unter Abschnitt 3.5.1.1 zu ἱερός und seinen Derivaten.

<sup>56</sup> Schmidt (2010, 374) weist darauf hin, dass „in der früheren [alttestamentlichen] Zeit die Rede vom heiligen Gott . . . auf verstreute Einzelbelege beschränkt bleibt . . . [und erst] von Jesaja zur häufigen Titulatur ausgebaut, ‚geradezu als Schlüsselwort‘ [Ringgren] standardisiert und zur stereotypen Formel des ‚Heiligen Israels‘ pointiert“ worden sei. Er führt aber auch die „relativ viele[n] Belege“ bei Lev und Ps auf (375, Fn. 1487). Inhaltlich meint Schmidt mit Blick auf Jes feststellen zu können, die

Auch die in den Evangelien bekannte Bezeichnung „der Heilige Gottes“ für Jesus Christus (Mk 1:24; Lk 4:34; Joh 6:69) findet sich bei Paulus nicht.

In der kanonischen Abfolge der das Corpus Paulinum bildenden Briefe erscheint ἅγιος κτλ. an folgenden Stellen<sup>57</sup>. Die fünf Vorkommen von ὁσιος / ἄνόσιοι sind ergänzt und durch Einklammerung markiert.

Brief	Heiliger Geist	Heiligung	die Heiligen	Sonstiges
Röm	1:4; 5:5; 9:1; 14:17; 15:13.16	6:19-22; 12:1; 15:16	1:7; 8:27; 11:16; 12:13; 15:25f.; 15:31; 16:2; 16:15f.	1:2; 7:12; 11:16
1Kor	6:19; 12:3	1:2; 1:30; 6:11; 7:14; 7:34	1:2; 3:17; 6:1f; 14:33; 16:1; 16:15; 16:20	
2Kor	6:6; 13:13	7:1	1:1; 8:4; 9:1; 9:12; 13:12	
Gal				
Eph	1:13; 4:30	1:4; (4:24); 5:26f.	1:1; 1:15.18; 2:19-21; 3:8; 3:18; 4:12; 5:3; 6:18	3:5
Phil			1:1; 4:21f.	
Kol			1:2; 1:4; 1:12; 1:22; 1:26; 3:12	
1Thess	1:5f.; 4:8	(2:10); 3:13; 4:3-8; 5:23	3:13; 5:26	
2Thess		2:13	1:10	
1Tim		2:15; 4:5	(1:9); 5:10	(2:8)
2Tim	1:14	(3:2)		1:9
Tit	3:5	(1:8)		
Phm			1:5.7	

Für den Hauptteil dieser Untersuchung bietet sich daher die Gliederung in Kap. 4 „Der Heilige Geist“, Kap. 5 „Die Heiligung“ und Kap. 6 „Die Heiligen“ an. Folgen soll darauf dann ein Kapitel zu den umstrittenen Briefen des Corpus Paulinum (Kap. 7). Das Schlusskapitel dient der Ergebnissicherung („Heiligkeit bei Paulus – Profil und Kritik“, Abschnitt 8.1.1 und 8.1.2), die hinführt zu der Frage, welche Impulse sich aus dem pau-

---

Bezeichnung Gottes als „heilig“ erscheine dort „als ein Attribut, das im Zusammenspiel mit anderen Bezeichnungen und Titeln genannt wird und seine Assoziationsspielräume durch sie erhält. Konkrete Zuschreibungen Gottes (wie Schöpfungswirken, Königlichkeit, Hoheit, Errettung etc.) mögen durch das zusätzliche Attribut eine gewisse sakrale Überhöhung erfahren . . . , doch bleibt das Gotteseiphet der Heiligkeit kontextsensitiv und wird nicht als eigener Charakterzug konkretisiert, der JHWH zu allen anderen Eigenschaften und Funktionen noch zusätzlich zukommen würde“ (388). Aufgrund dieses „geringen *spezifischen* Aussagewertes der Rede vom heiligen Gott“ (390) werde bei Paulus durch die Vermeidung der Rede von der Heiligkeit Gottes nichts Wesentliches ausgelassen. Verglichen mit dem (späteren) rabbinischen Schrifttum schwenke Paulus nicht auf den Weg eines sprachlichen Ausdrucks „tabuisierender Distanz“ (391) ein. Diese Erwägungen Schmidts werden m. E. allerdings dadurch relativiert, dass Paulus (ohne das zu einem „standardisierten“ Sprachgebrauch zu machen) gerade von dem Geist Gottes, in dem Gott dem Mensch gerade auf einzigartige Weise nah kommt (und sich ganz und gar nicht von ihm distanziert) als *heiligem* Geist reden kann.

<sup>57</sup> In 1Kor 2:13 ist die Textvariante πνεύματος ἁγίου nur schwach bezeugt und wird daher hier nicht berücksichtigt.

linischen Heiligkeitsverständnis für die christliche Existenz im 21. Jahrhundert ergeben (Abschnitt 8.2).



## 4 Der Heilige Geist

Wie ist im Corpus Paulinum vom πνεῦμα ἅγιον die Rede? Bei der Beantwortung dieser Frage kann es nicht um eine vollständige Darlegung der paulinischen Pneumatologie gehen<sup>58</sup>. Das Ziel ist hier vielmehr herauszuarbeiten, ob mit der Heilig-Nennung des Geistes ein Akzent gesetzt wird bzw. welche Relevanz die paulinischen Geistaussagen für das Verständnis von Heiligkeit und Heiligung bei Paulus haben.

### 4.1 Die Heilig-Nennung des Geistes: stilistische Gründe?

#### 4.1.1 Geist – Geist Gottes – Geist Christi – heiliger Geist

Überblickt man die Aussagen zum Geist Gottes im Corpus Paulinum, ist zunächst rein statistisch festzuhalten, dass der Geist Gottes 15mal als πνεῦμα ἅγιον bezeichnet wird. Dazu kommt der (vorpaulinische?) Beleg πνεῦμα ἁγιωσύνης in Römer 1:4 sowie die einmalige Sonderkonstruktion τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον in 1. Thessalonicher 4:8. Die beiden zuletzt genannten, in auffälliger Weise aus dem bei Paulus gewohnten Gebrauch herausfallenden Stellen verdienen im Folgenden besondere Aufmerksamkeit.

Wesentlich öfter allerdings als mit der Qualifikation πνεῦμα ἅγιον, nämlich 107 mal<sup>59</sup>, nennt Paulus πνεῦμα absolut oder in unterschiedlichen Genitivverbindungen (Geist Gottes, Christi, Jesu Christi, des Glaubens, der Sanftheit)<sup>60</sup>.

Dass Paulus, wenn er vom Geist Gottes redet, ihn am häufigsten schlicht mit τὸ πνεῦμα oder πνεῦμα ohne Artikel bezeichnet, mag eine Ursache dafür sein, dass häufig über die Frage nach dem Sinn des Syntagmas πνεῦμα ἅγιον hinweggegangen wird<sup>61</sup>, und manche Forscher jeglichen Aussagegehalt der Attribution in Zweifel ziehen. So reduziert Horn (1992b, 99 Fn. 23) das dem πνεῦμα beigestellte ἅγιον zum „Epitheton ornans“, schmückendem Beiwerk, nachdem er urteilt, „P[au]l[us] verwendet πνεῦμα ἅγιον ausschließlich im

<sup>58</sup> Eine solche hat umfassend zuletzt Fee (2005) vorgelegt. Vgl. auch die beiden wichtigen, konträre Standpunkte zur paulinischen Pneumatologie einnehmenden Arbeiten von Horn (1992b, insbes. 119-160) sowie Rabens (2010).

<sup>59</sup> Es ist allerdings nicht immer klar zu unterscheiden, ob πνεῦμα theologisch (90mal) oder anthropologisch (17mal) verwendet wird. Vgl. Hübner (1990, 191) zu Röm 8:16.

<sup>60</sup> Interessanterweise werden gerade im 1.Thess als dem ältesten Paulusbrief von den vier theologischen πνεῦμα-Belegen drei durch das Attribut ἅγιον ergänzt (1:5.6 und 4:8) und nur einmal (5:19) steht πνεῦμα absolut.

<sup>61</sup> Selbst bei Fee (2005) finden sich keine Erläuterungen dazu.

Zusammenhang trad.[itioneller] oder plerophorer Aussagen“. Gelegentlich wurde allerdings die Vernachlässigung der Frage nach der Heiligkeit des Geistes beklagt<sup>62</sup> und auch eine Erklärung der unterschiedlichen Bezeichnungen des Geistes bei Paulus versucht.

#### 4.1.2 Porter: kultischer Hintergrund – oder doch: Heiliger Geist und Heiligung

Die Unsicherheit über die Interpretation des Syntagmas πνεῦμα ἅγιον wird auch bei Porter (1993, 400) deutlich, wenn er schreibt, Paulus markiere durch den Gebrauch des Adjektivs „heilig“ einen kultischen Hintergrund, ohne dass sonst eine substantielle Aussage gemacht werde, dann aber doch eine spezifische Affinität von Heiligung und Heilig-Nennung des Geistes erwägt.

On the one hand, everything that Paul wants to say regarding the work of the Spirit can be said without making use of the adjective *holy* with *Spirit* . . . , so in Paul’s mind in this sense the adjective “holy” adds nothing essential to the quality or character of the Spirit. On the other hand, when Paul does refer to the Spirit in a sustained context that speaks of sanctification, it is with the adjective “holy” (1 Cor 6:19, 1 Thess 4:8). Although nothing is added by the adjective, its use may illustrate Paul’s association of a cultic background with the terminology. Just as the Spirit accomplishing God’s purpose is holy, or dedicated to God and his service, so the product of his work, sanctification in the believer, is a matter of purity and dedication to him.

Bei Porter erstaunt allerdings die Fokussierung auf einen kultischen Aspekt, da nach seinem Urteil die Eigenart des paulinischen Heiligkeits- und Heiligungsverständnis gerade darin liegt, sich von kultischen Vorstellungen zu distanzieren (ebd., 397). Im Blick zu behalten ist die Frage, ob Paulus tatsächlich „in a sustained context that speaks of sanctification“ besonders nachdrücklich vom „heiligen“ Geist spricht, und welchen Akzent er im jeweiligen Kontext tatsächlich setzt<sup>63</sup>.

#### 4.1.3 Astring: Stilistische Gründe – und göttliche Qualität des Geistes

Weiter führen Beobachtungen, die Astring (1930, 195-198) schon in seiner frühen Arbeit zu „Heiligkeit im Neuen Testament“ zusammengetragen hat und aus denen er folgert, dass häufig stilistische Gründe (liturgische Feierlichkeit, 2Kor 3:13; Vermeidung von Redundanz, Bedürfnis nach Abwechslung Röm 15:13; 5:5; 1Kor 12:3) dafür ausschlaggebend gewesen sind, welche Ausdrücke Paulus benutzte, um den Heiligen Geist zu bezeichnen,

<sup>62</sup> Der katholische Dogmatiker Scheffczyk (1980, 153): „Man hat gegenwärtig sozusagen den Geist entdeckt, nicht aber seine Heiligkeit“.

<sup>63</sup> Siehe in diesem Kapitel Abschnitt 4.2.2.2 und auch auch den entsprechenden Abschnitt im Kapitel zur Heiligung: 5.1.1.3 Heiligung und (heiliger) Geist.

dass aber da, wo Paulus den Geist ausdrücklich als *Heiligen* Geist bezeichnet, ein soteriologischer Zusammenhang betont, oder die besondere göttliche Qualität des Geistes hervorgehoben werden soll (vgl. auch Schmidt 2010, 316).

Weniger überzeugend ist die Erklärung, die Asting für die Frage anbietet, weshalb Paulus das Adjektiv ἅγιος gelegentlich statt eines Genitivs wie τοῦ θεοῦ verwendet haben mag, um den Geist näher zu bestimmen. Asting (1930, 197) meint, „bei einem solchen Genitiv [werde] der Gedanke mehr in die Richtung auf den Ursprung des Geistes und seine Zugehörigkeit zu Gott gelenkt . . . als auf die Beachtung seiner besonderen Art“. Die „besondere Art“ ergibt sich aber gerade aus der Zugehörigkeit zu Gott. Es fällt auf, dass Asting im konkreten Einzelfall (vgl. Abschnitt 4.2.2.1) nicht auf Bedeutungsvarianten rekurriert, sondern stilistische Erwägungen für den Gebrauch von ἅγιος statt eines Genitivs wie τοῦ θεοῦ vorträgt.

## 4.2 Die Heilig-Nennung des Geistes: inhaltlicher Akzent?

Falls also doch über stilistische Erklärungen hinaus mit der Heilig-Nennung des Geistes bei Paulus inhaltliche Akzente gesetzt werden, welcher Art sind sie? Finden sich (trinitäts-)theologische Akzente („göttliche Qualität“ des Geistes), soteriologische Akzente (Heiliger Geist und Heiligung etc.), Zusammenhänge mit Kult oder Ethik?

Falls es stimmt, dass bei der Formulierung πνεῦμα ἅγιον neben stilistischen Gründen noch (trinitäts-)theologische Akzente („göttliche Qualität“ des Geistes), soteriologische Akzente (Heiliger Geist und Heiligung etc.) gesetzt, Zusammenhänge mit Kult oder Ethik hergestellt werden, soll diesen im Folgenden nachgespürt werden, ohne dass dabei die Frage nach stilistischen Beweggründen für die Heilig-Nennung des Geistes aus dem Blick geraten soll.

Noch einmal sei unterstrichen, dass es bei den hier vorgelegten Analysen nicht um eine vollständige Pneumatologie des Corpus Paulinum gehen kann. Es gibt für Paulus zum Heiligen Geist weit mehr zu sagen, als im Zusammenhang mit dem Gebrauch von Heiligkeitsterminologie sichtbar wird. Es geht ausschließlich darum, der Frage nachzuspüren, warum Paulus an einigen Stellen den Geist „heilig“ nennt<sup>64</sup>. Welche stilistischen Gründe legen sich nahe? Welcher inhaltliche Akzent mag intendiert gewesen sein?

<sup>64</sup> Zur Heilig-Nennung des Geistes in AT und Frühjudentum siehe Abschnitt 1.2.3.1. Im Blick zu behalten ist hier insbesondere die These Horns, der in der Heilig-Nennung des Geistes im Frühjudentum eine Distanzierung von dem neutralen Gebrauch von πνεῦμα im hellenistischen Griechentum, die Betonung seiner Transzendenz und den Anfang eines personalen Verständnisses des Geistes erkennt. Vgl. S. 18.

## 4.2.1 Heiliger Geist: Göttliches Wesen

Zunächst ein Blick auf Passagen, an denen (möglicherweise) etwas über das göttliche Wesen des Geistes und seine Beziehung zu Gott (dem Vater) und Jesus Christus zum Ausdruck kommt.

### 4.2.1.1 Heiliger Geist – Gottes Geist

**Der heilige Geist ist Gottes Geist (1Thess 4:8)** Zu nennen ist hier insbesondere 1. Thessalonicher 4:8 mit der einmaligen Konstruktion τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον. Hier fällt auf, dass der Geist Gottes durch eine ungewöhnliche Konstruktion mit nachgestelltem τὸ ἅγιον betont als *der heilige* (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον) und zugleich betont (τόν καί, „in der Tat“) als *Gottes* heiliger Geist (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ) bezeichnet wird (Green 2002, 201; Malherbe 2000, 234): der in die Gläubigen hineingegebene Geist ist in der Tat „der Geist, seiner, der heilige“.

**Abwechslung von ἐν πνεύματι θεοῦ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ (1Kor 12:3)** Bezeugt, wenn auch nicht besonders betont, wird der göttliche Charakter auch in 1. Korinther 12:3 durch die Bezeichnung „heiliger Geist“. Wird dort doch ἐν πνεύματι θεοῦ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ parallel gestellt<sup>65</sup>. Schrage (1999, 123) urteilt, dass zwischen ἐν πνεύματι θεοῦ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ kein Unterschied besteht, und hält den Wechsel für rhetorisch bedingt (vgl. Asting 1930, 196: „der Abwechslung zuliebe“).

### 4.2.1.2 Heiliger Geist und auferstandener Christus: Aufs engste miteinander verbunden

Aber auch zwischen Heiligem Geist und dem auferstandenen Jesus Christus besteht eine enge Verbindung.

**Jesus Christus, „nach dem Geist der Heiligkeit zum Sohn erklärt“ (Röm 1:4)** Die Bedeutung der Wendung κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης in Römer 1:4 ist nicht einfach zu bestimmen<sup>66</sup>. Sie erscheint in der Absenderangabe im Präskript des Römerbriefes. Paulus stellt sich den Lesern seines Briefes vor als Knecht Christi und Apostel, dessen Auftrag es ist, das Evangelium Gottes zu verkündigen. Dieses Evangelium wird in V.2-4 weiter qualifiziert: Es ist das Evangelium „von seinem Sohn Jesus Christus . . . “ (V. 3), der

<sup>65</sup> Dieser bemerkenswerte Befund findet in den Kommentaren bedauerlicherweise kaum einmal Erwähnung (Fee 1987, 578-582; Garland 2003, 567-573; Thiselton 2000, 916-927). Die Fragen, die die Wendung Ἀνάθεμα Ἰησοῦς aufwerfen, nehmen breiten Raum ein. Diskutiert wird gelegentlich am Rande, was es bedeutet, dass hier vom Geist ohne Artikel gesprochen wird (Fee 1987, 578, Fn. 43; ausführlich zuletzt Tibbs 2007; kritisch dazu: Hundt 2009).

<sup>66</sup> Das gilt ebenso für den anderen präpositionalen Ausdruck, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, der aber hier nicht näher erläutert werden muss.

„nach dem Geist, der heiligt (πνεῦμα ἁγιοσύνης, wrtl. Geist der Heiligkeit), eingesetzt ist als Sohn in Kraft durch die Auferstehung der Toten“ (V.4).

Römer 1:3f. wird als vorpaulinische Glaubensformel angesehen (Lohse 2003, 64; 22f. Horn 1992*b*, 96-100; Dunn 1988*a*; unter Vorbehalt auch Moo 1996, 45) oder als paulinische Formulierung unter Rückgriff auf traditionelle Ausdrücke eingeordnet (Haacker 2006, 26f.). Es handelt sich jedenfalls bei πνεῦμα ἁγιοσύνης in Römer 1:4 um ein paulinisches Hapaxlegomenon, das aus jüdischem bzw. judenchristlichem Raum stammt (Schlier 1979, 26; Horn 1992*b*, 98; Moo 1996, 50). Das griechische Syntagma ist allein in Test Lev 18,11 und auf einem jüdischen Amulett (dazu E. Peterson 1959) bezeugt.

Es geht in V. 4 darum, dass Jesus Gottes Sohn ist, nicht aufgrund seiner physischen Herkunft, sondern durch einen Beschluss Gottes zur Gottessohnschaft bestimmt wurde (τοῦ ὀρισθέντος, Part. Pass.). Κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης hat in diesem Zusammenhang unterschiedliche Deutungen erfahren, von denen Haacker (2006, 28f.) folgende drei skizziert<sup>67</sup>:

1. Boismard sieht durch die Wortbildung πνεῦμα plus Eigenschaftsbegriff die Person Jesu charakterisiert (vgl. Lk 13:11; Röm 8:15; Gal 6:1; 2Tim 1:7). Er erkennt in πνεῦμα ἁγιοσύνης einen Hinweis auf das besondere messianische Charisma (Jes 11:2f.) und eine Umsetzung des Messiasprädikats „der Heilige“ (Boismard 1953).
2. Schlier hat sich dafür ausgesprochen, πνεῦμα ἁγιοσύνης als Parallelbegriff zur göttlichen Herrlichkeit und Kraft aufzufassen (vgl. Röm 6:4; Apg 5:31 „durch seine rechte Hand“ als Umschreibung der Kraft Gottes; 1Petr 4:14 und Test. Levi 18:7-11) (Schlier 1979, 26f. Schlier 1972).
3. Unter der Annahme, πνεῦμα ἁγιοσύνης werde hier wie später in den Targumim als Äquivalent mit dem „Geist der Prophetie“ gleichgesetzt (Schäfer 1972, 23-27), würde diese κατὰ-Wendung der Aussage von V.2 und dem κατὰ τὰς γραφάς von 1Kor 15:4 entsprechen.

Für die zweite Deutung spricht, dass sie sich am besten in den heilsgeschichtlichen Rahmen einpasst, den Paulus durch die Gegenüberstellung von „Fleisch“, und „Geist“ markiert. Hier stehen sich zwei Heilszeiten gegenüber: die alte Ära, bestimmt durch Sünde, Tod und „Fleisch“ und die neue Ära, gekennzeichnet durch Gerechtigkeit, Leben und die eschatologische Gabe des heiligen Geistes (Moo 1996, 50). Während Jesus in seinem irdischen Leben der aus dem Hause Davids stammende Messias war, erkennen die Christen „im Geist“ in ihm den mächtigen, lebenspendenden Sohn Gottes (Fitzmyer 1993, 125; Moo 1996, 50). Paulus erklärt also mit κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, wie der auferstandene Christus „Sohn Gottes in Kraft“ wurde. Der Auferstandene ist

<sup>67</sup> Eine detailliertere Übersicht, auf die bis heute gerne verwiesen wird (siehe Moo 1996, 49, Fn. 48), bietet Schneider (1967).

intimately related to the Spirit as a mode of bringing Christians into God's presence. The Father/God, our Lord Jesus Christ, and the holy Spirit are a threesome that Paul uses to affirm this presence (5:1-5; 8:14-17), though he does not sort out the relation of the three, as later trinitarian theology would attempt (Fitzmyer 1993, 125).

Heiliger Geist und auferstandener Christus sind nach Paulus aufs Engste miteinander verbunden, so dass es nicht weiter verwundert, dass Paulus wie austauschbar davon redet, dass Gott in den Gläubigen wohnt als „Gottes Geist“, „Geist Christi“, „Christus“, „der Geist“ und „der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (Röm 8:9-11). Durch den Heiligen Geist und den auferstandenen Christus kommen Christen in die Gegenwart Gottes.

**Christus und heiliger Geist als Zeugen (Röm 9:1)** Die enge Verbindung von Christus und Geist kommt in ganz anderem Kontext in Römer 9:1f. zum Ausdruck. Dort schreibt Paulus mit der „Leidenschaft der Beteuerung und des Bekenntnisses“ (Michel 1978, 291): „Ich sage die Wahrheit in Christus und lüge nicht, wie mir mein Gewissen bezeugt im heiligen Geist, dass ich große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlaß in meinem Herzen habe“. Was ihn so schmerzt, kommt zunächst gar nicht zum Ausdruck. Es ist die „Distanz des Judentums in seiner Mehrheit gegenüber dem Evangelium“ (Haacker 2006, 205).

Hier fällt die Parallelisierung von ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ auf, die beide zu Zeugen angerufen werden für die Ernsthaftigkeit seiner Beteuerung der Verbundenheit mit Israel (Fitzmyer 1993, 543). Schlier (1979, 284f.) weist darauf hin: „Nicht zufällig wird das πνεῦμα vollständig als πνεῦμα ἅγιον bezeichnet. . . . Er, der Apostel selbst, er ‚in Christus‘, sein Gewissen, er ‚im heiligen Geist‘ bezeugt die Wahrheit, er lügt nicht. Alles ist zweifach gesagt und dadurch das Pathos, aber auch das Gewicht seiner Versicherung schon formal erkennbar“. Auch das Fehlen des Artikels bei ἐν πνεύματι ἁγίῳ erklärt sich aus der Parallelisierung mit ἐν Χριστῷ.

#### 4.2.1.3 Heiliger Geist, Teil der „ökonomischen Trinität“

Die Paulusbriefe lassen keine Trinitätstheologie im späteren expliziten Sinn erkennen. Umso mehr fällt die triadische Segensformel in 2. Korinther 13:13 ins Auge, in der der Geist als πνεῦμα ἅγιον angesprochen wird. Auch hier wird allerdings nichts zu „innertrinitarischen Beziehungen“ gesagt, etwa Jesus Christus als „der Sohn“, Gott als „der Vater“ adressiert. Paulus redet vom *Handeln* Gottes. Allerdings wird an Gottes Handeln auch sein Wesen erkennbar. So stellt Paulus den Lesern seiner Briefe Gott nicht nur mit Hilfe eines Namens oder Titels vor, sondern anhand der Beschreibung seines charakteristischen Handelns, etwa in Römer 4:5 („der die Gottlosen gerecht macht“) und 4:24 („der unseren Herrn Jesus Christus auferweckt hat von den Toten“). „In both cases Paul identifies

God by his *actions*, and intends his readers to know God as the agent of these specific activities“ (Yates 2008, 178)<sup>68</sup>. Insofern ermöglicht die triadische Segensformel in 2. Korinther 13:13 Einblick in Wirken und Wesen des heiligen Geistes im Konzert mit Vater und Sohn, und wir können fragen, warum Paulus den Geist in dieser triadischen Formulierung ausdrücklich heilig nennt.

**Heiliger Geist und Heilsgeschichte „in einer Nussschale“ (2Kor 13:13)** Die in 2. Korinther 13:13 formulierte dreiteilige Segensformel lautet: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!“ Der Fokus dieser Segensformel liegt auf der *Gnade* und der *Liebe*, mit der sich Gott der Welt zuwendet und auf der gemeinsamen *Teilhabe* der Gläubigen *am Heiligen Geist* (Furnish 1984, 587). So enthält 2. Korinther 13:13 gleichsam „in einer Nussschale“ eine Zusammenfassung des Heilshandelns Gottes. Die drei angesprochenen Themen sind zentral für die Theologie des Paulus und werden von ihm eng miteinander verbunden, allerdings auch mit einem hohen Maß an Freiheit und Flexibilität auf Christus, Gott und den Heiligen Geist bezogen, wie Furnish (ebd., 587) zeigt:

It is specifically through Christ that one is gifted with God’s saving grace (e.g., Rom 5:1-2; cf. Gal 1:15-16; 2:12; 2 Cor 8:9). God’s love, because it is decisively present to faith in Christ’s death (Rom 5:8), can also be referred to as “Christ’s love” (e.g., 2 Cor 5:14); and, because it is also known through the presence of the Spirit (Rom 5:5), it can even be called “the Spirit’s love” (Rom 15:30). Moreover, just as Paul can characterize the life of faith as a *participation in the (Holy) Spirit* (here, and in Phil 2:1), he can also characterize it as a participation in Christ (1 Cor 1:9), especially in his sufferings (s Cor 1:7; Phil 3:10).

Die Wendung *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* kann als Genitivus subjectivus (die durch den heiligen Geist geschaffene und geschenkte Gemeinschaft) oder Genitivus obiectivus (Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist) aufgefasst werden. Für die erste Lesart sprechen die beiden vorangehenden Konstruktionen mit subjektivem Genitiv. Beide Möglichkeiten müssen sich allerdings nicht gegenseitig ausschließen, und Paulus wird kaum die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Heiligen Geist außer Acht gelassen haben wollen (R. P. Martin 1986, 505).

Warum aber nennt Paulus den Geist in dieser triadischen Formulierung ausdrücklich heilig (*ἁγίου πνεύματος*)? Würde der Geist hier als Gottes oder Christi Geist bezeichnet, wäre der triadische Aufbau zerstört. Allerdings könnte der Geist an dieser Stelle ganz einfach als *τὸ πνεῦμα*, ohne irgend welche nähere Bestimmung, bezeichnet werden. Die gesamte Formulierung hat aber einen feierlichen, liturgischen Charakter. Und so wie Jesus

<sup>68</sup> Yates (2008, 179) schließt sich dabei einer Unterscheidung von Gunton an, der vorgeschlagen hat „that in order to be fair to the text of scripture and to the assumptions of Trinitarian theology, the project of making intra-Trinitarian distinctions requires that one be able to speak of the spirit in such a way that the spirit is neither *separable from God* nor *reducible to God*“.

mit einer ausführlichen Bezeichnung angesprochen wird, so wird auch der Erwähnung des Geistes durch die Heilig-Nennung ein größeres Gewicht gegeben (vgl. Asting 1930, 195f.).

## 4.2.2 Heiliger Geist: heilschaffendes Wirken

Bereits im letzten Abschnitt wurde sichtbar, dass es Paulus in seinem Theologisieren nicht um ein System mit fixierten Begriffen, um Spekulation über innertrinitarische Beziehungen und göttliches Wesen geht. Er beschreibt in lebendigen Denkbewegungen und im Zusammenhang engagierter Kommunikation das heilschaffende Handeln Gottes.

### 4.2.2.1 Heiliger Geist – Kraft Gottes

Die Verbindung von Kraft und Geist findet sich an verschiedenen Stellen des NT (Röm 15:13, Lk 1:17; 4:14; 24:49; Apg 1:8; 10:38). In Verbindung mit dem „heilig“ genannten Geist, findet sich eine Aussage zur Kraft Gottes im Hinblick auf die Verkündigung des Evangeliums (1Thess 1:5f.) und eine in eschatologischer Perspektive (Röm 15:13<sup>69</sup>).

**Heiliger Geist, wirksam in der Verkündigung (1Thess 1:5f.)** Im Rahmen des weit ausgreifenden Dankgebetes, das den 1. Thessalonicherbrief einleitet (1Thess 1:1-3:13), kommt Paulus in 1:4f auf die Berufung der Gemeinde und anschließend (V.6) auf das in den Angeredeten gewirkte Verhalten zu sprechen. Paulus schreibt: „denn unsere Predigt des Evangeliums kam zu euch nicht allein im Wort, sondern auch in der Kraft und in dem *heiligen Geist* und in großer Gewißheit. Ihr wißt ja, wie wir uns unter euch verhalten haben um euretwillen. Und ihr seid unserem Beispiel gefolgt und dem des Herrn und habt das Wort aufgenommen in großer Bedrängnis mit Freuden im *heiligen Geist*“. Gleich zweimal fällt in diesen beiden Versen die Bezeichnung  $\piνεϋμα ἅγιον$  und verbindet sich einmal mit der Kraft Gottes und einmal mit Freude unter großer Bedrängnis. „It is difficult to separate ‘in power’ from the subsequent words ‘in the Holy Spirit’, because the source of this power for Paul was the Holy Spirit“ (Wanamaker 1990, 79).

Durch die Heilig-Nennung des Geistes kommt in diesem Zusammenhang zum Ausdruck, dass der Geist als die *göttliche Kraft* durch die Verkündigung bewirkt, dass die Zuhörer überzeugt und besiegt werden. „Als göttliche Qualität, ohne besondere Bezugnahme auf das Ethische, wird der Geist an diesen zwei Stellen heilig genannt“ (Asting 1930, 201; vgl. Green 2002, 96).

<sup>69</sup> Zu dieser Stelle siehe unten Abschnitt 4.2.2.4 unter „Heiliger Geist: Eschatologische Freude und Hoffnung“.



#### 4.2.2.2 Heiliger Geist und Heiligung

Folgt man Porter (1993, 400), wählt Paulus die Formulierung „heiliger Geist“ gerade „in a sustained context that speaks of sanctification“ und macht so den kultischen Hintergrund seines Denkens sichtbar. Die Textbasis für diese Einschätzung ist schmal. Porter führt 1. Korinther 6:19 und 1. Thessalonicher 4:8 an. Als dritte Stelle ist Römer 15:16 zu beachten. Hier handelt Paulus zwar nicht ausführlich („in a sustained context“), aber umso deutlicher kultisch konnotiert von Heiligung durch den heiligen Geist<sup>70</sup>.

**Die Gabe des Heiligen Geistes und die Heiligung (1Thess 4:8)** In 1. Thessalonicher 4:8 bringt Paulus zum Ausdruck, dass Gott den Gläubigen fortwährend (διότι, Präsens statt Aorist) seinen Heiligen Geist gibt (Malherbe 2000, 235). Der Zusammenhang dieses beständigen Gebens mit der in den vorangehenden Versen behandelten Heiligung wird so aufgefasst, dass Gott durch diese Gabe die Gemeinde ermächtigt, in Heiligung zu leben (T. Holtz 1986, 167). Green (2002, 201) schreibt: „The emphasis in the Greek text is on the character of the Spirit as holy . . . , and as such he is understood not simply as the one who motivates but also as the one who makes possible their sanctification“. Schmidt (2010, 317f.) deutet den Zusammenhang von heiligem Geist und Heiligung in 1. Thessalonicher 4 im Sinne einer Entsprechung und versteht den Heiligen Geist in Kap. 4:8 als „Begleiter auf dem Weg der Gläubigen im Stand des ἁγιασμός bis zu deren eschatologischer Vollendung“.

Im Hinblick auf diese Stelle ist es naheliegend, dass Paulus den Geist aufgrund des Zusammenhangs mit der Heiligung heilig nennt. Zugleich wird durch die Wahl einer ungewöhnlichen Konstruktion der Geist sowohl betont *heilig* (nachgestelltes τὸ ἅγιον) als auch zugleich betont als *Gottes* heiliger Geist (τόν καί) benannt (Green 2002, 201; Malherbe 2000, 234), so dass ein Akzent auf göttliches Wesen und Herkunft des Geistes gesetzt wird und dies im Zusammenhang einer mit konkreten ethischen Weisungen verbundenen Mahnung zur Heiligung<sup>71</sup>.

**Tempel des Heiligen Geistes – Inbesitznahme des Leibes der Gläubigen durch den Geist (1Kor 6:19)** In 1. Korinther 6:19 beschreibt Paulus in ethischem Zusammenhang (Warnung vor πορνεία in V. 12-20) die Inbesitznahme des Leibes der Gläubigen durch den Geist. Dazu gebraucht er aus dem Bereich kultischer Sprache die Metapher des Tempels.

<sup>70</sup> In Abschnitt 5.1.1.3 werden die Stellen der Paulusbriefe betrachtet, an denen von Heiligung und dem Geist die Rede ist (ob er dort jeweils heilig genannt wird oder auch nicht). Hier geht es um Erwähnungen des heiligen Geistes im Zusammenhang mit Heiligung. Insofern überschneiden sich beide Abschnitte hinsichtlich 1Thess 4:8 und Röm 15:16.

<sup>71</sup> Die Einschätzungen von Riches und Berger (Riches (1985, 720): „Die kurze Anweisung zur Heiligung in I Thess 4 gründet sich deutlich auf die Vorstellung, daß Christen in sofern heilig sind, als Gott ihnen seinen heiligen Geist gibt“. Berger (1995, 475): „Die Heiligkeit von Heidenchristen ist durch den heiligen Geist gegeben.“) erweist sich mit Blick auf die in Kap. 5 sichtbar werdende Bedeutung Jesu Christi und Gottes in der Heiligung als zu pointiert.

Diese Metapher hatte Paulus schon vorher in 3:16 auf die Kirche in ihrer Gesamtheit bezogen. Nun wendet er sie auf den Leib des einzelnen Christen an: „Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört?“.

In dieser ermahnenen Erinnerung („wißt ihr nicht“) kommt eine ungeheure Wertschätzung der Leiblichkeit des Menschen zum Ausdruck (Schrage 1995, 33f.). Durch den Heiligen Geist werden die Leiber der Christen zu einem heiligen Ort von Gottes Gegenwart.

The Holy Spirit stamps their bodies as belonging to God and set aside for God's use, guarantees their common destiny with God (2Cor 1:22), and makes their bodies a sacred place of God's presence. To engage in sexual immorality not only defiles the temple of the Holy Spirit but also rejects the life God has given them (Garland 2003, 238f.).

Man könnte mutmaßen, dass die Heilig-Nennung des Geistes hier mit einer Anpassung an die mit der Tempel-Metapher verwendete kultische Sprache zu erklären sei. Allerdings ist in 1Kor 3:16 eine ähnliche Aussage möglich ohne Heilig-Nennung des Geistes. Dort heißt es: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Zwar verwendet Paulus auch an dieser Stelle (in V.17) das Adjektiv ἅγιος, allerdings qualifiziert es hier nicht den Geist, sondern die als heiliger Tempel Gottes angesprochene Gemeinde: „denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“ Offensichtlich besteht eine Affinität der kultischer Sprache zuzuordnenden Tempelmetapher zu Heiligkeitsterminologie, ohne dass im gleichen Zusammenhang unbedingt der Geist heilig genannt werden müsste.

**Der Heilige Geist als Kraft, die heiligt – Übereignung an Gott (Röm 15:16)** Auch in Römer 15:16 wird in kultischer Sprache von der Heiligung durch den Heiligen Geist gesprochen<sup>72</sup>: „ . . . damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist, geheiligt durch den heiligen Geist.“ Vahrenhorst (2008, 314ff.328 besonders 319 Fn. 284) kommentiert den Zusammenhang von Heiligung und Heiligem Geist in diesem Vers: „Die Übereignung des Menschen an Gott ereignet sich mit der Begabung mit dem Geist Gottes. Darum kann der Heilige Geist als die Kraft beschrieben werden, die Menschen heiligt“.

Wenn Bohlen (2010, 114) urteilt: „Sehr viel wahrscheinlicher scheint mir, dass die Christen und der Geist unabhängig voneinander heilig sind, da schließlich sowohl die Christen, als auch der Geist zu Gott, dem Heiligen, gehören.“, konstruiert sie eine Scheinalternative. Sicher ist die Heiligkeit der Christen bei Paulus nicht durchweg und ausschließlich pneumatologisch begründet<sup>73</sup>. Aber, und darauf hatte auch Bohlen ausdrücklich hingewiesen, Gott und sein Geist werden seit der Spätzeit des AT so eng zusammengedacht,

<sup>72</sup> Zur Beschreibung der Berufung des Apostels, auf die die Argumentation von Paulus hier zielt, siehe Abschnitt 5.1.2.1.

<sup>73</sup> Vgl. Abschnitt 5.1.1.

dass „der Geist Gottes metonymisch für Gott selbst steht“ (ebd., 113). Und „[f]ür Paulus ist der Geist . . . nicht nur ein Bestandteil der Sphäre Gottes, sondern eine Möglichkeit der Anwesenheit Gottes unter den Menschen“ (ebd., 113).

Asting (1930, 200) sieht die Bezeichnung des Geistes als heilig mit dem Gebrauch des Verbums ἁγιάζεσθαι zusammenhängen. „Die Wirksamkeit des Geistes wird als ἁγιάζειν und daher der Geist selbst als ἅγιος charakterisiert“ (Asting 1930, 200; Oakes 2007, 172). Das mag an dieser Stelle so sein<sup>74</sup>.

**Fehlanzeige I: Gegenüberstellung „Geist der Welt“ und „Geist aus Gott“ bzw. „Geist“ und „Fleisch“ statt Einsatz von Heiligkeitsterminologie** In 1. Korinther 2:12 kontrastiert Paulus τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου und τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ: „Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott geschenkt ist“. Ähnlich scharf gegenübergestellt finden wir in Römer 8 πνεῦμα und σὰρξ (vgl. Wolter 2011, 102f. und 114ff.).

Warum verwendet Paulus in diesen Zusammenhängen nicht ἅγιος, um den Gegensatz zu markieren? Würde es sich nicht nahelegen, hier den Geist als πνεῦμα ἅγιον anzusprechen? Vielleicht kommt bei derlei Gegenüberstellungen der Gegensatz allein durch die verwendeten Begriffe klar genug zum Ausdruck, so dass es keiner weiteren Betonung der Heiligkeit des Geistes mehr bedurfte. Oder umgekehrt betrachtet: Was hier aufwendig durch Gegenüberstellungen kommuniziert wird, kann anderenorts durch das schlichte Wort „heilig“ zum Ausdruck gebracht werden.

**Zwischen-Resümee** Im Rückblick auf die Stellen, an denen bei Paulus in einem Atemzug von πνεῦμα ἅγιον und Heiligung die Rede ist, lässt sich zusammenfassend sagen: Die These von Porter (1993, 400), dass das Adjektiv „heilig“ auf einen kultischen Hintergrund hinweise, hat sich nicht bestätigt. Vielleicht ließe sich eher umgekehrt vermuten: dass in 1. Korinther 6:19 und Römer 15:16 der Geist als „heiliger Geist“ adressiert wird, könnte durch den Zusammenhang mit kultischer Sprache, der Paulus sich im Kontext bedient, bedingt sein. Letztlich bewegt man sich mit solchen Erklärungsversuchen aber im Bereich der Spekulation. In 1. Korinther 3:16 begegnet der Geist im Zusammenhang kultischer Sprache ohne Heilig-Nennung.

#### 4.2.2.3 Heiliger Geist und Liebe Gottes

Schon in 2. Korinther 13:13 haben wir beobachtet, wie Paulus Gnade Jesu Christi und Liebe Gottes und die Gemeinschaft im Heiligen Geist zu einer konzisen Beschreibung des Heilshandelns Gottes zusammenfasst.

<sup>74</sup> Einen ethischen Inhalt sehe ich allerdings (gegen Asting (1930, 200)) an dieser Stelle nicht zum Ausdruck kommen.

**Die Liebe Gottes, ausgegossen durch den Heiligen Geist (Röm 5:5)** In Römer 5:5 nennt Paulus den Geist betont πνεῦμα ἅγιον und stellt ihn vor als Mittler der Liebe Gottes. „[D]enn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist“. Vom Wirken der Liebe kann Paulus schwärmen unter der Benennung als Liebe *Christi* (Röm 8:35; 2Kor 5:14; vgl. Eph 3:19), als Liebe *Gottes* (Röm 8:39; vgl. 2Thess 3:5) und Liebe des Geistes (Rm 15:30)<sup>75</sup>.

Das Bild von der „Ausgießung“ meint „die machtvolle Manifestation einer bestimmten Haltung oder Handlungsweise Gottes“ (Haacker 2006, 127; vgl. Moo 1996, 304). Handelt es sich bei der durch den heiligen Geist ausgegossenen Liebe Gottes τοῦ θεοῦ um Liebe, mit der wir von Gott geliebt werden (Gen. subj.), oder Liebe zu Gott (Gen. obj.)? Da im Zusammenhang dieses Verses ausschließlich Gaben Gottes genannt werden, liegt die Deutung: „Gottes Liebe zu uns“ nahe (Michel 1978, 181; vgl. Moo 1996, 304; Fitzmyer 1993, 398).

Wie steht es um das Verhältnis der Liebe Gottes zur Gabe des heiligen Geistes? Der heilige Geist vermittelt, daß Gottes Liebe in unsere Herzen ausgegossen wird. Und der heilige Geist macht uns (auch in den Anfechtungen) gewiß, daß Gottes Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist. „The gift of the Spirit is not only the proof but also the medium of the outpouring of God’s love“ (Fitzmyer 1993, 398; vgl. Haacker 2006, 127).

Vermutlich spricht Paulus den Geist in diesem Zusammenhang aus dem stilistischen Grund als πνεῦμα ἅγιον an, dass er so eine Abwechslung in der Formulierung schaffen kann zu dem unmittelbar vorher gebrauchten ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Asting 1930, 197).

**„im Heiligen Geist, in ungefärbter Liebe“ (2Kor 6:6)** Auch in 2. Korinther 6:6 wird der Heilige Geist von Paulus in unmittelbarem Zusammenhang mit der Liebe erwähnt (Furnish 1984, 345). Paulus nennt den „heiligen Geist“ in einer Reihe mit moralischen Attributen, charismatischen Tugenden und Gaben<sup>76</sup>.

Stilistisch fällt auf, das Paulus anschliessend an einige einfache Begriffe mehrere Doppelbegriffe benutzt: ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάτῃ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ. „Heiliger Geist“ und „Kraft Gottes“, „Wort der Wahrheit“ und „ungefärbte Liebe“ stehen chiastisch miteinander verbunden (R. P. Martin 1986, 162). Zusammen mit den Hinweisen auf Gottes Wort und Kraft bildet die Nennung des Heiligen Geistes die Klimax der Liste (Furnish 1984, 345). Die Liebe ist die vorrangige Beschreibung des Wirkens des Heiligen Geistes (R. P. Martin 1986, 177). „Auch hier wird der Geist als die göttliche Qualität heilig genannt“ (Asting 1930, 201). Im Zusammenhang dieser Liste dient die Erwähnung des Heiligen Geistes dazu zu zeigen, „that divine power-in-the-Spirit matches

<sup>75</sup> Bei aller Entfernung von trinitarischer Theologie sieht Schlier (1979, 150) hier doch Ansatzpunkte für ihre spätere Entwicklung.

<sup>76</sup> Dies muss aber nicht zu der Annahme eines anthropologischen Verständnisses („in einem heiligen Geist“) führen (Furnish 1984, 345; R. P. Martin 1986, 177).

the apostle's too human weakness, the point under discussion at Corinth" (R. P. Martin 1986, 177).

#### 4.2.2.4 Heilige Geist: Eschatologische Freude und Hoffnung

**Der Heilige Geist wirkt hin auf das Reich Gottes (Röm 14:17)** In Römer 14:17 blickt Paulus überraschender Weise aus auf das „Reich Gottes“. Als Orientierungsmarken des christlichen Lebens nennt er Gerechtigkeit, Friede und Freude. Freude wird qualifiziert durch ἐν πνεύματι ἁγίῳ (vgl. 1Thess 1:6).

Haacker (2006, 324) mahnt mit Blick auf Römer 14:17 in Verbindung zu Gal 5:22:

Das beiden Stellen gemeinsame pneumatologische Vorzeichen will beachtet sein. Christliche Lebensgestaltung erwächst nicht aus der Anwendung von Prinzipien, sondern entspringt seelischen Tiefenschichten, die zu Gott hin geöffnet sind und unter seinem Einfluss stehen. Der von Hause aus unpersönliche, dynamistische Charakter des Pneumabegriffs ist bei solchen Aussagen im Auge zu behalten. . . . Daß die Geistesgabe grundsätzlich als „Anzahlung“ und Vorgeschmack der künftigen Erlösung gilt (vgl. 8:23; 2. Kor 1:22), erweist sich besonders in der „Freude im Herrn“, die schon jetzt – gerade auch unter Belastungen – erfahren wird.

Der Ausblick auf das Reich Gottes motiviert zu innerchristlicher Toleranz. „Ein Mensch, dessen Leben durch Gerechtigkeit, Friede und Freude gekennzeichnet ist, ist Gott wohlgefällig (Röm. 14,18). Als derjenige, der diese Dinge bewirkt, wird der Geist heilig genannt“ (Asting 1930, 200). Der Friede untereinander und die gegenseitige Auferbauung soll nicht durch Rücksichtslosigkeit gefährdet werden.

**„ . . . Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes“ (Röm 15:13)** In Römer 15:13 formuliert Paulus in eschatologischer Perspektive den Gebetswunsch, „der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, daß ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes“. Paulus führt den Reichtum an Hoffnung, den er den römischen Gemeinden wünscht, auf die Kraft des Heiligen Geistes zurück. Haacker (2006, 335) erläutert dazu:

Es geht um mehr als „die Kraft des positiven Denkens“ als mentale Strategie, sondern um ein Hereinwirken des kommenden Gottes in die vergehende Welt und um den inneren Auftrieb, den diese Erfahrung verbreitet. Dazu gehört die Atmosphäre von „Freude und Frieden“, die Paulus schon in 14,17 . . . als Gabe des Geistes mit dem Reich Gottes, als dem Inbegriff neutestamentlicher Hoffnung, in Verbindung gebracht hatte.

Die Attributierung des Geistes mit ἅγιος erklärt sich wohl im Vergleich zu diesen himmelstürmenden Perspektiven vergleichsweise banal mit stilistischen Überlegungen, nämlich dem Bedürfnis nach Abwechslung: Unmittelbar vorher ist θεός genannt, πνεῦμα Χριστοῦ u.ä. ist wenig gebräuchlich, so dass hier der Ausdruck πνεῦμα ἅγιον gebildet wird, um die Zugehörigkeit des Geistes zu Gott zu unterstreichen (vgl. Asting 1930, 197).

**Fehlanzeige II: Heiliger Geist und (neues) Leben ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie** Im Kontrast zu dem Ausblick auf die eschatologische Freude und Hoffnung, die der Geist wirkt und dabei von Paulus als heilig bezeichnet wird, fällt in der Beschreibung der Rolle des Geistes bei der Neuschöpfung ein anderer Zusammenhang auf, in dem Paulus in prominenter Weise das eschatologische Wirken des Geistes beschreibt, ohne ihn dabei heilig zu nennen.

Yates kommt in seiner Studie zu *Spirit and Creation in Paul* zu dem Ergebnis, „Paul describes the Spirit as life-giving using the language and imagery of Genesis 2 and Ezechiel 36-37 . . . the Spirit is understood to be the divine agent who brings about the new creation“ (Yates 2008, 176). Diese schöpferische Erneuerung des Lebens wird von dem Heiligen Geist nach Paulus sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft bewirkt. Sprinkle fasst Yates' Ergebnisse zusammen: „For Paul, the Spirit is the divine agent who effects resurrection life now. This is unparalleled in the Jewish Literature“ (Sprinkle 2009).

Obwohl der Schutz des Lebens ein Aspekt des Heiligkeitsverständnisses des AT ist<sup>77</sup>, verbindet Paulus in auffälliger Weise *nicht* die Beschreibung der Identität des Geistes „as the divine agent who brings about the new creation, raising the dead and renewing the cosmos“ (Yates 2008, 180) mit seiner Heilig-Nennung.

### 4.3 Heiliger Geist: Fazit

Der Durchgang durch die Stellen, an denen Paulus den Geist heilig nennt, hat gezeigt: Oft legt sich die Annahme einer *Verbindung* von stilistischen Gründen für den Gebrauch des Syntagmas πνεῦμα ἅγιον mit einer theologischen Aussage nahe (Röm 5:5, 9:1; 1Kor 6:19; 12:3; 2Kor 13:13; vgl. 1Thess 4:8).

Porter (1993, 400) ist insoweit zuzustimmen, als dass Paulus offensichtlich verschiedene Möglichkeiten nutzte, um die Zugehörigkeit des Geistes zu Gott und seinem Handeln auszudrücken. Wenn durch die Wahl der Bezeichnung πνεῦμα ἅγιον eine Zugehörigkeit zum Bereich Gottes, beziehungsweise ein „Transfer auf die Seite Gottes“ zum Ausdruck gebracht wird, so könnte das in der Regel auch mit anderen Formulierungen erreicht werden.

Eine besondere Affinität der Heilig-Nennung des Geistes zu einem kultischen Hintergrund der jeweiligen Aussage hat sich nicht bestätigt (gegen Porter ebd., 400, vgl. Abschnitt 4.2.2.2). Gelegentlich bestand allerdings ein Zusammenhang mit ethischer Weisung (Röm 14:17; 1Kor 6:19; 1Thess 4:8).

<sup>77</sup> Vgl. Milgroms Interpretation der Kultvorschriften und insbesondere der Speiseeinschränkungen des Heiligkeitsgesetzes im Sinn einer Abwendung von den Mächten des Todes und einer Hinwendung zu den Mächten des Lebens. Siehe Abschnitt 1.2.1.2 .

# 5 Die Heiligung

Häufig wurde in der Vergangenheit Heiligung als ethische Aufgabe dargestellt, die im Leben der Christen auf die Rechtfertigung im Sinn einer rein forensich-imputativ verstandenen Deklaration zu folgen hat, so dass Rechtfertigung und Heiligung als zwei aufeinander folgende Schritte innerhalb einer *ordo salutis* erscheinen (Huxel 2000, 639; Joest 1996, 443 mit kritischen Anmerkungen).

Schon vom AT her legen sich Zweifel an dieser Auffassung nahe, wird dort doch Gott als „der Heilige“ genannt und das Geschehen der Heiligung als von ihm ausgehend beschrieben. Dort „erwächst Heiligkeit nicht aus [menschlicher] Aktivität, sondern aus Partizipation: ‚Ich bin der Herr, der euch heiligt‘ (Lev 20:8; vgl. 21:8; 22:32 u. ö.)“ (Schrage 1989b, 223). Heiligung entsteht dadurch, dass Gott jemand (oder etwas) in Beschlag nimmt, zu seinem Eigentum erklärt, an seiner Heiligkeit Teil gibt und in seine Heiligkeitssphäre zieht.

Was schreibt Paulus über Heiligung? In das lange Zeit auf die Paulusbriefe angewandte Begriffsschema „Indikativ-Imperativ“ wurde, wohl unter dem Eindruck der „als viel dominanter wahrgenommenen“ Rechtfertigungslehre (Schmidt 2010, 9) die Heiligung oft eindeutig dem Imperativ zugeordnet (so noch Strecker 1989, 453; und Lattke 1985, 706). Dem wurde in neueren Arbeiten widersprochen. Weiß (2003, 61) ordnet Heiligung mit Blick auf 1. Thessalonicher- und 1. Korintherbrief „zuerst [dem] Indikativ, nur mittelbar [dem] Imperativ“ zu (Vgl. Horn 2000, 1608; Schrage 1989b, 223-225). Porter (1993, 401) wiederum warnt zwar vor dem Gebrauch der zum Erfassen der paulinischen Ethik und dem Verständnis der Heiligung „potentially misleading indicative-imperative terminology“ und empfiehlt statt dessen den Gebrauch narrativer Ethik zur Beschreibung der spannungsvollen paulinischen Ethik, stellt aber dann in den eingefahrenen Gleisen gegenüber: „the believers current condition (as justified) and his ethical appeal (for sanctification)“.

Welche Rolle spielen also Gott und Mensch bei der Heiligung in den Briefen des Apostels Paulus, wer heiligt (ἀγιάζω), wie geschieht Heiligung (ἀγιασμός)?

## 5.1 Heiligung, ein Handeln Gottes

Um die neuere Sicht auf Heiligung als einem Handeln Gottes zu überprüfen, richten wir zunächst die Aufmerksamkeit auf die Stellen in den Paulusbriefen, an denen ἅγιος κτλ. vorkommen und die diese Sicht möglicherweise stützen.

### 5.1.1 Heiligung, ein trinitarisches(?!) Geschehen

In seinem Artikel zu Heiligung bei Paulus wagt Porter (1993, 398) die provokante Formulierung: „the verb *hagiazō*, ‘make holy,’ ‘sanctify,’ always has a member of the Godhead as its primary agent“. Ist Heiligung ein „trinitarisches“ Geschehen? So zu formulieren wäre sicher ein eklatanter theologischer Anachronismus. Hier ist der sachliche Gehalt der Aussage Porters hinsichtlich des Verbs ἀγιάζω und auch des Substantivs ἁγιασμός zu überprüfen. Wer handelt in der Heiligung?

#### 5.1.1.1 Christus, Vermittler der Heiligung

So sehr Paulus in seinem Verständnis von Heiligung an das AT anknüpft, so deutlich tritt doch in seinen Briefen hervor, wie sich sein Verständnis im Nachdenken des Christusgeschehens verändert hat. Jesus Christus hat bei Paulus eine zentrale Stellung im Geschehen der Heiligung. Daher wenden wir uns zunächst den Passagen zu, an denen Paulus von Jesus Christus und der Heiligung schreibt<sup>78</sup>.

**„In Christus“ (1Kor 1:2.30)** Heiligung wird nach Paulus durch die Teilhabe an Jesus Christus, das Sein „in Christus“, vermittelt (1Kor 1:2.30). Das tritt schon deutlich hervor im Präskript des 1. Korintherbriefs, in dem Paulus den Adressaten benennt. Er wendet sich an „an die Gemeinde Gottes in Korinth, an die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen<sup>79</sup>“ (1:2). Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, durch ihn und in ihm ist die Gemeinde in Korinth geheiligt (1:2).

Die Präposition ἐν hat in dieser von Paulus oft gebrauchten Wendung sowohl eine instrumentale als auch eine lokale Bedeutung. Unheilige Menschen werden allein **durch** Jesus Christus heilig, indem Gott durch den Kreuzestod und in der Auferstehung Jesu die Schuld des Sünders gesühnt und Sünde vergeben hat (1,18.21.24.30; Röm 3,24-25). Die bei Paulus häufige Formulierung ἐν Χριστῷ zeigt jedoch, dass die Verwendung von ἐν mit dem Dativ der Person über die instrumentale Bedeutung hinausgeht und oft die persönliche Gegenwart oder eine enge persönliche Beziehung anzeigt. Unheilige Menschen erhalten und bewahren allein **in** Jesus Christus Heil und Heiligkeit, d.h. in dem von Jesus Christus und seiner Heilstat bestimmten Heils- und Herrschaftsbereich (Schnabel 2006, 62).

Nachdem Paulus in 1. Korinther 1 das Evangelium vom gekreuzigten Messias dargestellt hat (1:18-25), erläutert er in den folgenden Versen die Konsequenzen für die Gemeinde (V. 26-31). In diesem Zusammenhang kommt er erneut auf das „Sein in Christus“ zu sprechen

<sup>78</sup> Damit folgen wir zugleich der „Ordnung christlicher Erfahrung“ (R. P. Martin 1986, 504), die sich wohl auch darin ausdrückt, dass in der Segensformel in 2Kor 13:13 zuerst auf „die Gnade unseres Herrn Jesus Christus“ Bezug genommen wird. Vgl. zur Stelle und insbesondere zur κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος Abschnitt 4.2.1.3.

<sup>79</sup> Zu „den berufenen Heiligen“ siehe Abschnitt 6.3.1.



(V. 30). Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, durch ihn und in ihm<sup>80</sup>, haben die Christen in Korinth Teil an dem Heil, der Weisheit Gottes, die die Weisheit der Welt zuschanden macht (V. 27). Um den Begriff der Weisheit weiter zu klären, „definiert“ Paulus wahre Weisheit im Sinn des Heilshandelns Gottes durch Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (Garland 2003, 79; Schnabel 2006, 145)<sup>81</sup>.

Paulus denkt christozentrisch (Schrage 1991, 214) und bezeugt Christus, den Gekreuzigten (1:18.23), als Verkörperung der heilschaffenden Weisheit Gottes. Durch Jesus Christus, den Gekreuzigten, und in ihm haben die Glaubenden Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. In diesem christozentrischen Akzent liegt der markanteste Unterschied zu der alttestamentlichen Konzeption von Heiligkeit und Heiligung (ebd., 104).

Die Begriffe werden dabei verändert. Während in der jüdischen Tradition das spannungsreiche Nebeneinander von Gottes Macht und Barmherzigkeit als das „Paradox der Heiligkeit“ („the paradox of holiness“, Harrington 2001, 43) beschrieben wurde, sieht Paulus sie in 1. Korinther 1 in Jesus Christus miteinander verbunden: „In Christ he does not know a God of power *and* weakness but the God of power *in* weakness. God is cruciform“ (Gorman 2007, 157). Auf das Verständnis von Heiligkeit übertragen, gilt nach Tod und Auferstehung Jesu Christi: Heiligkeit ist kreuzförmig.

**„im Namen des Herrn Jesus Christus“ (1Kor 6:11)** In 1. Korinther 6:11 weist Paulus durch die im Passiv formulierten Verben auf das Handeln Gottes in der Bekehrung hin. Dann fügt er mit der ersten der zwei folgenden präpositionalen Wendungen<sup>82</sup> einen Hinweis an auf die (Mit-)Wirkung Jesu Christi in der Heiligung (sowie bei „Abwaschung“ und Rechtfertigung als den anderen genannten Aspekten der Bekehrung).

In der Wendung **im Namen des Herrn Jesus Christus** (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) verweist das Wort „Name“ auf die Macht und die Autorität der Person, die den Namen hat. Was „im Namen“ einer Person gesagt oder getan wird, gilt unbedingt und offiziell. Wer „im Namen des Herrn Jesus Christus“ spricht und handelt, der nimmt dessen Autorität für sich in Anspruch (Schnabel 2006, 323f.).

Paulus verbindet diesen Ausdruck mit passiven Verben, deren handelndes Subjekt Gott ist. Gott ist es, der reinigt, heiligt und die Sünder rechtfertigt. Und alles das geschieht „im Namen des Herrn Jesus Christus“, also in Verbindung mit der Autorität Jesu als des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Durch seinen Tod am Kreuz, durch seine Auferweckung und durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes hat Jesus Christus über die Sünde triumphiert. Gottes Handeln in der Bekehrung hat den Christen in Korinth den

<sup>80</sup> Zu der auch hier vorliegenden instrumental- und lokalen Bedeutung (und der an anderer Stelle gegebenen modalen Bedeutung) von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vgl. den Exkurs bei Schnabel (2006, 144f.)

<sup>81</sup> Anders Schrage (1991, 215), der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung als vier nebeneinandergeordnete, jeweils das ganze Heilsgeschehen meinende Bezeichnungen auffasst.

<sup>82</sup> Zu der folgenden zweiten präpositionalen Wendung siehe Abschnitt 5.1.1.3.

Zugang zur Machtfülle Jesu Christi eröffnet, auch wenn die Sünde in der korinthischen Gemeinde immer noch ihr hässliches Haupt erhebt.

### 5.1.1.2 Gott, Urheber der Heiligung

Paulus verbindet die „christozentrische Innovation“ (so wie sie im vorigen Abschnitt beschrieben wurde) mit der alttestamentlichen Tradition: Der Zugang zum Sein „in Christus Jesus“ (1Kor 1:2.30) wird durch Gott eröffnet. Gott ist der barmherzige Urheber der Heiligung. Bezeichnet doch im AT Heiligkeit „einen in der Macht und Vollkommenheit Gottes begründeten und von daher den Menschen aus einer außer- und überweltlichen Wirklichkeit treffenden Anspruch“ (Balz 1980, 43).

**Von Gott berufen in Heiligung (1Thess 4:7)** „Gott hat uns . . . berufen . . . ἐν ἁγιασμῷ“ schreibt Paulus in 1. Thessalonicher 4:7 und verbindet mit „Berufung“ (1:4; 2:12; 4:7; 5:24; vgl. 3:3 und 5:9) und „Heiligung“ (4:3, 7; 5:23-25) zwei wichtige Themen dieses Briefes (Malherbe 2000, 343). In der Verkündigung des Evangeliums (1Thess 2:12) handelt Gott. Es ereignet sich Gottes Berufung und mit ihr Heiligung.

Entscheidend für das Verständnis der Formulierung dieses Verses ist die Übersetzung der Präposition ἐν<sup>83</sup>. Anders als in einigen Übersetzungen (LÜ, EÜ, siehe aber ELB) vorausgesetzt und gelegentlich ausdrücklich behauptet (etwa T. Holtz 1986, 165), sollte ἐν nicht ohne weiteres an das vorher verwendete ἐπὶ angeglichen werden. Wie kann aber der markante Präpositionenwechsel zur Geltung gebracht und gleichzeitig die adversative Struktur des Satzes beachtet werden (Schmidt 2010, 312)? Bohlen (2010, 111) weist darauf hin, dass es Paulus mit der Gegenüberstellung und Entgegensetzung von ἀκαθαρσία und ἁγιασμός vor allem um die Differenz zwischen Christ-Sein und Nicht-Christ-Sein gehe und schlägt eine durch ihre Einfachheit überzeugende<sup>84</sup> Lösung vor:

[Paulus] spricht die Thessalonicher auf ihren Status „in Heiligung“ an, in den Gott sie berufen hat. Die Präposition ἐν . . . trägt – auch bei einem grundsätzlich finalen Verständnis beider Präpositionen ἐπὶ und ἐν in 1Thess 4,7 – ein lokales semantisches Merkmal in sich. Das ist an dieser Stelle natürlich im metaphorischen Sinne zu verstehen<sup>85</sup>, und zwar im Sinne der Versetzung in einen bestimmten Status. Hier sei nochmals auf die Parallelstelle Gal 1,16 aufmerksam gemacht, wo Paulus davon spricht, dass die Galater ἐν χάριτι berufen wurden, womit ebenfalls ein bestimmter Status angezeigt wird, aus dem man allerdings auch wieder herausfallen kann (vgl. Gal 5,4: τῆς χάριτος ἐξεπέσατε). Für die Versetzung in den Status der Heiligkeit

<sup>83</sup> Siehe die detaillierte Darstellung bei Schmidt (2010, 304ff.).

<sup>84</sup> Im Gegensatz zu der in den Text eingreifenden Hypothese Schmidts, der von einer Ellipse ausgeht und übersetzt „Gott hat uns nicht zur Unreinheit berufen; sondern wir sind in (der) Heiligung“ (ebd., 313).

<sup>85</sup> Anders Weiß (2003, 48f.) und Horn (1992b, 124), die von einer lokalen Bedeutung von ἐν ausgehen und Heiligung in quasi ontologischem Sinn als „Heiligungsraum“ zu verstehen suchen.

sind die Thessalonicher nicht selbst verantwortlich, sondern Gott, der dem Juden Paulus als Heiliger bekannt ist, hat sie ἐν ἁγιασμῷ berufen.

Im Zusammenhang der vorangehenden Verse und in Abgrenzung zu Unreinheit ist hier der ethische Aspekt der „Heiligung“ angesprochen. Allerdings: „Whereas in v 3 sanctification was viewed in terms of his readers’ responsibility, now it is described as God’s action (cf. 1 Cor 6:11)“ (Malherbe 2000, 234). So wird deutlich: Auch da, wo die Gläubigen Verantwortung für die ethischen Implikationen der Heiligung tragen, wird sie nie „ihr Werk“, sondern bleibt abhängig von Gottes Handeln in seiner Berufung. Er versetzt die Gläubigen in den Status der Heiligung. Daran knüpft auch die anschließende Warnung an. Weil es Gott ist, der durch seine Berufung in die Heiligung führt und sie durch seinen heiligen Geist ermöglicht (V. 8), kommt ihre Ablehnung bzw. die Ablehnung der Aufforderung des Apostels einer Ablehnung Gottes gleich.

**Heiligung durch den Gott des Friedens (1Thess 5:23)** Am Ende des 1. Thessalonicherbriefes richtet sich der Gebetswunsch des Apostels Paulus darauf, dass Gott sein Heilshandeln an den Thessalonichern zum Ziel führt und vollendet. „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch und bewahre euren Geist samt Seele und Leib unversehrt, untadelig für die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus“ (1Thess 5:23). Hier wird deutlich, dass es *Gott* ist, der die Heiligung in eschatologischer Perspektive vollendet.

Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ (ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης), variiert Paulus häufig am Ende seiner Briefe (Röm 15:33; 16:20; Phil 4:9 / „Gott der Liebe und des Friedens: 2Kor 13:11/ „der Herr des Friedens“: 2Thess 3:16). Malherbe (ebd., 292) beschreibt die soteriologische Füllung des Wortes Frieden bei Paulus:

Peace is for Paul a profoundly theological concept that describes a relationship with God that is made possible by Christ (Rom 5:1). God is the God of peace (1 Thess 5:23; cf. Rom 16:20; 2 Cor 13:11) and its source (Rom 1:7; 1 Cor 1:3; 2 Thess 1:2). He calls people in peace (1 Cor 13:11), and his peace passes all understanding and keeps believers’ hearts and minds in Christ (Phil 4:7).

Gerade im Wort „Friede“ verbindet sich die soteriologische Bedeutung Gottes des Vaters und Jesu Christi, sodass wenn Paulus hier um die eschatologische Vollendung der Heiligung der Thessalonicher durch Gott bittet, zugleich auch das friedenschaffende Heilsge-schehen in Christus mitschwingt<sup>86</sup>.

**Geheiligt in Christus – durch Gottes heilschaffendes Wirken (1Kor 1:2.30)** Paulus redet die Gemeinde in Korinth an als „die Geheiligten in Christus Jesus“ (1Kor 1:2). Das substantivierte passivische Partizip ἡγιασμένοι weist hin auf Gott als den Ursprung

<sup>86</sup> Die klare theologische Betonung der Heiligung in eschatologischer Perspektive an dieser Stelle rechtfertigt allerdings nicht, 1Thess 5:23 rückwirkend zu einem „Korrektiv“ eines ethischen Verständnis von Heiligung in Kap. 4:3 zu machen, so Schmidt (2010, 356). Zu 1Thess 4:3ff. siehe Abschnitt 5.2.3.1.

und Urheber aller Heiligkeit. Durch das Heilshandeln Gottes wird die Gemeinde zum geheiligten Volk Gottes. „Die Menschen, die zur ἐκκλησία gehören, haben nur infolge des von Gott selbst gestifteten Bundes mit dem heiligen Gott Gemeinschaft (vgl. Ex 19,6; Lev 19,2; 22,32; Dtn 7,6; 28,9)“ (Schnabel 2006, 61). In gleicher Weise akzentuiert auch in 1Kor 6:11 die Passivform „den göttlichen statt den menschlichen Entscheidungscharakter. Daß aus Unheiligen . . . Heilige werden, ist Widerfahrnis“ (Schrage 1991, 427; vgl. Schnabel 2006, 322)<sup>87</sup>.

„Durch ihn“, durch Gott (ἐξ αὐτοῦ δὲ, 1Kor 1:30), sind die Christen in Korinth in Christus. Gott ist Quelle und Ursache der neuen, in Christus geschaffenen neuen Existenz (Schnabel 2006, 144; Schrage 1991, 213; Thiselton 2000, 188f.). Gott ist es auch, der Jesus Christus den Christen zur Weisheit, nämlich zu Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemacht hat (ὁς ἐγενήθη . . . ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ) und erweist sich so als derjenige, der souverän handelt. „Gott ist der alleinige Urheber ... von Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (Schrage 1991, 216).

**Gottes Herrschaft unterstellt – durch seine befreiende Barmherzigkeit (Röm 6:22; 12:1)** In Römer 6 stellt Paulus den Römern vor Augen, dass sie durch Gottes Tat von der Macht der Sünde befreit und seiner Herrschaft unterstellt worden sind: „Nun aber, da ihr von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden seid, habt ihr darin eure Frucht, daß ihr heilig werdet“ (Röm 6:22)<sup>88</sup>. Die Gottes Herrschaft unterstellten Christusgläubigen partizipieren an Gottes „Heiligkeitssphäre“.

Auch da, wo Paulus dazu ermahnt, dass die Christen sich („ihre Leiber“) ganz der Herrschaft Gottes unterstellen sollen (Röm 12:1), wird dieses Ermahnen erst ermöglicht durch die und in der aller Hingabe vorausgehenden Barmherzigkeit Gottes. Paulus schreibt: „Ich ermahne euch nun . . . durch die Barmherzigkeit Gottes“<sup>89</sup>.

### 5.1.1.3 Heiligung und (heiliger) Geist

Schnelle stellt für die paulinische Theologie insgesamt eine Vorordnung von *Theologie* und *Christologie* fest. Im Geist Gottes allerdings erkennt er das „vernetzende Prinzip des paulinischen Denkens“, durch das die Pneumatologie bei Paulus „überragende Bedeutung“ erhalte (Schnelle 2003, 555 und 562). Das vernetzende Wirken des Geistes beschreibt Schnelle in allgemeinen Worten so: „Der Geist bezeugt und repräsentiert das von Gott gewollte und im Christusgeschehen erwirkte Heil; er benennt, vergegenwärtigt und bestimmt machtvoll das neue Sein“ (ebd., 562). Nachdem deutlich wurde, dass die Heiligung

<sup>87</sup> Das gilt unbenommen der Frage, ob in 1Kor 6:11 mit der Trias „abgewaschen, geheiligt, gerecht gemacht“ das Taufgeschehen gemeint ist. Siehe dazu unter 5.2.1.

<sup>88</sup> Zum Verständnis von ἀγαπᾶς in Röm 6:19.22 siehe Abschnitt 5.2.3.1, S.87.

<sup>89</sup> Zur Stelle siehe Abschnitt 5.2.3.1, S.87.

bei Paulus in Gott ihren Ursprung hat und durch Christus vermittelt wird, soll in diesem Abschnitt nun der Beziehung des (heiligen) Geistes zur Heiligung nachgespürt werden.

**Die Kraft, die den Menschen heiligt – der heilige Geist (Röm 15:16)** In Römer 15:16 kommt Paulus im Zusammenhang der Beschreibung seines Auftrags<sup>90</sup> auf den Heiligen Geist zu sprechen, als der Kraft, die den Menschen heiligt: „... damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist, geheiligt durch den heiligen Geist“. Vahrenhorst (2008, 319 Fn. 284) erläutert: „Die Übereignung des Menschen an Gott ereignet sich mit der Begabung mit dem Geist Gottes. Darum kann der Heilige Geist als die Kraft beschrieben werden, die Menschen heiligt“ (vgl. Wolter 2011, 96). Haacker (2006, 341) erkennt in der Übertragung des Opferbegriffs auf Menschen und deren Heiligung eine Wiederaufnahme von Römer 12:1. „Nicht Heiligkeit als Status, Teilhabe an Gottes Majestät o.ä. und damit ein elitäres Selbstbewußtsein ist gemeint, sondern der Akt der Hingabe als die ‚Seele‘ wahren Gottesdienstes“ (ebd., 341)<sup>91</sup>.

**Heiligung und die Gabe des heiligen Geistes (1Thess 4:7f.)** Paulus unterstreicht in 1. Thessalonicher 4:8 den Ernst der im vorangehenden paränetischen Abschnitt ausgesprochenen Mahnung mit folgenden Worten: „Wer das nun verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen heiligen Geist in euch gibt.“ Hier fällt auf, dass der Geist Gottes durch eine ungewöhnliche Konstruktion mit nachgestelltem τὸ ἅγιον betont als *der heilige* (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον)<sup>92</sup> und zugleich betont als *Gottes* heiliger Geist (τόν καί) bezeichnet wird (Green 2002, 201; Malherbe 2000, 234). Diese Betonung erhellt sich im Zusammenhang des Abschnitts.

Zuvor, in V.7, hatte Paulus noch einmal (vgl. 2:12) auf Gottes Berufung, hier als Maßstab des Endgerichts (διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων) hingewiesen. Diese Berufung ist „Heiligung durch ein Leben gemäß dem Willen Gottes“ (T. Holtz 1986, 165). In alttestamentlicher Tradition (vgl. Ex 16:8 und 1Sam 8:7) schärft Paulus ein, dass durch Missachtung der ausgesprochenen Mahnung nicht ein Mensch, sondern Gottes Wille übergangen wird. Gott, um dessen Achtung es hier geht, wird durch eine Partizipialwendung näher charakterisiert. Die Rede ist von einem Tun Gottes. „Denn Gott bekundet sich in seinem Handeln“ (ebd., 166). Wenn Paulus mit der Wendung διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον auf das AT anspielt (Ez 36:27 und 37:14), wird deutlich: Gott bleibt sich in seinem Handeln treu. Es wird „die Kontinuität des Gotteshandelns zur Geltung gebracht und so die Identität Gottes bezeugt“ (ebd., 166). Die bei Ezechiel ausgesprochene Verheißung hat sich erfüllt. Das Präsens (διότι, statt Aorist) lenkt den Blick ganz auf Gott und sein fort-

<sup>90</sup> Zu der Frage der Mitwirkung des Apostels am heiligenden Wirken Gottes siehe Abschnitt 5.1.2 .

<sup>91</sup> Zu Röm 12:1f., Gottesdienst und Opfer siehe Abschnitt 5.2.3.3, S. 91.

<sup>92</sup> Zum Heiligen Geist siehe Kap. 4.

währendes Geben und Zur-Verfügung-Stellen des Geistes zur Heiligung (Malherbe 2000, 235). „[E]r ist der Geber des Geistes, wann immer Menschen ihn empfangen“ (T. Holtz 1986, 167).

In diesem Kontext bringt Paulus durch das betonte τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον zum Ausdruck:

Gott ist der, der die Gemeinde in das Heilsleben gerufen hat, der sie heiligt, damit sie seinem Willen gemäß, der ihre Heiligung ist, leben kann. . . . Durch die Gabe seines heiligen Geistes ermächtigt Gott die Gemeinde, in Heiligung (ἐν ἁγιασμῷ) zu leben. Es ist der Geist, der den Christen den gottgewollten Wandel und damit das Gott-gefallen ermöglicht<sup>93</sup> (T. Holtz 1986, 167; vgl. Green 2002, 199).

Wer ein der durch Gott vollzogenen Heiligung entsprechendes Leben verachtet, verwirft daher mit der Gabe den Geber.

**Heiligung durch den Geist unseres Gottes (1Kor 6:11)** Der Geist als das „vernetzende Prinzip des paulinischen Denkens“ (Schnelle 2003, 555) im eingangs dieses Abschnitts zitierten Sinne, wird auch in 1. Korinther 6:11 sichtbar. Nachdem Paulus schon mit der präpositionalen Formulierung „durch den Namen des Herrn Jesus Christus“ markiert hat, dass Reinwaschung, Heiligung und Gerechtmachung in der Autorität Christi geschahen (vgl. den Abschnitt zur Stelle unter 5.1.1.1), fügt er eine weitere präpositionale Wendung an: „und durch den Geist unseres Gottes“. Paulus sieht den Geist als Mittel, durch das Gott in der neuen Heilszeit das Werk Jesu Christi im Leben des Gläubigen wirksam werden läßt. So verbindet („vernetzt“) der Geist das Wirken Gottes des Vaters mit dem des Sohnes. Beide präpositionalen Ergänzungen zusammen zeigen, „what God has done for his people in Christ, which he has effected *in* them by the Spirit“ (Fee 1987, 247; vgl. Garland 2003, 217).

#### 5.1.1.4 Zusammenfassung

Die in diesem Abschnitt zusammengetragenen Beobachtungen machen sichtbar: Paulus zeigt die Heiligung als ein Handeln Gottes, Jesu Christi und des Heiligen Geistes. Dieser Befund und die Beobachtung triadischer Reihungen an verschiedenen Stellen des Corpus Paulinum (vgl. 1Kor 12:4-6) fügen sich zusammen zu einem Bild, das bei Paulus das Wirken Gottes, Christi und des heiligen Geistes nicht in „säuberliche[r] Differenzierung, sondern . . . äußerst enge[r] Zusammenordnung“ (Frey 2011, 141) zeigt. Hier bietet sich

<sup>93</sup> Anders akzentuiert Schmidt (2010, 317f.), der den Heiligen Geist nach 1Thess 4:8 auffasst als „Begleiter auf dem Weg der Gläubigen im Stand des ἁγιασμός bis zu deren eschatologischer Vollendung“. Die Auffassung, der Heilige Geist sei die Kraft in den Gläubigen, die sie zu ethischem Tun befähigt, hält Schmidt für „textlich wenig gestützt – obwohl nicht völlig von der Hand zu weisen“. Der Zusammenhang von Geist und Heiligsein/Heiligung sei hier vielmehr im Sinne einer Entsprechung zu deuten.

tatsächlich Anhalt für (spätere, nachneutestamentliche) trinitätstheologische Reflektion (vgl. ebd., 143). Schnabel beobachtet in 1. Korinther 6:11 die im Passiv formulierten Verben, die auf das Handeln Gottes verweisen (passivum divinum). Die beiden abschließenden Präpositionalsätze verweisen auf das Handeln Jesu Christi und des Heiligen Geistes. Er versteht Reinwaschung, Heiligung und Gerechtmachung als Aspekte der von Gott gewirkten Bekehrung des Menschen und folgert: „Das heißt: Paulus beschreibt das Geschehen in der Bekehrung [und also auch die Heiligung] mit einer implizit trinitarischen Aussage“ (Schnabel 2006, 323; Fee 1987, 246f. nennt das „latent Trinitarism“).

## 5.1.2 Mitwirkung von Menschen an dem heiligenden Wirken Gottes

Inwiefern ist es möglich, dass Menschen an dem heiligenden Wirken Gottes mitwirken, nicht im Sinn der Förderung oder Vertiefung der eigenen Heiligung<sup>94</sup>, sondern hinsichtlich „Dritter“? An zwei Stellen des Corpus Paulinum scheinen solche Vorgänge beschrieben zu werden. In Römer 15:16 geht es um die Heiligung der nichtjüdischen Völker durch den heiligen Geist und die Rolle, die Paulus als Diener Christi dabei spielt. 1. Korinther 7:14 wird von einigen Auslegern so verstanden, dass dort eine Übertragung von Heiligkeit von Christen auf ungläubige Ehepartner stattfindet.

### 5.1.2.1 Das Selbstverständnis des Apostels Paulus

Am Ende des Römerbriefs blickt Paulus zurück auf seine vorherigen Ausführungen und kommt auf die Absicht seines Schreibens zu sprechen, die er in demonstrativer Bescheidenheit und Untertreibung als Erinnerung an teilweise schon Bekanntes benennt (16:15). Er hat die Gemeinde in Rom nicht gegründet, sie ist „an Einsicht reich und seelsorgerlich autark“ (Haacker 2006, 339). So vorbereitet kommt Paulus auf seine ihm von Gott übertragene Aufgabe der Heidenmission zu sprechen. Angesichts von Vorwürfen judenchristlicher Gegenmissionare, das gesetzesfreie Evangelium des Paulus führe zu mutwilligem Sündigen, geht es Paulus darum, „die Römer von der *Schriftgemäßheit* seines Evangeliums zu überzeugen“ (Stettler 2006, 218; vgl. Lindörfer 2006).

Um dieses Ziel zu erreichen, stellt Paulus in Römer 15:16-28

seinen Dienst insgesamt auf dem Hintergrund von Jes 66,18-2 (und 52,15) dar – der einzigen Stelle, wo „außerhalb der Gottesknechts-Prophetien von einer Verkündigung an Heiden durch menschliche Boten die Rede ist“<sup>95</sup>. . . . Er wäre dann also einer von denen, die nach dieser Stelle Jahwes „Herrlichkeit unter den Völkern verkünden“ und „aus allen Völkern eure Brüder als Opfergabe für den Herrn herbeiholen . . . nach Jerusalem . . . , so wie die Söhne Israels ihr Opfer in reinen Gefäßen zum Haus des Herrn bringen.“ Die Darbringung der Heiden wird nach Jes

<sup>94</sup> Dazu unter Abschnitt 5.3.

<sup>95</sup> Binnenzitat: Riesner 1994, 219.

66 auf dem Höhepunkt der eschatologischen Erlösung stattfinden. Da Paulus sich . . . in der Erfüllung der Verheißungen über die eschatologische Sammlung des heiligen Gottesvolkes stehen sah, war es ihm möglich, diese Stelle auf seine Heidenmission zu beziehen“ (Stettler 2006, 220).

Die Verwendung kultischer Terminologie, die in der Antike sowohl Juden als auch Nichtjuden völlig verständlich war (Vahrenhorst 2008, 319), macht es Paulus möglich, sein Anliegen beiden Gruppen gegenüber zu kommunizieren<sup>96</sup>. Paulus schreibt: „ich habe (nun einmal) von Gott die Aufgabe bekommen, Diener Christi Jesu für die (nichtjüdische) Völker(welt) zu sein, um die heilige Handlung des Evangeliums Gottes zu verrichten, damit die Darbringung der Völker (Gottes) Wohlgefallen finde, geheiligt durch den heiligen Geist“ (V. 15c.16)<sup>97</sup>.

Paulus sieht sich in der Rolle eines Kultdieners (λειτουργός). Durch die folgenden kultischen Begriffe erhält der grundsätzlich sowohl für profane als auch kultische Konnotationen offene Begriff kultische Bedeutung (Haacker 2006, 340; Vahrenhorst 2008, 316). Die Verkündigung des Evangeliums beschreibt Paulus „als eine gottesdienstliche, auf Gott zielende Handlung“ (Haacker 2006, 340). Mit Hilfe des Bildes der Opfergabe ἡ προσφορά kann Paulus präzise seine Rolle in dem Prozess der Übereignung an Gott, der Heiligung durch den Heiligen Geist<sup>98</sup>, beschreiben:

Indem Paulus das Evangelium unter den Heiden verkündigt, bringt er Menschen aus den Völkern<sup>99</sup> zum Gott Israels – so wie ein Priester oder ein anderer Mitwirkender am Kult eine Opfergabe zu Gott bringt. . . . Weil Menschen, die Christen werden, aus der Gottesferne in die (Macht-)Sphäre Gottes versetzt, Gott übereignet und damit selbst heilig werden, kann derjenige, der diesen Schritt ermöglicht und fördert, auch als jemand beschrieben werden, der die heilige Handlung einer Gabendarbringung vollzieht (Vahrenhorst 2008, 319f.)<sup>100</sup>.

In Wiederaufnahme von Motiven aus Römer 12:1 weist Paulus hin auf die Notwendigkeit, sich als Apostel als Antwort auf die Barmherzigkeit Gottes in heiliger Hingabe des ganzen Lebens dem Dienst der Ausbreitung des Evangeliums zur Verfügung zu stellen (Gupta 2010, 131). Insofern wird deutlich, dass und wie Paulus durch seinen apostolischen Dienst mitwirkt am heiligenden Handeln Gottes.

<sup>96</sup> Zu Heiligkeit, Heiligung und Kult(ischer Sprache) siehe Abschnitt 5.2.3.3.

<sup>97</sup> Nach der Übersetzung von Haacker (2006, 337).

<sup>98</sup> Dazu schon oben unter 5.1.1.3.

<sup>99</sup> Den Vorschlag von Downs (2006), das Opfer, von dem Paulus hier spricht mit der Kollekte für Jerusalem zu identifizieren, lehnt Gupta (2010, 130f.) mit überzeugenden Argumenten ab.

<sup>100</sup> Haacker (2006, 341) weist darauf hin, dass die hier von Paulus unternommene Übertragung eines Opferbegriffs auf Menschen und deren Heiligung ungewöhnlich sei, mit Blick auf Röm 12:1 aber konsequent erscheine. Heiligung werde in beiden Zusammenhängen nicht als Status, sondern als Akt der Hingabe verstanden. Vgl. Abschnitt 5.3.1.



### 5.1.2.2 Übertragung von Heiligkeit durch Geheiligte?

Heiligung geht von Gott, dem Heiligen aus. Paulus wird durch sein Apostolat an dem heiligenden Wirken Gottes beteiligt. Wie verhält sich darüber hinaus die Wirkung der geheiligten Menschen auf ihre Umwelt? Färbt die Heiligkeit der Geheiligten ab<sup>101</sup>? Nehmen sie an der Ausbreitung der Heiligkeit Gottes teil? Das scheint sich in 1. Korinther 7:14 anzudeuten, schreibt Paulus doch hier „der ungläubige Mann ist geheiligt (ἡγιασται) durch die Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den gläubigen Mann“. Allerdings: „The precise meaning of ἡγιασται constitutes a notorious crux of interpretation ...“ (Thiselton 2000, 528, zu dieser Stelle), wird doch „Ἁγιαζω u.ä. . . . sonst bei Paulus für Christen reserviert“ (Schrage 1995, 104).

Spricht Paulus hier nur die moralisch-pädagogische Wirkung der Heiligung von Christen auf Dritte an in dem Sinn, dass „the marital relationship in which these mixed partners are involved . . . is made morally pure by the believing partner being in it“ (Porter 1993, 400; vgl. Thiselton 2000, 530)? Oder ist „in der Tat gegenüber allen vagen und blassen Umschreibungen, die von einem religiösen, geistigen oder sittlichen Einfluß reden, nicht daran vorbeizukommen, daß hier ein objektiver, wenn nicht gar dinglich-magischer Heiligkeitsbegriff vorliegt“ (Schrage 1995, 105)?

Zweierlei ist zu beachten, um bei der Auslegung diese Verse des 1. Korintherbriefs nicht zu überfrachten und in falsche Alternativen zu verfallen. Erstens: Was ist das Ziel, die Intention der Argumentation? Zweitens: Wer ist angesprochener Adressat der paulinischen Argumentation (vgl. ebd., 106)?

Paulus antwortet offensichtlich auf „eine korinthische These, nach der Mischehen [zu] Verunreinigung und Entheiligung“ des christlichen Ehepartners führen (ebd., 106) und diese sich besser von ihren nichtchristlichen Ehepartnern trennen sollten. Dem widerspricht Paulus entschieden. Ziel seiner Argumentation ist die Aussage, dass Christen sich nicht von ihren ungläubigen Partnern trennen sollen. Paulus plädiert nicht für „Heiligung durch Stellvertretung“ (Garland 2003, 298; Schnabel 2006, 376; Stenschke 2009, 181-183). Paulus will vielmehr seine Leser aus ihrer Ängstlichkeit lösen: „Im Gegensatz zu einer Bunker- und Abgrenzungsmentalität vertraut Paulus auf die heiligende Macht des Christus. Die Nichtchristen werden durch den christlichen Ehepartner *geheiligt*, nicht die Christen *entheiligt*. Während einige Korinther die ansteckende Macht der Sarx fürchten und Distanz zur Welt und zu den Weltkindern empfehlen, kommt der Nichtchrist nach Paulus durch die Christen gerade in die Sphäre und Aura des Geistes hinein“ (Schrage 1995, 104; ähnlich Garland

<sup>101</sup> Im Gegensatz zu solch einer „offensiven“, sich ausbreitenden Wirkung von Heiligkeit, wäre ein „defensives“ Verständnis von Heiligkeit denkbar, die gegen Unreinheit und vor Unheiligem zu schützen und gegen sie abzugrenzen ist. Um ein Gesamtbild zu erhalten, sind im weiteren Gang der Erörterung (Vgl. Abschnitt 5.2.3.3, S. 90 zu „Heiligkeit – defensiv oder offensiv.“) auch Passagen des Corpus Paulinum zu behandeln, die in diese Richtung verstanden werden könnten.

2003, 288; und Schnabel 2006, 376). „[D]er heilige Geist [führt] keine Rückzugsgefechte . . . , sondern [ist] allemal heiliger ... als alle Unheiligkeit“ (Schrage 1995, 106).

## 5.2 Heiligung der gesamten christlichen Existenz

Heiligung ist ein Handeln Gottes, das sich von der Berufung der Heiligen bis zu ihrer Vollendung erstreckt. Es umfasst die ganze christliche Existenz und nimmt sie in Anspruch. Berger (1993, 45) schreibt: „Es gibt bei Paulus deutliche Ansätze einer eigenständigen Ethik der Heiligkeit, diese ist ganzheitlich in jeder Hinsicht konzipiert und ist darin anderen Ansätzen überlegen.“ Verschiedene Aspekte werden an einzelnen Stellen des Corpus Paulinum deutlich, an denen Paulus von der Heiligung der Gemeinde handelt.

### 5.2.1 Heiligung und der Beginn christlichen Lebens

In 1. Korinther 6:11 beschreibt Paulus im Anschluss an den Lasterkatalog von V. 9-11 mit drei *ἀλλά*-Sätzen und drei Verben im Aorist den Beginn christlichen Lebens, „den Wechsel von der sündigen Vergangenheit zur geheiligten Gegenwart, die Transformation der Ungerechten (V. 9) zu Gerechten“ (Schnabel 2006, 320).

Die Frage, ob das mit *ἀπελούσασθε, ἡγιασθήτε, ἐδικαιώθητε* beschriebene Wirken Gottes, Jesu Christi und des Geistes Gottes<sup>102</sup> im Zusammenhang mit der Taufe geschieht, ist hier nicht im Blick (Dunn 1970, 122; Schnabel 2006, 324)<sup>103</sup>.

Ziel der paulinischen Argumentation in 1. Korinther 6:11 ist es, mit den drei Metaphern auf die „Statusveränderung“ der Korinther, die ‚Ungerechte‘ waren und jetzt ‚in Christus Jesus Geheiligte‘ (1,2) sind“ hinzuweisen<sup>104</sup>. Es sind die „Glaubenden“ (1:21), die gerettet werden. Es ist Gottes Macht, die den Glauben gewirkt (2:5) und den hier beschriebenen Wechsel (6:11) herbeigeführt hat. „Mit anderen Worten, Paulus beschreibt in V. 11 die Bekehrung der Korinther“ (Schnabel 2006, 321). Dazu gebraucht er nebeneinander die drei mit *ἀπελούσασθε, ἡγιασθήτε, ἐδικαιώθητε* angesprochenen Metaphern. Mit der Wendung „ihr seid geheiligt worden“ ist derselben Vorgang beschrieben wie mit dem vorausgehenden Verb. Sie bringt aber eine Steigerung zum Ausdruck: „die Gewährung von Heiligkeit durch Gott bedeutet über die Vergebung der Sünden hinaus die ‚Ausgrenzung aus der Machtsphäre der Unheiligkeit und die Beschlagnahme durch Gott in der Gegenwart““ (ebd., 322). Durch diesen Wechsel aus der Machtsphäre der Unheiligkeit und Sünde in

<sup>102</sup> Dazu schon oben in Abschnitt 5.1.1.

<sup>103</sup> Gegen die Mehrheit der Ausleger, die hier wie selbstverständlich vorpaulinische Taufterminologie annimmt (Schrage 1991, 427; und die Auflistung von Auslegern bei Schnabel 2006, 321 Fn. 100). Die Argumente gegen eine solche Annahme fasst Schnabel (2006, 320f.) zusammen.

<sup>104</sup> Zu den ethischen Implikationen dieser Statusänderung siehe Abschnitt 5.2.2.

den Herrschaftsbereich Gottes entsteht eine neue Lebenswirklichkeit, die mit dem Bild von der Gemeinde als „Tempel Gottes“ beschrieben wird (3:16-17)<sup>105</sup>.

## 5.2.2 Heiligung in Gemeinschaft

Paulus wendet sich mit den meisten seiner Briefe an Gemeinden. Sein Anliegen ist Glauben und Leben von diesen auf Jesus Christus gegründeten Gemeinschaften, nicht in erster Linie das Seelenheil einzelner Individuen. Weil Paulus sich an Gemeinden wendet, ist die natürliche Anrede in seinen Briefen „ihr“, die zweite Person Plural. Wenn Jewett (2007, 421) allerdings mit Blick auf Römer 6:15-23 meint „the second person plural imperatives throughout this pericope point to a new form of social life as the primary embodiment of holiness“, trägt seine Beobachtung daher nicht allein die von ihm getroffene Bewertung. Für eine Bewertung des paulinischen Verständnis von Heiligung als „korporativ“ und nicht „individualistisch“ können aber weitere, tragfähige Beobachtungen herangezogen werden. In diesem Abschnitt werden zunächst die Passagen berücksichtigt, in denen Paulus von Heiligung (ἁγιασμός, ἁγιάζω) handelt. Den Heiligen (οἱ ἅγιοι) ist eigens das folgende Kapitel 6 gewidmet.

### 5.2.2.1 Heiligung kollektiv und individuell

**Die Gemeinde als „die Geheiligten“ (1Kor 1:2)** In 1. Korinther 1:2 spricht Paulus „die Gemeinde Gottes in Korinth“ als „die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen“ an<sup>106</sup>. Geheiligt ist nicht irgendein Einzelner, geheiligt in Christus ist ἡ ἐκκλησία, die Ortsgemeinde als Teil bzw. Manifestation des ganzen Leibes Christi<sup>107</sup>.

Indem Paulus den Begriff der ἐκκλησία mit der doppelten Apposition „Geheiligte in Christus Jesus“ und „berufene Heilige“ interpretiert, tritt der „kommunale Aspekt“ der Heiligung klar vor Augen<sup>108</sup>. Heiligung ist nach Paulus „korporativ“. Sie bezieht sich auf die Gemeinde als den Leib Christi und dann auch auf den Einzelnen, der Glied dieses Leibes ist<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Zu dieser Metapher siehe Abschnitt 6.3.3.

<sup>106</sup> Zur Vermittlung der Heiligung durch Christus und die Berufung Gottes siehe Abschnitt 5.1.1. Der Bezeichnung „die Heiligen“ ist das folgende Kapitel gewidmet.

<sup>107</sup> Der ekklesiologisch aufgeladene Streit darüber, ob ἡ ἐκκλησία neben der Ortsgemeinde die unsichtbare himmlische Gemeinde (O'Brien 1993a, 125.128) oder die Universalkirche (Roloff 1992, 999f. Schrage 1991, 102f.) bezeichnet, kann hier nicht ausgetragen und entschieden werden.

<sup>108</sup> Ebenfalls im 1Kor bezeichnet Paulus die Gemeinde als den neuen heiligen Tempel Gottes (3:16f.). Zu dieser Metapher siehe den Exkurs 6.3.3.

<sup>109</sup> Insoweit als Paulus die Christen als in Gemeinschaft stehende Einzelne zur Heiligung der Leiber und Hingabe der Glieder auffordert, tritt wiederum auch die körperlich-individuelle Dimension hervor. Dazu in Kap 5.2.3.1.

### 5.2.2.2 Heiligung und Identitätsstiftung

Denkt Paulus, geprägt von dem Bewusstsein Israels, das von Gott erwählte Volk Gottes zu sein, schlicht und einfach weniger individualistisch als der moderne Mensch, so dass er den korporativen und den individuellen Aspekt der Heiligung selbstverständlich im Blick behält? Oder redet er seine Gemeinden mit einer bestimmten Intention auf ihre Heiligung „in Gemeinschaft“ an? Hodgson (1986) hat darauf hingewiesen, dass Heiligkeit nicht nur theologisch zu interpretieren sei als Eigenschaft Gottes oder im Hinblick auf das Leben der Gläubigen, sondern auch in ihrer sozialen Dynamik: „namely its ability to construct identity, explain exclusiveness, and maintain boundaries“ (ebd., 87).

**„in Heiligung . . . nicht . . . wie die Heiden“ (1Thess 4:5)** Mit Blick auf den 1. Thessalonicherbrief insgesamt zeigt Schmidt (2010, 156ff.202ff.) die Stärkung der Gemeinschaft als eine der vier in gegenseitiger Abhängigkeit miteinander verwobenen Briefabsichten. Paulus gebraucht Heiligkeit als „identity marker“. „[I]n 1Thessalonians Paul teaches that the distinguishing sign or boundary marker of authentic Christian experience, what separates believers in Christ from those of the world, is holiness“ (Weima 1996, 99).

Diese identitätsstiftende und -bestärkende Absicht der paulinischen Rede von Heiligung tritt im 1. Thessalonicherbrief besonders in 4:5 hervor, ihr dient der ganze Abschnitt 4:3-8<sup>110</sup>. Sichtbar wird sie gerade durch die Gegenüberstellung und Abgrenzung. Paulus hat zu Beginn der Passage proklamiert „das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (V.3). Was das bedeutet, entfaltet er in den folgenden Versen unter Hinweis auf jüdisches Ethos<sup>111</sup>. Diesem Ethos soll die Gemeinde in Thessalonich folgen und eben nicht leben „wie die Heiden, die von Gott nichts wissen“ (V.5). Collins beschreibt die Funktion dieses paränetischen Textes als gemeinschaftsbildend in Identifikation und Abgrenzung: „the function of Paul’s paraenesis is the socialization of a people, tied together in bonds of fictive kinship and separated from those who do not know God“ (Collins 1998, 408). Durch diesen Prozess wird die Gemeinde in eine exklusive Gottesbeziehung geführt. Gott hat sich diese Menschen erwählt. Sein Wille für sie ist ihre Heiligkeit, d.h. sie sollen ausschließlich ihm gehören (ebd., 408). Bohlen (2010, 118) resümiert:

Genau hierin besteht die Heiligung: Heiligung, so wie Paulus sie in 1Thess 4,3-8 als Willen Gottes darstellt, meint also, der Identität als Christen Ausdruck zu verleihen und damit dem Stand, in den Gott berufen hat, zu entsprechen. Dies ist es, was Paulus fordert, wenn er Heiligung als den Willen Gottes darlegt.

So sehr die paulinische Mahnung, einem bestimmten Ethos zu folgen, Konsequenzen bei dem einzelnen Christ haben muss, richtet sich also die Argumentation des Apostels in

<sup>110</sup> Siehe zu diesem Abschnitt 5.3.1.

<sup>111</sup> Zum Inhalt siehe Abschnitt 5.2.3.1.

1Thess 4:3-8 auf die Gemeinschaft. Es geht Paulus nicht um individuelle ethische Beratung und Mahnung, sondern um die Identität der Gemeinde, die sich in einem die ganze Gemeinschaft umfassenden Ethos äußert.

**„aber ihr seid . . . geheiligt“ (1Kor 6:1-11)** Wie an der diesen Abschnitt durchziehenden Gegenüberstellung ἄγιοι-ἀδίκτοι/ἄπιστοι sichtbar wird<sup>112</sup>, hat Paulus auch in 1. Korinther 6:1-11 seine Adressaten nicht als Einzelne, sondern als Gemeinde im Blick. Dementsprechend gilt auch das Interesse der diesen Abschnitt abschließenden Beschreibung des identitätsstiftenden Initiationsereignis christlicher Existenz<sup>113</sup> „ihr seid reingewachsen, *ihr* seid geheiligt, *ihr* seid gerecht geworden“ weniger der Beschreibung eines individuellen Erlebens als dem Hinweis auf die Grundlage der neuen Identität der Gemeinde.

**Fazit** Der Pragmatik dieser identitätsstiftenden Texte dient die zugespitzte Gegenüberstellung und Abgrenzung von Gemeinde und Menschen, die Gott nicht kennen, von Heiligen und Ungläubigen. Heiligkeitsterminologie und kultische Sprache überhaupt<sup>114</sup> bietet Paulus ein ideales sprachliches Mittel, um das angestrebte kommunikative Ziel zu erreichen, die Christen in ihrer neuen, umkämpften Identität zu stärken und zu festigen, ihnen die neue Identität in Christus aufs Neue zuzusprechen.

### 5.2.2.3 Zusammenfassung: Heiligung in Gemeinschaft

Insgesamt ist in diesem Abschnitt sichtbar geworden, dass das paulinische Verständnis von Heiligung kollektive und individuelle Züge integriert. Das Schwergewicht liegt dabei eindeutig auf dem korporativen Aspekt. Heiligung betrifft die Gemeinschaft der Christen. Paulus wendet sich an sie mit der Anrede im Plural, spricht sie an mit verschiedenen Gruppenbezeichnungen (οἱ ἄγιοι, ἡ ἐκκλησία, ἀδελφοί<sup>115</sup>) und redet die Gemeinden unter Bezugnahme auf ein verbindliches Gruppenethos auf ihre durch das heiligende Handeln Gottes geschaffene neue Identität an. Der Christ, der dem verpflichtenden Ruf folgt, Gottes heiligendem Handeln zu entsprechen, tut dies in Gemeinschaft. Auch die individuelle Heiligung steht in Zusammenhang mit der Heiligkeit und Heiligung der Gemeinschaft (vgl. auch den als Mangel der Gemeinschaft angesprochenen fehlerhaften Umgang mit den Unzüchtigen in Korinth, 1Kor 5:1-13). Sowohl die Zusprache einer neuen Identität als geheiligte Menschen („die Heiligen“), als auch die Verpflichtung auf ein diesem Status entsprechendes Ethos betreffen den einzelnen Christen als Teil der Gemeinschaft. Diese charakteristische Verbindung von individuellen und kollektiven, korporativen Zügen

<sup>112</sup> Mehr hierzu in Kap. 6.

<sup>113</sup> Dazu Abschnitt 5.2.1 .

<sup>114</sup> Vgl. den Abschnitt „Heiligkeit, Heiligung und Kult(ische Sprache)“, 5.2.3.3.

<sup>115</sup> Vgl. Abschnitt 6.1.1.1.

kommt auch durch die Anwendung der Tempel-Metapher sowohl auf den Leib des einzelnen Christen, als auch die Gemeinschaft der Christen zum Ausdruck<sup>116</sup>.

### 5.2.3 Heiligung: radikal und ganzheitlich

Heiligung kann nicht oberflächlich bleiben. Sie stellt das Leben des Glaubenden auf ein neues Fundament, gibt ihm eine neue Zielrichtung und betrifft das ganze Leben mit allen seinen Aspekten. Sie betrifft nicht nur „einzelne Verwirklichungen . . . , sondern ‚ganz vollständig‘ sollen die Glaubenden geheiligt werden“ (T. Holtz 1986, 264). Heiligung ist verbunden mit Hingabe und Liebe. Sie ist radikal und ganzheitlich.

#### 5.2.3.1 Heiligung des ganzen Menschen

Auf verschiedene Weise macht Paulus in seinen Briefen deutlich, dass die Heiligung den Menschen in seiner Ganzheit vollständig betrifft. Kein Bereich seiner Existenz ist davon ausgenommen.

**Herzen, untadelig in Heiligkeit (1Thess 3:13)** In 1. Thessalonicher 3:13 bittet Paulus Gott um Wachstum der Gemeinde in der Liebe, „damit eure Herzen gestärkt werden und untadelig seien in Heiligkeit“. Mit dem Herz ist dabei kein Aspekt der menschlichen Person, etwa die „innere Person“ oder der Wille gemeint, sondern der Mensch in seiner Gesamtheit (vgl. 2Thess 2:17; Jak 5:8) (Malherbe 2000, 213; vgl. Schmidt 2010, 348).

**Heiligung „durch und durch“ (1Thess 5:23)** Gegen Ende des ersten Thessalonicherbriefes formuliert Paulus einen zweiten, poetisch geformten<sup>117</sup> Gebets- bzw. Segenswunsch: „Er aber, der Gott des Friedens, *heilige euch durch und durch* und bewahre euren Geist samt Seele und Leib unversehrt, untadelig für die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus“ (1Thess 5:23).

Das attributive  $\acute{\omicron}\lambda\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ <sup>118</sup>, „durch und durch“ oder „ganz vollständig“, beschreibt die umfassende Erstreckung der Heiligung durch Gott auf den ganzen Menschen (Malherbe 2000, 338). Mit anderen Worten: „Heiligung ist etwas Radikales und Ganzheitliches, das den *totus homo* [Hervorh., ChH] verwandelt“ (Schrage 1989b, 227).

**Heilig an Leib und Geist (1Kor 7:34)** Im siebten Kapitel des ersten Korintherbriefes legt Paulus dar, welche Gründe dafür sprechen nicht zu heiraten. Es geht ihm um ungeteilte Hingabe an Jesus Christus. In 1. Korinther 7:34 beschreibt er die Freiheit der Unverheirateten für die Sorge um die Sache des Herrn, und bestimmt sie näher mit dem

<sup>116</sup> Dazu noch unter Abschnitt 5.2.3.1 und 6.3.3.

<sup>117</sup> Siehe die Strukturanalyse bei Schmidt (2010, 355).

<sup>118</sup> Zu der hier von Paulus verwendeten kultischen Sprache siehe unten in diesem Kapitel.

Satz: „daß sie heilig seien an Leib und Geist“. Dieser Satzteil steht parallel zu „wie er dem Herrn gefalle“ in V. 32. Heiligung ist offensichtlich eine Aufgabe „auch im Blick auf den Leib“ (Schnabel 2006, 414), sie betrifft den Mensch als Ganzes. „The combination of body and spirit describes the whole person and means that she strives to be holy in every way and is totally devoted to the Lord“ (Garland 2003, 335; vgl. Schrage 1995, 150). Der Christ soll ganz dem Herrn gehören, sich ihm mit allen Aspekten des Lebens unterstellen und sich ihm ungeteilt hingeben.

**Heiligung (gerade auch) der „Glieder“ (Röm 6:19-22)** Wie ist die Aufforderung zu verstehen, die Paulus in Römer 6:19-22 an die Christen in Rom richtet, wenn er höchst anschaulich schreibt „gebt nun eure Glieder hin an den Dienst der Gerechtigkeit, dass sie heilig werden“ (V. 19c)<sup>119</sup>?

„Glieder“, τὰ μέλη steht für den Körper des Menschen (Haacker 2006, 148). Es geht nicht nur um eine geistige Zustimmung oder gefühlsmäßige Berührung, sondern gerade auch der Körper und seine auf Aktion gerichteten Glieder sollen dem Dienst der Gerechtigkeit gewidmet und ganz der Herrschaft Christi unterstellt werden. Damit knüpft dieser Vers (V. 19c) an die treffende Metapher in V. 13c an. Jewett (2007, 421) erläutert: „one’s bodily parts should serve as weapons of righteousness. . . . To be a slave of righteousness is to use one’s human energies for the sake of the new creation, the body of Christ in which the new age is being embodied in the world.“

Diese Aufforderung, sich als Konsequenz des „Gestorben-seins mit Christus“ (Röm 6:10) ganz, auch mit dem Leib, in den „Dienst der Gerechtigkeit“ zu stellen, korrespondiert mit der Einsicht, dass der unerlöste Mensch ganz und gar, an „Herz“ und „Leib“ (Röm 1:24) der als Begierde, Unreinheit, Lüge und schändlichen Leidenschaft (1:24-26), Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit, Neid, Mord, Hader, List, Niedertracht, . . . (V. 29) beschriebenen Sünde ausgeliefert ist.

**Hingabe der Leiber (Röm 12:1)** In Römer 12:1 ermahnt Paulus seine Leser, ihre Leiber hinzugeben<sup>120</sup>, „als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist“. Hier wählt Paulus eine andere Ausdrucksweise, sein Anliegen ist das gleiche. Er spricht „von einer ganzheitlichen, (mindestens auch) somatischen Hingabe“ (Haacker 2006, 284; vgl. Gupta 2010, 120, der „the physical portion of the person“ angesprochen sieht) im Gottesdienst. Wahrer Gottesdienst im Alltag der Welt gibt Rechenschaft über den Körper (Gupta 2010, 125).

Offensichtlich hat Paulus kein Interesse an einer auf bestimmte, fest definierte Begriffe fixierten Anthropologie. „That Paul was not interested in precise anthropological classifi-

<sup>119</sup> Zu Heiligung und Hingabe siehe Abschnitt 5.3.1.

<sup>120</sup> Zur Hingabe siehe Abschnitt 5.3.1.

cations appears from the different ways in which he uses anthropological terms to describe the entire person“ (Malherbe 2000, 338f., siehe die Ausführungen dort). Wichtig ist ihm allerdings, in immer neuen sprachlichen Variationen zum Ausdruck zu bringen: Heiligung wirkt sich an jedem Einzelnen „an Leib und Seele“ aus, sie betrifft den Menschen als Ganzen, erfasst ihn als ganze Person (und als Teil der Gemeinschaft, siehe Abschnitt 5.2.2).

**Heiligung und Sexualität (1Thess 4:4)** In 1. Thessalonicher 4:4 verbindet Paulus seine Weisung für das Sexualverhalten in der Ehe<sup>121</sup> mit der Heiligung. Wenn die Heiligung den ganzen Menschen „durch und durch“ betrifft (5:23), dann wirkt sie sich sicher auch auf dem Gebiet der Sexualität aus.

Stettler (2006, 42) weist darauf hin, dass Paulus hier im Gegensatz zu Stoikern, Zynikern, Qumrangemeinde und später auch vielen Kirchenvätern Heiligkeit und Sexualität nicht in grundsätzlichem Gegensatz sieht. „[V]ielmehr erhält die Sexualität ihren festbegrenzten Ort in der Ehe und gilt dort als heilig und ehrbar“.

Im Einklang mit anderen Äußerungen zum Thema stellt Paulus die Heiligung der Thessalonicher der heidnischen „Leidenschaft der Begierde“ gegenüber. „The realism with which Paul views holiness versus sexual immorality is evident from 1 Cor 6:12-20“ (Malherbe 2000, 228)<sup>122</sup>.

### 5.2.3.2 Heiligung und Liebe

Wir hatten schon Gelegenheit zu beobachten, dass Paulus in Römer 5:5 davon spricht, dass die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist ausgegossen ist in die Herzen der Gläubigen<sup>123</sup>.

Noch einmal verbindet Paulus Heiligkeitsterminologie und die Rede von der Liebe in 1. Thessalonicher 3:12, wenn er zum Anliegen seines Gebetswunsches macht, Gott möge die Thessalonicher in der Liebe wachsen und immer reicher werden lassen, damit (εἰς τὸ) ihre Herzen gestärkt werden und untadelig seien in Heiligkeit vor Gott. Das von Gott erbetene Wachstum in der Liebe hat sein eschatologisches Ziel im gestärkten und in Heiligkeit untadeligen Herz der Thessalonicher (Schmidt 2010, 346; Malherbe 2000, 213). Das Herz steht für die Person(mitte). Die soteriologisch-eschatologische Fundierung (Gott heiligt heute und bis ins Eschaton) verbindet sich mit einem ethischen Akzent, indem Paulus Untadeligkeit in die Zielbeschreibung aufnimmt.

<sup>121</sup> Mit Stettler (2006, 41f.), Wanamaker (1990, 152f.) und T. Holtz (1986, 158f.). Die Auslegung von εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ ist höchst umstritten. Ausführlich zu den semantischen Unklarheiten Schmidt (2010, 252-276), der die Wendung auf „Brautwerbung“ deutet. Malherbe (2000, 228f.) versteht im Sinn von „Eheschließung“ und V. 4 dann als Anweisung hinsichtlich ehelicher Sexualmoral.

<sup>122</sup> Zu 1Kor 6:12-20 und dem Leib als Tempel des heiligen Geistes siehe Abschnitt 4.2.2.2.

<sup>123</sup> Siehe Abschnitt 4.2.2.3.



Richtig merkt Schmidt (2010, 358) zu dieser Stelle an, hier sei eine Verbindung von Heiligung und Liebe gegeben, allerdings „nicht so, dass Heiligung in Nächstenliebe aufgeht“. Er will damit die in ihrer Einseitigkeit überspitzte Aussage von T. Holtz (1986, 146) korrigieren, wenn er schreibt: „Heiligsein erwächst aus dem Reichtum der Liebe, in der sich das *ganze* Gesetz erfüllt“. Holtz hatte allerdings im Zusammenhang dieser Äußerung auch das fundamentale Wirken Gottes in der Heiligung betont (ebd., 146).

### 5.2.3.3 Heiligkeit, Heiligung und Kult(ische Sprache)

Wenn Paulus von Heiligkeit und Heiligung handelt, benutzt er immer wieder kultische Sprache. Gupta (2010, 56f.) beobachtet, dass das Verb ἁγιάζω bei Paulus immer in kultisch konnotiertem Kontext vorkommt. Im Zusammenhang von Heiligung ist bei Paulus die Rede von Tempel (1Kor 6:11), Gottesdienst und Opfer (Röm 12:1; 15:16), Unreinheit und Reinigung (1Kor 6:19; 2Kor 7:1) etc.. In 1. Thessalonicher 5:23 treten kultisch konnotierte Adjektive wie ὁλοτελής und ὁλόκληρος<sup>124</sup> hinzu. Gelegentlich wird Heiligkeitsterminologie gleich unter der Rubrik „kultische Sprache“ subsumiert<sup>125</sup>. Entgegen früherer Tendenzen, vorschnell von einer Spiritualisierung kultischer Vorstellungen und Praxis im NT zu reden, besteht heute ein wachsendes Interesse an kultischen Vollzügen. In diesem Zusammenhang findet auch das spezifische Potential kultischer Vorstellungen für die Kommunikation des Evangeliums Beachtung. Daher ist zu fragen, wo und wie sich im Corpus Paulinum Heiligkeitsterminologie mit kultischer Sprache verbindet und welche Funktion der Einsatz kultischer Sprache für die Pragmatik der paulinischen Briefe übernimmt.

**Kultische oder ethische Reinheit (2Kor 6:14-7:1)** Wiederholt findet sich in der paulinischen Paränese das Gegensatzpaar Unreinheit – Heiligkeit (vgl. Röm 6:19; 1Kor 6:11; 1Thess 4:7). Besonders schroff erscheint die Gegenüberstellung in 2. Korinther 6:14 - 7:1. Mit großem Nachdruck warnt Paulus vor falscher Gemeinschaft der Gläubigen mit den Ungläubigen, fordert Abgrenzung und ruft zur Vermeidung von Verunreinigung auf. Abschließend (7:1) fasst Paulus zusammen: „Weil wir nun solche Verheißungen haben, meine Lieben, so lasst uns von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes uns reinigen und die Heiligung vollenden in der Furcht Christi“. Während sich an den anderen Passagen durch den Kontext jeweils eine ethische Deutung nahe legt (Röm 6:19: „Dienst der Gerechtigkeit“; 1Kor 6:11: Abgrenzung zu Lasterkatalog V.9cf.; 1Thess 4:7: Themen Ehe,

<sup>124</sup> Hierzu siehe oben im vorvorangehenden Abschnitt dieses Kapitels.

<sup>125</sup> So bei Vahrenhorst (2008), dessen für Verständnis und Würdigung kultischer Sprache wichtige Untersuchung darunter leidet, dass er das Verhältnis von Heiligkeit und kultischer Sprache nicht genauer klärt (vgl. Hundt 2010, 189).

Habgier), ist für 2Kor 7:1 umstritten: Was fordert Paulus hier? Geht es ihm um kultische Reinheit, oder setzt er kultische Sprache zu einem ethischen Appell ein?

Gegen die Deutung auf eine Forderung kultischer Reinigung (Gräßer 2002, 262f.)<sup>126</sup> spricht der Kontext: Während es in dem Zusammenhang des in die Katene alttestamentlicher Schriftworte aufgenommenen Zitat aus Jesaja 52:11 um eine Aufforderung zur Flucht aus Babylon und in diesem Zusammenhang die kultische Reinigung insbesondere der Priester geht, wendet Paulus diese Aufforderung zur Flucht in den Befehl an die Korinther zur Absonderung vom Götzendienst. Paulus kleidet diesen Befehl in die rhetorische Frage „Was hat der Tempel Gottes gemeinsam mit den Götzen? Wir aber sind der Tempel des lebendigen Gottes“ (V. 16f.). Diese Absonderung vom Götzendienst gehört zu dem Bereich *ethischer* Reinheit (Stettler 2006, 170 Fn. 109).

**Heiligkeit – defensiv oder offensiv? (2Kor 6:14-7:1 – 1Kor 7:14)** Die Passage 2. Korinther 6:14 - 7:1 ist gelegentlich als Exempel eines „defensiven“ Verständnis von Heiligkeit bei Paulus wahrgenommen (und kritisiert) worden, das durch ängstliche Abgrenzung charakterisiert ist. Dazu ist zweierlei zu beachten:

Zum einen macht Paulus an anderen Stellen (1Kor 5:10; 9:20-23; 10:27) klar, dass für die christliche Gemeinde keineswegs der Abbruch jeglichen Kontakts zu Nichtchristen gefordert ist. Paulus fordert nicht generell den Abbruch der Tischgemeinschaft mit Nichtchristen (das gilt sogar im Hinblick auf Götzendiener, vgl. 1Kor 10:27), sondern nur Distanz zu Götzenopfermahlen (1Kor 10:21) und zu unbußfertigen Gemeindegliedern (1Kor 5:11) (ebd., 161). Paulus ruft nicht auf zur Flucht aus der Welt, sondern zur Heiligung in der Welt (ebd., 474).

Zum anderen hat schon der Blick auf 1. Korinther 7:14 gezeigt, dass die gewaltsame Einteilung und Gegenüberstellung in „offensives“ vs. „defensives“ Heiligungsverständnis allzu leicht die genaue Wahrnehmung der Intention der jeweiligen Argumentation verdeckt. Dort hat sich das paulinische Heiligungsverständnis in dem Sinn als „offensiv“ erwiesen, dass der Apostel Paulus ermutigt: „Haltet an euren Ehen fest! Habt keine Angst vor Unreinheit! Der Heilige Geist führt keine Rückzugsgefechte!“<sup>127</sup>, ohne dass damit gesagt wäre, dass Heiligkeit „ansteckend“ sei.

Hier (in 2Kor 6:14 - 7:1) setzt Paulus kultische Sprache ein, um Abgrenzung zu fordern, ohne in Isolationismus zu verfallen. Ziel seiner Argumentation ist dabei diesmal, die Korinther zu einer Klärung ihres Verhältnisses zum Apostel und seiner Botschaft zu bewegen. Trennen sollen sich die Korinther von unmoralischen Christen, Gemeindeangehörigen, deren Verhalten und die gleichgültige Duldung durch die Gemeinde deren Einheit

<sup>126</sup> Eine Forderung kultischer Reinigung wäre bei Paulus singulär. Wo dieses Deutung vertreten wird, wird sie daher auch zu einem Argument gegen die Authentizität von 2Kor 6:14-7:1.

<sup>127</sup> Eine plakative Zusammenfassung zur Behandlung von 1Kor 7:11 in Abschnitt 5.1.2.2.

und die Gemeinschaft mit anderen Gemeinden und dem Apostel in Frage stellt. Hier ist dringend Klarheit und wenn nötig Trennung gefordert. Ist Paulus' Heiligkeitsverständnis deshalb jetzt „defensiv“? Paulus fordert die Korinther jedenfalls geradezu auf, den Kontakt zu Nichtchristen z.B. bei Festessen zu suchen und zu pflegen und ihnen zu dienen, „damit sie gerettet werden“ (V. 33).

**Heiligung und Gottesdienst** Wenn Paulus in Römer 12:1 zu Opfer und Gottesdienst auffordert, geht es ihm nicht um kultische Praxis. Die Hingabe, zu der er die Christen in Rom herausfordert, ist Lebenspraxis, Gottesdienst im Alltag der Welt. Das betrifft den Menschen als Ganzen. Es geht um konkretes Verhalten, nicht um Kult<sup>128</sup>.

Der „vernünftige Gottesdienst“, um den es Paulus geht, ist dabei offensichtlich nicht das, was „man“ (damals) gemeinhin für „normal“ hielt. Die Maßstäbe, die hier gelten, sind andere als die „der Welt“: „[S]tellt euch nicht der Welt gleich“ (12:2), mahnt Paulus. Es geht bei der Hingabe der Leiber als ein Opfer um einen Prozess der Nachfolge des Gekreuzigten, der mit der Erfahrung des Sterbens mit Christus und der Verwandlung einhergeht.

[B]eing a living sacrifice means a constant process of dying yet living, or cruciformity, while being transformed (as a result of this ‘holy’ [12:1] process) means becoming different from the environment that hosts the community. Both minds and bodies are affected, such that believers (Paul implies) are conformed to Christ and take on his mind (Gorman 2004, 390).

Die Verbindung von Sterben, Überwinden und Verwandeltwerden hat Paulus schon in Römer 8:36f. hergestellt. In Philipper 2:17 gebraucht er auch den Ausdruck *θυσία*, Opfer, im Zusammenhang des „Gottesdienstes eures Glaubens“ angesichts des Leides, das die Philipper um Christi Willen erleiden (1:29).

In Römer 15:16 beschreibt Paulus sich in kultischer Sprache als ein Diener Christi Jesu, der das Evangelium Gottes priesterlich ausrichtet, „damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist, geheiligt durch den heiligen Geist.“ Auch hier geht es nicht um „kultische“ Heiligung, sondern Paulus beschreibt seinen Auftrag in kultischer Terminologie<sup>129</sup>.

**Fazit** Wenn sich Paulus kultischer Sprache bedient, dann nicht, um kultische Werte (wie kultische Reinheit) und Handlungen einzufordern. Offensichtlich ist kultische Sprache in verschiedenen Zusammenhängen in höchstem Maß geeignet, um zu kommunizieren, worum es Paulus geht. Er setzt daher kultische Sprache gezielt in pragmatischer Absicht

<sup>128</sup> Zu Röm 12:1, Heiligung und Hingabe siehe Abschnitt 5.3.1.

<sup>129</sup> Ausführlicher zu dieser Stelle siehe oben unter Abschnitt 5.1.2.1.

ein, um effektiv mit den Adressaten seiner Briefe zu kommunizieren. Der spezifische Beitrag kultischer Sprache zu diesem Kommunikationsgeschehen soll im Schlusskapitel dieser Arbeit beschrieben werden.

#### 5.2.3.4 Heiligung und Erneuerung

Beim Durchgang durch die Belege von ἁγιάζω, ἁγιασμός u.ä. bei Paulus fällt auf den ersten Blick keine Verbindung von Heiligkeit, Heiligung und Erneuerung auf. Das ist erstaunlich, da „Neuwerdung“ als Initialereignis christlichen Lebens und „Erneuerung“ als ein dieses prägendes kontinuierliches Geschehen in ähnlicher Weise wie Heiligung das Ganze des Heilsereignisses umfassen und beschreiben (Buchegger 2003, 305).

Buchegger (ebd., 305f.) weist allerdings auf eine besondere Parallelität zwischen Römer 6:19 und 12:1-2 hin, indem er gegenüberstellt:

„ . . . gebt nun eure Glieder hin als Diener der Gerechtigkeit zur *Heiligung*.“ (Röm 6:19b) und  
 „gebt eure Leiber hin als ein Opfer . . . lasst euch umgestalten durch die *Erneuerung* . . . “ (Röm 12:1-2)

Dieser Beobachtung stimmt auch Stettler (2006, 204) zu und folgert: „Die Parallele zwischen Röm 12,1f. und 6,19 zeigt, dass die Erneuerung, von der Röm 12 spricht, ein Aspekt der Heiligung ist“. Mir scheint die Behauptung einer Parallele der genannten Verse und diese Interpretation wenig belastbar. Sinnvoller ist die biblisch-theologische Reflektion bei D. Peterson (1995, 133), obwohl auch bei dieser Verhältnisbestimmung noch einige Unschärfen zu beobachten sind:

There are obvious points of contact between Paul's teaching about renewal and his doctrine of sanctification. Hence the inclusion of renewal and transformation under the heading of sanctification in many systematic theologies. In Scripture, however, renewal is a different way of speaking about God's plan for us, arising from his original purpose for humanity in creation. Sanctification is specially associated with covenant theology and the notion of the redemptive work of his Son. In its broadest sense, renewal is a more comprehensive term, covering what is meant by sanctification and glorification, but setting these terms in a creation-recreation framework.

Zu fragen wäre etwa, ob das schöpfungstheologisch verwurzelte Konzept der Erneuerung tatsächlich „umfassender“ ist als Rechtfertigung und Heiligung, die bei ihren offensichtlichen unterschiedlichen Akzenten m.E. durchaus auch die gesamte christliche Existenz zwischen Bekehrung und eschatologischer Vollendung umfassen. Die genaue Überprüfung der Verhältnisbestimmung der sich offensichtlich berührenden *Konzepte* der Erneuerung und Heiligung wäre ein lohnender Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Festzuhalten ist hier zunächst nur die erstaunlich geringe Berührung und argumentative Verknüpfung der entsprechenden Wortfelder bei Paulus.

## 5.2.4 Eschatologische Dimension der Heiligung

Gelegentlich verbindet sich in den Äußerungen des Apostels Paulus Heiligung bzw. Heiligkeit mit einem Ausblick auf das eschatologische Handeln Gottes, die Parusie Christi bzw. das ewige Leben.

### 5.2.4.1 Heiligung und Parusieerwartung

Die Thessalonicherbriefe sind für ihre eschatologische Grundstimmung und die lebhaftere Erwartung der Parusie Christi bekannt (Schnelle 2011, 68). Daher überrascht es nicht, dass sich Heiligkeit/Heiligung als eines der anderen wichtigen Motive dieser Briefe mit der Parusieerwartung verbindet. Aber auch in 2. Korinther 7:1 klingt diese Verbindung an.

**Heiligkeit als Ziel eschatologischer Vollendung (1Thess 3:11-13)** Der Gebetswunsch, den Paulus in 1. Thessalonicher 3:13 formuliert, hat eine eschatologische Perspektive. Er richtet sich an „Gott, unseren Vater und unser[en] Herr[n] Jesus“. Paulus erbittet für die Christen in Thessalonich, sie mögen „wachsen und immer reicher werden in der Liebe untereinander und zu jedermann . . . damit eure Herzen gestärkt werden und untadelig seien in Heiligkeit vor Gott, unserem Vater, wenn Jesus, unser Herr, mit allen seinen Heiligen kommt“. Motiviert ist der Gebetswunsch also durch die Erwartung der herannahenden Parusie Jesu Christi, wenn die Thessalonicher vor dem Herrn, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, stehen werden (2:19). Das eschatologische Ziel des Erbetenen ist die Stärkung der Herzen und ihre Untadeligkeit in Heiligkeit, ἐν ἀγιωσύῃ. Durch das seltene *Nomen qualitatis* ἀγιωσύνη wird hier die Eigenschaft des Heiligseins bezeichnet, die bei der Wiederkunft des Herrn durch Gottes Tun erreicht sein soll.

Allerdings ist das in diesem Gebetswunsch angegebene eschatologische Ziel nicht ohne Verbindung zu dem gegenwärtigen Leben der Gemeinde. Gott soll die Gläubigen nicht erst bei der Parusie Christi wachsen und reicher werden lassen in der Liebe, sondern all das soll jetzt beginnen. Darum bittet Paulus, damit die Herzen gestärkt werden und untadelig in Heiligkeit seien dann, wenn der Tag Christi kommt.

**Heiligung als Ziel des Heilhandelns Gottes (1Thess 5:23)** Noch deutlicher ist die eschatologische Ausrichtung des zweiten, in 1. Thessalonicher 5:23 geäußerten Gebetswunschs des Apostels Paulus. Er bittet, Gott möge die Thessalonicher heiligen und bewahren für die (wörtlich „in der“, ἐν τῷ παρουσίᾳ) Ankunft unseres Herrn Jesus Christus. Paulus bittet, „dass Gott die Thessalonicher dann durch und durch heiligen und sie untadelig und unversehrt bewahren möge“ (Bohlen 2010, 120). Der Blick von Paulus richtet sich auf das Endresultat des Handelns Gottes an den Gläubigen, wie Malherbe (2000, 339) herausstellt:

The temporal clause states when the reader's sanctification for which they are to be kept will come to fruition. The *en* ('at') shows that Paul does not here think of the process of sanctification (as though he used *eis*) that begins with baptism (1 Cor 6:11) and continues throughout life, but that his focus is on the final result of God's action.

Paulus' Hoffnung für die Thessalonicher richtet sich auf ihre Heiligung und Bewahrung, so dass sie bei der Parusie Christi vor ihm stehen werden ohne Scham und Schuld (Green 2002, 269). Erneut kommt mit „bewahren“ zum Ausdruck, dass etwas begonnen hat, da ist und auch in Zukunft bestehen bleiben soll. Auf dem zuletzt genannten Aspekt liegt hier das Gewicht der Aussage.

**Die Heiligkeit vollenden in der Furcht Christi (2Kor 7:1)** Auch die von Paulus in 2. Korinther 7:1 ausgesprochene Aufforderung „lasst uns . . . die Heiligung vollenden“ bekommt durch die anschließenden Worte „in der Furcht Gottes“ eine eschatologische Dimension (Stettler 2006, 175f., unter Hinweis auf die Parallele in 1Petr 1:15-17; vgl. R. P. Martin 1986, 211 und 119f.: „a principle of life found in the Jewish wisdom literature“)<sup>130</sup>. Im Zusammenhang der in den vorangehenden Versen aufgeführten Katene alttestamentlicher Verheißungen macht Paulus durch die Aufforderung zur Vollendung der Heiligkeit ἐν φόβῳ θεοῦ einen „eschatologischen Vorbehalt . . . gegenüber jedem Erfüllungsenthusiasmus geltend“ (Saß 1993, 60). Die Vollendung der Heiligkeit und die Erfüllung der Verheißungen Gottes hat sich im eschatologischen Gericht zu erweisen, das nach Paulus (vgl. 5:10) für Christen zwar keine Entscheidung über das Heil mit sich bringt, wohl aber hinsichtlich der Lebensführung eine über den Lohn (Stettler 2006, 175f.).

#### 5.2.4.2 Heiligung, Ziel des neuen Lebens

Wie beschrieben kann Paulus mit Heiligung (neben anderen Begriffen) das grundlegende Heilshandeln Gottes bezeichnen. Gott hat den Statuswechsel herbeigeführt, die Jesusbekenner geheiligt und in Besitz genommen (1Kor 1:30)<sup>131</sup>. Christen sind „berufene Heilige“ (Röm 1:7)<sup>132</sup>.

Paulus fordert in Römer 6:19.22 die Empfänger auf, ihre Glieder „dem Dienst der Gerechtigkeit mit dem Ziel der Heiligung“ (εἰς ἁγιασμόν) zu weihen, und proklamiert „von der Sünde befreit, aber in den Dienst Gottes getreten, bringt ihr Heiligung hervor und geht auf das ewige Leben zu“<sup>133</sup>. Heiligung wird in diesem Zusammenhang als Zielbegriff für die neue Lebensausrichtung gebraucht. Ἁγιασμός ist „hier (wie in 1.Thess. 4,3) nur ein anderer

<sup>130</sup> Die Aufforderung zum Handeln ἐν φόβῳ θεοῦ entspricht alttestamentlichem Denken. Gottesfurcht hat demnach neben einer numinosen immer auch eine ethische Komponente, vgl. Ex 20:20; Lev 19:14.32; 25:17.36.43 (Heiligkeitgesetz); Mal 3:5.

<sup>131</sup> Vgl. Abschnitt 5.1.1.2.

<sup>132</sup> Vgl. Abschnitt 6.3.1.

<sup>133</sup> Übersetzung nach Haacker (2006, 149).

Ausdruck für die Verwandlung des Lebens in einen Gottesdienst . . . (vgl. 12,1)“ (Haacker 2006, 153). Dabei geht es Paulus nicht nur um eine äußerliche Verhaltenskorrektur (das sicher auch, angesprochen mit der Frage nach der „Frucht“ des neuen Lebens in V. 21f.). Die Einübung neuer Verhaltensweisen und die Scham der römischen Christen gegenüber dem Leben der Vergangenheit setzt allerdings „eine tiefe Verwandlung ihrer ethischen Wertgefühle voraus“ (ebd., 153), eine „Erneuerung eures Sinnes“ (Röm 12:2).

Paulus verbindet seine Aufforderung zur Heiligung mit einem eschatologischen Ausblick und weist hin auf das ewige Leben: „das Ende aber ist das ewige Leben“ (V. 22). Dieses ewige Leben erhält die von Gott zur Hingabe der Glieder an den Dienst der Gerechtigkeit (V. 19) befreite Gemeinde als Gabe Gottes (V. 23).

#### 5.2.4.3 Heiligung und Rechtfertigung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“

Heiligung steht am *Anfang* des christlichen Lebens<sup>134</sup>. Zugleich wird von Paulus die eschatologische Heiligung als *Ziel* des neuen Lebens benannt. Aus der Heiligung entsteht für den geheiligten Menschen die Forderung, seiner Identität als Christ zu entsprechen und sich *lebenslang* in diese Identität einzuüben<sup>135</sup>. So ist die Heiligung das grundlegende Ereignis der *Vergangenheit*, der bedeutendste Vorgang der *Gegenwart* und die entscheidende Perspektive der *Zukunft* des Christen.

Mußner (1981, 350f.) beobachtet bei Paulus eine ähnliche Verschränkung von „schon jetzt“ und „noch nicht“ hinsichtlich der Rechtfertigung: „Gegenwart und Zukunft sind . . . die zeitlichen Aspekte des *einen* Heilsgeschehens in Christus. Die Zukunft erschließt dem Glaubenden endgültig, was ihm in der Gegenwart schon geschenkt ist“ (vgl. Stettler 2006, 235 Fn. 236).

Insofern spiegelt sich dieselbe eschatologische Verschränkung in dem, was Paulus zu Rechtfertigung ,und in dem, was er zur Heiligung zu sagen hat.

[W]e may recall that the classic term for the ongoing phase of the salvation process (“sanctification”) is itself split between the already and not yet. Whereas the noun (“sanctification”) is used in regard to the ongoing “not yet”, the verb denotes the “already”. When we turn to the principal metaphor of “justification by faith”, the picture is the same. Certainly Paul emphasizes the . . . already, the decisive acceptance by God of the sinner, even as a sinner. The triumphant opening of Romans 5 leaves no doubt of that: “Therefore, having been justified from faith . . .”(5.1) But in terms of what we saw above about “the righteousness of God”, it is equally important to emphasize that what has begun (by God’s grace) is an ongoing relationship. In that relationship it is the righteousness of God which sustains the sinner within that relationship. And the end in view is God’s final vindication of his own – also an act of justification, of acquittal, in the final judgement. This is clearly implied, though too much neglected, in the usual forward look of the verb “justify”

<sup>134</sup> So unter Abschnitt 5.2.1.

<sup>135</sup> Dazu unter Abschnitt 5.3.

(dikaioō) referring to that final judgement. Less typical of Paul's actual usage, but more typical of his theology, is his talk of "the hope of righteousness" (or hoped for righteousness) as something "eagerly awaited" (Gal. 5.5). This recognition of the "not yet" dimension of justification by faith gives added force to Luther's *simul peccator et iustus* (Dunn 1998, 467).

Das Heilshandeln Gottes, beschrieben als Heiligung (wie Rechtfertigung) erstreckt sich nicht nur in der Zeit, sondern es durchdringt die Zeit. Jesus sagt: „das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17:21). Jesus zerbricht die Zeit. Er bricht sie auf, macht sie transparent, durchsichtig. Er sieht Gottes Zukunft im gegenwärtigen Augenblick. Paulus beschreibt das Werk Gottes am Menschen als vergangene, gegenwärtige und zukünftige Heiligung (oder bzw. und Rechtfertigung).

### 5.3 Heiligung und das Einstimmen des Menschen

Heiligung hat, wie der erste Durchgang durch das Corpus Paulinum ergeben hat, ihr Fundament im Handeln Gottes am Menschen. Nun soll danach gefragt werden, wie sich bei Paulus Heiligung und Ethik zueinander verhalten.

Ergibt sich aus dem heiligenden Handeln Gottes nach Paulus ein Anspruch an die geheiligten Menschen? Und wenn das der Fall ist, ist dann das, was mit diesem Anspruch gefordert ist, auch Heiligung? Oder entspricht es genauer den paulinischen Äußerungen, von einem ethischen Handeln des Menschen zu reden, das der Heiligung durch Gott entspricht, ohne selbst Heiligung zu sein? Wird der Christ von Gott an seiner Heiligung beteiligt?

Schließlich: Gibt es nach Paulus so etwas wie Fortschritt in der Heiligung?

#### 5.3.1 Heiligung, eine Forderung an den Menschen?

Ist Heiligung allein Gottes Sache? Oder sollen die Gläubigen mitwirken an ihrer Heiligung?

**Die Parusie des Kyrios als Motivation für ein untadeliges Leben in Heiligkeit (1Thess 3:13)** In 1.Thessalonicher 3:13 wird in dem Gebetswunsch des Apostels Paulus durch das seltene *Nomen qualitatis* ἁγωσύνη die Eigenschaft des Heiligseins bezeichnet, die bei der Wiederkunft des Herrn durch Gottes Tun erreicht sein soll. Erwartet und erbeten wird das eschatologische heiligende Handeln Gottes<sup>136</sup>.

Wie V. 12 zeigt, gibt es einen Zusammenhang zwischen der von Gott erbetenen eschatologischen Stärkung und untadeligen Heiligkeit der Herzen und der Bitte um Wachstum

<sup>136</sup> Zu Heiligung und Liebe siehe auch Abschnitt 5.2.3.2; zu der eschatologischen Dimension von 1Thess 3:13 und besonders auch 1Thess 5:23 siehe auch Abschnitt 5.2.4.1 .



in der Liebe „untereinander und zu jedermann“ (Malherbe (2000, 213) versteht „jedermann“ als die in der christlichen Gemeinde anwesenden Heiden), das *schon jetzt, in der Gegenwart* der Thessalonicher stattfinden soll. Es ist also nicht so, dass die erbetene eschatologische Heiligkeit nichts mit der Gegenwart der Christen zu tun hätte. Gott wird gebeten, ihre Liebe *heute* wachsen zu lassen, *damit* (εἰς τὸ) ihre Herzen sich *dann* in der mit dem Kommen Christi verbundenen Gerichtssituation ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ als gestärkt und untadelig in Heiligkeit erweisen. Das Leben und Wachsen in der Liebe als Kern christlichen Lebens (Ethik) führt hin zum Ziel eschatologischer Heiligkeit. Beides wird von Gott erbeten. Schließlich

versteckt sich in 3,11-13 natürlich auch eine indirekte Forderung. Paulus schreibt den Thessalonichern, dass er Gott darum bittet, dass er sie „wachsen und überreich werden lasse in der Liebe untereinander und zu allen“, und die Thessalonicher bemühen sich von nun an selber um das, worum Paulus Gott bittet, weil sie dadurch erfahren, was Paulus für erstrebenswert hält. Damit würde Paulus dann im Grunde auch erwarten, dass die Thessalonicher selbst etwas dafür tun, dass sie am Ende der Zeiten „untadelig in Heiligkeit“ sind (Bohlen 2010, 121).

So ist auch Schnelle (2003, 635) zuzustimmen: „die nahe Parusie des Kyrios und die damit verbundene Gerichtsvorstellung [dient] zur Motivierung eines untadeligen Lebens in Heiligkeit“.

**Heiligung – der Wille Gottes (1Thess 4:3-8)** Gleich einer Überschrift stellt Paulus dem paraenetischen Abschnitt 1. Thessalonicher 4:3-8<sup>137</sup> voran: „Dies ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (V. 3). Anschließend gebraucht Paulus in den fünf folgenden Versen noch dreimal Heiligkeitsterminologie (V. 4 und 7: ἐν ἀγιασμῷ, V. 8 betont: τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον), die damit in diesem Abschnitt in auffälliger Dichte auftritt. Heiligung ist das Thema dieses Abschnitts (Collins 1984, 308; Bohlen 2010, 102). Wie verhält sich die „Überschrift“ zu den folgenden Ausführungen? Worum geht es da? Und ist in diesem Abschnitt Heiligung eine Zusage Gottes oder eine Forderung an den Menschen?

In V. 3-6 warnt Paulus vor Unzucht (πορνεία) und äußert sich zum Verhalten in der Ehe (Malherbe 2000, 224ff. Green 2002, 196; Haufe 1999, 72f.)<sup>138</sup>. Entscheidend für die Frage, wie Paulus in diesen Versen den Willen Gottes, die Heiligung und die konkrete ethische Mahnung miteinander verknüpft, ist die Analyse des Hauptsatzes in V. 3a, insbesondere die Frage nach dessen Subjekt. Paulus schreibt: „Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ

<sup>137</sup> Dieser Abschnitt enthält eine Vielzahl exegetischer Schwierigkeiten. Vgl. die erschöpfende Darstellung bei Schmidt (2010, 211-325).

<sup>138</sup> Spezieller legt Schmidt (ebd., 301ff.) im Anschluss an Baumert (1990) aus im Sinn von „Brautwerbung“. Wer hingegen in V.6 παῖγμα unter Hinweis auf 1Kor 6:1 im Sinn von „Rechtsstreit“ bzw. allgemeiner „Geschäft“ oder „Handel“ deutet (T. Holtz 1986, 162), wird in diesem Abschnitt mit Unzucht und Habgier „die beiden aus jüdischer Sicht zentralen Laster der Heiden angesprochen“ sehen (Bohlen 2010, 107).

θεοῦ, ὁ ἁγιασμός ὑμῶν“. Hier stehen sich im wesentlichen zwei verschiedene exegetische Deutungen gegenüber.

1. Wer in τοῦτο das Subjekt des Satzes erkennt und θέλημα τοῦ θεοῦ als Prädikatsnomen auffasst, wird in ὁ ἁγιασμός ὑμῶν das Subjekt des Satzes wieder aufgegriffen sehen (Collins 1984, 308; Wanamaker 1990, 150; Bohlen 2010, 105). Es gibt dann an, worin der Wille Gottes nun besteht.
2. Ein anderes Verständnis des Satzes ergibt sich, wenn man wie Schmidt (2010, 231-239) τοῦτο als „adverbielle Bestimmung des Grundes und der Folge“ bestimmt, die sich anaphorisch auf den vorhergehenden Satz (Vermittlung von Weisung in der Vergangenheit) bezieht, und mit „demnach“ oder „dementsprechend“ übersetzt. Θέλημα τοῦ θεοῦ ist auch nach dieser Deutung Prädikatsnomen, das logische Subjekt des Satzes findet sich in den ab V. 3b folgenden AcI, und ὁ ἁγιασμός ὑμῶν wird aufgefasst als Apposition zu „Wille Gottes“. Zu übersetzen wäre dementsprechend (paraphrasierend): „In Anbetracht der früheren Lehre, die wir vermittelt und ihr empfangen habt, ist der Wille Gottes – der ja in eurer Heiligung zum Ausdruck kommt! –, dass ihr euch enthaltet . . . “ (ebd., 237).

Auch wenn sich das Pronomen τοῦτο grundsätzlich auch auf den Vordersatz beziehen kann, ist es näherliegend, es vorwärtsdeutend (vgl. 2Kor 13:9 und 1Thess 4:15) und an dieser Stelle als Subjekt des Satzes aufzufassen (Malherbe 2000, 224; Wanamaker 1990, 150). Die adverbielle Deutung des τοῦτο ist schwierig (Schmidt 2010, 239, der sie vertritt: „philologisch riskant“). Während dessen bereitet die erste Deutung des τοῦτο als Subjekt des Satzes keinerlei sprachliche Schwierigkeiten (Bohlen 2010, 105). Ihr ist daher der Vorzug zu geben. Die folgenden vier epexegetischen Infinitive erläutern, was ὁ ἁγιασμός ὑμῶν und damit auch der Wille Gottes ist (V.3b.4), bzw. nicht ist (V.6) (Haufe 1999, 67; T. Holtz 1986, 155; Stettler 2006, 37.39).

Der Wille Gottes ist bei Paulus ein umfassender Begriff, mit dem er gelegentlich das eigene Apostolat begründet (1Kor 1:1; 2Kor 1:1; vgl. Kol 1:1), auf Gottes Wirken hinweist (Röm 1:10; 1Kor 1:1) oder auch das anspricht, was Menschen nach Gottes Willen zu tun haben (Röm 2:18; 12:2; 15:32; 2Kor 8:5; Gal 1:4; 1Thess 5:18). Im Zusammenhang von 1Thess 4 weisen die aktiven Verben, die ὁ ἁγιασμός ὑμῶν und damit auch den Wille Gottes konkretisieren, darauf hin, was Menschen nach Gottes Willen zu tun haben (Stettler 2006, 39). Diese in Anspruch nehmende Dimension des Willens Gottes steht in der Tradition des jüdischen Verständnisses, das Gottes Willen in der Torah zusammengefasst sah. Paulus teilt dieses Verständnis, denkt aber darüber hinaus: „[F]or him the will of God is not confined to the Law but is to be proved by a transformed mind to determine what is pleasing to God, perfect and good (Rom 12:1-2; cf. Phil 1:9-10 . . . )“ (Malherbe 2000, 225).

Deutlich wird diese Verbindung von Heiligung und konkreter ethischer Weisung auch in 1. Thessalonicher 4:4 hinsichtlich des Sexualverhaltens innerhalb der Ehe<sup>139</sup>.

**Heiligung und ihre ethischen Konsequenzen (1Kor 6:11)** Im Anschluss an den Lasterkatalog in 1. Korinther 6:9-10 kommt Paulus auf die von Gott bewirkte Statusveränderung der Christen in Korinth zu sprechen. Damit ist das Handeln Gottes unterstrichen, gleichzeitig wird aber auch die ethische Implikation deutlich. Weil sie durch ihren Glauben an Jesus Christus geheiligt und gerechtfertigt wurden, unterscheiden sich die Christen prinzipiell von dem negativ beurteilten Ethos der Welt.

Die korinthischen Jesusbekenner sind als „berufene Heilige“ (1,2) Menschen, deren Sünden abgewaschen wurden, die als von Gott Geheiligte zum Volk Gottes gehören und die als von Gott Gerechtfertigte gerecht *sind*. Weil die Möglichkeit, auch als Jesusbekenner noch ungerecht zu handeln, fortbesteht, was die Wirklichkeit der korinthischen Gemeinde deutlich zeigt, deshalb ist die Waschung, Heiligung und Rechtfertigung nicht nur eine von Gott bewirkte Wirklichkeit . . . , sondern zugleich Verpflichtung, in Entsprechung zu dieser Wirklichkeit im Alltag zu leben (Schnabel 2006, 323).

**Aufruf zur entschlossenen Hinwendung zu Gott – Heiligung als Frucht der Hingabe (Röm 6:19-22; 12:1f.)** Im sechsten Kapitel des Römerbriefs fordert Paulus die Christen in Rom zu entschlossener Hingabe an Gott auf. Er setzt dabei voraus, dass Menschen immer in einem Herrschaftsverhältnis stehen. Sie sind entweder „Knechte der Sünde“ (V. 20), oder „Gottes Knechte“ (V.22). Es geht also

erstens um die Erkenntnis, daß menschliches Leben nicht in sich ruhen kann, sondern immer auf irgendeine Hingabe, irgendein Dienstverhältnis hinausläuft (vgl. die Leitvokabeln δουλ- in 16.17.18.19.20.22 und ἐλευθ- in 18.20.22). Ein autonomes, in sich ruhendes Menschenleben ist eine Illusion. Auch die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, ist nur ein Raum zu ethischer Gestaltung (vgl. Gal 5,13). Offen ist und zur Entscheidung steht nur das Vorzeichen, das Ziel der Hingabe, das Gegenüber des Dienens: Gerechtigkeit (vgl. 16.18.19.20) bzw. Gott (20) oder Sünde (16.17.18.20.22.23) bzw. Gesetzeswidrigkeit (19) (Haacker 2006, 150).

Paulus beschreibt einen Herrschaftswechsel. Das Leben als „Knechte der Sünde“ ist Vergangenheit (V.20). Gott hat die Christen aus dieser Knechtschaft befreit. „Nun aber, da ihr von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden seid . . . “ (V.22). Das Leben gewinnt unter dieser neuen Herrschaft eine neue Ausrichtung: Als Zielbegriff für diese neue Lebensausrichtung steht in V. 19 und 22 ἁγιασμός, Heiligung (Lohse 2003, 202; vgl. Haacker 2006, 153; Fitzmyer 1993, 452).

<sup>139</sup> Siehe dazu bereits unter Abschnitt 5.2.3.1 . Zu dem Aspekt der Identitätsstiftung durch Adaptierung des jüdischen Ethos und Abgrenzung („nicht . . . wie die Heiden“) siehe den Abschnitt zu 1Thess 4:5 unter 5.2.2.2.

Stettler (2006, 239f.) beobachtet, wie Paulus in diesem Abschnitt die *Aufforderung zur Heiligung* verbindet mit dem Ausblick auf das *ewige Leben*<sup>140</sup> *als Geschenk Gottes* und urteilt: „Offenbar war es ihm möglich, die aktive Heiligung als Notwendigkeit zu betrachten, ohne dabei in Werkgerechtigkeit zu verfallen“. Den Grund dafür sieht Stettler darin

dass der Apostel von der christologisch gewendeten alttestamentlich-jüdischen Sühnetradition her dachte (vgl. 6,5 mit 1Kor 1,30 und Röm 3,24f.). Von dieser her besteht zwischen passiver und aktiver Heiligung kein Widerspruch, sondern der geheiligte Wandel ist – sofern Heiligung durch Sühne geschieht und Sühne Hingabe des Lebens an Gott ist – eine selbstverständliche Implikation der von Gott geschenkten Heiligung (ebd., 239f.).

Später, in Römer 15:16, wird Paulus das Thema noch einmal aufnehmen, indem er den Opferbegriff auf Menschen und ihre Heiligung überträgt. Haacker weist in diesem Zusammenhang auf die Verbindung von Heiligung und Hingabe hin und warnt vor einer einseitigen Betonung des Verständnisses der Heiligung und möglichen damit verbundenen Missverständnissen: „Nicht Heiligkeit als Status, Teilhabe an Gottes Majestät o.ä. und damit ein elitäres Selbstbewußtsein ist gemeint, sondern der Akt der Hingabe als die ‚Seele‘ wahren Gottesdienstes“ (Haacker 2006, 341).

**Ungeteilte Hingabe der Unverheirateten (1Kor 7:34)** In diesem Sinn, nämlich Heiligkeit als Frucht von Hingabe<sup>141</sup>, ist auch 1. Korinther 7:34 zu verstehen. Die von Paulus an dieser Stelle entfaltete Argumentation zielt darauf, die Vorteile eines ungespaltenen (V. 34a), unabgelenkten (V. 35b) Daseins der Unverheirateten für den Herrn in der „zusammengedrängten“ (Schnabel 2006, 406), noch zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu verbleibenden Zeit (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος), hervorzuheben. In diesem Zusammenhang schreibt Paulus: „Und die Frau, die keinen Mann hat, und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, dass sie heilig seien am Leib und auch am Geist“ (V. 34).

Bei der Unverheirateten und der Jungfrau . . . sieht Paulus die besondere Chance zur ungeteilten Hingabe an den Kyrios, zum ausschließlichen μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου, wie in V 34b wiederholt. Der ἵνα-Satz bestimmt diese Sorge um den Herrn näher als Bemühen, dem Leib wie dem Geist nach heilig zu sein. Ἄγία kann kaum etwas anderes bedeuten als das Nicht-Geteiltsein, das mit Leib und Geist, mit Haut und Haaren dem Herrn gehören, das ungeteilte Beschlagnahmtsein des *totus homo* für den Kyrios, wie der Schluß von V 35 noch einmal bestätigen wird (Schrage 1995, 180; vgl. Schnabel 2006, 414).

Licht auf den relationalen Charakter von „Heiligkeit“ wirft die Parallele zwischen dem Bemühen der unverheirateten und verlobten Frauen, „heilig“ zu sein, und dem Bemühen

<sup>140</sup> Zum eschatologischen Aspekt dieser Passage bereits oben Abschnitt 5.2.4.2.

<sup>141</sup> Und nicht im Sinn von Heiligkeit durch sexuelle Abstinenz.

der unverheirateten Männer, dem Herrn zu „gefallen“ (V. 32c) (Schnabel 2006, 414). In diesem Sinn kann man sagen: Heiligung ereignet sich in der von Hingabe bestimmten Beziehung zwischen Jesus und Jesusbekennern.

**Die Heiligkeit vollenden als Antwort auf die Verheißung (2Kor 7:1)** Auch in 2. Korinther 7:1 formuliert Paulus<sup>142</sup> eine Aufforderung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie. Er gebraucht das seltene Eigenschaftsabstraktum ἁγιοσύνη und schreibt: „Weil wir nun solche Verheißungen haben . . . so laßt uns von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes uns reinigen und die Heiligung vollenden (ἐπιτελοῦντες ἁγιοσύνη, wtl. die Heiligkeit vollenden) in der Furcht Christi“.

Zunächst ein Blick auf den Kontext von 2. Korinther 6:14-7:1. In den ersten Kapiteln des zweiten Korintherbriefs (2:14-7:4) ringt Paulus um die gestörte Beziehung zu der Gemeinde in Korinth und um die Anerkennung seines apostolischen Auftrags. In 3:1-6 nennt Paulus die Korinther einen „Brief Christi“ „durch unseren Dienst zubereitet“ (V.3), ein sichtbares Zeichen, ein „Empfehlungsschreiben“ seiner Berufung zum Völkerapostel durch Gott. Durch seine Verkündigung haben die Korinther den Geist des neuen Bundes empfangen, ein klarer Beweis dafür, dass Gott hinter der Verkündigung des Apostels Paulus steht und sie legitimiert (V.6.9). Paulus liegt alles daran, die Korinther wieder für sich zu gewinnen als sichtbare Frucht seines Dienstes. Am Ende seiner Apologie setzt Paulus daher noch einmal deutliche Akzente: Er redet die Korinther als seine „Kinder“ an, die durch ihn zum Glauben gekommen sind, teilt ihnen mit, er habe ein weites Herz für sie und fordert sie umgekehrt auf, ihm ihr Herz zu öffnen (6:13; 7:2). Im Zusammenhang dieser Argumentation ist es die Funktion des Abschnitts in 2. Korinther 6:14-7:1 zu verdeutlichen, *wie* sie das tun sollen.

Um mit Paulus ganz einig zu sein, sollen sich die Korinther von ihrer nichtchristlichen Umwelt innerlich ganz trennen, keine „Jochgemeinschaft“ mit Nichtchristen eingehen (V.14)<sup>143</sup>. Paulus gebraucht für die Gemeinde das Bild des Tempels, der frei sein soll von allen Götzenbildern und -kulten (V. 16). Durch die folgende Katene aus teils wörtlichen, teils frei wiedergegebenen (vgl. die Analyse bei Stettler 2006, 167-173) alttestamentlichen Zitaten erläutert Paulus die Identifikation der Gemeinde mit dem Tempel mit Verheißungen über die Wiederherstellung Israels (V. 16b-18). Mit der Paränese in 7:1 zieht Paulus die Konsequenzen aus diesen Verheißungen<sup>144</sup>. Da die Gemeinde der Tempel Gottes ist, soll sie sich reinigen<sup>145</sup> und die Heiligkeit vollenden. Die Reinigung

<sup>142</sup> Zu den Fragen nach Integrität und Authentizität von 2Kor 6:14-7:1 siehe oben Abschnitt 3.1.

<sup>143</sup> Paulus fordert dabei nicht, den Kontakt zu meiden (Tischgemeinschaft mit Nichtchristen, sogar mit Götzendienern wird z.B. in 1Kor 10:27 vorausgesetzt) wohl aber Götzenopfermahle (1Kor 10:21) und unbußfertige Gemeindeglieder (1Kor 5:11).

<sup>144</sup> Paulus schlägt damit den Bogen zu der Eingangsparänese von V.14 und bildet eine Inclusio.

<sup>145</sup> Zu dem Gebrauch kultischer Terminologie in dieser Perikope siehe Abschnitt 5.2.3.3 unter der Überschrift „Kultische oder ethische Reinheit (2Kor 6:14-7:1)“.

von aller Unreinheit (μολυσμός) bezieht sich entsprechend des Gebrauchs der LXX auf ethische, insbesondere sexuelle Unreinheit (Stettler 2006, 174). Im hiesigen Kontext ist in erster Linie an die Verunreinigung durch Götzendienst zu denken. Die Christen sollen sich jetzt reinigen (Adhortativ Aorist) und fortan in Heiligkeit leben. Durch ἐπιτελοῦντες im Partizip Praesens wird der Weg in den Blick genommen, den die Christen bis zu ihrer Vollendung zurückzulegen haben (ebd., 175). „[T]he Pauline believer is always in *statu viatoris* [Hervorhebung ChH], on the road between the starting point and the goal“ (R. P. Martin 1986, 210). „Wie bei Paulus immer wieder zu beobachten, besteht auch an dieser Stelle kein Widerspruch zwischen dem Wirken Gottes und der Menschen. Wie Gott das Werk der Heiligung in ihnen vollenden wird, sollen auch sie es vollenden“ (Stettler 2006, 175).

Durch die Abwehr der Befleckung vollenden sie die Heiligkeit. Sie haben sie dadurch begonnen, daß sie den Ruf des Christus empfangen haben, durch den sie zum Tempel Gottes gemacht sind; der Tempel ist aber heilig, I 3,17. Aber ihre Heiligkeit wird durch alles, was beschmutzt, gehemmt, unterbrochen und in Gefahr gebracht. Ihr Anteil an Gott ist ihnen nicht wie ein naturhafter Zustand unwandelbar zugeteilt, sondern formt und füllt ihr ganzes Verhalten und bekommt dadurch die Vollendung, daß sie alles von sich abtun, was sie aus der Gemeinschaft Gottes vertreibt (Schlatter 1985, 579).

Die Vollendung der Heiligkeit „*in statu viatoris*“ soll also die Antwort der Korinther auf die Verheißungen und das ihnen entsprechende Heilshandeln Gottes sein.

### 5.3.2 Fortschritt in der Heiligung? – Einübung in die Heiligung!

Gibt es auf diesem Weg („*in statu viatoris*“) der Vollendung der Heiligkeit so etwas wie einen Fortschritt? Der gelegentlich zur Charakterisierung der Heiligung verwendete Begriff eines „Prozess“ (Schrage 1989b) könnte so verstanden werden. Redet Paulus in seinen Briefen von Wachstum in der Heiligung?

**Wachstum der Liebe, Festigung des Herzens (1Thess 3:11-13)** Das Wachstumsmotiv verwendet Paulus im Zusammenhang mit Heiligkeitsterminologie lediglich an einer Stelle: 1. Thessalonicher 3:12f.: „Euch aber lasse der Herr wachsen und immer reicher werden in der Liebe . . . damit eure Herzen gestärkt werden und untadelig seien in Heiligkeit vor Gott . . .“. Allerdings ist genau zu beachten, was genau er über Heiligung bzw. Heiligkeit sagt und wie er das Wachstumsmotiv mit der Heiligkeitsaussage verbindet:

[S]piritual growth could be described as an important dimension to the sanctified life. But the link between the concepts must be carefully established. If we are definitively sanctified by the work of Christ and the gift of the Spirit, “growth” in holiness will mean increasing and abounding in practical expressions of that status, calling and commitment which is already ours by God’s grace (D. Peterson 1995, 134).

Der von Paulus in 1. Thessalonicher 3:13 formulierte Gebetswunsch richtet sich auf die Heiligkeit der Thessalonicher, die bei der Wiederkunft des Herrn durch Gottes Tun erreicht sein soll<sup>146</sup>. Um dieses eschatologische Ziel mit den Thessalonichern zu erreichen, soll Gott ihre Liebe (schon heute) wachsen lassen. Paulus redet also nicht von einem Wachsen in Heiligkeit, sondern von Heiligkeit als eschatologischem Ziel des Handelns Gottes und von einem auf dieses Ziel hinführenden Wachstum in Liebe<sup>147</sup>.

Vang (1999, 65) benutzt die Metapher der Beziehung und formuliert: „Sanctification is a process of growing close to the One who defines holiness.“ So erschliesst sich der Zusammenhang von Heiligung und Wachstum in der Liebe, die von Gott, der die Liebe ist, ausgeht und die der geliebte Mensch Gottes in Liebe zu Gott „und zu jedermann“ beantwortet.

**Vollkommene Heiligkeit als Ziel ethischen Handelns (2Kor 7:1)** Eine andere Stelle, die als Beleg für den Gedanken eines „Wachstums“ in der Heiligung diskutiert werden kann ist 2. Korinther 7:1<sup>148</sup>, ist dort doch die Rede vom „Vollenden der Heiligung“. Das von Paulus hier verwendete Partizip Präsens ἐπιτελοῦντες versteht Porter im Sinn eines Prozess der Vervollkommnung: „epitelountes, 'perfecting,' indicates being involved in a process of perfection“ (Porter 1993, 400; vgl. Furnish 1984, 365).

Tatsächlich wird durch ἐπιτελοῦντες der Weg in den Blick genommen, den die Christen bis zu ihrer Vollendung zurückzulegen haben (Stettler 2006, 175). Dieser Weg hat begonnen durch Berufung und Heiligung durch Gott (1:1). Auf diesem Weg bewegen sich die Korinther nun in dem ihnen von Gott geschaffenen Status. In Christus sind sie die Heiligen. Dazu gibt es für sie nichts hinzuzufügen oder zu verbessern. So verstanden wäre „a process of perfection“ ein Missverständnis. Wohl aber gilt es für die Korinther (und alle Christen), „to act out their status-in-Christ“ (R. P. Martin 1986, 210). Insofern ist Heiligung ein Prozess, ein Voranschreiten, Unterwegssein auf dem Weg, den Gott bereitet hat. Dabei ist nicht der Weg das Ziel, sondern „there is a goal to be reached“ (ebd., 210) das Ziel ist vollkommene Heiligkeit, ein Leben in und entsprechend der Heiligkeitssphäre Gottes.

**Ein Übungsweg** Wenn Paulus gelegentlich von Wachstum, Frucht, Verwandlung redet, sollte das nicht unbesehen mit Heiligung gleichgesetzt werden.

The popular view that sanctification is a process of moral renewal and change, following justification, is not the emphasis of the New Testament. Rather, sanctification is primarily another way of describing what it means to be converted or brought

<sup>146</sup> Zu 1Thess 3:13 und der Parusieerwartung als Motivation eines untadeligen Lebens in Heiligkeit soeben unter 5.3.1.

<sup>147</sup> Zu Heiligung und Liebe siehe auch Abschnitt 5.2.3.2.

<sup>148</sup> Zu dieser Stelle auch schon im vorherigen Abschnitt.

to God in Christ and kept in that relationship. It would be more accurate to say that renewal and change flow from the regeneration and sanctification that God has already accomplished in our lives. . . . Instead of speaking in terms of progressive sanctification, the New Testament more regularly employs the language of renewal, transformation and growth, to describe what God is doing with us here and now (D. Peterson 1995, 136).

Insofern ist es angemessen, von Heiligung als einem Prozess zu reden, nämlich als einem Weg der Einstimmung und beständigen Aus- und Einübung dessen, was Gott geschaffen hat, was er tut und bis zur Vollendung an seinem Tag tun wird. Dafür dass es bei diesem Prozess um „Perfektion“, stetige „lineare“ Selbstverbesserung, „Fortschritt“ in diesem Sinne ginge, findet sich bei Paulus kein Anhalt.

## 5.4 Heiligung bei Paulus: Soteriologie und Ethik – eine Verhältnisbestimmung

Wie verhalten sich Heiligung und Ethik zueinander? Ist Heiligung ein ethischer Begriff?

### 5.4.1 Verschränkung von göttlichem und menschlichen Handeln

Im Rückblick auf dieses Kapitel wird deutlich, dass Heiligung wesentlich Gottes Sache ist. Er heiligt. Gleichzeitig erwächst aus dem heiligenden Handeln Gottes eine Forderung an den geheiligten Menschen. Er soll mit seinem Handeln dem neuen Status, den Gott schafft, der Heiligkeitssphäre, in die Gott stellt, entsprechen. So sind Gottes und des Menschen Handeln in der Heiligung ineinander verschränkt. Allerdings: Alles Tun, mit dem der Mensch einstimmt und Teil hat an dem Prozess der Heiligung, ist und bleibt abhängig von Gottes Initiative, seiner zuvorkommenden Gnade. Berger (1993, 45) beschreibt diese enge Verbindung mit Blick auf den 1. Thessalonicherbrief:

Das ist der Vorzug von 1. Thessalonicher 4: Heiligkeit als ein Korrektiv gegen die unselige Unterscheidung zwischen eigener Leistung und Gottes Tun. Die sind hier nicht unterschieden, sondern Gottes Wille, in dem was er tut, in dem was er fordert, ist Heiligkeit und es geht darum, diesen Weg sozusagen mitzugehen, den Gott durch den Heiligen Geist in uns begründet.

Einen deutlichen Akzent setzt Paulus in dieser Richtung noch einmal in Römer 12:1.

**Heiligung „aufgrund der Barmherzigkeitserweise Gottes“ (Röm 12:1)** In Römer 12:1 fordert Paulus die Christen in Rom auf zur Hingabe als eines lebendigen, heiligen Opfers<sup>149</sup>. Diese Aufforderung stellt er unter die Voraussetzung der Barmherzigkeitserweise

<sup>149</sup> Hierzu bereits unter Abschnitt 5.2.3.3 und 5.3.1.



(διὰ τῶν οἰκτιρμῶν, Plural!) Gottes. „Ein Leben in der Heiligung kann nur unter der Voraussetzung des von Paulus in Römer 1-11 geschilderten Heilshandelns Gottes gelebt werden, nämlich ‚aufgrund des Erbarmens Gottes‘ (12,1)“ (Stettler 2006, 240). Insofern kulminiert in Kap 12:1-2 der Gedankengang des Römerbriefs und auch im engeren Kontext bilden diese Verse eine wichtige Schaltstelle:

Der Größe der Liebe Gottes (vgl. 8,31-39) und der Universalität seines Erbarmens (11,30-32) soll die Totalität der Hingabe an Gott (12,1f.), die Herzlichkeit der Zuwendung zu den Geschwistern (9-13,16) und die Weite der Offenheit für alle Menschen (14f. 17f.) entsprechen (Haacker 2006, 282f.).

Gerade auch in Römer 12:1 wird bei Paulus deutlich, dass das Einstimmen in die und Mitwirken des Menschen an der Heiligung abhängig ist von Gottes zuvorkommendem Handeln. Die Hingabe als Opfer (θυσία), die Erfahrung von Leid in der Nachfolge Christi (5.2.3.3) ist gerade kein Beweis von Gottes Untreue. Indem die Christen im Leid an Schwachheit und Leiden Christi teilhaben, werden sie zu Miterben Christi und sollen mit ihm „zur Herrlichkeit erhoben“ (Röm 8:17) werden (vgl. Gupta 2010, 125f. Gorman 2004, 390). So ist die Heiligung der Christen aufs engste verbunden mit den „Barmherzigkeits-erweisen Gottes“. Insofern bestätigt sich das Urteil Schrage: „Jedenfalls findet sich auch bei der Heiligung dieselbe Verschränkung von göttlichem und menschlichem Tun wie auch sonst bei Paulus, und gerade bei Heiligung ist das Mit- und Ineinander besonders eng“ (Schrage 1989b, 225f.).

#### 5.4.2 Heiligung verdankt sich Gottes Initiative

Wichtig im Hinblick auf die beschriebene „Verschränkung“ von Handeln Gottes und des Menschen in der Heiligung ist, dass die Initiative innerhalb dieses Geschehens zwischen Gott und Mensch bei Gott liegt. Paulus betont, „dass Gott es ist, der initiativ wird, dass er seinen heiligen Geist gibt, dass er Menschen erwählt und beruft. . . . Menschliche Lebensgestaltung ist nicht Bedingung für den Eintritt in die Sphäre des Heiligen, sondern Konsequenz aus einem voraus liegenden Geschehen“ (Vahrenhorst 2008, 139).

**Konsekutive Ethik** Gott schafft durch sein heiligendes Handeln den neuen Status der Gemeinde. Das Leben in diesem Status fordert Konsequenzen. Haacker bringt diesen Sachverhalt prägnant auf den Begriff der „konsekutiven Ethik“: „Christliche Ethik ist konsekutive Ethik im Zeichen der Vorgaben Gottes in der Sendung seines Sohnes Jesus Christus“ (Haacker 2006, 282; vgl. auch schon Nauck 1958, 134f.).

**Entsprechungsethik** Ein weiterer treffender Begriff, um die gleiche Beobachtung zu beschreiben, ist der der „Entsprechungsethik“. Entsprechen soll der Mensch in seinem Han-

deln der Wirklichkeit, die Gott durch sein Heilshandeln in Christus geschaffen hat<sup>150</sup>. Er soll dem Status entsprechen, in den Gott ihn mit der Bekehrung stellt. Gott heiligt den Menschen. Heiligung verdankt sich Gottes Initiative. Dankbar antwortet der Mensch, indem er sich immer aufs neue danach ausrichtet, Gottes Heiligkeit in seinem Leben widerzuspiegeln und dem Leben in der Sphäre von Gottes Heiligkeit zu entsprechen<sup>151</sup>. In Anlehnung an Leviticus 19:2 könnte man in diesem Sinn formulieren: „Ihr sollt in Heiligung leben, denn ich, der heilige Gott, habe euch geheiligt“.

**Indikativ und Imperativ** Wie steht es nun mit der klassischen und zuletzt in die Kritik geratenen (zur Übersicht: Zimmermann 2007) Zuordnung von „Indikativ“ und „Imperativ“. Inwieweit erscheint sie nach dem, was in diesem Kapitel zum Thema Heiligung zu sagen war, geeignet, die Struktur paulinischer Ethik zu beschreiben?

Die Redeweise von „Indikativ und Imperativ“ wurde von Bultmann geprägt<sup>152</sup>. Bultmann hielt gerade das paulinische Heiligungsverständnis für „bezeichnend für die Einheit von Indikativ und Imperativ“, da nach Paulus gerade aus der als Heilstat Christi verstandenen Heiligung die Verpflichtung zur aktiven Heiligung der Geheiligten erwachse (Bultmann 1984, 339).

Im Hinblick auf die Heiligung erweist sich die mittels der Metapher von „Indikativ und Imperativ“ beschriebene *Grundstruktur* als durchaus zutreffende Beschreibung (Wolter 2009, 121ff. gegen Zimmermann 2007, 265). Handelt es sich doch bei Bultmanns Verwendung des Begriffspaars um eine Metapher, die umschreibt, „dass verhaltensorientierende Texte immer von bestimmten Sachverhalten ausgehen, die auf der Textebene auch explizit gemacht werden“ (Wolter 2009, 122). Es mag allerdings sein, dass „Indikativ und Imperativ“ oder auch „konsekutive Ethik“ und „Entsprechungsethik“ nicht geeignet sind, um die durch Zimmermann aufgezeigte Komplexität und Varianz ethischer Argumentationsmuster bei Paulus hinreichend zu entsprechen<sup>153</sup>. Die Begriffe „konsekutive Ethik“ oder „Entsprechungsethik“ vermeiden allerdings einige mögliche Fehldeutungen, denen „Indikativ und Imperativ“ immer wieder unterliegen<sup>154</sup>. Die Bezeichnungen „Konsekutive Ethik“ oder „Entsprechungsethik“ sind daher besser geeignet, die *Grundstruktur* paulini-

<sup>150</sup> Gelegentlich ist der Begriff „Entsprechungsethik“ auch anders als hier zur Beschreibung eines Ethik-konzepts verwendet worden, das Gottes Handeln zum Maßstab menschlichen Handelns macht. Etwa: Gott liebt, so soll der Mensch auch lieben (vgl. Reuter 1982).

<sup>151</sup> Haacker (2006, 282 Fn. 6) weist darauf hin, dass der Heidelberger Katechismus diese Struktur christlicher Ethik zum Ausdruck bringt durch die Überschrift seines dritten Hauptteils „Von der Dankbarkeit“. Fernzuhalten ist dagegen unbedingt jeder Anklang einer „Rechtfertigung auf Probe“, der mit dem Ausdruck der „Bewährung“ verbunden sein könnte (Wolter 2009, 125; gegen Becker 1998, 460).

<sup>152</sup> Siehe dazu die Darstellungen bei Hammann (2009, 168-178) und Horn und Zimmermann (2009, 1ff.).

<sup>153</sup> Vgl. die acht Kategorien, die Horn und Zimmermann (ebd., 4) zur Strukturierung von Handlungsbegründungen in neutestamentlichen Schriften vorschlagen.

<sup>154</sup> „Indikativ und Imperativ“ wurden gelegentlich schematisch einander gegenüber gestellt, eine zeitliche oder gar logische Vorordnung des Indikativ vor dem Imperativ unterstellt, die Paulusbrieve wurden pauschalisierend in „Dogmatik“ und „Paränesen“ eingeteilt etc..

scher Ethik zu beschreiben, so wie sie hier im Hinblick auf die Heiligung sichtbar geworden ist.

### **5.4.3 Heiligung, ein vorethischer Begriff mit ethischen Implikationen**

Ist Heiligung ein „ethischer Begriff“? Wenn die hier beschriebene Beobachtung stimmt, dass Heiligung nach Paulus ein Geschehen ist, bei dem die Initiative von Gott ausgeht, ein Transfer in die Heiligkeitssphäre Gottes, dann ist Heiligung in erster Linie ein *theologischer* und *soteriologischer* Begriff.

Wie weiter sichtbar wurde, hat dieser Transfer in die Heiligkeitssphäre Gottes, die neue von Gott durch sein heiligendes Handeln geschaffene Identität unweigerlich ethische Konsequenzen. Schmidt (2010, 322f.) schreibt, Heiligung sei „kein ethisches Ziel“, sondern habe „vorethischen Charakter“. Er beschreibt „das Heiligungsmotiv als paränetischen Motivationshintergrund“ innerhalb des paulinischen Argumentationszusammenhangs. Vielleicht könnte man zugespitzt sagen: Heiligung ist ein „vorethischer“ Begriff mit ethischer Relevanz.



## 6 Die Heiligen

Heiligkeitsterminologie wird von Paulus nicht nur eingesetzt, um mittels eines Adjektivs den Geist Gottes als Heiligen Geist zu adressieren. Paulus beschreibt mit der Heiligung nicht nur ein Handeln Gottes am Menschen und dessen Einstimmen darein. Er verwendet auch das Substantiv *οἱ ἅγιοι*<sup>155</sup> zur Bezeichnung der Empfänger seiner Briefe und darüber hinaus der Glieder der christlichen Gemeinde.

Als gemeinsamer Nenner des Verständnisses der „Heiligen“ in AT und Frühjudentum blieb festzuhalten: „*Heilige sind Menschen, die aus ihrer Umwelt herausgehoben sind und sich durch eine besondere Gottesnähe auszeichnen*“ (Bohlen 2010, 59)<sup>156</sup>. Wenn auch die ersten Christen sich als „die Heiligen“ zu verstehen lernten und Paulus diese Bezeichnung auch den Gemeinden im griechischen Sprachraum zuspricht, stehen die frühen christlichen Gemeinden mit diesem exklusiven Anspruch nicht allein, sondern teilen ihn mit anderen Gruppen des Frühjudentums. Ziel dieses Kapitels ist es, die Stellen im Corpus Paulinum, an denen Paulus an und über „die Heiligen“ schreibt, daraufhin zu befragen, wie und in welcher kommunikativen Absicht Paulus von „den Heiligen“ redet, in welche Zusammenhänge er diese Bezeichnung jeweils stellt und ob sie bei ihm eine charakteristische Färbung erhält.

### 6.1 Die Ausbreitung der Heiligen

Auf dem Hintergrund des alttestamentlich-frühjüdischen Befundes fällt auf, dass Paulus nahezu ausschließlich die Gemeinden der Jesusgläubigen als *οἱ ἅγιοι* bezeichnet<sup>157</sup>. Er gebraucht die Bezeichnung nie für Einzelne (Phil 4:21 Akkusativ Singular in pluralischer Bedeutung: „*πάντα ἅγιον*“, „alle Heiligen“), sondern als Gruppenbezeichnung.

Eine weitere Beobachtung zum Gebrauch der Bezeichnung *οἱ ἅγιοι* bei Paulus ist, dass er sie sowohl als spezielle Bezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde (Röm 15:25.31; 1Kor 16:1 u.ö.) als auch für die von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden (1Kor 1:2; 2Kor 1:1; 13:12; Phil 1:1; 4:21f.; Phm 5:7; Röm 1:7; 16:15) gebrauchen kann. Offensichtlich nimmt Paulus eine gängige (Selbst-)bezeichnung der Urgemeinde auf und überträgt

<sup>155</sup> Zur Pluralform siehe Abschnitt 6.2.1 .

<sup>156</sup> Vgl. Abschnitt 1.2.3.2.

<sup>157</sup> Zu 1Thess 3:13 als der einzigen Ausnahme zu diesem Befund siehe Exkurs II 6.1.4.

sie später auch auf die neu entstandenen Gemeinden im hellenistischen Bereich. Dieser Beobachtung und ihrer Deutung soll im Folgenden nachgegangen werden, um so die „Ausbreitung der (Bezeichnung die) Heiligen“ von Jerusalem bis hin nach Rom zu erhellen.

### 6.1.1 Die Heiligen in Jerusalem . . .

Wenden wir uns also zunächst  $\acute{\omicron}\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  als Selbstbezeichnung der Jersualemer Urgemeinde zu.

#### 6.1.1.1 Selbstbezeichnung der Urgemeinde

Die ältesten erhaltenen Belege für  $\acute{\omicron}\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  als Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde finden wir in den Briefen des Paulus. Das bedeutet allerdings nicht, dass Paulus als erster diese Bezeichnung auf die Urgemeinde angewandt hätte. Im Gegenteil: Wenn Paulus sich dieser Bezeichnung für die Gemeinde in Jerusalem wie selbstverständlich und ohne jede Erklärung bedient (Röm 15:25.31; 1Kor 16:1; 2Kor 8:4; 9:1.12<sup>158</sup>), deutet das darauf hin, dass er sie vorfand, übernahm und als bekannt voraussetzen konnte. Daher ist  $\acute{\omicron}\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  wahrscheinlich zur Zeit des Paulus „eine Art *terminus technicus* für die Jerusalemer Urgemeinde“ (Bohlen 2010, 62), der vermutlich darauf zurückgeht, „dass sich die Urgemeinde selbst bereits sehr früh als ‚Heilige‘ bezeichnete“ (Bohlen 2010, 62; im Anschluss an Schenke 1990, 86; und Kümmel 1968, 16).

„Die Heiligen“ ist nicht die einzige uns überlieferte Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde. Neben  $\acute{\omicron}\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  treten die Selbstbezeichnungen 1)  $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ , 2)  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$  und 3)  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ .

1. Mit  $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ , der vermutlich „älteste[n] Selbstbezeichnung der Jerusalemer Jesusanhänger“ (Roloff 1993, 82), brachten die ersten Christen zum Ausdruck, dass sie sich in Kontinuität zu den vorösterlichen Jesusanhängern sahen (Apg 6:1.2.7 vgl. 1:13-15; vgl. Apg 9:10, 16:1 und 18:27 für Christen an anderen Orten). Paulus nimmt diese Bezeichnung nicht auf.
2.  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$  ist im NT (und auch der Profanräzität, vgl. Nägele 1997, 208) in erster Linie die Bezeichnung für leibliche Geschwister (Mt 10:2; 13:55; Mt 22:25 u.ö.). In Mt 12:46ff. bezeichnet  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$  zunächst die leiblichen Brüder Jesu und wird dann von ihm zu einer Bezeichnung seiner Jünger umgedeutet. An anderen Stellen ist einfach der „Nächste“ gemeint (z.B. Mt 7:3-5). In der Apostelgeschichte begegnet  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$  als Anrede für die jüdischen Volksgenossen. Paulus verwendet  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$  häufig zur Anrede der Empfänger seiner Briefe (Röm 1:13, 7:1.4, 8:12, 10:1; 1Kor 1:10;

<sup>158</sup> Zu diesen Stellen siehe die Ausführungen zur Kollekte für Jerusalem in Abschnitt 6.2.2.1.

2Kor 1:8; Gal 1:11 u.ö.). Während mit *μαθηταί* besonders das Abhängigkeitsverhältnis zu Jesus zum Ausdruck gebracht werden kann, liegt bei *ἀδελφοί* der Akzent auf der Beziehung der Christen untereinander (Bohlen 2010, 67; und schon Asting 1930, 67), wobei „Aspekte einer Beziehung auf gleicher Ebene [betont werden], wie Gleichartigkeit, Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit“ (Bohlen 2010, 66)<sup>159</sup>. Die an einigen Stellen vorgenommene Näherbestimmung *ἀδελφοί ἀγαπητοί*, geliebte Brüder, stellt „[d]ie Liebe als Proprium der christlichen Bruderschaft“ (Nägele 1997, 212) vor Augen (vgl. 1Joh 2:10, 3:14.16).

3. In der paganen Umwelt des Neuen Testaments bezeichnet *ἡ ἐκκλησία* eine Menschenansammlung (vgl. Apg 19:32) bzw. als *terminus technicus* „die aus den stimmberechtigten Männern bestehende Volksversammlung“ (vgl. Apg 19:39) (Roloff 1992, 999). Im Vordergrund steht bei dieser Bezeichnung der Ereignischarakter (vgl. 1Kor 11:18). Die *ἐκκλησία* versammelt sich im Vollzug der durch die konkrete Berufung vollzogene Erwählung Gottes (Coenen 1997). Dass sich die frühen Christen, zuerst in (vgl. 1Kor 15:9; Gal 1:13; Phil 3:6)<sup>160</sup> dann auch außerhalb von Jerusalem *ἐκκλησία* als Gruppenbezeichnung beilegen, entspricht genau ihrem eschatologischen Selbstverständnis als „von Gott erwählte[s] Aufgebot“ und „Mitte und Kristallisationspunkt des . . . endzeitlichen Israel“ (Roloff 1992, 1001). Daneben mag auch eine Rolle gespielt haben, dass die Gruppe der ersten Christen keine ethnische Identität besitzt und dass „alles, was die Identität ausmacht, in der Versammlung sichtbar wird (aber eben auch außerhalb der Versammlung wirksam ist)“ (Berger 1976, 198). Dass diese Versammlung nicht irgendeine Versammlung ist, kommt durch die ursprüngliche ausführliche Wendung „ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zum Ausdruck, die insbesondere in den älteren Schriften des NT belegt ist (vgl. 1Thess 2:14; 1Kor 1:2; 11:16.22; 2Kor 1:1; Gal 1:13).

In der eschatologischen Grundlegung des Selbstverständnisses der ersten Christen wurzeln also sowohl die Selbstbezeichnungen *ἡ ἐκκλησία* als auch *οἱ ἅγιοι* (vgl. Coenen 1997, 1143). Da schon in AT und Frühjudentum mit der Selbstbezeichnung „die Heiligen“ sowohl die Zugehörigkeit zu Gott und die Erwählung durch ihn als auch die Zugehörigkeit zum eschatologischen Gottesvolk reklamiert wurde<sup>161</sup>, ist es nicht erstaunlich, dass die ersten Christen diese Bezeichnung für sich übernahmen. So konnten sie wesentliche Aspekte ihres Selbstverständnisses zum Ausdruck bringen (vgl. Bohlen 2010, 63f., 69).

<sup>159</sup> Neben den *ἀδελφός* tritt die *ἀδελφή* als Mitschwester (Röm 16:1; 1Kor 7:15, 9:5; Phlm 2). Nägele (1997, 211) weist darauf hin, dass „die geistliche gleichberechtigte Stellung der Schwester . . . ausschließlich christlich [ist]“.

<sup>160</sup> Anders Coenen (1997, 1144), der hier mit der von Paulus verfolgten *ἐκκλησία* die *eine* Kirche angesprochen sieht. Der Kontext von Gal 1:13 (V. 22!) und 1Kor 15:9 sprechen allerdings dafür, *ἐκκλησία* hier aus Bezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde aufzufassen (Roloff 1992, 1002).

<sup>161</sup> Vgl. Abschnitt 1.2.3.2.

Nicht von ungefähr haben sich die ersten Christen nach Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in Jerusalem aufgehalten (Lk 24:52; Apg 1:4.12ff.), und nicht von ungefähr nennen sich die Jesusanhänger hier zuerst „die Heiligen“. Heißt es doch in Jesaja 4:3 „Und wer da wird übrig sein in Zion und übrigbleiben in Jerusalem, der wird heilig heißen, ein jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem“<sup>162</sup>. Mit der Selbstbezeichnung *οἱ ἅγιοι* „bringt die Gemeinde zum Ausdruck, dass sie sich als das endzeitliche Gottesvolk (aus Juden und Heiden) verstand, das vor allem in späten Schriften des Alten Testaments als ‚die Heiligen‘ bezeichnet wurde“ (Stettler 2006, 436).

### 6.1.1.2 Übernahme durch Paulus

Wenn Paulus von der Jerusalemer Urgemeinde als von „den Heiligen“ (*οἱ ἅγιοι*) redet, schließt er sich also dem damals geläufigen Sprachgebrauch an. Warum er im Zusammenhang der Vorbereitung und Durchführung der Kollekte für die Urgemeinde aus dem Vorrat an zur Verfügung stehenden (Selbst-)Bezeichnungen gerade *οἱ ἅγιοι* herausgriff, wird im Folgenden noch zu erörtern sein (siehe Abschnitt 6.2.2.1).

## 6.1.2 . . . und an anderen Orten

Paulus überträgt allerdings die Bezeichnung *οἱ ἅγιοι* auch auf heidenchristliche Gemeinden.

### 6.1.2.1 Provokation oder Symptom der Expansion?

Verfolgt Paulus eine (politische) Absicht, wenn er die Selbstbezeichnung der Urgemeinde auf die von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden anwendet? Von Holl (1928, 173) stammt die pointierte These, Paulus habe mit dieser Übertragung endlich(!) den besonderen Anspruch der Jerusalemer Gemeinde auf Heiligkeit zerstört<sup>163</sup>. Auch Gnilka (1996, 311) sieht Paulus hier einen Anspruch auf Gleichberechtigung anmelden.

Sicher wird damit, dass Paulus die Selbstbezeichnung der Urgemeinde auf neu gegründete heidenchristliche Gemeinden überträgt, deutlich, dass er auch diese in einem gleich intensiven Gottesverhältnis stehen sieht und der Jerusalemer Gemeinde insofern keinen Sonderstatus zuschreibt. Es ist aber übertrieben, darin eine bewusste Provokation gegenüber der Jerusalemer Gemeinde zu sehen. Vielmehr entspricht es der Dynamik einer Gruppe, die sich ausbreitet, die für sie eingeführte Bezeichnung auch auf die „Tochter-

<sup>162</sup> Zur Verbindung von der Vorstellung vom „Rest Israels“ und den „Heiligen“ siehe Abschnitt 1.2.3.2.

<sup>163</sup> Bei Holl erhielt diese These einen antisemitischen Einschlag, wenn er behauptete, Paulus streife durch dieses Vorgehen „aus dem Begriff der Heiligkeit das jüdisch Selbstgerechte, das äußerlich Verengte ab, das in der Gleichsetzung von *πτωχοί* und *ἅγιοι* lag“ (Holl 1928, 173).



gruppen“ anzuwenden (so auch Wengst 2005, 54; Bohlen 2010, 91). Zu beobachten ist hier also auch ein Symptom der Expansion.

### 6.1.2.2 Rhetorische Absicht der *adscriptio*

Da die *adscriptio* durchaus eine rhetorische Absicht besitzt und „von den Lesern bzw. Hörern als ehrende Bezeichnung vernommen werden [soll]“ (Schnider und Stenger 1987, 15), ist die Auswahl der Gruppenbezeichnung innerhalb der Adressatenangabe beachtlich. So gebraucht Paulus die Bezeichnung οἱ ἅγιοι in verschiedenen Kombinationen mit anderen Gruppenbezeichnungen in den Präskripten seiner Briefe.

Röm 1:7	1Kor 1:2	2Kor 1:1	Gal 1:2	Phil 1:1	1Thess 1:1	Phm 1f.
	ἐκκλησία	ἐκκλησία	ἐκκλησία		ἐκκλησία	ἐκκλησία
οἱ ἅγιοι	οἱ ἅγιοι	οἱ ἅγιοι		οἱ ἅγιοι		
ἀγαπητοί						ἀγαπητοί

Dieser Befund lässt die Annahme naheliegend erscheinen, dass hinter der Wahl einer (oder mehrerer) Bezeichnungen in der *adscriptio* eines Briefes nicht unbedingt inhaltliche Aussagen, sondern vielmehr rhetorische Absichten liegen. Wenn Paulus die Gemeinde in Philippi etwa nicht als ἐκκλησία anredet und statt dessen an πᾶσιν τοῖς ἁγίοις schreibt, will er wohl kaum die Aussage treffen, bei den Christen in Philippi handele es sich nicht um eine ἐκκλησία (indirekt spricht er sie als eine solche in 4:15 an). Vielmehr erlaubt die Bezeichnung οἱ ἅγιοι, insbesondere in Kombination mit πᾶς, zu signalisieren, dass jeder Einzelne als Teil der Gemeinschaft angesprochen ist. U. B. Müller (2002, 33f.) sieht „[d]ie beschworene Einigkeit der Gemeinde, die alle einschließen und umfassen will“ zum Ausdruck kommen (vgl. die vielen Vorkommen von πᾶς in Phil 1, dazu: 6.2.1.2)<sup>164</sup>.

### 6.1.2.3 Keine Heiligen in Thessalonich und Galatien?

Es fällt auf, dass die Bezeichnung οἱ ἅγιοι im 1.Thessalonicherbrief und im Galaterbrief fehlt. Erklärungen für diesen Ausfall von οἱ ἅγιοι bleiben spekulativ<sup>165</sup>.

**1. Thessalonicher** Dass Paulus im 1. Thessalonicherbrief die Bezeichnung der Gemeinde als οἱ ἅγιοι vermeidet, ist umso auffälliger, als er ansonsten in diesem Brief „durchaus

<sup>164</sup> Zum Philemonbrief siehe Abschnitt 6.1.2.4 und 6.2.2.2.

<sup>165</sup> Schmidt (2010, 337): „Beobachtungen *e silentio* unterliegen freilich immer einem gewissen Mißtrauen“. Bemerkenswert auch das Fehlen der Bezeichnung ἐκκλησία in Röm 1:7 und Phil 1. Auch hier bleiben Mutmaßungen über mögliche Gründe dieses Befundes spekulativ. Gegen die These von Klein (1969, 143), Paulus habe bei den römischen Gemeinden einen ekklesiologischen Defekt gesehen, weist Wilckens (2008, 68f.) darauf hin, dass auch die persönlichen Formulierungen in Röm 1:6f. voll ausreichen, um die Christen in Rom als „Angehörige der Heilsgemeinde Gottes“ zu charakterisieren. Haacker (2006, 31) denkt angesichts der politischen Konnotation von ἐκκλησία an eine „rechtlich bedingte Vorsichtsmaßnahme“ des Apostels.

großes Interesse an der Heiligkeitsthematik insgesamt zeigt“ (Schmidt 2010, 337). Eine Erklärung dieses Befundes sieht Schmidt (ebd., 337) in der „eschatologischen Grunddimension der Lehre von Heiligung“ im 1. Thessalonicherbrief: „Die noch auf der Erde lebenden Gläubigen stehen erst in einem Prozess der Heiligung, haben aber noch nicht teil an der Qualität vollendeter Heiligkeit“ (Schmidt 2010, 337; vgl. Bohlen 2010, 122f.). Diese Erklärung kann um den Hinweis ergänzt werden, dass Paulus möglicherweise bei seinem ersten Brief zwar schon die „Heidenchristen“ in das heiligende Handeln Gottes einbezogen sah, sich aber noch nicht entschieden hatte, οἱ ἄγιοι als die Selbstbezeichnung der Urgemeinde auf die heidenchristliche Gemeinde in Thessalonich zu übertragen (vgl. Schmidt 2010, 341). M. E. überzeichnet Schmidt seine These insoweit, als auch in den späteren Briefen die Vollendung der Heiligung der Gemeinde noch aussteht, diese aber schon als οἱ ἄγιοι angedredet wird. Ist nicht auch etwas, das „in Heiligung steht“, heilig? In der Sache sehe ich daher keine große Differenz zwischen dem paulinischen Heiligungsverständnis im 1. Thessalonicherbrief und den folgenden Briefen des Apostels, wenn auch aufgrund der argumentativen Situation die Akzente deutlich verschieden gesetzt sind<sup>166</sup>.

**Galater** Für den Galaterbrief hat Vahrenhorst (2008) das Fehlen der Bezeichnung οἱ ἄγιοι und von Heiligkeitsterminologie insgesamt unter Hinweis auf den „traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Reinheit bzw. Heiligkeit und Beschneidung“ (ebd., 256) damit zu erklären versucht, dass Paulus die Bezeichnung „Heilige“ und kultische Terminologie insgesamt im Galaterbrief vermieden habe, „um seinen Gegnern keine argumentative Steilvorlage zu liefern“ (ebd., 256). Gegen diese Erklärung spricht die Beobachtung, dass „bei den Belegstellen für οἱ ἄγιοι in den paulinischen Briefen kein Bezug zum Kult ersichtlich“ ist (Bohlen 2010, 163). Auch der alttestamentlich-frühjüdische Traditionszusammenhang, dem die Bezeichnung οἱ ἄγιοι in ihrer Anwendung auf die ersten Christen entnommen ist, weist (siehe Abschnitt 1.2.3.2) keinen prominent kultischen, sondern vielmehr einen eschatologischen Akzent auf.

<sup>166</sup> Widersprüchlich äußert sich zu diesen Fragen Bohlen (2010, 122f.). Sie schließt sich auf der einen Seite Schmidt an mit der zugespitzten Formulierung „Die Christen sind nach der Auffassung des 1Thess in der Gegenwart noch keine Heiligen, sondern (nur) in den Stand der Heiligung Berufene. Ihre Heiligkeit wird erst für den Zeitpunkt der Parusie Christi erwartet bzw. erhofft“. Auf der anderen Seite schreibt sie, hier liege zwischen dem 1.Thessalonicherbrief und den übrigen paulinischen Briefen „keine Differenz in der Sache vor, sondern eine Differenz in der Sprache“ und „Im Sinne des Heiligkeitsverständnisses z.B. des 1Kor waren auch die Thessalonicher natürlich Heilige“. Dem stimme ich zu. Allerdings, beschreibt sie nicht doch auch eine Differenz in der Sache, wenn sie fortfährt: „Doch als Paulus den 1Thess schrieb, war Heiligkeit für ihn noch Ausdruck der Qualität, die erst zum Zeitpunkt der Parusie Christi zur Vollendung kommen konnte“? Wie in Abschnitt 5.2.4 beschrieben, stellt Paulus Heiligung auch in 2Kor 7:1 und Röm 6:19.22 in eine eschatologische Perspektive. Zu beobachten ist eine erhebliche Verschiebung der Akzente, aber kein sachlicher Bruch.

#### 6.1.2.4 Hausgemeinde und „die Heiligen“ im Philemonbrief

In seinem Brief an Philemon erscheint der Ausdruck *οἱ ἅγιοι* verglichen mit den anderen Paulusbriefen „verspätet“. Im Praeskript fehlt diese Bezeichnung, Paulus verwendet sie dann allerdings in V. 5 und 7<sup>167</sup>.

Im Präskript des Philemonbriefes nennt Paulus diesen als Hauptadressaten, daneben namentlich eine Frau und einen Mann und schließlich „die Gemeinde in deinem Hause“ (V.2). Auf den ersten Blick überrascht, dass Paulus diese Hausgemeinde nicht wie in seinen anderen Briefen üblich, als „die Heiligen“ bezeichnet. Dunn beobachtet, dass Paulus nie die Mitglieder einer einzelnen Hausgemeinde als „die Heiligen“ anredet. „That he does not adress them as ‘the saints in Colossae’ (as in Col 1:2) may mean that Philemon’s house church was not the only church in Colossae, or simply that the letter was for the members of Philemon’s house church alone“ (Dunn 1996, 313).

In V. 5 und 7 macht Paulus nicht ausdrücklich klar, wen er mit *οἱ ἅγιοι* meint („Liebe . . . gegenüber allen Heiligen“ und „Denn ich hatte große Freude und Trost durch deine Liebe, weil die Herzen der Heiligen erquickt sind durch dich, lieber Bruder.“). Da die Hausgemeinde, der Philemon vorsteht, von Paulus nicht als „die Heiligen“ adressiert wurde, ist zu vermuten, dass der Wirkungskreis von Philemon sich auf ganz Kolossae (mehrere Hausgemeinden?) bzw. Gemeinden im Umland erstreckte. Ausgehend von der Zeitform des Verbs (*ἀναπέπαιται*, Perfekt) spekuliert Dunn über Dienste Philemons mit dauerhaften Ergebnissen: „Possibly some particular visits were in mind that had brought a reinvigoration and refreshment to various churches, which would suggest that Philemon was a fine preacher“ (ebd., 321).

Das Fehlen von „die Heiligen“ in Philemon 2 und die Art und Weise wie Paulus von *οἱ ἅγιοι* in V. 5 und 7 schreibt, lässt erkennen, dass die Bezeichnung „die Heiligen“ eine Affinität zur Gesamtheit der Christen an einem Ort hat oder die Christen insgesamt (bzw. in einem bestimmten Zusammenhang in einer Region) meint.

#### 6.1.3 Exkurs I: Die Heiligkeit der christlichen Gemeinde und Israels (Röm 11:16)

In Römer 11:16 verwendet Paulus nicht die Bezeichnung *οἱ ἅγιοι*, bezieht aber in anderer Weise Heiligkeitsterminologie auf Menschengruppen. Paulus verbindet die Metaphernpaare „Erstlingsgabe vom Teig / Teig“ und „Wurzel / Zweige“ mit dem Adjektiv *ἅγιος*. Er schreibt: „ist die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist auch der ganze Teig heilig; und wenn die Wurzel heilig ist, so sind auch die Zweige heilig“. So sehr exegetisch umstrit-

<sup>167</sup> Es fällt auf, dass viele Kommentare die genaue Verwendung von *οἱ ἅγιοι* im Philemonbrief nicht näher würdigen. Oft findet sich der Verweis auf die Kommentierung von Kol 1:2 (O’Brien 1982, 273.279.282; Dunn 1996, 318; Wolter 1993, 253).

ten ist, *welche* Menschengruppen jeweils mit den genannten Metaphern gemeint sind, so unbestritten sind jeweils Menschengruppen gemeint und werden heilig genannt. Die Heiligkeit der einen Gruppe hängt in noch näher zu bestimmender Art und Weise von der der anderen ab. Um wessen Heiligkeit geht es also hier, wie sind die beiden Metaphern zu verstehen?

Wer wie Haacker (2006, 258f.) oder Jewett (2007, 683) in Erstlingsgabe und Wurzel Bilder für Israel und Teig bzw. Zweigen solche für die Heidenchristen erkennt, findet hier eine Aussage über die Partizipation der an Christus glaubenden Nicht-Juden an Israels Gottesverhältnis. Wer die Metaphernpaare in V. 16 von dem folgenden Ölbaum-Gleichnis her deutet, in dem die in den Ölbaum eingepropften Zweige für den (zunächst) nicht an Christus glaubenden Teil Israels, die wilden Zweige für die Heidenchristen stehen, wird die Wurzel auf die Erzväter als „Ursprung und Herkunft Israels“ deuten (Lohse 2003, 313; 246 Moo 1996, 700; Wilckens 1980; Michel 1978, 348; vgl. Rengstorf 1978, 130-139). Die dritte Deutungsmöglichkeit geht dahin, dass Paulus mit beiden Metaphern zum Ausdruck bringt, dass die Judenchristen als „heiliger Rest“ heilig sind und durch sie ganz Israel, also auch der (noch) ungläubige Teil, heilig ist (Barrett 1962, 216; White 2007, 108; Bohlen 2010, 174). Schließlich deuten einige Exegeten die beiden Metaphernpaare unterschiedlich, nämlich einmal im Sinn der zweiten Verständnismöglichkeit die Wurzel auf die Erzväter und dann die Erstlingsgabe im Sinn der dritten Deutungsvariante auf die Judenchristen (Dunn 1988b, 659f. Cranfield 1979, 564).

Das Verständnis der Metaphern hängt an drei exegetischen Entscheidungen: 1) Wie sind die Metaphern im Argumentationszusammenhang einzuordnen? Was ist das Thema dieser Passage? 2) Sind beide Metaphern parallel aufgebaut oder unterschiedlich aufzulösen? und 3) Sind die beiden Metaphern unabhängig von dem folgenden Ölbaum-Gleichnis oder von diesem her zu deuten?

1. **Thema der Passage.** Die Frage, die Paulus in Römer 11:1 aufgeworfen hat und der er in Römer 11:1-16 nachgeht, ist die nach dem aktuellen und zukünftigen Status Israels (W. Kraus 1996, 314; Bohlen 2010, 173). Erst ab V. 17 geht es auch um die Heidenchristen, die als in den Ölbaum eingepropfte „wilde Zweige“ Anteil bekommen am Heil <sup>168</sup>.
2. **Verhältnis der beiden Metaphernpaare.** Gegen die Meinung von Dunn (1988b, 659), es gebe keinen Grund, die beiden Hälften von V. 16 synonym und nicht komplementär zu verstehen, ist einzuwenden, dass zwischen beiden Vershälften ein präziser

<sup>168</sup> Bohlen (2010, 173) weist überzeugend darauf hin, dass neben dieser Themenbestimmung gegen die von Haacker (2006, 258) vorgetragene Deutung auch spricht, dass Paulus in V. 11 von dem „gestrauchelten Israel“ und in V. 15 von dessen „Verwerfung“ (ἀποβολή) spricht. In diesem Zusammenhang ist es wenig plausibel, dass er nun die Heiligkeit Israels voraussetzen und die Heiligkeit derer, die Christus schon angenommen haben, davon ableiten soll.

rhetorischer Parallelismus besteht, der auch eine parallele Deutung nahelegt (Jewett 2007, 682f. Bohlen 2010, 174; White 2007, 100).

3. **Verhältnis zum Ölbaum-Gleichnis.** Hingegen bedient sich Paulus in 16b und 17ff. zwar in beiden Fällen der Metapher „Baum“, konzipiert diese aber jeweils so unterschiedlich (V. 16b: Lebenszusammenhang Wurzel-Zweige; VV. 17ff.: Gartenbautechnik des Einpfropfens), dass es nicht sinnvoll erscheint, V. 16b von dem folgenden Ölbaum-Gleichnis her zu deuten (vgl. Bohlen 2010, 174).

Wie sind also ἀπαρχή (und ῥίζα) zu deuten? Paulus gebraucht in 1. Korinther 16:15 und Römer 16:5 ἀπαρχή als Bezeichnung für die ersten Christen an einem bestimmten Ort oder aus einer bestimmten Gruppe. Da es im Zusammenhang von Kap. 11 um den Status Israels geht<sup>169</sup>, ist es naheliegend, ἀπαρχή auf die ersten Judenchristen bzw. im Sinn des „treuen Rests Israels“, als alle Jahwe treuen Juden einschließlich der an Christus glaubenden Juden (White 2007, 108) zu deuten. „Die metaphorische Aussage von Röm 11,16 lautet also: Weil die Judenchristen als Christen heilig sind, ist ganz Israel heilig“ (Bohlen 2010, 175).

#### 6.1.4 Exkurs II: Die „anderen“ Heiligen – Engel als Begleiter der Parusie Christi (1Thess 3:13)

Ein einziges Mal, in 1. Thessalonicher 3:13, gebraucht Paulus in seinen Briefen οἱ ἅγιοι nicht als Bezeichnung der christlichen Gemeinde. Einer der anderen biblisch-jüdischen Bedeutungsvarianten entsprechend<sup>170</sup> bezeichnet er hier mit οἱ ἅγιοι himmlische Wesen, Engel.

Die Gründe dafür, dass diese Auffassung heute nahezu einhellig (T. Holtz 1986, 147; Wanamaker 1990, 145; Green 2002, 181; Schmidt 2010, 334ff. Bohlen 2010, 72f. gegen Schenk 1995, 1384, Anm. 98)<sup>171</sup> vertreten wird, sind:

1. In dem Zusammenhang, in dem Paulus in 1. Thessalonicher 3:13 auf οἱ ἅγιοι zu sprechen kommt, geht es um die Parusie Christi, den Zeitpunkt, an dem „unser Herr Jesus kommt mit allen seinen Heiligen“. Seine Vorlage findet dieser Vers offensichtlich in Sacharja 14:5. Dort ist vom endzeitlichen Kommen Gottes und πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ (LXX) die Rede und damit sind dort ebenfalls Engel gemeint<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> Stenschke (2010, 200.224f.) liest Röm 9-11 als integralen Teil der im Römerbrief unternommenen paulinischen Apologie seines Evangeliums gegenüber Juden und Judenchristen.

<sup>170</sup> Siehe Abschnitt 1.2.3.2.

<sup>171</sup> Schmidt (2010, 334, Fn. 1340) nennt noch die Kommentare zum 1Thess von Rigaux, Reese und Hiebert, die mir allerdings nicht vorlagen.

<sup>172</sup> T. Holtz (1986, 147) merkt an, dass mit der im Gegensatz zu zeitgenössischen Messiaserwartungen stehenden Übertragung dieses Motivs auf Christus dessen Rolle theologisch aufgeladen worden sei. Vgl.

2. In 1. Thessalonicher 4:16f schreibt Paulus, dass die Christen bei der Parusie Christi auferstehen bzw. „zugleich“ (ἄμα) entrückt werden „dem Herrn entgegen“ (εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου). Der Herr und seine Gemeinde kommen sich also entgegen und nicht miteinander, ja „[n]ach 1Thess 4,16f. befindet sich zu diesem Zeitpunkt noch gar kein Mensch ‚mit Christus‘ und kann nicht mit ihm erscheinen“ (Schmidt 2010, 336).

In 1. Thessalonicher 3:13 ist also von den „anderen“ Heiligen, von Engeln als Begleitern der Parusie Jesu Christi die Rede.

## 6.2 Die Solidarität der Heiligen

Grundlegend für das Verständnis der Bezeichnung „die Heiligen“ ist der kommunale, gemeinschaftsbezogene Charakter von Christsein, der durch sie zum Ausdruck kommt. Dass „die Heiligen“ Heiligkeit *in Gemeinschaft* leben, ist grundlegend für das Verständnis dieser Bezeichnung. Daher wenden wir uns vor den weiteren Aspekten, die die Identität der Heiligen betreffen (Abschnitt 6.3), zunächst der „Solidarität der Heiligen“ zu. Zudem können in diesem Zusammenhang die Beziehungen zwischen „den Heiligen“ in Jerusalem und „den Heiligen“ der hellenistischen Gemeinden weiter erarbeitet werden.

### 6.2.1 Die Heiligen: Heilig in Gemeinschaft

Die Heiligen leben Heiligkeit in Gemeinschaft. Bei οἱ ἅγιοι handelt es sich um eine Gruppenbezeichnung, die es ermöglicht, den Einzelnen als Teil der Gemeinschaft in den Blick zu nehmen. Zwei Beobachtungen dazu:

#### 6.2.1.1 Der kommunale Charakter der Heiligkeit bei Paulus

Schon sprachlich fällt auf, dass von den Heiligen bei Paulus nur im Plural die Rede ist, eben als οἱ ἅγιοι. Auch in Philipper 4:21, der einzigen Stelle im Singular, bezieht sich das Wort auf eine Gruppe (R. P. Martin 1986, 4; vgl. Malherbe 2000, 239). Dass Paulus Heiligung und Heiligkeit nicht als individuelle, sondern als gemeinschaftliche, „kommunale“ Angelegenheit begreift, unterstreicht Adewuya (2007, 204):

Paul’s thinking on holiness is primarily communal. Although each person who belongs to Jesus Christ belongs to him personally, there is nothing individualistic

---

Mk 8:38; Mt 13:41; Lk 9:26 als weitere Beispiele dafür, dass das Motiv der himmlischen Gottesbegleiter in frühchristlicher Zeit auf die Parusie Christi übertragen wurde.

about such relationship. As such, it is the church, collectively, that is called to holy living, the individual only<sup>173</sup> being important as a constituent member of the community.

Diese Korrektur jeglicher individualistischer Verzeichnung der Heiligungsthematik und das Herausarbeiten des charakteristischen Gemeinschaftsaspekts des paulinischen Denkens ist unbedingt zu beachten.

### 6.2.1.2 Alle Heiligen

Immer wieder (Röm 16:15; 2Kor 1:1; 13:12; Phil 1:1; 4:21f.; Phm 1:5) verknüpft Paulus in den Prä- und Postskripten seiner Briefe die Bezeichnung οἱ ἅγιοι mit πᾶς<sup>174</sup>. So wird zugleich durch die Bezeichnung οἱ ἅγιοι stärker jeder einzelne Christ in den Blick genommen, als es mit der Bezeichnung ἐκκλησία der Fall wäre, und doch auch durch das πᾶς Zusammengehörigkeit und Einigkeit aller betont. Der einzelne Christ wird innerhalb der Gemeinschaft gesehen.

Gelegentlich tritt die Wendung πᾶς ἁγίους neben die Bezeichnung mit dem Kollektivbegriff ἐκκλησία. Im Präskript des Philipperbriefs (1:1) verwendet Paulus zur Bezeichnung der Adressaten ausschließlich die Wendung πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ. Ähnlich wie im Präskript des Römerbriefs (Röm 1:7) fällt hier die Bezeichnung ἐκκλησία aus. „Doch dürfte mit ‚alle Heiligen‘ dasselbe gemeint sein, zumal die Ausdrücke ‚berufene Heilige‘ und ‚in Christus Jesus Geheiligte‘ den Ekklesia-Begriff in 1.Kor 1,2 entfalten“ (U. B. Müller 2002, 35)<sup>175</sup>. Indem Paulus sich an πᾶσιν τοῖς ἁγίοις . . . wendet, unterstreicht Paulus, dass *alle* Gemeindeglieder, die Gemeinde in ihrer Gesamtheit gemeint ist, und beschwört so die Einheit der Gemeinde (vgl. ebd., 35).

### 6.2.2 Die Heiligen, ein „einnehmender“ Ehrenname

In zwei Zusammenhängen ist die Verwendung der Bezeichnung οἱ ἅγιοι durch Paulus besonders markant: οἱ ἅγιοι ist (neben) seine Bezeichnung für die Jerusalemer Urgemeinde, wenn er bei den Gemeinden in Achaja und Mazedonien um eine Geldsammlung für die Jerusalemer wirbt. Er wirbt auch um Philemon und rühmt dessen Liebe „gegenüber allen Heiligen“ und verwendet in diesem Zusammenhang kurz hintereinander zweimal „οἱ ἅγιοι“. Gibt es eine sinnvolle Erklärung für diese Affinität von werbender Rhetorik und der Bezeichnung οἱ ἅγιοι?

<sup>173</sup> Hier schießt Adewuya m. E. über das Ziel hinaus. Dass Paulus dem einzelnen Menschen „nur“ im Hinblick auf seine Gruppenzugehörigkeit Wert beimisst, lässt sich nicht belegen.

<sup>174</sup> Bohlen (2010, 92) beobachtet, dass diese Verbindung da nicht erfolgt, wo Paulus von „berufenen Heiligen“ spricht (1Kor 1:2; Röm 1:7).

<sup>175</sup> Οἱ ἅγιοι und ἐκκλησία treten auf als zwei von mehreren Paulus zur Verfügung stehenden (Selbst-)bezeichnungen der ersten Gemeinden, siehe Abschnitt 6.1.1.1.

### 6.2.2.1 Kollekte für Jerusalem

Mit der Benennung der Jerusalemer Gemeinde als οἱ ἅγιοι folgt Paulus, wie oben (6.1) deutlich wurde, dem damals üblichen Sprachgebrauch. Die Beobachtung, dass er diese Bezeichnung für die Urgemeinde in seinen Briefen ausschließlich im Zusammenhang seiner Werbung um die Geldsammlung für die Urgemeinde verwendet, wirft Fragen auf: Hebt Paulus durch die Verwendung dieser Bezeichnung die Jerusalemer Gemeinde gegenüber anderen Gemeinden hervor? Lässt sich ein rhetorischer Grund für die Wahl der Bezeichnung der Urgemeinde als οἱ ἅγιοι in diesem Zusammenhang erkennen? Um einer Antwort auf diese Fragen näher zu kommen, wenden wir uns in der Reihenfolge ihrer Entstehung den Textpassagen zu, in denen Paulus für die Kollekte für οἱ ἅγιοι, die Urgemeinde in Jerusalem, wirbt.

**Knapper Aufruf zur Sammlung für die Heiligen in Jerusalem (1Kor 16:1)** Während im Galaterbrief nur die Verabredung einer Kollekte für „die Armen“ (der Jerusalemer Gemeinde) erwähnt wird und Paulus beteuert, sich darum eifrig bemüht zu haben (Gal 2:10), er aber nicht für diese Sammlung wirbt, integriert er einige Sätze (V. 1-4) mit organisatorischem und auch werbenden Charakter zu dieser Sammlung in das Schlusskapitel des 1. Korintherbriefs. Der Neuansatz (Περὶ δὲ) nach dem vorangehenden Auferstehungskapitel wirkt zunächst abrupt. Die Verse 1-4 schließen aber, wie Schrage (2001, 423) hervorhebt, durchaus „sinnvoll an 15,58 an: Das ‚Werk des Herrn‘ konkretisiert sich für die Gemeinde in ihrer Beteiligung an der Kollekte für Jerusalem“.

Die Geldsammlung bezeichnet Paulus hier (V. 1f.) mit dem neutestamentlichen Hapaxlegomenon λογεῖα. Der Akzent liegt bei diesem Ausdruck nicht auf dem „steuerlich-Abgabenmäßigen“, sondern auf dem Spendencharakter (Downs 2008, 130f.; Kittel 1933, 286; Schrage 2001, 425). Als Empfänger der Sammlung werden die ἅγιοι genannt, aus dem Zusammenhang ist zu schließen, dass damit die Gemeinde in Jerusalem gemeint ist. Paulus unterbreitet einige organisatorische Vorschläge zur Durchführung der Sammlung und der Überbringung der Gaben nach Jerusalem. Das dabei von ihm verwendete Wort χάρις verbindet die erbetenen Gaben der Korinther mit der göttlichen χάρις (Schrage 2001, 430f.)<sup>176</sup>. Paulus bleibt bei all dem sehr knapp; vermutlich war die Sammlung für Jerusalem schon vorher zwischen Paulus und den Korinthern thematisiert worden (Schrage 2001, 424; Bohlen 2010, 75).

**Ausgleich und gegenseitige Anteilnahme „auf Augenhöhe“ (2Kor 8:4)** Auch in 2. Korinther 8:4 nennt Paulus, diesmal im Zusammenhang ausführlicherer Ausführungen in Kap. 8 und 9, die Empfänger der Geldsammlung, für die er sich einsetzt, οἱ ἅγιοι. Dass

<sup>176</sup> Χάρις wird mit zehnmaliger Nennung zum Schlüsselbegriff von 2Kor 8-9, mehr zu diesem Ausdruck daher im nächsten Abschnitt dieser Arbeit.



mit der Bezeichnung die Gemeinde in Jerusalem gemeint ist, erschließt sich nur von den anderen Texten zur Kollekte her. Die Ortsbezeichnung Ἱερουσαλήμ wird in 2. Korinther 8 und 9 an keiner Stelle genannt.

In dem zehnmal auftretenden χάρις hat die Passage 2. Korinther 8-9 ihren Schlüsselbegriff. Dabei wird χάρις in zwei deutlich verschiedenen Weisen verwendet<sup>177</sup>. Gerade in der Kombination der beiden Verwendungen kommt zum Ausdruck, wie Paulus die Kollekte für die Urgemeinde versteht und in welchem Rahmen er also diese als „die Heiligen“ adressiert.

Einmal steht ἡ χάρις τοῦ θεοῦ für das Heilshandeln Gottes in Christus (8:1; 9:14.15; vgl. 8:9; 9:8)<sup>178</sup>. Paulus beschreibt die Teilnahme der makedonischen Gemeinden (8:1) zuallererst als „an act of divine grace“ (Downs 2008, 132; Furnish 1984, 413) und rühmt diese den Gemeinden in Makedonien gegebene Gnade als Ursache von deren Freigiebigkeit. Die „Gnade unseres Herrn Jesus Christus“ (V. 9) und das Vorbild seiner freiwilligen Armut wird zum Motiv, mit dem Paulus auch die Gemeinde in Korinth zur Kollekte anspricht.

In der zweiten Bedeutung, die Paulus hier mit χάρις verbindet, ist die in 2. Korinther 8 und 9 beworbene Kollekte gemeint (8:4.6.7). Um sie zu einer reichen Spende zu animieren, führt Paulus in V.4 den Korinthern vor Augen, dass die Gemeinden in Makedonien sogar von sich aus darum gebeten hatten, ja sich aufdrängten μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν, sich an der χάρις und der κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους beteiligen zu dürfen.

Harrison (2003, 63) hat in χάρις ein Leitmotiv des hellenistischen Verständnisses von Gegenseitigkeit (reciprocity) zur Zeit des zweiten Tempels erkannt. Im Sinne solcher Gegenseitigkeit kann χάρις „beide Seiten einer freundschaftlichen Beziehung bezeichnen, sowohl die Zuwendung des einen als auch die dankbare Reaktion des anderen“ (Bohlen 2010, 76). Mit der Bezeichnung der Sammlung für die Jerusalemer Gemeinde als „χάρις“ bringt Paulus also ein gleichberechtigtes Geben-und-Nehmen in freundschaftlicher Verbundenheit zum Ausdruck (Kim 2002, 89f.). Auch der Aspekt des Ausgleichs spielt dabei eine Rolle, der mit dem zweimaligen ἰσότητος, ἰσότης noch einmal in 2. Korinther 8:13f. ausdrücklich angesprochen ist. Ziel der Spendensammlung ist ein Ausgleich zwischen den Gemeinden. „Im Augenblick“ (ἐν νῦν καιρῷ, V. 14) kann dieser Ausgleich erzielt werden, indem die griechischen Gemeinden von ihrem Überfluss abgeben und der armen Jerusalemer Gemeinde eine Kollekte zukommen lassen und so ihrem Mangel abhelfen.

<sup>177</sup> Darüber hinaus formuliert Paulus in 8:16 und 9:15 Χάρις δὲ τῷ θεῷ: „Gott aber sei Dank, . . .“

<sup>178</sup> In diesem Sinn spricht Paulus auch in Röm 6:23 vom Charisma des ewigen Lebens in Jesus Christus unserem Herrn. Käsemann (1965, 110) merkt dazu an: „Charismen gibt es nur, weil es dieses eine Charisma gibt, auf das alle anderen sich beziehen“.

Parallel zu χάρις verwendet Paulus in 8:4 κοινωνία, um die Kollekte zu bezeichnen<sup>179</sup>, hier liegt der Akzent auf der wechselseitigen Anteilnahme und gemeinsamen Teilhabe an der objektiven Realität der durch die Verkündigung des einen, unteilbaren Evangeliums gestifteten Gemeinschaft (Hainz 1992, 755). Die Kollekte ist nach Paulus zugleich „ein Beitrag zur Gemeinschaft der Gemeinden untereinander . . . , vor allem aber gegenüber Jerusalem. Sie ist ein Dienst an der Muttergemeinde . . . , also eine Konkretion des bestehenden Gemeinschafts- und Schuldverhältnisses, in dem die heidenchristlichen Gemeinden zur Jerusalemer Muttergemeinde stehen“ (ebd., 755).

Es wäre noch manches zu sagen zu den „rhetorischen Strategien“<sup>180</sup>, die Paulus in dieser „Kollektenrede“ einsetzt. Geschickt motiviert Paulus die Gemeinde in Korinth zu einer freigiebigen, reichlichen Beteiligung an der Sammlung für οἱ ἅγιοι in Jerusalem. Wichtig im Hinblick auf das Verständnis dieser Bezeichnung für die Urgemeinde war im Rahmen dieser Arbeit, anhand der Schlüsselbegriffe χάρις und auch κοινωνία im Gesamt der paulinischen Argumentation wahrzunehmen, wie Paulus diese Sammlung versteht. Sicher geht es um materielle Solidarität, um Ausgleich und Unterstützung einer finanziell schlecht gestellten Gemeinde. Paulus ordnet diese konkrete Tat allerdings ein in das die Gemeinden verbindende, von Jesus Christus gestiftete Gemeinschaftsverhältnis. Die Kollekte ist eine machtvolle Demonstration der Einheit der beiden Flügel der jungen Kirche, dem juden- und heidenchristlichen (R. P. Martin 1986, 257)<sup>181</sup>. Die Heidenchristen befinden sich dabei „auf Augenhöhe“ mit den „Heiligen“, den Jerusalemer Judenchristen. Es geht um ein gleichberechtigtes Geben-und-Nehmen in freundschaftlicher Verbundenheit.

**„für die Armen unter der Heiligen in Jerusalem“ (Röm 15:25-31)** Am Ende seines Briefes an die Gemeinde in Rom kommt Paulus auf seine Reisepläne zu sprechen (15:22-24). Anschließend lässt er beiläufig einfließen, jetzt habe er aber erst noch eine andere Reise vor: „Jetzt aber fahre ich nach Jerusalem, διακονῶν τοῖς ἁγίοις“ (V. 25). Statt „um den Heiligen zu dienen“ (LU), sollte entsprechend der Kritik durch Hentschel (2007,

<sup>179</sup> Entgegen der lange unbestritten vorherrschenden Meinung ist der dann folgende Begriff διακονία keine weitere theologisch aufschlussreiche Bezeichnung für die Kollekte, sondern betrifft die organisatorische Dimension. Hentschel (2007) konnte zeigen, dass mit διακονία „im Zusammenhang der Kollekte offizielle Funktionen und Tätigkeiten . . . [bei] der Überbringung der Geldspende der verschiedenen Gemeinden nach Jerusalem verbunden sind“.

<sup>180</sup> Ausführlich dazu Downs (2008, 120-160) sowie Furnish (1984, 413ff. und 446ff.).

<sup>181</sup> Möglicherweise gab Paulus der von ihm initiierten Sammlung auch eine besondere Bedeutung im Zusammenhang des erfolgreichen Abschlusses seiner Missionsreisen und hoffte im Anschluss an alttestamentliche Verheißungen, dass eine Pilgerreise von Vertretern der „Völker“, die Gaben zum Zion bringen, zu einer Erneuerung Israels und seiner Hinwendung zu Jesus Christus führen und eine neue Zeit endzeitlicher Freude und Segens herauf führen würde (R. P. Martin 1986, 258). Kim (2002, 181) versteht die Kollekte im Anschluss an Berger (1977) als „christliche Analogie zum Almosen der Gottesfürchtigen für die Armen Israels im frühen Judentum“. Einen Überblick über die verschiedenen Vorschläge, die zur Interpretation der Kollekte für Jerusalem gemacht wurden, gibt Downs (2008, 3-26).

154)<sup>182</sup> besser „zur Übergabe (der Geldspende) an die Heiligen“ oder „als (Geld)bote für die Heiligen“ übersetzt werden.

Mit οἱ ἅγιοι sind hier (V. 25) wieder die Glieder der Urgemeinde in Jerusalem bezeichnet (gegen Hentschel 2007, 154; mit Bohlen 2010, 79f. und der Mehrheit der Ausleger). In Vers 26 spezifiziert Paulus diese Angabe (Haacker 2006, 348), indem er schreibt, die von den Christen in Mazedonien und Achaja zusammengelegte Gabe sei gerichtet εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. Als Geldsammlung für die Bedürftigen der Jerusalemer Gemeinde kommt die Kollekte der Gemeinde als Ganzer zu Gute (Wilckens 1982, 126).

Wie in 1. Korinther 8:4 nennt Paulus die Geldsammlung in V. 26 eine κοινωνία, eine Gemeinschaftsgabe, die wechselseitige Anteilnahme ausdrückt. Indem Paulus schreibt, dass sich die Gemeinden in Makedonien und Antiochia zur Teilnahme an der Sammlung entschlossen haben (εὐδοκέω, V. 27), vermittelt er, diese sei freiwillig geschehen. Als Zeichen heidenchristlicher Großzügigkeit sollte die freiwillige Sammlung für die Urgemeinde in Jerusalem sowohl die Unabhängigkeit als auch die Verbundenheit der Heiden- mit den Judenchristen zum Ausdruck bringen (R. P. Martin 1986, 257; Berger 1977).

Neben dem schon genannten sozialen Zweck („für die Armen der Heiligen“), begründet Paulus die Kollekte in V. 27 auch theologisch, indem er die spendenden heidenchristlichen Gemeinden „Schuldner“ der Jerusalemer Urgemeinde nennt. Diese hat den Heidenchristen Anteil an „geistlichen Gütern“ gegeben. Als Gegenleistung dafür senden die Heidenchristen nun ihre materielle Unterstützung an die Jerusalemer Gemeinde (Haacker 2006, 348). Damit ist gegenüber der Argumentation von Paulus in 2. Korinther 8 und 9 eine Akzentverschiebung festzustellen. Dort warb er ausschließlich für einen materiellen Lastenausgleich. Unter anderen Umständen hätte er demzufolge auch die Gemeinde in Jerusalem zu einer Sammlung an eine griechische Gemeinde bitten können. Solch ein Rollentausch wäre in Römer 15 nicht denkbar (Bohlen 2010, 81). Da sich das Heil, das die Heidenchristen empfangen, durch den jüdischen Messias und in Erfüllung der an Israel gerichteten Verheißungen ereignete (Moo 1996, 905), gilt der geistliche Segen der neuen Heilszeit in erster Linie den Judenchristen, auch wenn nun Christen aus den Völkern daran partizipieren. Die Heilsgeschichte ist bleibend verwoben mit der Erwählung Israels. Insofern „schulden“ auch die Heidenchristen den Judenchristen (und ganz Israel) etwas, nämlich Dank.

Trotzdem befinden sich die Heidenchristen dabei „auf Augenhöhe“ mit den „Heiligen“, den Jerusalemer Judenchristen. Nicht ein rechtlich geltend zu machender Primatsanspruch, sondern Dankbarkeit motiviert die Kollekte, zu der Paulus aufruft. Es geht um ein gleichberechtigtes Geben-und-Nehmen in freundschaftlicher Verbundenheit, κοινωνία. Allerdings war sich Paulus nicht sicher, ob diese Demonstration der Verbundenheit und Gemeinschaft zwischen Urgemeinde und heidenchristlichen Gemeinden in Jerusalem will-

<sup>182</sup> Soeben im Abschnitt zu 2Kor 8:4.

kommen sein würde, sodass er die Christen in Rom um Gebetsunterstützung in dieser Sache bittet (Röm 15:30).

### 6.2.2.2 Werbung um Philemon

Im Proömium des Philemonbriefs lobt Paulus ausführlich die Liebe und den Glauben „die du dem Herrn Jesus Christus und allen Heiligen gegenüber hast“, so dass dieses Proömium zu einem Musterbeispiel einer *captatio benevolentiae* wird, „die den Leser für den folgenden Brief geneigt machen will“ (Wolter 1993, 251; Schnelle 2003, 422). Die Bezeichnung οἱ ἅγιοι setzt Paulus hier vermutlich gezielt ein, „um im Proömium des Briefes nicht nur Philemon, sondern auch dessen Hausgemeinde mit einem ehrenhaften Namen freundlich zu stimmen“ (Bohlen 2010, 93). Das geschieht nicht ohne Absicht, fordert Paulus Philemon doch auf (V. 17), Onesimus als κοινωνός, also als gleichgestellten Partner zu akzeptieren und so auf seine eigene Statusüberlegenheit zu verzichten (Wolter 1993, 232f.). Außerdem wirbt Paulus darum (V. 13-14), Philemon solle ihm Onesimus als Mitarbeiter überlassen.

### 6.2.2.3 Zwischenergebnis

Sowohl im Zusammenhang der Kollektensammlung für die Jerusalemer Urgemeinde, als auch im Proömium des Philemonbriefes begegnet uns die Bezeichnung „die Heiligen“, als eine „persuasive Benennung“ (Bohlen 2010, 93) bzw. ein einnehmender Ehrenname. Paulus verwendet sie, wenn er um Unterstützung für „die Heiligen“ wirbt oder lobt, dass jemand „den Heiligen“ Fürsorge hat zukommen lassen.

## 6.2.3 Exkurs: Der heilige Kuss: performative Vermittlung von Glaubensgemeinschaft

Mit der Bitte, Grüße innerhalb der Gemeinde weiterzugeben, geht bei Paulus oft die Aufforderung einher, sich „mit dem heiligen Kuss“ (ἐν φιλήματι ἁγίῳ) zu grüßen. Dadurch wird ein Element familiärer Intimität eingetragen in die Gemeinschaft frühchristlicher Hauskirchen. „The evidence from the Jewish as well as the Greco-Roman environments indicates that ‘Kisses are for relatives’“ (Jewett 2007, 973).

Die Bezeichnung des Kusses als „heilig“ bei Paulus hat keinerlei traditionsgeschichtliches Vorbild. Weder im griechisch-römischen Kulturraum noch etwa in Qumran ist vom Austausch eines heiligen Kusses die Rede (Klassen 1992, 91). Wie ist die Bildung dieses Syntagmas zu erklären?

1. Ein Erklärungsansatz ist, den „heiligen Kuss“ als liturgischen Brauch und seine „Heiligkeit“ als kultisch vermittelt zu deuten (Stählin 1973, 138). Gegen diese Deutung hat Thraede (1968/69, 131) zu Recht eingewandt, „Nicht im φιλημα, sondern

in ἀσπάξεσθαι liegt das übergeordnete Gemeinsame der Vergleichstexte: primär ist das brieflich übermittelte oder aufgetragene ‚Grüßen‘, nicht der Kuß“. Auch wäre zu fragen, warum Paulus bei einem eingeführten liturgischen Brauch den Kuss noch eigens fordern müsste (Klassen 1993, 134).

2. Eine andere Erklärung geht dahin, dass Paulus durch die Charakterisierung des Kusses als „heilig“ der Unterstellung von entgleister Erotik oder Promiskuität habe entgegentreten wollen (Jewett 2007; Bohlen 2010, 90).
3. Es könnte auch ein Zusammenhang zu der Gruppenbezeichnung οἱ ἅγιοι bestehen, in dem Sinn, dass „unter Christen der übliche Gruß-Kuß zum Bruderkuß einer sich geistlich verstehenden Gemeinschaft [wird]“ (Thraede 1968/69, 133). Schlicht und einfach wäre also „der heilige Kuss heilig, weil die sich Grüßenden Heilige sind“ (Bohlen 2010, 90; Oakes 2007, 168).
4. In neueren Erklärungsversuchen wird die „performative Vermittlung wesentlicher christlicher Glaubensinhalte“ durch den „heiligen Kuss“ in den Blick genommen (Schmidt 2010, 370; vgl. Jewett 2007, 974). „Der Gruss symbolisiert . . . nicht nur die eschatologische Gemeinschaft im ‚familiären‘ Sinne, sondern trägt zu deren Vollzug bei“ (Schmidt 2010, 371). Über alle sozialen, geschlechtlichen, religiösen und ethnischen Trennungen hinweg ist eine neue Einheit in Jesus Christus gefunden und wird durch den „heiligen Kuss“ wirksam eingeübt (Klassen 1993, 132; Jewett 2007, 974). Gleichzeitig werden durch die Praxis des „heiligen Kusses“ die Grenzen der neuen Gemeinschaft markiert, wird einer neuen sozialen Identität Ausdruck verliehen. Er erhält die Funktion eines „identity markers“ für die Mitglieder der Gemeinschaft und eines „boundary markers“ für Außenstehende. Anhand des Kusses wird sichtbar, wer zu dieser Gemeinschaft gehört (Klassen 1993, 133.135).

### 6.3 Die Identität der Heiligen

Um uns dem Verständnis der Identität der Heiligen bei Paulus anzunähern, wenden wir uns in diesem Abschnitt besonders 1. Korinther 6:1-11 zu, in dem „die Heiligen“ kontrastiert werden mit „den Ungerechten“ (V. 1) bzw. „den Ungläubigen“ (V. 6). Zuvor richten wir allerdings den Blick auf einige markante Zusammenhänge, in die Paulus die Bezeichnung οἱ ἅγιοι in den Präskripten seiner Briefe stellt.

### 6.3.1 Berufene Heilige, Heilige in Christus, heilige Sünder – das Fundament

Bemerkenswert ist zunächst, mit welchen Begriffen Paulus οἱ ἅγιοι in den Präskripten seiner Briefe kombiniert, bzw. welche Begriffe er gelegentlich mit οἱ ἅγιοι ersetzt. Das Verständnis eines bestimmten Wortes ergibt sich weitgehend aus dem Kontext, in dem es verwendet wird. Daher gilt: „In welcher Weise die Bezeichnung ‚die Heiligen‘ zu verstehen ist, zeigen die mit ihr verbundenen Worte“ (Wiefel 1991, 30). Ferner ist auf Argumentationsziel und -struktur des jeweiligen Textes zu achten.

**Berufene Heilige (Röm 1:7; 1Kor 1:2)** Zweimal ergänzt Paulus in den Präskripten seiner Briefe die Anrede οἱ ἅγιοι mit dem Attribut κλητός, nennt sie also κλητοῖς ἁγίοις, „berufene Heilige“. In Römer 1:7 schreibt Paulus „An alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom“. In 1. Korinther 1:2 wendet er sich „an die Gemeinde Gottes in Korinth, an die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen“.

In Römer 1:7 wird dieser Akzent noch dadurch verstärkt, dass Paulus schon in V. 6 zum Ausdruck gebracht hatte, die Christen der Gemeinde in Rom seien κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, nun nennt er sie in V. 7 κλητοῖς ἁγίοις. Damit „führt Paulus die christliche Existenz auf das Hören eines Rufes zurück, der durch Jesus Christus oder in seinem Auftrag ergangen ist“ (Haacker 2006, 30), eine Tatsache, auf die Paulus immer wieder hinweist (Röm 10:14-17; 8:30; 9:24; 1Kor 1:9; 7:17-24; Gal 1:6; 5:8.13; 1Thess 2:12; 4:7; 5:24). Die Initiative für das Leben der Christen in Rom als οἱ ἅγιοι lag ganz bei Gott: „[T]he Christians of Rome as ‘called ones’ have been the object of divine favor and grace. Their call does not depend on their own will and initiative“ (Fitzmyer 1993, 238). Der Ruf Gottes ist zugleich freundliche, gnädige Einladung (Röm 9:24; 1Kor 1:9; Gal 1:6) als auch Anspruch und Auftrag (Gal 5:13; 1Thess 2:12). Die Verbindung des Rufes mit Anspruch und Aufgabe kommt hier schon dadurch in den Blick, dass Paulus in Römer 1:4 von seiner Berufung zum Amt des Apostels geschrieben hat. Andererseits kommt durch diese Parallele auch zum Ausdruck, dass es sich in beiden Fällen um einen Status handelt, den Gott schafft. So wie Paulus durch den Ruf Gottes Apostel *ist*, so *sind* die römischen Christen durch den Ruf Gottes Heilige. Sie brauchen sich diesen Status nicht erst zu erwerben (Oakes 2007, 175). So klingen mit der Bezeichnung κλητοῖς ἁγίοις sowohl die soteriologische Basis<sup>183</sup>, die mit diesem neuen Status von Gott gegeben ist, als auch die ethische Dimension der Heiligung<sup>184</sup> an. Im Anerkennung und Antwort verlangenden Ruf Gottes in seiner heilschaffenden und verpflichtenden Dimension besteht die Heiligung des Menschen (vgl. Fitzmyer 1993, 239).

<sup>183</sup> Vgl. Abschnitt 5.1.

<sup>184</sup> Vgl. Abschnitt 5.3.

Oakes weist hin auf den rhetorischen Effekt der exponiert am Ende der Beschreibung der römischen Christen stehenden Bezeichnung als κλητοῖς ἁγίοις. Er beschreibt die Situation der römischen Gemeinde im 1. Jh.n.Chr. als die eines „Immigranten-Kults“: „low-status assemblies of generally low-status people devoted to a newly arisen divine figure“ (Oakes 2007, 174). Paulus stärke gerade durch die Bezeichnung κλητοῖς ἁγίοις die Identität der Gemeinde:

Paul brings a message to them that reveals their high status in the sight of God. They are called by him, special, holy. By doing this, Paul strengthens the identity of these groups and hence supports them in their existence (ebd., 174).

Den 1. Korintherbrief richtet Paulus „an die Gemeinde Gottes in Korinth, an die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen“ (1Kor 1:2). Paulus bietet damit eine außergewöhnlich ausgearbeitete Adressatenangabe, die durch die Wiederholung ἡγιασμένοις<sup>185</sup> . . . ἁγίοις schon redundant wirkt (Fee 1987, 32). Diese wiederholende Betonung der Heiligung und Heiligkeit der Korinther fällt umso mehr auf, als

[d]ie folgenden Abschnitte des Ersten Korintherbriefs . . . rasch deutlich [machen], dass die Korinther alles andere als heilig gelebt haben. Dass Paulus sie ausdrücklich bereits im Präsript auf ihre Heiligkeit anspricht, sollte nicht als rhetorische *captatio benevolentiae* beurteilt werden: der erwähnende Ruf Gottes machte die korinthischen Jesusbekenner tatsächlich zu Heiligen, und er ermöglicht und fordert gleichzeitig ein entsprechendes Verhalten, auf das Paulus sie mit seinem Brief erneut verpflichtet (Schnabel 2006, 62).

Die „berufenen Heiligen“ des 1. Korintherbriefes sind „ein wilde[r] Haufen von Pneumatikern“ (Schrage 1991, 104), „heilige Sünder“.

Given the catalogue of sinful behavior in the Christian community in Corinth that Paul addressed in 1 Corinthians, one is astonished by what he says of them on three occasions. He does not state that they *should be sanctified*, that they *will be sanctified* in heaven, but that *they are already sanctified* (1:2, 30; 6:10). This declaration seems to be a highly inappropriate, if not irresponsible, one to make in the light of their indulgence in fornication and adultery, which they justified on the basis of the popular aphorism that ‘all things are permitted for me’ (Winter 2007, 184).

Gott hat den Christen in Korinth durch sein Handeln, seine Berufung, seine Heiligung einen neuen Status gegeben (vgl. D. Peterson 1995, 42-44), dem sollen sie nun auch in allen Bereichen des alltäglichen Lebens (vgl. den Lasterkatalog in 1Kor 6:9f. in Verbindung mit V. 11, dazu die Abschnitte unter 5.1.1.1 und 5.3.1) entsprechen.

<sup>185</sup> Vgl. Abschnitt 5.1.1.1 zu ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Christus als dem Vermittler der Heiligung.

**Heilige in Christus Jesus (Phil 1:1)** Im Präskript des Philipperbriefs (1:1) wählt Paulus zur Bezeichnung der Adressaten die Wendung  $\pi\acute{\alpha}\sigma\omega\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ <sup>186</sup>. Die Ergänzung  $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  zu  $\pi\acute{\alpha}\sigma\omega\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$  korrespondiert mit 1. Korinther 1:1, wo Paulus die Gemeinde in Korinth als . . .  $\acute{\eta}\gamma\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  adressiert. Paulus bringt zum Ausdruck, dass die Beziehung zu Jesus Christus die unabdingbare Voraussetzung für die Heiligung der Christen ist. Durch ihn und in Verbindung mit ihm sind die Christen Heilige<sup>187</sup>.

The Philippian believers are ‘in Christ Jesus’ precisely because they are first of all ‘by Christ Jesus.’ That is, Christ Jesus is both responsible for their becoming the people of God, and as the crucified and risen One, he constitutes the present sphere of their new existence. They live as those who belong to Christ Jesus, as those whose lives are forever identified with Christ (Fee 1995, 65).

Damit fokussiert die Formulierung  $\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  wie in einem Brennglas die christologische Konzentration, die Paulus in seinem Brief immer wieder im Hinblick auf sein eigenes Leben (vgl. 1:20-23; 3:7-11) und auch in seiner Botschaft an die Philipper (1:27; 2:1.5-11; 3:3; 4:7) erkennen lässt.

**Die Heiligen und die Fürsprache des Geistes (Röm 8:27)** Die Durchsicht der Passagen des Corpus Paulinum, an denen die Gemeinde als  $\omicron\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  angesprochen wird, zeigt, dass nie die Rede von „den Heiligen“ kombiniert wird mit der Heilig-Nennung des Geistes (dazu schon in Kap. 4). Überhaupt sind Aussagen zu „den Heiligen“ und dem Wirken des Geistes höchst selten.

In Römer 8:27 schreibt Paulus, der Geist (Gottes) vertrete „die Heiligen, wie es Gott gefällt“. Dabei geht es im Unterschied zu der Interzession Christi im Himmel um eine „Fürsprache des Geistes durch ein Wirken *im Menschen*“ (Haacker 2006, 192, Fn. 48; vgl. Wilckens 1980, 162). Vielleicht gebraucht Paulus in diesem Zusammenhang  $\omicron\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$  zur Bezeichnung der Gemeinde, weil so mehr als bei anderen kollektiveren ( $\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ ) oder die Horizontale der Verbundenheit untereinander betonenden ( $\omicron\iota\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ ) Bezeichnungen *der einzelne* Christ als Teil der *gesamten* Gemeinde in den Blick kommt<sup>188</sup>.

Unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie, nämlich der Metapher des „heiligen Tempels“, in dem der heilige Geist wohnt, wird in 1. Korinther 3:16 von der Gemeinde gesprochen (siehe Abschnitt 6.3.3). So wird deutlich, dass es für Paulus selbstverständlich ist, dass der heilige Geist in der christlichen Gemeinde gegenwärtig ist. Zu Römer 15:16 und 1. Thessalonicher 4:8 und dem Zusammenhang von Heiligung und (heiligem) Geist siehe Abschnitt 5.1.1.3.

<sup>186</sup> Zu  $\pi\acute{\alpha}\sigma\omega\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$  siehe oben Abschnitt 6.2.1.2.

<sup>187</sup> Vgl. Abschnitt 5.1.1.1 zu Christus als dem Vermittler der Heiligung.

<sup>188</sup> Die mir vorliegenden Kommentare gehen in ihren Erläuterungen zur Stelle nicht auf diese Frage ein.



Alle anderen Aussagen des Apostels Paulus zum Wirken des Geistes in der Gemeinde macht er häufig ohne diese als ἅγιοι zu adressieren, oder sich sonst Heiligkeitsterminologie zu bedienen. Statt dessen wählt er die direkte Anrede unter Einsatz von Pronomen, „wir“, „uns“, „ihr“, „euch“ etc.. Seltener kommt er auf das Wirken des Geistes in der Gemeinde zu sprechen unter Verwendung der Anrede als ἀδελφοί) (Röm 15:30; 1Kor 12:1; Gal 6:1; vgl. 2Thess 2:13) oder aber ebenfalls selten unter Verwendung von anderen Bezeichnungen der Gemeinde (vgl. Röm 8:14ff., Gal 4:6: Gottes Kinder; 1Kor 14:12: Gemeinde / ἡ ἐκκλησία).

### 6.3.2 Der Status der Heiligen – eine Erinnerung

Auf den ersten Blick scheint es sich bei 1. Korinther 6:1-11 um eine Abhandlung zum Umgang mit Rechtsstreitigkeiten zwischen den Angehörigen der korinthischen Gemeinde zu handeln. Dann aber geht Paulus zu einem Aufruf zum Rechtsverzicht über (V. 7 und 8)<sup>189</sup>, um dann mittels eines Lasterkatalogs den Gegensatz von Ungerechtigkeit und Reich Gottes zu markieren (V. 9 und 10).

Auf den zweiten Blick zeigt sich, dass der gesamte Abschnitt gerahmt ist durch Derivate von ἅγιος und δίκαιος. In V.1 stellt Paulus den ἅγιοι die ἄδικοι gegenüber. Schließlich redet Paulus in V. 11 die Empfänger seines Briefes an: „Aber . . . ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden ...“. So wird sichtbar, dass es sich bei dem Abschnitt 1. Korinther 6:1-11 insgesamt um eine Antwort auf die Frage nach dem Status der Christen in Korinth handelt (Bohlen 2010, 131). Paulus macht die Frage nach Status und Identität der Christen in diesem Abschnitt durch eine Fülle von Fragen, insbesondere das wiederholte „Wisst ihr nicht, dass . . .“ (οὐκ οἴδατε ὅτι, V.2,3 und 9) dringlich. Paulus will die Leser seines Briefes erinnern und vergewissern, wer sie eigentlich sind. Er beantwortet die Frage nach dem Status der Christen, indem er einen doppelten Kontrast schafft durch die Abgrenzung der korinthischen Gemeinde von ihrer nichtchristlichen Umwelt (ἅγιοι vs. ἄδικοι, V.1 und 2), sowie im Gegensatz zu deren vorchristlicher Vergangenheit (V. 11: „Und solche sind einige von euch gewesen. Aber ihr seid reingewaschen . . .“)<sup>190</sup>. Der Abschnitt ist überhaupt von Gegenüberstellungen geprägt, die der Abgrenzung der korinthischen Gemeinde von ihrer heidnischen Umwelt dienen (vgl. Merklein 2000, 50f.). Paulus erinnert die Korinther an ihren Status als Heilige, als Gemeinde, als Brüder und als Gläubige, „um dann auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Frage nach dem Umgang mit Rechtsstreitigkeiten zu sprechen zu kommen“ (Bohlen 2010, 137).

Ein dritter Blick auf den weiteren Kontext der Kap. 5 und 6 lässt erkennen: auch wenn Paulus in 5:1-13 Stellung nimmt zu einem Fall von πορνεία, geht es ihm dabei nicht nur um das richtige Verhalten eines Einzelnen, sondern um die Unvereinbarkeit dieses Fehl-

<sup>189</sup> Schrage (1991) bewertet diese gedankliche Weiterentwicklung als Präzisierung und Radikalisierung“.

<sup>190</sup> Vgl. zu 1Kor 6:11 unter der Überschrift „Heiligung und Identitätsstiftung“ in Abschnitt 5.2.2.2.

verhaltens mit dem Status der Gemeinde (Merklein 2000, 25; Strack 1994, 197; Bohlen 2010, 139ff.)<sup>191</sup>. Seine Sorge ist das Versagen der Gemeinde angesichts des Fehlverhaltens des Einzelnen. Daher tadelt Paulus die falsche Sicherheit und Aufgeblasenheit der Gemeinde (V. 2 und 6) und gebraucht die Metapher von altem<sup>192</sup> Sauerteig und neuem Teig (V. 6-8), einem Bild, das auf den Zustand des ganzen Teigs (der ganzen Gemeinde) zielt. Paulus gebraucht auch hier klare Gegensätze, er redet von altem Sauerteig und neuem Teig, Bosheit und Schlechtigkeit gegenüber Lauterkeit und Wahrheit (V. 8), Innen und Außen (V. 12f.). Paulus fordert eindeutige Konsequenzen und gebraucht dazu (im Bild gesprochen) Reinheitsterminologie (ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμη, V.7). Im Klartext beginnt und beschliesst er seine Einlassung mit der Aufforderung zu einer klaren Trennung, zum Ausschluss des Unzüchtigen (αἴρω, V.2 und ἐξάιρω V. 13).

Auch wenn in dem die Einheit von Kap. 5 und 6 beschließenden letzten Abschnitt, 1. Korinther 6:12-20, stärker der einzelne Christ mit seinem Leib<sup>193</sup> im Blick ist<sup>194</sup>, wird doch auch hier der Einzelne bezogen auf das Ganze der Gemeinde. Die Einzelnen mit ihren Leibern werden gesehen als Glieder Christi.

Nimmt man die ersten sechs Kapitel des 1. Korintherbriefes insgesamt in den Blick, so zeigt sich, dass Kap. 1-4 um die innere Integrität der als Tempel beschriebenen Gemeinde in Korinth kreisen, und dass Paulus sich anschließend in Kap. 5 und 6 der Integrität der Gemeinde nach außen zuwendet (Vahrenhorst 2008, 157; vgl. Bohlen 2010, 138f. Thiselton 2000, 419). Im Anschluss an Horn (1992c, 164) beschreibt Hagenow (1996, 18) das in 1. Korinther 5 und 6 (und auch in 2Kor 6,11-7:1) zur Lösung von Gemeindekonflikten herangezogene Werte- und Normsystem als „Tempelexistenz“.

### 6.3.3 Exkurs: Ein heiliger Tempel (1Kor 3:16f.)

Am unmittelbarsten angesprochen wird diese „Tempelexistenz“ der Gemeinde von Paulus in 1. Korinther 3:16f. Paulus bezeichnet die Korinther nicht direkt als „heilig“, etwa durch die Anrede mit οἱ ἅγιοι, sondern er wendet auf die Gemeinde das Bild des heiligen Tempels an. Paulus schreibt: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben,

<sup>191</sup> Andere Ausleger sehen diese tieferliegende Verbindungslinie nicht. Fee (1987, 250) tut sich schwer, einen roten Faden zwischen 1Kor 5:1-6:11 und 6:12ff. zu finden. Andere finden den gemeinsamen Nenner darin, dass Paulus in verschiedener Hinsicht vor einer Verharmlosung eines den Körper betreffenden Fehlverhaltens warnt, das die Treue gegenüber der Herrschaft Jesu Christi kompromittiert (Thiselton 2000, 458; Schrage 1995, 8).

<sup>192</sup> Das Bild von Sauerteig und Teig wird von Paulus verbunden mit der Vorstellung des Wechsels von der alten zur neuen Existenz (Merklein 2000, 39).

<sup>193</sup> Zum Leib als Tempel des Heiligen Geistes siehe Abschnitt 4.2.2.2.

<sup>194</sup> So bildet dieser Abschnitt (6:12-20) eine Brücke zwischen dem auf Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde bezogenen Kap. 5-6 und Kap. 7, in dem Paulus auf Anfragen aus Korinth Stellung nimmt zu mehr das Leben des Einzelnen betreffenden (sexual-)ethischen Fragen.

denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr“. Paulus kann bei der Verwendung dieses Bildes auf etwas zurückgreifen, was den Christen in Korinth schon bekannt ist („Wisst ihr nicht . . . ?“). Es gehörte offensichtlich zum Selbstverständnis der ersten Gemeinde, die (Abendmahls-)gottesdienst feierte und darin die Gegenwart Gottes erfuhr, sich an Stelle des Tempels stehend zu sehen (Chilton 2000, 1180; vgl. Kratz 2006, 388f.). Dies war verbunden mit der eschatologischen Erwartung eines neuen Jerusalems ohne Tempel (Offb 21:22), in dem „der Herr, der allmächtige Gott . . . ihr Tempel [ist], er und das Lamm“<sup>195</sup>. Vahrenhorst (2008, 154) weist darauf hin, dass auch die heidenchristlichen Leser seines Briefes, die die biblisch-jüdischen Denkvoraussetzungen nicht teilen, die Vorstellung des Tempels als Ort der Anwesenheit Gottes kennen. Das Motiv des Tempels sei insofern „common ground“ auf dem Paulus Juden und Nichtjuden erreichen und sie ihrer Identität vergewissern könne.

Paulus spricht die gesamte Gemeinde auf ihre Würde und ihre Verantwortung an (2. Pers. Pl.). Wie Gemeinde „gebaut“ wird, was in und mit ihr geschieht, hat nicht zu unterschätzende Bedeutung, denn als „Tempel Gottes“ ist sie sein Wohnort, der Ort seiner heiligen Gegenwart (vgl. 2Kor 6:16 mit dem Zitat Lev 26:12). Er wohnt durch seinen heiligen Geist in ihnen (ἐν ὑμῖν, V. 16). Als Ort der Gegenwart des lebendigen Gottes ist der Tempel *heilig* (Thiselton 2000, 316). Im Gegensatz zu den verschiedenen Tempeln der verschiedenen heidnischen Götter hat Paulus besonders den *einen Tempel* des *einen Gottes* Israels vor Augen, der in der Geschichte Israels ein wichtiger Bezugspunkt für dessen *Einheit* und die *Identität* des Volkes Gottes war. So betont Paulus, indem er die Gemeinde als Tempel Gottes bezeichnet, die Einheit der Gemeinde gegenüber aller (die Gemeinde in Korinth bedrohenden, vgl. 1Kor 3:1-15) Zersplitterung (Comfort 1993, 924).

Wenn Paulus schreibt, dass der Geist in der als Tempel verstandenen Gemeinde *wohnt*, wird deutlich, hier geht es nicht um einen kurzzeitigen Effekt, sondern um eine dauerhafte, prägende und verpflichtende Verbindung.

In diesen Tempel der Gemeinde . . . zieht das Pneuma nicht nur dann und wann ein, es wirkt in ihr nicht nur sporadisch und punktuell in vorübergehenden Augenblicken, sondern „wohnt“ in ihr, und zwar als regierender Herr und schöpferische Macht. Der Geist nimmt in der Kirche nur als Herr Wohnung (Schrage 1991, 305).

<sup>195</sup> Bauckham (2008, 184ff.) zeichnet die Haltung der frühen Jerusalemer Gemeinde zum Tempel nach und kontrastiert sie mit der der Qumran-Essener. „Compared with Qumran, this Christian view was, in different ways, both less radical and more radical“ (186). Zwar lehnten die ersten Christen den Jerusalemer Tempel nicht ab, nahmen sogar am Tempelgottesdienst teil. Gleichzeitig waren sie aber der Überzeugung, dass durch Vermittlung des erhöhten Christus, Gott unter ihnen, in der Gemeinde, dem „neuen Tempel“ anwesend sei. Daher hätten die Christen auch nach dessen Zerstörung nicht die Forderung nach einem Wiederaufbau des Tempels geteilt. Es ist durchaus plausibel, mit Bauckham (ebd., 188f.) in dieser Haltung der ersten Christen zum Tempel die Ursache für ihren Ausschluss aus dem „Common Judaism“ zu erkennen, den entscheidenden Faktor des „parting of the ways“. Zugleich sei die Gemeinde-Tempel-Idee auch eine wesentliche Voraussetzung gewesen für den Beginn der Heidenmission (190).

Im Argumentationszusammenhang von 1. Korinther 1-6 gebraucht Paulus zweimal die Tempelmetapher, um die Korinther an ihren Status vor Gott zu erinnern. In 1. Korinther 6:19 weist er darauf hin, dass der Leib eines jeden Einzelnen „ein Tempel des heiligen Geistes ist“ und untermauert so die zuvor an Einzelne gerichteten ethischen Mahnungen<sup>196</sup>. Im Gegensatz dazu ist nach 1. Korinther 3:16f. die Gemeinde in Korinth als Ganze der Tempel Gottes. In beiden Fällen bedient Paulus sich der Tempelmetapher, um den Status der Christen zu benennen und stellt sie damit in den Dienst der Identitätsstiftung bzw. -festigung. Verbunden damit ist jeweils die Forderung eines dieser Identität entsprechenden Verhaltens, von Einigkeit nach Innen (1Kor 3:13f.17) und Abgrenzung nach Außen, insbesondere die Abgrenzung von Verhalten, das nicht der durch Jesus Christus vermittelten neuen Identität, der Verbindung mit ihm und seiner Herrschaft entspricht (1Kor 6:9-11, 12-20).

### 6.3.4 „Die Heiligen“ – christliche Identität neben Juden und Heiden?

Mehrfach haben wir in diesem Kapitel von im Zusammenhang mit der Bezeichnung οἱ ἅγιοι von der Identität der ersten christlichen Gemeinden oder „der Identität der Heiligen“ gesprochen. Tritt damit eine dritte Identitätsgemeinschaft (mit der altkirchlichen Bezeichnung ein *tertius genus*) neben die mit der biblisch-jüdischen Tradition vorgegebene Unterscheidung von Israel und Völkerwelt?

Während Bohlen (2010, 169) zwar davon ausgeht, dass noch im 1. Thessalonicherbrief die „klassische jüdische Aufteilung der Menschheit“ in die beiden Gruppen von Juden und Heiden Bestand hat und „die Bekehrung von Heidenchristen zumindest in ethischen Fragen mit einem Wechsel von der Seite der Heiden zur Seite der Juden verbunden ist“, sieht sie schon im 1. Korintherbrief die christliche Gemeinde als eine dritte Gruppe neben Juden und Heiden stehen (vgl. für den 1Thess Schmidt 2010, 413). Haacker (2006, 30) dagegen sieht weder im 1. Korinther- (7:18), noch in Galaterbrief (3:28) und Römerbrief (Röm 9:24) eine „Aufhebung der jüdischen oder nichtjüdischen (= ‚heidnischen‘) Identität der Christen“ gegeben.

Die judenchristliche Urgemeinde stand mit ihrem durch die Selbstbezeichnung οἱ ἅγιοι markierten Anspruch besonderer Gottesnähe *neben* anderen diesen Anspruch gleichermaßen für sich reklamierenden jüdischen Gruppen. Die Übertragung der Bezeichnung auf Heiden- und Judenchristen umfassende Gemeinden war nur möglich, weil die christliche Gemeinde in ihrer Erwählung, Berufung (Röm 1:6f.; 1Kor 1:2.9.24), Gotteskindschaft (Röm 8:16; Gal 3:26) und Heiligung (1Kor 1:2) nicht ethnisch definiert ist. Auch diese Attribute waren bis dahin wesentliche Bestandteile der Identität des *Volkes* Israel. Wenn

<sup>196</sup> Zur Stelle schon in Abschnitt 4.2.2.2.

---

Paulus sie nun auf die christliche Gemeinde aus Juden und Heiden anwendet, dann weist er immer wieder darauf hin, dass dies durch die Vermittlung Jesu Christi (ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ)), 1Kor 1:2; Phil 1:1; 4:21; Gal 3:26; vgl. Röm 1:6) möglich ist. Insofern hat die Identität der ersten Christen ihr Fundament im Handeln Gottes *in Jesus Christus*. In dieser christologischen Fundierung liegt somit der Ausgangspunkt für die Herausbildung einer eigenständigen christlichen Identität.

Das unterschiedliche Fundament führt zu einem je unterschiedlichen Ethos, so dass Paulus etwa in 1Kor 10:32 mit verschiedenen moralischen Urteilen von Juden, Griechen und der Gemeinde Gottes rechnet (vgl. Garland 2003, 501). Dass Paulus aber die christliche Gemeinde „im 1Kor als eine dritte Gruppe neben Juden und Heiden dar[stellt]“ (Bohlen 2010, 169), sehe ich nicht. Noch in Römer 11:13 redet Paulus die Christen in Rom ausdrücklich als „euch Heiden“ an. Auch in Galater 2:12 ist die Unterscheidung Heiden vs. „die aus dem Judentum“ für Paulus relevant. Im 1. Korintherbrief kann Paulus Juden- und Heidenchristen auf die entlang der althergebrachten Trennlinie definierte Gruppenidentität verweisen: „Ist jemand als Beschnittener berufen, der bleibe bei der Beschneidung. Ist jemand als Unbeschnittener berufen, der lasse sich nicht beschneiden“ (1Kor 7:18). Die Vorstellung vom Christentum als *tertium genus* mag sich bei Paulus anbahnen, ihren (expliziten) Anfang als selbständige Größe neben Juden und (ungläubigen) Heiden nimmt sie wohl doch eher im 2. Jahrhundert n.Chr. (Hengel und Schwemer 2007, 27ff. vgl. Bauckham 2008, 188f. Dunn 1991, 232ff.238; gegen Bohlen 2010, 169). Insofern ist die Rede von der „Identität der Heiligen“ hinsichtlich der paulinischen Briefe zu relativieren. Die „Identität der Heiligen“ wird in wesentlichen Umrissen erkennbar, ist in ihrem Entstehen zu beobachten, hat sich aber noch nicht zu einer eigenständigen Größe entwickelt.



## 7 Heiligkeit bei Paulus und in den umstrittenen Paulusbriefen

Die Aufmerksamkeit der vorherigen Kapitel richtete sich auf die Briefe des NT, deren paulinische Autorenschaft unumstritten ist. Dieses Kapitel dient nun dazu, die weiteren Briefe des Corpus Paulinum auf ihre Verwendung von Heiligkeitsterminologie hin zu untersuchen und zu fragen, inwieweit sich zwischen diesen beiden Teilen des Corpus Paulinum markante Unterschiede ergeben.

Zur Vorbereitung dieser Untersuchung und um eine sinnvolle Bewertung ihrer Ergebnisse zu ermöglichen, ist es angebracht, zunächst danach zu fragen, inwieweit schon zwischen den unumstrittenen Paulusbriefen unterschiedliche Akzente oder markante Veränderungen des Verständnisses von Heiligkeit und Heiligung erkennbar wurden und wie diese einzuordnen sind.

Überblickt man die Verwendung von Heiligkeitsterminologie in den sieben gemeinhin als echt anerkannten Briefen, fallen insbesondere Eigenarten des 1. Thessalonicher- und des Galaterbriefs auf, die schon oben unter der Überschrift „Keine Heiligen in Thessalonich und Galatien?“ (siehe Abschnitt 6.1.2.3) behandelt wurden. Dort war festzuhalten gewesen, dass in der Sache keine großen Differenzen zwischen dem paulinischen Heiligungsverständnis im 1. Thessalonicherbrief und den folgenden Briefen des Apostels besteht, wenn auch aufgrund der argumentativen Situation die Akzente deutlich unterschiedlich gesetzt sind. Von einem „Verlust“ der eschatologischen Ausrichtung des Heiligkonzeptes kann nicht ernsthaft gesprochen werden, auch wenn die Erwartung der baldigen Parusie Christi den 1. Thessalonicherbrief auf einzigartige Weise prägt. Heiligkeit ist und bleibt aber bei Paulus eine Qualität, die sich auf eschatologische Vollkommenheit hin ausstreckt. Dieser Befund spricht zusätzlich zu den in Abschnitt 3.2 skizzierten grundsätzlichen methodischen Bedenken gegen die Konstruktion eines Entwicklungs- oder Wandlungsmodells des paulinischen Heiligkeitsverständnisses. Die bisherigen Beobachtungen im Rahmen dieser Arbeit bieten dazu keinen Anlass.

Im Hinblick auf die umstrittenen Briefe des Corpus Paulinum ist nun danach zu fragen, ob auch die jeweiligen Eigenheiten dieser Briefe sich in das gewonnene Bild einordnen, oder ob ein markanter Bruch im Verständnis von Heiligkeit und Heiligung festzustellen ist.

## 7.1 Heiligkeit in den umstrittenen Briefen des Corpus Paulinum

Wenden wir uns nun also der Frage zu, welche Akzente die umstrittenen Briefe des Corpus Paulinum in der Verwendung von Heiligkeitsterminologie setzen.

### 7.1.1 Kolosserbrief und Epheserbrief

#### 7.1.1.1 Kolosserbrief

Im Kolosserbrief wird Heiligkeitsterminologie ausschließlich zur Bezeichnung der Gemeinde als „die Heiligen“ verwendet. Fünfmal durch Gebrauch des Substantivs οἱ ἅγιοι (1:2; 1:4; 1:12; 1:26; 3:12), einmal (1:22) wird das Adjektiv ἅγιος eingesetzt, um den (neuen) Status der Gläubigen zum Ausdruck zu bringen. Weder wird im Kolosserbrief der Geist *heilig* genannt, noch von ἁγιοσύνη oder ἁγιασμός gesprochen.

Im Präskript redet der Verfasser des Kolosserbriefs seine Adressaten als „die Heiligen in Kolossae und gläubige Brüder in Christus“ an (Kol 1:2)<sup>197</sup>. Dabei ist „gläubige Brüder“ kein Synonym zu „die Heiligen in Kolossae“ (gegen Schweizer 1976, 33) sondern ergänzt diese Bezeichnung. „Als ‚Heilige‘ werden die Adressaten in Bezug auf ihr Gottesverhältnis qualifiziert, während die Bezeichnung ‚Brüder‘ ihr Verhältnis zueinander und zu Paulus beschreibt“ (Wolter 1993, 49) und die von Irrlehren angefochtenen Christen in Kolossae zu bleibender und erneuerter treuer Bruderschaft in Christus ermutigen und verpflichten soll (Dunn 1996, 49).

In dem Gebetsbericht mit dem das Proömium des Kolosserbriefs beginnt, wird in V. 4 die „Liebe, die ihr zu allen Heiligen habt“ als einer der Gründe für Dank an Gott genannt, die das Verhalten der Kolosser bietet. Auch hier begegnet die Bezeichnung οἱ ἅγιοι in einem Zusammenhang, in dem die Solidarität der Christen untereinander beschrieben wird. Die Liebe der Christen in Kolossae gilt nicht nur einander, sondern „allen Heiligen“. Vielleicht ist dies ein Hinweis auf ein Netzwerk gegenseitiger Unterstützung und Ermutigung, das die Gemeinden in Kleinasien verband (ebd., 58)<sup>198</sup>.

In Kolosser 1:12 ist die Rede von den „Heiligen im Licht“ (τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί). Diskutiert wird, ob hier die Erwähnung des Lichtes als Kennzeichen der Sphäre Gottes so zu verstehen sei, dass hier (wie in 1Thess 3:13) von Engeln als Teil der Lichtwelt Gottes die Rede ist (so Wolter 1993, 65). Allerdings spricht insbesondere die Parallelformulierung in Apostelgeschichte 26:18 dafür, auch hier (wie sonst im Kolosserbrief) οἱ ἅγιοι als (Selbst-

<sup>197</sup> Obwohl in dieser Wendung der Artikel fehlt, ist ἅγιος nicht adjektivisch, sondern wie auch sonst in den Grußformeln des Corpus Paulinum als Substantiv aufzufassen (O’Brien 1982, 3).

<sup>198</sup> Dafür dass sich hinter dieser Formulierung hier ein Hinweis auf die Sammlung für die Urgemeinde in Jerusalem verbirgt, gibt es keinerlei Indiz (gegen Ernst 1974, 156).



)bezeichnung der christlichen Gemeinde auszulegen (O'Brien 1982, 26f.). Ein paralleler Qumran-Text, in dem die Heiligen eindeutig himmlische Wesen sind (1QS XI:7f), erwartet die Gemeinschaft mit den Engeln allerdings erst in der eschatologischen Zukunft. In Kolosser 1:12 ist ein Zustand in der Gegenwart angesprochen (Hoppe 1994, 190). Gedacht ist dann an „den Raum der Kirche . . . , der freilich so etwas wie den Himmel auf Erden darstellt und schon ‚im Licht‘ Gottes eingetaucht ist“ (Schweizer 1976, 48; vgl. Dunn 1996, 77). Die Adressaten des Briefs sind von Gott den Heiligen, denen, die vor ihnen Christen waren, an die Seite gestellt (Maisch 2003, 68f.).

Pointiert in soteriologischem Zusammenhang wird in Kolosser 1:22 von der Heiligkeit der Christen in Kolossae gesprochen. Dass sie „heilig, untadelig und makellos“ vor dem Angesicht Christi stehen, ist allein in dem versöhnenden Tod Jesu am Kreuz („in seinem Fleischesleib durch den Tod“, Schweizer 1976, 75; vgl. O'Brien 1982, 68; und Wolter 1993, 93) begründet. O'Brien (1982, 68f.) weist darauf hin, dass ἀνέκλητος (makellos, schuldlos) als Begriff der Rechtsprechung die kultischen Referenzen von ἅγιος und ἄμωμος übertönt („the terms ‘holy’ and ‘blameless’ appear to have lost any cultic overtones“). Diese Eigenschaften beschreiben nun nicht mehr die von Menschen zu garantierenden Voraussetzungen kultischer Praxis und auch nicht durch menschliches Handeln zu erreichende ethische Qualitäten, sondern „als Folge der Versöhnung die neue Identität der Adressaten“ (Wolter 1993, 94). Wolter (ebd., 94f.) folgert unter Hinweis auf V. 23: „Ausschließlich auf dem Indikativ des Heils liegt hier also der Akzent; der Imperativ kann sich angesichts dessen nur darauf richten, diesen Status zu bewahren“.

Dass die Heiligkeit der Heiligen ganz in Gottes Heilshandeln gegründet ist und *dann* ethische Konsequenzen fordert, wird auch in Kolosser 3:12 deutlich (Schweizer 1976, 155; Wolter 1993, 184). Hier werden die Empfänger des Kolosserbriefs angeredet als „die Ausgewählten Gottes, als die Heiligen und Geliebten“. Durch die damit aufgerufenen Identitätsmerkmale Israels sind die nichtjüdischen Briefempfänger eingeladen, sich als vollwertige Teilhaber an Volk und Erbe Israels zu verstehen. Die folgenden Mahnungen setzen die Erkenntnis der Christen in Kolossae voraus, dass sie so vor Gott stehen, wie Israel vor Gott stand (Dunn 1996, 228; vgl. O'Brien 1982, 197f.).

### 7.1.1.2 Epheserbrief

Auch im Epheserbrief liegt der Schwerpunkt der Verwendung von Heiligkeitsterminologie bei dem Substantiv οἱ ἅγιοι, das insgesamt neun Mal auftritt (1:1; 1:15.18; 2:19; 3:8.18; 4:12; 5:3; 6:18). Dazu kommt noch einmal die auf die Gemeinde angewandte Metapher des heiligen Tempels (2:21). Einmal werden die Apostel ἅγιος genannt (3:5).

Einmal ist im Epheserbrief von Christus, der die Gemeinde heiligt (ἁγιάζω, 5:26) die Rede. Zweimal wird zum Ausdruck gebracht, dass er durch sein Handeln die Gemeinde heilig (ἅγιος) macht (1:4; 5:27)

Zweimal wird der Geist πνεῦμα ἅγιον genannt (1:13 und 4:30).

**Heiliger Geist** Auch im Hinblick auf die beiden Heilig-Nennungen des Geistes im Epheserbrief ist zu fragen, ob dafür jeweils vermutlich eher stilistische Gründe im Vordergrund stehen, oder ob ein inhaltlicher Akzent erkennbar ist.

In Epheser 1:13 ist wird von den Empfängern des Briefes gesagt, als sie gläubig wurden, seien sie in Christus ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, „versiegelt worden mit dem heiligen Geist, der verheißen ist“. Bei der Bezeichnung „heiliger Geist der Verheißung“ handelt es sich um einen Semitismus (O’Brien 1999, 119; Schnackenburg 1982, 64), der auf die Verheißung des heiligen Geistes in den Schriften des Alten Testaments hinweist (vgl. Gal 3:14). Indem der heilige Geist als „Siegel“ angesprochen wird, kommt zum Ausdruck, dass die es tragen, einem „Eigentümer“ gehören, unter dessen Schutz sie stehen (vgl. 2Kor 1:22)<sup>199</sup>. Fee (2005, 670) bringt die Sache so auf den Punkt: „The Spirit, and the Spirit alone, marks off the people of God as his own possession in the present eschatological age“. Die nachgestellte Heilig-Nennung des Geistes betont die Güte und Gerechtigkeit des Geistes (Hoehner 2002, 240). Gleichzeitig entspricht sie der feierlich-liturgischen Sprache des Abschnitts. Statt dessen vom Geist Gottes zu reden und τοῦ θεοῦ anzufügen, wäre in Verbindung mit dem eingeschobenen τῆς ἐπαγγελίας missverständlich gewesen (Astring 1930, 196). Die Heilig-Nennung des Geistes erklärt sich hier also sowohl aus stilistischen als auch inhaltlichen Erwägungen.

In Epheser 4:30 wird das Motiv der „Versiegelung“ durch den heiligen Geist wieder aufgenommen. „Und betrübt nicht den heiligen Geist Gottes, mit dem ihr versiegelt seid für den Tag der Erlösung“. Paulus beschreibt den Geist in personaler Sprache; nur eine Person kann gekränkt werden (O’Brien 1999, 348). Der unübliche volle Ausdruck τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ erklärt sich vermutlich durch eine Anspielung an Jesaja 63:10 (dort heißt es von den Israeliten, „sie aber lehnten sich gegen ihn auf und kränkten seinen heiligen Geist“). Durch die Verbindung mit Versiegelung und Erlösung ist aus dem Vorwurf an das alte Bundesvolk eine verheißungsvolle Mahnung an die Christuskirche geworden (Schnackenburg 1982, 213). Die Heilig-Nennung des Geistes unterstreicht die Identität dessen, der hier gekränkt zu werden droht. „He is the ‘Spirit’ who is characterized by holiness, and therefore sensitive to anything unholy“ (O’Brien 1999, 348). Aus dem Zusammenhang (VV. 25-29: Lüge, Zorn, Diebstahl, Geschwätz) wird sichtbar, dass es um

<sup>199</sup> In der Taufe mag diese Versiegelung sinnlich erfahrbar werden. Anders als häufig behauptet (Schlier 1971, 69f. vorsichtig; Schnackenburg 1982, 64; weitere Nachweise: Hoehner 2002, 239 Fn. 1), fehlt hier (Eph 1:13) jedoch jeder offensichtliche Bezug zur Taufe, die überhaupt im Epheserbrief nur am Rande erwähnt wird (4:5).

unethisches Verhalten geht, das droht, den heiligen Geist Gottes zu kränken. Es ist daher dem Urteil Astings zuzustimmen: „In ‚heilig‘ ist an dieser Stelle also sowohl das uralte Moment der Unverletzbarkeit, wie das ethische Moment enthalten, das durch das Wirken der großen Propheten in Israel in den Vordergrund trat“ (Asting 1930, 198).

**Heiligung** Am Eingang des Epheserbriefes steht ein großartiger, im Stil einer jüdischer *berakah* verfasster (O’Brien 1999, 89) Lobpreis des durch Jesus Christus bewirkten geistlichen Segens (1:3-14). Ab V. 4 wird entfaltet, worin dieser geistliche Segen besteht. Als erstes ist dies die Erwählung in ihm (Christus) vor Grundlegung der Welt, also in einem Akt freier Entscheidung und Liebe unabhängig von allen zeitgebundenen Umständen und menschlichem Verdienst (ebd., 100). Dann wird das Ziel dieser Erwählung angegeben mit: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ „damit wir heilig und tadellos vor ihm seien in Liebe“<sup>200</sup> In der Formulierung „heilig und untadelig vor ihm“ klingt Kolosser 1:22 an. Aus dem Bereich kultischer Praxis und Sprache stammend, ist ἁγίους καὶ ἀμώμους hier in den Bereich der Ethik übertragen. Die Empfänger des Epheserbriefes sollen Gottes Heiligkeit entsprechen und frei sein von jeglichem moralischen Makel, wenn sie am Tag des Herrn vor ihm stehen. „God chose his people in Christ with the ultimate goal that they would be holy and blameless before him when they appear in his presence“ (ebd., 101). Die hier eingenommene Perspektive der zukünftigen Parusie Christi geht einher mit der Verpflichtung der Gläubigen, schon hier und heute entsprechend der Intention Gottes zu leben: heilig und makellos in Liebe (ebd., 101).

Aufgegriffen wird die Wendung ἁγίους καὶ ἀμώμους wieder in Epheser 5:25ff.. Zweimal ist dort davon die Rede, dass Christus die Gemeinde heiligt (V. 26), bzw. bewirkt, dass sie heilig ist (27b). Ziel der Argumentation in diesem Abschnitt ist, den Lesern des Briefes die Liebe Christi zur Gemeinde als Vorbild und Fundament (ebd., 419) für die Liebe des Ehemannes zu seiner Ehefrau vor Augen zu stellen<sup>201</sup>. In Aufnahme alttestamentlicher Bilder für die Beziehung Gottes zu seinem Bundesvolk (vgl. Ez 16:1-14) wird in drei Nebensätzen die Zielrichtung der opferbereiten Liebe Christi entfaltet: a) Er hat sich selbst dahingegeben, um die Gemeinde zu heiligen, V. 26; b) er hat sie gereinigt, um sie in Herrlichkeit vor sich hinzustellen, V. 27a; c) sie soll heilig und untadelig sein, 27b.

<sup>200</sup> Eigene Übersetzung. Die Zuordnung von ἐν ἀγάπῃ zu dem vorangehenden oder folgenden Satz ist umstritten. Für die hier bevorzugte Zuordnung zum Vorangehenden spricht insbesondere, dass wenn im Epheserbrief von ἐν ἀγάπῃ die Rede ist, meist die Liebe der Gläubigen angesprochen ist; auch werden im weiteren Verlauf des Lobpreises noch mehrere Abschnitte mit einem Präpositionalatz mit ἐν abgeschlossen (Lincoln 1990, 17; O’Brien 1999, 101f. Fn. 60).

<sup>201</sup> Insofern ist dem Urteil von Hodgson (1992, 251) im Ansatz zu widersprechen, durch die Verwendung von Haustafeln finde hier eine „weitere[n] Domestizierung von Heiligkeit“ durch die Überhöhung antiker Ideale zu einer Analogie für die Liebe zwischen Christus und der Gemeinde, die die Gemeinde heilig macht, statt: Nicht überhöhte antike Ideale bieten die Analogie für das Verhältnis Christus und Gemeinde, sondern die Liebe Christi ist das (überaus herausfordernde) Vorbild der Liebe in der Ehe.

Bemerkenswert ist, dass hier anders als sonst im Corpus Paulinum davon die Rede ist, dass *die Gemeinde* geheiligt werden soll und so in besondere Weise die korporative Dimension der Heiligung unterstrichen wird (O'Brien 1999, 421). Sehr deutlich tritt hervor, dass Heiligung bewirkt ist durch die Selbsthingabe Jesu in den Tod, also in erster Linie gesehen wird als soteriologisch fundiertes Ereignis und nicht als Prozess moralischer Erneuerung (O'Brien 1999, 421; Schnackenburg 1982, 255; anders: Hoehner 2002, 752). „Christ died to devote the church to himself in an exclusive and permanent relationship analogous to marriage“ (D. Peterson 1995, 53). Im Anschluss an neue Studien zu den Aspekten griechischer Verben weist O'Brien (1999, 422) darauf hin, dass sowohl ἀγιάζω im Aorist, als auch das Partizip Aorist von καθαρίζω die beiden Aktionen (heiligen und reinigen) als vollständiges Ganzes beschreiben, ohne eine zeitliche Koordination zu markieren. „It is best, then, to understand the participle as denoting the means by which the action of the main verb was accomplished“ (ebd., 422). Christus starb für die Gemeinde, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte<sup>202</sup>. Statt von einer fortschreitenden Heiligung (progressive sanctification) hält O'Brien (ebd., 422) es daher im Anschluss an D. Peterson (1995, 52) für angemessen, von Heiligung als einer neuen Stellung bzw. als einem neuen Status (positional or definitive sanctification) zu reden.

**Die Heiligen** Wie in den unumstrittenen Paulusbriefen tritt auch im Epheserbrief οἱ ἅγιοι als eingeführte Gruppenbezeichnung für die Anhänger des auferstandenen Christus auf. Zuerst als Anrede im Präskript, wenn die Empfänger des Epheserbriefes angeredet werden als „die Heiligen in Ephesus, die Gläubigen in Christus Jesus“ (1:1).

Mehrfach wird auch im Epheserbrief von „allen Heiligen“ (πᾶς ἁγίοις) geredet (Eph 1:15; 3:8; 6:18) und damit die Einigkeit der Gemeinde, die alle einschließen und umfassen will, zum Ausdruck gebracht<sup>203</sup>. Wenn in Epheser 1:15 von der Liebe „zu allen Heiligen“ die Rede ist, erinnert das an das Proömium des Philemonbriefs, in dem Paulus ausführlich die Liebe und den Glauben lobt, die Philemon „dem Herrn Jesus Christus und allen Heiligen gegenüber“ hat. Damit ist die Solidarität der Heiligen untereinander angesprochen<sup>204</sup> und als Dankanliegen gegenüber Gott ausgesprochen. Zugleich wirkt diese Formulierung rhetorisch als *captatio benevolentiae*. Ausdruck der Solidarität der Heiligen ist auch das beharrliche Gebet für alle Heiligen (Eph 6:18) und das Werk des Dienstes der Heiligen, für das sie von Apostel, Propheten und Evangelisten, Hirten und Lehrern zugerüstet werden (Eph 4:11f.).

<sup>202</sup> Diese Reinigung versteht O'Brien (gegen Schnackenburg 1982, 255) unter Hinweis auf die Nähe zu dem Reinigungsbad im Rahmen jüdischer Hochzeitsriten hier als einen durch Christus bewirkten geistlichen Vorgang (so auch in 1Kor 6:11). Auch merkt er an: „Nowhere else in the New Testament is the church baptized!“ (O'Brien 1999, 422).

<sup>203</sup> Vgl. zu dieser Wendung Abschnitt 6.2.1.2.

<sup>204</sup> Vgl. Abschnitt 6.2. Gerade die Formulierung „alle Heiligen“ lässt es unwahrscheinlich erscheinen, dass hier mit „den Heiligen“ die Urgemeinde in Jerusalem gemeint ist (O'Brien 1999, 128).

Dass mit der Bezeichnung „heilige Apostel“ in Epheser 3:5 eine besondere Verehrung der Apostel zum Ausdruck gebracht würde, ist unwahrscheinlich, wird doch wenige Verse später Paulus als der „Geringste der Heiligen“ (V. 8) angesprochen. Ein gegenüber anderen Gläubigen abgehobener Status der Apostel ist hier nicht zu erkennen (O’Brien 1999, 233). Daher liegt hier auch kein Indiz für eine „frühkatholische“ Verortung des Epheserbriefes vor. Auffällig ist eine sachliche und sprachliche Parallele zu Kolosser 1:26-27. Während dort allerdings davon die Rede ist, das Geheimnis sei den Heiligen offenbart worden, richtet sich hier im Epheserbrief der Fokus auf die Apostel und Propheten, denn Paulus erläutert seine apostolische Mission zu den Völkern (ebd., 233).

Wenn die Christen in Ephesus (und der Provinz Asia<sup>205</sup>) in Epheser 2:19 „Mitbürger der Heiligen“ genannt werden und in V. 21 die Metapher des „heiligen Tempels“ auf sie angewandt wird, kommt prägnant der neue *Status*, den sie durch die Heilstat Christi erhalten haben, zum Ausdruck. Mitbürger der Heiligen sind sie insofern, als dass sie als Heidenchristen nun in die *eine* Gemeinschaft der Heiligen gehören und zu den Judenchristen dazukommen, die schon „zuvor auf Christus gehofft haben“ (1:12)<sup>206</sup> Sie sind Mitbürger mit Blick auf das „Bürgerrecht in den Himmeln“ (Phil 3:20).

In Epheser 5:3 wird nachdrücklich gefordert, dass die Leser des Briefes nun diesem Status auch entsprechen sollen. Als Heilige eignet ihnen „eine neue und andersartige Lebenswirklichkeit“ (Schnackenburg 1982, 223). Ihr Lebensstil soll Heiligen angemessen sein (O’Brien 1999, 360). Ihre Heiligkeit hat ethische Konsequenzen. Der fehlende Artikel bei ἁγίοις betont die qualitative Dimension des Ausdrucks, der Heiligkeit derer, die für Gott abgesondert, von ihm erwählt (1:4) sind (Lincoln 1990, 322; vgl. O’Brien 1999, 360). Offensichtlich hat sich ein gewisser übergemeindlicher Konsens darüber herausgebildet, was sich „für die Heiligen gehört“ und was nicht: „Von Unzucht aber und jeder Art Unreinheit oder Habsucht soll bei euch nicht einmal die Rede sein, wie es sich für die Heiligen gehört“.

Der eschatologische Ausblick in Epheser 1:18 (O’Brien (1999, 134): „Hope in Paul is oriented to what is unseen in the future“.) zeigt, dass das herrliche Erbe Gottes<sup>207</sup> in seinem erwählten Volk aus Juden- und Heidenchristen besteht. Dass sie hier als Heilige angesprochen werden, macht klar: „God has made them his own; they are his treasured possession, and

<sup>205</sup> Schnelle (2011, 347) nennt die Christen in der Provinz Asia und deren Hauptstadt Ephesus als die wahrscheinlichen Empfänger des Epheserbriefes.

<sup>206</sup> Während O’Brien (1999, 211), Lincoln (1990, 150f.) u.a. diese Auslegung vertreten, wollen andere Exegeten scharf trennen und erkennen in οἱ ἅγιοι eine Bezeichnung speziell für die Judenchristen (Sellin 2008, 232f.). Diese Trennung ist nicht nötig. Näher liegt, einen einheitlichen Sprachgebrauch innerhalb des Epheserbriefes anzunehmen. Mit οἱ ἅγιοι sind daher alle Christen einschließlich der Judenchristen der Urgemeinde gemeint (Luz 1998, 140). Schlier (1971, 140f.), Mussner (1982, 89-91) u.a. deuten οἱ ἅγιοι als „Engel“.

<sup>207</sup> Der Text spricht von τῆς κλήσεως αὐτοῦ, *seinem* [d.h. Gottes] Erbe (O’Brien 1999, 135). Schnackenburg (1982, 74) deutet aber auf das messianische Heil als gottverheißenes Erbe „unter den Heiligen“, verstanden als „im göttlich-himmlischen Bereich“ (Schlier 1971, 84).

he will redeem them completely on the final day“ (O’Brien 1999, 135; vgl. Lincoln 1990, 59f.).

## 7.1.2 2. Thessalonicherbrief

Im Praescript des 2. Thessalonicherbriefes findet sich die Anrede als οἱ ἅγιοι nicht. Sie tritt aber in diesem Brief später, in 1:10 auf. Ansonsten findet sich im 2. Thessalonicherbrief an Heiligkeitsterminologie lediglich eine Erwähnung des ἁγιασμός, der Heiligung (2Thess 2:13).

**„Verherrlicht bei seinen Heiligen“ (2Thess 1:10)** In 2. Thessalonicher 1:10 wird das zuvor schon in V. 7 angesprochene Motiv der Parusie Christi wieder aufgenommen. Dafür, dass mit „bei seinen (wtl. im Rat seiner) Heiligen“ die an Christus Glaubenden und nicht Engel (wie in V.7) gemeint sind, spricht die parallele Fortführung mit „und wunderbar erscheine bei allen Gläubigen“ (Wanamaker 1990, 230).

„Verherrlicht ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ“ ist am ehesten zu verstehen als „in der Gegenwart seiner Heiligen“ im Gegensatz zu der in V. 9 beschriebenen Entfernung derer, die das Evangelium Jesu Christi ablehnten (230f. Wanamaker 2000, der auch die anderen Deutungsmöglichkeiten nennt).

**Heiligung durch den Geist (2Thess 2:13)** In 2. Thessalonicher 2:13 wird in einem Zusammenhang gesprochen von der Erwählung der Christen zur Rettung und der Heiligung durch den Geist sowie Glauben an die Wahrheit. Heiligung und Glaube stehen parallel nebeneinander als Mittel zum Heil (Malherbe 2000, 437). Durch den *Genitivus subjectivus* (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος) wird hingewiesen auf das Wirken des heiligen Geistes in der Heiligung des Volkes Gottes (Malherbe 2000, 437; Wanamaker 1990, 267). Eingeordnet ist das Wirken des Heiligen Geistes in das umfassende Handeln Gottes zum Heil der Gläubigen: „the initiative is totally God’s: he loved them, chose them, sanctified them, and called them to share in the Lord Jesus’ glory“ (Malherbe 2000, 438).

## 7.1.3 Pastoralbriefe

### 7.1.3.1 1. Timotheusbrief

Dreimal erscheinen im 1. Timotheusbrief Derivate von ἅγιος. In 2:15 ist vom ἁγιασμός die Rede, in 4:5 wird die Heiligung in der Verbform (ἁγιάζω) thematisiert. Schließlich begegnet uns in 5:10 einmal die Gruppenbezeichnung οἱ ἅγιοι.

### Selig werden durch Kinder gebären, Glaube und Liebe und Heiligung (1Tim 2:15)

In 1. Timotheus 2:15 ist von Heiligung in einem außergewöhnlichem Zusammenhang die

Rede. Es heißt dort, die Frau werde „selig werden dadurch, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie bleiben mit Besonnenheit im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung“. Wie kann es sein, dass in einer urchristlichen Schrift dem Kindergebären scheinbar (selbst)erlösende Funktion zugesprochen wird? Und wie verhält sich diese Aussage zu der zweiten Satzhälfte, wie ist insbesondere die 3. Pers. Pl. zu deuten: auf die Kinder, oder „die Frauen“, obwohl von „der Frau“ im Singular die Rede war?

Um mit der zuletzt gestellten Frage zu beginnen: Der abrupte Wechsel vom Singular zum Plural ist in paränetischem Stil nicht unüblich (Roloff 1988, 142 Fn. 170; G. Holtz 1965, 72), die Frau(en) sind weiterhin Subjekt des Satzes (Marshall 1999, 471; gegen Neudorfer 2004, 133). Die Argumentation richtet sich an dieser Stelle offensichtlich gegen die (gnostische) Meinung, Frauen sollten besser keine Kinder zur Welt bringen (Marshall 1999, 470; Roloff 1988, 142). Die mit  $\delta\iota\acute{\alpha}$  eingeleitete Phrase ist nicht instrumental zu interpretieren (dadurch, LU!), sondern drückt die spezifischen verhängnisvollen Umstände aus, *durch die hindurch* Frauen gerettet werden (Marshall 1999, 470; Roloff 1988, 141). Das Gebärenmüssen unter Schmerzen ist für die Frau eine zusätzliche Last.

Aber sofern sie im Glauben steht, ist für sie der Weg zur Rettung in gleicher Weise offen wie für den Mann. Das Kindergebären ist nicht selbst als Heilmittel oder Heilsweg verstanden, sondern als Geschehen, durch das hindurch der Weg der Frau zur Rettung führt, das aber andererseits die Rettung für sie nicht verstellen kann (Roloff 1988, 141f.).

Mit Glaube, Liebe, Heiligung und Selbstkontrolle als hervorgehobener Schlüsseltugend (Marshall 1999, 471) sind in gedrängter Form Charakteristika der christlichen Lebenspraxis genannt, die (auch) den Frauen den Weg zur Rettung öffnen (Marshall 1999, 471; Porter 1993, 401; Roloff 1988, 142). Der hier erkennbare ethische Impetus zu menschlichem Handeln setzt voraus, dass Gott Glaube, Liebe, Heiligung, ja auch Selbstkontrolle wirkt und schenkt. In der von Gott geschaffenen Wirklichkeit soll der Mensch nun leben, er soll in dieser Wirklichkeit bleiben ( $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$ ).

**Speisen, geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet (4:5)** Dass in 1. Timotheus 4:5 von der Heiligung von Speisen die Rede ist, fällt insofern aus dem Rahmen des NT, als dass es sonst nur von der Heiligung von Menschen spricht (Roloff 1988, 226).

Angesichts der Verunsicherung durch die „Heuchelei der Lügenredner“ (1Tim 4:2), die den Gläubigen, offensichtlich orientiert an jüdischen Speisegesetzen, gebieten, bestimmte Speisen zu meiden (V. 3), belässt es der 1. Timotheusbrief nicht bei einer Erinnerung daran, dass Gott in seiner Schöpfergüte alle Nahrungsmittel zum Wohl der Menschen geschaffen hat. Er erklärt zusätzlich, dass alles, was mit Danksagung empfangen wird, geheiligt wird durch das Wort Gottes und Gebet (V. 5).

Diese Heiligung ist nicht im Sinne einer kultischen Reinigung zu deuten (Marshall 1999, 545; Roloff 1988, 225). Es geht vielmehr darum, dass die guten Schöpfungsgaben Gottes

(V. 3b) angesichts ihrer (möglichen) vorherigen Einbeziehung in heidnische Tempelopferrituale erneut Gott unterstellt werden<sup>208</sup>. Insofern führt diese Aussage das bei Paulus zu beobachtende pneumatisch-eschatologische Verständnis von Heiligkeit als dynamischer Kraft, die alle Lebensbereiche durchdringt, fort (Roloff 1988, 226). Die Heiligung geschieht (ἀγιάζεται, Präsens) konkret durch die Zusage des endzeitlichen Heils in Christus (διὰ λόγου θεοῦ, vgl. 2Tim 2:9; Tit 2:5) und die Antwort darauf im Gebet (καὶ ἐντεύξεως) (ebd., 227). Nimmt man an, dass die Danksagung (εὐχαριστίας, V. 4) das aus der jüdischen Überlieferung übernommene, liturgisch geformte Tischgebet bezeichnet<sup>209</sup>, kann man pointiert sagen, dass es sich „hier auf alle Fälle um eine ‚kultische‘ Aussage“ handelt (ebd., 226), ohne dass das hier zu beobachtende Heiligkeitsverständnis auf kultische Reinheit abstellen würde.

**Den Heiligen die Füße waschen (5:10)** Ganz im Rahmen des bei Paulus Gebräuchlichen bleibt 1. Timotheus 5:10, wenn für das Amt der Gemeindegewaltigen als eine Voraussetzung unter anderen genannt wird, sie solle den Heiligen die Füße gewaschen haben. Οἱ ἅγιοι ist hier gebraucht als die typischerweise im Zusammenhang mit christlicher Solidarität und christlichem Liebesdienst aneinander stehende Gruppenbezeichnung. Die Bezeichnung οἱ ἅγιοι hat gewissermaßen nach dem, was sich bei Paulus beobachten lässt, eine Affinität zu der Haltung, für die die Fußwaschung (Joh 13:1-17) paradigmatisch steht.

### 7.1.3.2 2. Timotheusbrief

Im 2. Timotheusbrief kommt die Wortfamilie ἅγιος κτλ. zweimal vor. In 2. Timotheus 1:9 begegnet das Syntagma κλησὶς ἁγία, heiliger Ruf. In 1:14 wird der schon zuvor in V. 7 erwähnte gottgegebene Geist heilig genannt. Die Wendung διὰ πνεύματος ist paulinisch (vgl. Röm 5:5; 8:11). Sie wird dann mit ἅγιος ergänzt (Röm 5:5 und hier, 2Tim 1:14), wenn Gott nicht das handelnde Subjekt des Satzes ist und die Zugehörigkeit des Geistes zu ihm daher nicht einfach durch ein Possessivpronomen angezeigt werden kann (wie in Rm 8:11; 1Kor 2:10; vgl. Eph 3:16; vgl. aber auch 1Kor 12:8 wo die Wendung ohne jegliche Qualifikation auftritt.). Der in allen Christen anwesende Geist Gottes (V. 7) wird Timotheus (und Paulus) helfen, die „heilsamen Worte“ des Evangeliums unverfälscht zu bewahren (Marshall 1999, 715; Weiser 2003, 133).

Auch das Syntagma κλησὶς ἁγία entspricht paulinischem Sprachgebrauch. So ist etwa in Römer 1:7 und 1. Korinther 1:2 von „berufenen Heiligen“ die Rede. „Als ‚heilig‘ gilt

<sup>208</sup> Vgl. die Definition bei Balz (1980, 43): „ἀγιάζω“ benennt . . . den Vorgang der Zueignung und Übergabe von Sachen und Personen an Gott, wodurch diese dem alltäglichen Zugriff entzogen werden“.

<sup>209</sup> Roloff (1988, 226, Fn. 44) führt an, dass der fromme Jude nach Ber 7:1 über jedem Stück Brot betete, das größer als eine Olive war. Weiter weist er darauf hin, dass frühe Eucharistiegebete (Did 10:3) den Dank für Speise und Trank als Gaben des Schöpfers verbinden mit dem Lobpreis des mit diesen Gaben sich verbindenden christologischen Heilsgeschehens.



der Ruf, weil er vom heiligen Gott kommt und weil er der Heiligung der Menschen dient“ (Weiser 2003, 118; vgl. Marshall 1999, 704f.)<sup>210</sup>.

In beiden Fällen kommt also durch die Verwendung von ἅγιος κτλ. die Zuordnung zu Gott und seinem Wirken zum Ausdruck.

### 7.1.3.3 Titusbrief

Im Titusbrief wird nur einmal Heiligkeitsterminologie (ἅγιος κτλ.) verwendet. In Titus 3:5 heisst es von Gott: er errettete „uns, nicht aus Werken, die wir in Gerechtigkeit getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit durch die Waschung der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes, . . . “. Hier wird der heilige Geist im Zusammenhang von Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens genannt.

Die grammatische Konstruktion des Satzes (insbesondere der Wendung „διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου“) ist schwierig, sein exaktes Verständnis umstritten. Erkenntnisleitend und vorentscheidend sind dabei die Fragen, die an diesen Vers herangetragen werden:

- Ist mit λουτρόν, „Waschung, Bad“ die Taufe gemeint und der ganze Abschnitt als Taufgebet oder -liturgie zu verstehen, die Taufe als Vermittlung des heiligen Geistes (i.S. eines sakramentalen Taufverständnisses) im Blick?
- Oder geht es um einen bildlichen Ausdruck für die innere Reinigung, die Gott durch seinen Geist am Menschen vollzieht („Geistestaufe“, s. Marshall (1999, 318))?
- Sind gar mit „Erneuerung des Geistes“ und „Waschung der Wiedergeburt“ zwei (wohl miteinander verbundene aber doch) zu unterscheidende „Konzepte“ angesprochen (Buehgeger 2003, 266ff. im Anschluss an Knight 1992, 343f.)?

Mit Knight (1992, 343, zitiert nach Buehgeger 2003, 267) bin ich der Meinung: „It appears that most of the discussion is focussed, initially at least, on the wrong questions“.

Marshall (1999, 316f.) analysiert die verschiedenen Möglichkeiten, die διά-Phrase syntaktisch aufzufassen und zum einen das Verhältnis der Substantive παλιγγενεσίας und ἀνακαινώσεως zu λουτροῦ sowie die Abhängigkeit des Syntagmas πνεύματος ἁγίου *ausschliesslich* von ἀνακαινώσεως, von παλιγγενεσίας *und* ἀνακαινώσεως oder von λουτροῦ zu bestimmen. Er kommt zu dem Ergebnis: „A decision between these fine distinctions is difficult, and it is very

<sup>210</sup> Marshall diskutiert drei Möglichkeiten, den Dativ aufzufassen.

doubtful if there is any major difference in understanding whichever set of possibilities we adopt“ (Marshall 1999, 317).

Meines Erachtens bleibt die Reihung der vier Genitiv-Ausdrücke in ihrer Bedeutung<sup>211</sup> offen. Hier, wie auch an gelegentlich zum Vergleich herangezogenen Stellen, an denen die Motive Wasser und Geist, Wiedergeburt und Erneuerung begegnen (Ez 36:27-27; Joh 3:5; 1Kor 6:11), werden diese Motive nebeneinander gestellt, ohne jemals näher koordiniert zu werden (weder kausal im Sinn einer Begründung, weder temporal im Sinn einer Abfolge, noch final im Sinn einer Teleologie). Daher ist es nicht sinnvoll, von wohl verbundenen aber gleichwohl unterscheidbaren Konzepten zu reden (anders: Buchegger 2003, 268ff., 270f. im Anschluss an Knight)<sup>212</sup>. Vielmehr werden in Tit 3:5; Joh 3:5 und 1Kor 6:11 in verschiedenen Variationen und auf experimentelle Weise Motive kombiniert, um zu verstehen, was geschieht, wenn Gott das Leben eines Menschen erneuert.

Hinsichtlich der im Zusammenhang dieser Arbeit besonders interessierenden Fragestellung, welche Aussage über den heiligen Geist hier gemacht wird, bleibt es daher bei der Einschätzung Marshalls: „We can assume without further ado that the author would have agreed that the Holy Spirit was associated with the whole process“ (Marshall 1999, 317): Der heilige Geist ist der Geber, Erhalter und Gestalter des Neuen Lebens in Jesus Christus. Dass der Geist in diesem Zusammenhang *heilig* genannt wird, könnte sich möglicherweise stilistischen Gründen verdanken (etwa Abwechslung zu schon in dem (komplexen) Satz eingesetzten Konstruktionen mit ἐν und διὰ (V. 5), die Zugehörigkeit zu Gott anzeigendem Genitiv θεοῦ (V. 4). Oder sollte bewusst triadisch formuliert worden sein: Gott, unser Heiland (!, V. 4) – heiliger Geist (V. 5) – Jesus Christus, unser Heiland (!, V.6)<sup>213</sup>?

## 7.2 Zusammenfassung und Vergleich

Beim Durchgang durch die umstrittenen Briefe des Corpus Paulinum ist sichtbar geworden, wie intensiv und in welchen Zusammenhängen sie jeweils Heiligkeitsterminologie gebrauchen und dabei eigene Akzente setzen. Zusammenfassend ist nun zu fragen, ob in dem in diesen Briefen zu Tage tretenden Verständnis von Heiligkeit und Heiligung größere

<sup>211</sup> bewusst? Vgl. Buchegger (2003, 249, Fn.2 und 254) im Widerspruch zu seiner späteren (270f.) Festlegung auf eine „chiasmatische Struktur“ und „unterschiedliche Bedeutung“ zweier „in enger Verbindung“ stehender Aussagen.

<sup>212</sup> Die Deutung als „chiasmatische Struktur“ ist bei Buchegger und Knight abhängig von einer Unterscheidung in „äussere“ Einwirkung (Waschung, heiliger Geist) und „innerer“ Wirkung (Wiedergeburt, Erneuerung), die ich für gewagt halte (ebd., 268f., ähnl. lt. Hinweis in Fn. 61 auch die Gegenüberstellung bei Delling: „Bewirkendes“ und „Vorgang“).

<sup>213</sup> Der Handelnde ist allerdings in allem Gott.

Differenzen zu den in Kap. 4-6 behandelten unumstrittenen Paulusbriefen auftreten, oder ob es sich in das bisher gewonnene Bild einfügt.

Zunächst ist festzuhalten, dass uns bei den umstrittenen Paulinen wesentliche Grundlinien im Verständnis von Heiligkeit und Heiligung wieder begegnen: Auch hier geht Heiligung von Gott aus. Sehr pointiert kommt gelegentlich die christologisch-soteriologische Zuspitzung zum Ausdruck (Kol 1:22). Die mit der Verwendung von Heiligkeitsterminologie verbundenen kultischen Referenzen werden konsequent „unkultisch“ interpretiert: Heiligkeit ist nicht durch kultische Praxis zu garantieren und auch sonst nicht durch menschliches ethisches Handeln zu erreichen. Heiligkeit ist als Folge der durch Jesus Christus geschaffenen Versöhnung die neue Identität der Christen. Gott wirkt den neuen Status der Gläubigen, den es zu bewahren gilt. Auch wenn (einzigartig im NT) der 2. Thessalonicherbrief von der Heiligung von Speisen redet (4:5), geht es dabei nicht um eine kultische Reinigung, sondern um ein Ausgreifen der dynamischen Kraft der Heiligkeit, die von Gott ausgeht (Gottes Wort und Gebet), alle Lebensbereiche durchdringt und dem pneumatisch-eschatologischen Verständnis von Heiligkeit bei Paulus entspricht.

Auch in Kolosser- und Epheserbrief (u.a in den Präskripten) und dem 2. Thessalonicherbrief (2:10) tritt οἱ ἄγιοι als eingeführte Gruppenbezeichnung für Christen auf. „Die Heiligen“ ist ein Ehrenname, der verpflichtet. Die so angeredeten Christen, ob Heiden- oder Judenchristen sind „Auserwählte Gottes“, „Heilige und Geliebte“ und eingeladen, sich als vollwertige Mitglieder des Gottesvolkes und Teilhaber am Erbe Israels zu verstehen (Kol 3:12; vgl. Eph 2:19). Dass diese Identität zu Solidarität untereinander verpflichtet, zu Liebe, Einigkeit, Gebet füreinander, Dienst aneinander (Füße waschen, 1Tim 5:10), zieht sich wie ein roter Faden auch durch diese Briefe (Kol 1:4; Eph 6:8; 4:11f.).

Wie in den unbestrittenen Paulinen steht auch in dem umstrittenen Teil des Corpus Paulinum Heiligkeitsterminologie im Kontext von „Alltagsthemen“ und führt hin zur Paränese (Kol 1:22; 2:5-15; Eph 4:25-32; 5:3ff.; 1Tim 2:15; 4:5; 5:10 Lyons 2007, 242.256; Hodgson 1992, 251; contra Wiefel 1991, 32). So sehr sich die Eschatologie von 1. Thessalonicherbrief und Epheserbrief auch in ihrer Ausprägung unterscheiden, in beiden verbindet sich Heiligkeitsterminologie mit einem eschatologischen Ausblick (Eph 1:18; s. auch das Motiv der Parusie Christi in 2Thess 1:10).

Auffällig ist die intensive Verwendung von Heiligkeitsterminologie im Epheserbrief. Wunderlich ist dieser Befund nicht, wenn man sich vor Augen führt, dass dieser Brief durch ein pointiertes ekklesiologisches Anliegen in eschatologischer Perspektive<sup>214</sup> und ein nachhaltiges ethisches Interesse (Schnelle 2011, 355; Sellin 1996, vgl.) auszeichnet. Mit der Gruppenbezeichnung οἱ ἄγιοι steht dem Verfasser des Epheserbriefs ein ekklesiologischer

<sup>214</sup> Schnelle (2011, 353) schreibt: „Es geht dem Verfasser um die ekklesiologische Relevanz des Evangeliums. Die Kirche ist zwar einerseits schon das, was sie sein soll, andererseits muss ihr Wesen aber erst noch sichtbar werden“.

Begriff zur Verfügung, der die Zusammengehörigkeit „aller Heiligen“ (Eph 1:15; 3:8; 6:18), unbeschadet ihrer Herkunft aus Israel oder den Völkern, zum Ausdruck bringt, ihre Solidarität und ethische Konsequenzen einfordert, und als Teil der Heiligkeitsterminologie eschatologisch konnotiert ist, ausblickt auf den Tag der Erlösung (Eph 4:30)<sup>215</sup>. So ergänzt die Bezeichnung οἱ ἅγιοι gut den ekklesiologischen Leitbegriff des Epheserbriefs: Leib Christi. Insgesamt unterstützt die Verwendung von Heiligkeitsterminologie die Kommunikation der theologischen Anliegen des Epheserbriefes, das Lyons (2007, 255) mit den Worten zusammenfasst: „God’s holy people must actually live lives of holiness, replicating the life of Heaven on earth“.

Überblickt man in der Rückschau die Eigenheiten der in ihrer Autorschaft umstrittenen Briefe des Corpus Paulinum in der Verwendung von Heiligkeitsterminologie, so wird deutlich: diese Akzente gehören zu dem je eigenen Profil der Briefe, insgesamt folgen sie aber in ihrem Heiligkeitsverständnis dem paulinischen Grundentwurf<sup>216</sup>.

<sup>215</sup> Gerade die Eschatologie hat im Epheserbrief ein ganz eigenartiges Gepräge. Die Zukunftshoffnung ist stark bestimmt durch eine Sicht dessen, was schon in der Gegenwart ist. Schnelle (2011, 354): „die Zeitform des Perfekt [wurde] konsequent auf die Eschata übertragen“.

<sup>216</sup> Für den Gebrauch des Ausdrucks οἱ ἅγιοι kommt Bohlen (2010, 194) zu dem gleichen Ergebnis, wenn sie schreibt, er stimme „dem Begriffsumfang und dem Begriffsinhalt nach im Großen und Ganzen mit dem Gebrauch der Bezeichnung bei Paulus überein.“

# 8 Ergebnis

Zusammenfassend soll in diesem Kapitel in einem ersten Abschnitt dargestellt werden, welches Profil des paulinischen Heiligkeits- und Heiligungsverständnis in der Zusammenschau der Kapitel zu Heiligem Geist, Heiligung und den Heiligen sichtbar wird (8.1.1). Einbezogen werden auch kritische Anfragen an das paulinische Heiligkeitsverständnis (8.1.2). Ein Rückblick auf die Entscheidung, Heiligkeitsterminologie zum Ausgangspunkt der Frage nach dem Heiligkeitsverständnis des Apostels Paulus zu machen, schliesst sich an (8.1.3).

Schliesslich wird im zweiten Abschnitt dieses Kapitels danach gefragt, welche Impulse sich aus dem paulinischen Heiligkeitsverständnis für Christsein im 21. Jahrhundert ergeben können (8.2).

## 8.1 Heiligkeit bei Paulus – Profil und Kritik

### 8.1.1 Profil des paulinischen Heiligkeitsverständnisses

Um das Profil des paulinischen Heiligkeitsverständnisses nachzuzeichnen, so wie es sich im Rahmen dieser Arbeit dargestellt hat, sollen zunächst einige Grundlinien beschrieben werden („Konturen“). Dann soll festgehalten werden, inwieweit markante Unterschiede im Gebrauch von Heiligkeitsterminologie zwischen den einzelnen Briefen aufgefallen sind („Akzente“). Ein dritter Abschnitt ist der Frage gewidmet, welches kommunikative Potential dem paulinischen Gebrauch von Heiligkeitsterminologie eigen ist („Kommunikatives Potential“).

#### 8.1.1.1 Konturen

Die Antwort auf die Frage nach dem *heiligen* Geist, genauer: der Heilig-Nennung des Geistes, der das vierte Kapitel dieser Arbeit gewidmet war, ergab, dass gelegentlich *theologische* und *soteriologische* Akzente gesetzt werden, gelegentlich *stilistische* Gründe für die Heilig-Nennung des Geistes vorzuliegen scheinen. Gelegentlich verbinden sich inhaltliche und stilistische Motive.

Ein profiliertes Bild des paulinischen Verständnis von Heiligkeit und Heiligung ergibt sich insbesondere aus den in den Kapiteln zur *Heiligung* und zu den *Heiligen* zusammengetragenen Beobachtungen. Es hat sich gezeigt:

- Paulus versteht Heiligkeit und Heiligung theozentrisch-soteriologisch fundiert und christologisch akzentuiert.
- Heiligung betrifft das ganze Leben, erfordert Hingabe und ethische Konsequenzen und geht einher mit eschatologischer Orientierung.
- Heiligung geschieht in Gemeinschaft. Heiligkeit formt Identität und fordert Solidarität.

Die folgenden drei Abschnitte dieses Kapitels widmen sich je einem dieser drei Sätze.

**Heiligkeit: theozentrisch-soteriologisch fundiert und christologisch akzentuiert** Dass *Heiligung* bei Paulus von Gott ausgeht, ihr Fundament in seinem heilschaffenden Handeln hat, wurde im Kapitel zur Heiligung erarbeitet (s. 5.1). Heiligkeit ist eine Eigenschaft Gottes und dessen, was Gott an sich zieht. Heiligung ist Gottes barmherziges Handeln am Menschen. Durch Erwählung, Berufung und Bekehrung zieht Gott den Menschen zu sich, in die Sphäre seiner Heiligkeit 5.1.1.2. Durch das Christusereignis bekommt das Verständnis von Heiligung bei Paulus im Vergleich zum AT einen entscheidenden neuen Akzent: Jesus Christus hat bei Paulus eine zentrale Stellung im Geschehen der Heiligung. Heiligung wird nach Paulus durch die Teilhabe an Jesus Christus, das „Sein in Christus“ vermittelt (1Kor 1:2.30; 5.1.1.1). Der heilige Geist wird angesprochen als die Kraft, die den Menschen heiligt. Indem Heiligung wechselweise als ein Handeln Gottes, Jesu Christi und des heiligen Geistes erscheint und insbesondere durch triadische Formulierungen, wird späterer trinitätstheologischer Reflektion der Boden bereitet (5.1.1.4).

Durch die christologische Akzentuierung wird das Verständnis von Heiligkeit neu geprägt. Während ein entscheidender Aspekt des alttestamentlichen Verständnisses von Heiligkeit das der Macht / Kraft war (vgl. 1.2.1.2), und in der jüdischen Tradition das spannungsreiche Nebeneinander von Gottes Macht und Barmherzigkeit als das „Paradox der Heiligkeit“ (the „paradox of holiness, Harrington 2001, 43) beschrieben wurde, verkündigt Paulus Jesus als den Gekreuzigten: „das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen“ (1Kor 1:25). Gottes Macht liegt in seiner Schwachheit. Seine „kreuzförmige“ Heiligkeit ist gekennzeichnet durch Liebe und Hingabe (vgl. 5.1.1.1).

Mit Schmidt (2010, 99) ist einer ethischen Vereinnahmung der Heiligkeitsthematik entgegenzutreten. Der „Ort einer Heiligungslehre [ist] demnach die Gotteslehre [und, so wäre zu ergänzen, der Soteriologie] und nicht die Ethik“ (ebd., 249). Heiligung ist ein „voretthischer Begriff“ (ebd., 248) – mit ethischer Relevanz, die im nächsten Absatz näher zu beschreiben ist.

Entsprechend sind *die Heiligen* Menschen, die durch Gottes heiligendes Handeln in eine besondere Gottesnähe gebracht sind und einen neuen, identitätsstiftenden Status erhalten haben.

**Heiligung: Ethische Konsequenz und eschatologische Orientierung** Heiligung betrifft das ganze Leben, erfordert Hingabe und ethische Konsequenzen und geht einher mit eschatologischer Orientierung. Der von Gott geheiligte Mensch soll mit seinem Handeln und seinem ganzen Leben dem neuen Status entsprechen, in den Gott ihn gestellt hat (Entsprechungsethik). Der Mensch stimmt ein in das heiligende Handeln Gottes und hat mit seinem Tun Teil an dem Prozess der Heiligung, die Gott wirkt. So sind Gottes und des Menschen Handeln in der Heiligung ineinander verschränkt. Daher mahnt Paulus auch nicht direkt zur Heiligkeit, sondern verweist auf die Heiligkeit der Christen, um ethische Normen zu begründen. Der Mensch soll sich einstimmen und einschwingen in das heiligende Handeln Gottes (Resonanz).

So wie das heiligende Handeln Gottes in Jesus Christus sich ausdrückt in seiner liebenden Hingabe, findet auch das Einstimmen des Menschen in die Heiligung seinen wesentlichen Ausdruck in Hingabe und Liebe. Wenn Paulus Heiligkeit als das eschatologische Ziel christlichen Lebens benennt (1Thess 3:13), ist dies verbunden mit der Bitte an Gott um ein auf dieses Ziel hinführendes Wachstum in Liebe (Abschnitt 5.3.2). Zwischen Bekehrung und Vollendung befindet sich der Christ auf einem Weg der Einstimmung und beständigen Aus- und Einübung dessen, was Gott in der Heiligung des Menschen geschaffen hat. Dafür, dass es bei diesem „Prozess“ um „Perfektion“ oder stetige, „lineare“ Selbstverbesserung, „Fortschritt“ in diesem Sinne ginge, findet sich bei Paulus kein Anhalt.

Ein Leben in der Heiligung gibt es nur unter der Voraussetzung des Heilshandelns Gottes (Abschnitt 5.4). Paulus fordert auf zur Hingabe, als „einem lebendigen, heiligen Opfer“ (Röm 12:1, vgl. Abschnitt 5.3.1) „aufgrund der Barmherzigkeitserweise Gottes. Auch wenn Paulus in solchen Zusammenhängen kultische Sprache gebraucht (vgl. auch Abschnitt 5.1.2.1 zu Röm 15:16), geht es ihm nicht um kultische Praxis. Die Hingabe, zu der er die Christen in Rom herausfordert, ist Lebenspraxis, Gottesdienst im Alltag der Welt. Das betrifft den Menschen als Ganzen. Es geht um konkretes Verhalten, nicht um Kult. Heiligkeit und Heiligung sind eng verbunden mit kultischen Vorstellungen ohne *per se* kultisch zu sein (ähnlich Gupta 2010, 23), kultische Konsequenzen (etwa im Sinn einer Forderung kultischer Reinheit oder kultischer Opferhandlungen) sind bei Paulus jedenfalls nicht intendiert, wenn er Heiligkeitsterminologie gebraucht. Pointiert könnte man sagen: Heiligkeit und Heiligung sind bei Paulus nachkultische Begriffe ohne kultische Konsequenzen und vorethische Begriffe mit ethischen Konsequenzen.

Gelegentlich ist die Heilig-Nennung des Geistes neben theozentrisch-soteriologischen auch mit ethischen Akzenten verbunden (Kap. 4). Insgesamt ist es allerdings erstaunlich, wie wenig ausgeprägt bei Paulus die Verbindung von Heiligkeitsterminologie mit der Rede vom (heiligen) Geist ist, sowohl im Hinblick auf die Heiligung (hier Röm 15:16 im Sinne des heiligenden Handelns Gottes, siehe Abschnitt 5.1.1.3), wie auch die Heiligen (siehe Abschnitt 6.3.1 und 6.3.3). Auch war festzustellen, dass es bei Paulus keine Verwendung

von Heiligkeitsterminologie und Rede von Erneuerung im gleichen Zusammenhang gibt (siehe Abschnitt 5.2.3.4). Prima facie berühren sich allerdings die *Konzepte* von Erneuerung und Heiligung. Dies genauer zu überprüfen und darzustellen, wäre ein lohnender Gegenstand einer eigenen Untersuchung.

Mehrfach verbindet Paulus Äußerungen zu Heiligung bzw. Heiligkeit der Christen mit einem Ausblick auf das eschatologische Handeln Gottes, die Parusie Christi bzw. das ewige Leben (siehe Abschnitt 5.2.4). Dem entspricht die innere Struktur der Heiligung, die als „Transfer auf die Seite Gottes“ am *Anfang* des christlichen Lebens steht, für den geheiligten Mensch mit der Aufgabe verbunden ist, seiner Identität als Christ zu entsprechen und sich *lebenslang* in diese Identität einzuüben, und als eschatologische Heiligung das *Ziel* des neuen Lebens benennt. Heiligung ist daher das grundlegende Ereignis der Vergangenheit, der bedeutendste Vorgang der Gegenwart und die entscheidende Perspektive der Zukunft des Christen und in all dem das Werk Gottes.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Rechtfertigung und Heiligung sich keineswegs im Verhältnis eines „Nacheinander“ innerhalb einer *ordo salutis* zueinander verhalten, oder etwa Rechtfertigung dem „Indikativ“ und Heiligung dem „Imperativ“ zuzuordnen wäre. Heiligung und Rechtfertigung sind vielmehr parallele Ausdrucksformen für das den Menschen ergreifende „Christusgeschehen“ in der Spannung von „schon jetzt und noch nicht“ (siehe Abschnitt 5.2.4.3).

**Heilig in Gemeinschaft** Mit der Selbstbeschreibung als οἱ ἅγιοι bringen die ersten Christen einen exklusiven Anspruch zum Ausdruck: Sie verstehen sich als Menschen, die sich im Kontrast zu ihrer Umwelt durch eine besondere Gottesnähe auszeichnen. Paulus überträgt diese Selbstbezeichnung der Urgemeinde in Jerusalem auch auf die von ihm gegründeten Gemeinden (siehe Abschnitt 6.1.2).

Charakteristisch für das Verständnis der Bezeichnung „die Heiligen“ ist der kommunale, gemeinschaftsbezogene Charakter von Christsein (Abschnitt 6.2.1). Das wird sprachlich deutlich durch die durchgängig verwendete Pluralform, sowie durch die von Paulus verschiedentlich gebrauchte markante Formulierung πᾶς ἁγίους. Markant ist die Verwendung der Bezeichnung οἱ ἅγιοι in Zusammenhängen, in denen Paulus die Adressaten auf diesen „Ehrentiteln“ verpflichtet und um ihre Solidarität wirbt (Kollekte für Jerusalemer Urgemeinde, Brief an Philemon; siehe Abschnitt 6.2.2).

Dass Paulus seine Gemeinden auf ihre „Heiligung in Gemeinschaft“ (siehe Abschnitt 5.2.2) anspricht, dient einer sozialen Dynamik: die Identität der Gemeinden wird gestärkt und geformt. „Heiligung verpflichtet“ so könnte man solche Passagen in den paulinischen Briefen kommentieren, in denen Paulus einen Hinweis an die Gemeinde auf ihre Heiligung durch Gott verbindet mit einem paränetischen Abschnitt (z.B. 1Thess 4:5, vgl. Abschnitt 5.2.2.2). Paulus verpflichtet in diesen Abschnitten seine Gemeinden auf ein ge-



meinsames Ethos und festigt sie so in ihrer Identität einer besonderen Gottesbeziehung („die Heiligen“), die einer Abgrenzung von den Menschen entspricht, die sich nicht zu Jesus Christus bekennen, von Heiligen und Ungläubigen.

Die in dieser Arbeit beschriebenen Beobachtungen von „Heiligung in Gemeinschaft“ korrigieren den für den Individualismus der Neuzeit, insbesondere des 19. Jahrhunderts, typischen Konsens, bei Heiligung gehe es um „the progressive amelioration of the individual resulting from his moral self-discipline“ (Jewett 2007, 421 Fn. 69)<sup>217</sup>.

### 8.1.1.2 Akzente

**Verschiedene Akzente in den einzelnen Briefen** Im Rahmen der Konzeption dieser Arbeit lag das Augenmerk auf den Aussagen, die in den Briefen des Apostels Paulus in Verbindung mit dem Gebrauch von Heiligkeitsterminologie zu Heiligem Geist, Heiligung und den Heiligen gemacht werden, also *auf den drei Themenfeldern*, denen sich nahezu jeder Gebrauch von ἅγιος κτλ. bei Paulus zuordnen lässt (vgl. Abschnitt 3.5.3.1). Das detaillierte Nachzeichnen der Akzente und Schattierungen in der Verwendung von Heiligkeitsterminologie *in den verschiedenen Paulusbriefen* würde eine eigene Untersuchung erfordern. Trotzdem sind auch im Rahmen dieser Untersuchung bei allen die Paulusbriefe verbindenden Linien auch an einigen Stellen markante Akzente der einzelnen Briefe erkennbar geworden.

So trägt das Verständnis von Heiligkeit und Heiligung im 1. Thessalonicherbrief einen deutlichen Akzent auf der göttlich-eschatologischen Vollendung. Anders insbesondere in den Korintherbriefen, in denen die Heiligkeit der Gemeinde ein identitätsstiftender Status ist, in den Gott die Gemeinde (und den einzelnen Christen) versetzt. Im Galaterbrief wiederum fällt Heiligkeitsterminologie völlig aus. Zur Einordnung dieser Beobachtungen wurden schon einige Überlegungen angestellt (siehe Abschnitt 6.1.2.3 und 3.2) und für eine Wahrnehmung der unterschiedlichen Akzente im Rahmen der spezifischen Argumentationssituation und -struktur plädiert. Im folgenden Abschnitt soll noch ein Gedankengang ergänzt werden:

**Aspektive Flexibilität – optionale Struktur?** Mit den Mitteln der Rechtfertigungsterminologie und -theologie bringt Paulus in seinen Briefen in aller Klarheit auf den Punkt: die Gerechtigkeit vor Gott kommt allein aus dem Glauben (Röm 3:28; 9:30), unabhängig von jedem durch menschliches Verhalten erworbenen Verdienst (Röm 3:24). Ist da überhaupt noch Raum für eine Orientierung des Verhaltens an Gottes heiligem, gerechten und guten Gebot (Röm 7:12)? Was genau lehnt Paulus mit „des Gesetzes Werke“ (Röm 3:28) ab? Bestimmte ausgrenzend wirkende Rechtsvorschriften? Oder ein diesen „boun-

<sup>217</sup> Jewett beschreibt mit diesen Worten die Auffassung Godets und würdigt sie kritisch.

dary markers“ entsprechendes Verhalten<sup>218</sup>? Oder die Heilsbedeutung jeglichen an Gottes Gesetz und Gebot orientierten Handelns<sup>219</sup>?

Im Rahmen dieser Arbeit wurde sichtbar: Auch mit den Mitteln der Heiligkeitsterminologie beschreibt Paulus das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Die Teilnahme des Menschen am heiligenden Handeln Gottes verhält sich sekundär zu diesem. Mittels Heiligkeitsterminologie wird der „Transfer auf die Seite Gottes“ beschrieben. Gott heiligt den Menschen durch Jesus Christus. Die paulinische Heiligkeits- und Heiligungstheologie ist soteriologisch fundamentiert. Allerdings ergibt sich in der Logik der Heiligkeitstheologie aus diesem grundlegenden Heilshandeln Gottes unweigerlich die Herausforderung an den Menschen, dem (Wesen und) Handeln Gottes zu entsprechen und die entsprechenden ethischen Konsequenzen zu ziehen. „Der Wille Gottes, eure Heilung“ (1Thess 4:3) erfüllt sich im Handeln Gottes, in das der Mensch hineingezogen wird. Sich diesem Anspruch Gottes zu entziehen wäre fatal, denn „wer das nun verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen Geist in euch gibt“ (1Thess 4:8). Nie erwägt Paulus die Möglichkeit, dass ein Mensch durch ethisches Versagen das durch Christus geschenkte Heil verlieren könnte oder müsste, es geht ihm aber offensichtlich um eine Bewährung des von Gott geschaffenen Heils, die bei der eschatologischen „Ankunft unseres Herrn Jesus Christus“ (1Thess 5:23) sichtbar werden soll.

In einer neueren Arbeit zur rabbinischen Soteriologie ist Avemarie (1999, 125) zu dem Ergebnis gekommen, dass sich dort „Erwählung und Vergeltung . . . exakt die Balance [halten]“. In „aspektiver Flexibilität“ werde in rabbinischen Texten bald der eine, bald der andere Aspekt stärker betont, die rabbinische Soteriologie kennzeichne so eine „optionale Struktur“. Bei Paulus neigt sich in der Reflektion des Christusgeschehens die Waage eindeutig auf eine Seite. Das Handeln Gottes hat größeres Gewicht als das des Menschen. Dies wurde in dieser Arbeit auch mit Blick auf das Verständnis von Heiligkeit und Heiligung bei Paulus deutlich. Von einer „optionalen Struktur“ kann daher mit Blick auf die paulinische Soteriologie nicht gesprochen werden. Trotzdem kann in „aspektiver Flexibilität“ auch bei Paulus die Dringlichkeit der menschlichen Antwort, des mit seinem Sein und Handeln in die Heiligung hineingezogenen Menschen, hervorgehoben werden. Vielleicht ist diese „aspektive Flexibilität“ auch keine große Überraschung angesichts der pharisäischen Ausbildung des Apostels. Für den Exegeten ergibt sich m.E. aus solchen Beobachtungen eine Warnung vor allzu stringenter Systematisierung und der Neigung, pointierte Aussagen in einem (Brief)kontext gegen eine andere Aussage an anderer Stelle auszuspielen oder durch Einpassung in ein Entwicklungsmodell zu domestizieren. Vielleicht mutet Paulus (ähnlich wie später die Rabbinen) seinen Lesern (damals und heute)

<sup>218</sup> Um diese Frage dreht sich der zwischen Bachmann (2005) und Dunn (2008) ausgetragene Disput.

<sup>219</sup> Vgl. die in pointierter Zuspitzung vorgetragene Anfrage von Bachmann (2009).

einfach zu, in unterschiedlichen kommunikativen Situationen unterschiedliche Aspekte seiner Botschaft zu betonen.

### 8.1.1.3 Kommunikatives Potential

Was ist die Pragmatik des Einsatzes von Heiligkeitsterminologie im Corpus Paulinum? Welchen kommunikativen Zielen dient der Gebrauch von Heiligkeitsterminologie bei Paulus? Welches kommunikative Potential ist ihr eigen?

- **Den „Transfer auf die Seite Gottes“ beschreiben.** Zuallererst bietet Heiligkeitsterminologie die Möglichkeit, den „Transfer auf die Seite Gottes“ zum Ausdruck zu bringen. Er geschieht, indem Christen „in Christus“ geheiligt werden (1Kor 1:2; 6:11). Sie werden aus ihrem bisherigen Lebenszusammenhang herausgenommen und in die Sphäre Gottes gebracht. Heiligkeitsterminologie kann insofern funktional parallel zu Rechtfertigungsterminologie gebraucht werden und die Annahme durch Gott beschreiben. Dabei umfasst „Heiligung“ wie eine weite Klammer das gesamte Heilshandeln Gottes am Menschen, den Beginn mit Bekehrung und Taufe, das Leben in der Heiligung bis hin zur Vollendung am Tag Jesu Christi.
- **Paränese motivieren.** Trotz oder gerade wegen des starken theozentrisch-soteriologischen Akzents ist Heiligkeitsterminologie geeignet zu Motivation von Paränese. Paulus erinnert die Christen an ihren ihnen von Gott eröffneten neuen Status und fordert sie auf, diesem Status entsprechend „in Heiligung“ zu leben.
- **Identität stiften.** Indem Paulus seine Gemeinden als „Heilige“ anspricht und Heiligkeitsterminologie und kultische Sprache überhaupt<sup>220</sup> einsetzt, nutzt er ein ideales sprachliches Mittel, um das angestrebte kommunikative Ziel zu erreichen, die Christen in ihrer neuen, umkämpften Identität zu stärken und zu festigen, ihnen die neue Identität in Christus aufs Neue zuzusprechen (siehe Abschnitt 5.2.2.2 ). Der Pragmatik dieser identitätsstiftenden Texte dient die zugespitzte Gegenüberstellung und Abgrenzung von Gemeinde und Menschen, die Gott nicht kennen, von Heiligen und Ungläubigen.
- **Um Solidarität werben.** Bei der Bezeichnung „die Heiligen“ handelt es sich um einen „einnehmenden Eigennamen“. In verschiedenen Zusammenhängen gebraucht Paulus diesen „Ehrentamen“, um die so Angeredeten für ein solidarisches Verhalten anderen Christen gegenüber zu gewinnen (siehe Abschnitt 6.2.2).

<sup>220</sup> Vgl. den Abschnitt „Heiligkeit, Heiligung und Kult(ische Sprache)“, 5.2.3.3.

### 8.1.2 Kritik am paulinischen Heiligkeitsverständnis?

**Offensives vs defensives Heiligkeitsverständnis** Das paulinische Heiligkeitsverständnis ist gelegentlich als Rückschritt gegenüber dem als „offensiv“ gekennzeichneten Heiligkeitsverständnis Jesu kritisiert worden (Berger 1993, 48f). Paulus argumentiere „defensiv“, sein Heiligkeitsverständnis sei, etwa in 2. Korinther 6:14-7:1 oder 1. Korinther 6:18f., durch ängstliche Abgrenzung und Ausgrenzung charakterisiert (vgl. Horn 1992c, 164). Wollte man sich einer Einteilung und Bewertung des paulinischen Heiligkeitsverständnisses in das Schema „offensiv“ vs „defensiv“ anschliessen, müßte stuzig machen: was ist von Paulus' Argumentation in 1. Korinther 7:12-16 zu halten? Vertritt Paulus hier in unvermitteltem Gegensatz zu seinen Äußerungen im vorangehenden Kapitel des 1. Korintherbriefs ein „offensives“ Heiligkeitsverständnis?

Die Analyse der Argumentation an den betreffenden Stellen (vgl. Abschnitt 5.1.2.2 zu 1Kor 7:12-16 und Abschnitt 5.2.3.3 zu 2Kor 6:14-7:1) hat gezeigt, dass die Einteilung und Gegenüberstellung in „offensives“ vs. „defensives“ Heiligkeitsverständnis der genauen Wahrnehmung der Intention der jeweiligen Argumentation eher im Wege steht, als dass es sie fördert.

In der Tat kann Paulus kultische Sprache (Tempelmotiv, Reinigung) einsetzen, um Abgrenzung zu fordern (2Kor 6:14-7:1). Als Ziel seiner Argumentation hat sich gezeigt, die Korinther zu einer Klärung ihres Verhältnisses zum Apostel und seiner Botschaft zu bewegen. Dazu gehört auch seine Aufforderung zur Distanz zu Götzenopfermahlen (vgl. 1Kor 10:21) und zu unbußfertigen Gemeindegliedern (1Kor 5:11). Auf der anderen Seite macht Paulus (1Kor 5:10; 9:20-23; 10:27) klar, dass für die christliche Gemeinde keineswegs der Abbruch des Kontakts zu Nichtchristen gefordert ist. Paulus fordert nicht den Abbruch der Tischgemeinschaft mit Nichtchristen (das gilt sogar im Hinblick auf Götzendienen, vgl. 1Kor 10:27), sondern fordert die Korinther geradezu auf, den Kontakt zu Nichtchristen z.B. bei Festessen zu suchen und zu pflegen und ihnen zu dienen, „damit sie gerettet werden“ (vgl. 1Kor 10:33). Paulus ruft nicht auf zur Flucht aus der Welt, sondern zur Heiligung in der Welt.

**Schwarz-weiß-Denken – Identitätspolitik und Dualismus** Menschen sind heilig – oder sie sind es nicht. Die Verwendung von Heiligkeitsterminologie bei Paulus findet statt im Rahmen eines bipolaren (dualistischen) Verständnis von Heiligkeit (Oakes 2007, 177; Vahrenhorst 2008, 347ff.). „Ein bisschen heilig“ gibt es bei Paulus nicht<sup>221</sup>: entweder – oder!

<sup>221</sup> Jenson (1992) hat das priesterliche, gestufte System von Heiligkeit beschrieben (*Graded Holiness*), das sich aber erstens als eine Modifikation der bipolaren Grundstruktur erweist und zweitens keinerlei Spuren im Denken des Paulus, soweit es aus seiner Verwendung von Heiligkeitsterminologie erkennbar ist, hinterlassen hat.

Muss diese Schwarz-Weiß-Malerei für Menschen des 21. Jahrhunderts nicht ärgerlich sein, die „in einem Lebenskontext [leben], der darum bemüht ist, die Zwischentöne zwischen Schwarz oder Weiß zu erkennen, der zu ahnen beginnt, dass mit Paul Celan derjenige ‚wahr spricht, wer Schatten spricht‘ und ‚das Ja nicht vom Nein‘ scheidet“ (Vahrenhorst 2008, 348)? Ist das Denken in Kategorien von Heiligkeit und Heiligung also nicht unzeitgemäß<sup>222</sup>, um das mindeste zu sagen? Aber war es je zeitgemäß? Oakes (2007, 177) nennt das bipolare Heiligkeitsdenken des Paulus erstaunlich, bedenkt man die Situation der Empfänger des Römerbriefs: „[O]ne would expect the reality of life among the Christian groups in Rome to be that, like the synagogues, they would have people with varying levels of commitment, perhaps ranging from the interested occasional visitor to the zealous devotee, with every degree of commitment between“.

Vielleicht ist das der Punkt, an dem es geboten ist, dass wir uns zunächst von Paulus (so alt seine Worte sein mögen) kritisieren lassen, bevor wir ihn kritisieren<sup>223</sup>. Sicher ist es unabdingbar, auch Zwischentöne wahrnehmen zu können – aber ist es nötig, darüber die Notwendigkeit der Unterscheidung zu verleugnen? Paulus unterscheidet klar Heil und Unheil, in Christus und unter der Macht der Sünde. Er scheut sich nicht (nicht absolut sondern im Gespräch mit den ethischen Maßstäben seiner Zeit) auszusprechen, was der neuen Identität, dem Leben in Christus entspricht und was nicht. Paulus nennt nicht böse gut und süß sauer. Er redet in manchmal harter, aber heilsamer Deutlichkeit. Ob beides geht, Grautöne wahrnehmen und doch weiß weiß sein lassen und schwarz schwarz? Ob es möglich ist, durch den Zuspruch Gottes zu einer klaren Identität zu kommen, ihr zu entsprechen, sie auszuleben, einzuüben und darin auch eine Klarheit und heilsame Deutlichkeit des (ethischen) Lebens zu gewinnen, ohne in Dünkel zu verfallen und Distanz aufzubauen zu denen, die diese Identität (noch) nicht teilen?

Wichtig ist es jedenfalls, bei Paulus den Zusammenhang und seine Intention zu beachten. Die klaren Unterscheidungen und Gegenüberstellungen, die uns bei ihm begegnen, dienen ihm als Mittel der Identitätsstärkung, zur ethischen, emotionalen und geistlichen Stärkung und Auferbauung der Empfänger seiner Briefe. Bei Paulus können wir lernen und neu für unsere Tage (praktisch-theologisch) bedenken: Christliche Identität entsteht durch das Handeln Gottes, sie wird zugesprochen (Präskripte etc.), findet Ausdruck in gegenseitiger Solidarität und einem gemeinsamen Ethos, durch Grenzen und Übergangsrituale, auch durch Gesten (heiliger Kuss).

<sup>222</sup> Vahrenhorst (2008, 348) weist hin auf Angebote „abgestufter Mitgliedschaft“ und offener Abendmahlspraxis, zu denen sich die evangelischen Kirchen in den vergangenen Jahren entschieden haben.

<sup>223</sup> Und das umso mehr, als uns in seinen Briefen Gottes Wort begegnet.

### 8.1.3 Heiligungsverständnis: Heiligungs-begriff vs. Heiligungsterminologie

Im Rückblick auf die hier vorgenommene Untersuchung bestätigt sich, dass es sinnvoll ist, bei der Frage nach dem Heiligkeits- und Heiligungsverständnis des Apostels Paulus auf die Verwendung von Heiligkeitsterminologie in ihrem jeweiligen Kontext zu fokussieren.

Es hat sich gezeigt, dass Heiligung zunächst zum Ausdruck bringt, was Gott tut in seinem Heilshandeln am Menschen: Es beschreibt den „Transfer auf die Seite Gottes“ (Vahrenhorst 2008, 328). Insofern handelt es sich bei der Rede von Heiligung im Vergleich mit Rechtfertigung um eine andere Möglichkeit, das Heilshandeln Gottes zum Ausdruck zu bringen. Hier wird das Gleiche mit anderen Akzenten zum Ausdruck gebracht. Rechtfertigung und Heiligung „überlappen“ in ihrem semantischen Gehalt ohne allerdings vollständig kongruent zu sein (Porter 1993, 399): „Rechtfertigung“ trägt einen eindeutigen Akzent auf der Initiationserfahrung christlichen Lebens (nicht ohne auch gelegentlich den Ausblick auf die eschatologische Vollendung zu integrieren). Heiligung verbindet das grundlegende Heilshandeln Gottes mit der Entfaltung im christlichen Leben und streckt sich aus, hin auf die eschatologische Vollendung.

Zu diesem umfassenden Bild kommt nicht, wer den „Begriff“ der Heiligung im Vorhinein ethisch verkürzt. Auf der anderen Seite erweist sich der „Begriff“ der Heiligung bei Paulus als so umfassend, dass man, will man ihm zum Ausgangspunkt einer Darstellung machen, nahezu jede Aussage des Corpus Paulinum in ihn integrieren müsste. Herauskommen würde folglich eine „Theologie des Apostels Paulus“ unter dem Leitbegriff der Heiligung.

Durch die Beschränkung auf die Verwendung von Heiligkeitsterminologie in der hier durchgeführten Untersuchung hat sich ein deutlicheres Profil des paulinischen Heiligkeits- und Heiligungsverständnis ergeben.

## 8.2 Heiligkeit und Christsein im 21. Jahrhundert – Impulse

Das Verständnis von Heiligkeit und Heiligung prägt sich immer auch im Gespräch mit den gesellschaftlichen Strömungen der jeweiligen Zeit aus (Bebbington 2003)<sup>224</sup>. In diesem letzten Abschnitt soll versucht werden, einige Impulse des paulinischen Heiligkeitsverständnisses als Anregung für Christsein im 21. Jahrhundert aufzunehmen. Wie kann also durch Impulse des paulinischen Heiligkeitsverständnisses unter uns evangelischen Christen und durch uns evangelische Christen „de[r] Sinn für das Heilige [ge]weck[t]“ (vgl. Abschnitt 1.1, Barth 2005, 2) werden?

<sup>224</sup> Bebbington zeigt das hinsichtlich unterschiedlicher Ausprägung des Heiligkeitsverständnisses im Bereich evangelischer Frömmigkeitsbewegungen in der Moderne auf.

### 8.2.1 Eine andere Dringlichkeit und Dynamik

Anfangs des 21. Jahrhunderts erlebt die Menschheit eine Umbruchssituation, die geprägt ist durch Beschleunigung und Verdichtung, Gefährdung und politische Umwälzungen:

- Beschleunigung und Verdichtung durch rasantes Bevölkerungswachstum in Afrika und Asien, globale Mobilität und Kommunikation („globales Dorf“);
- Gefährdung durch globalen Terrorismus (und die Furcht vor ihm, die zur Einschränkung von Freiheitsrechten verleitet), Umweltprobleme, Finanzkrisen, Natur- und Technikkatastrophen (Globale Erwärmung, Erdbeben und Tsunamis, Atomunfall in Fukushima);
- Umwälzung der globalen Ordnung, mit einer Verlagerung des Gravitationszentrums weg von den USA (oder gar Europa) hin zu einer multipolaren Welt mit China und Indien, vielleicht auch Brasilien oder andern Ländern als neuen „global players“; mit einer durch neue Kommunikationsmittel angetriebene „arabische Revolution“ mit ungewissem Ausgang.

Auf die Ost-West-Konfrontation folgte nicht etwa das „Ende der Geschichte“, sondern eine rasante Entwicklung, die die Welt in Atem hält und eine Vielzahl von Fragen stellt. Ob dies der Kairos ist für die Wiederbegegnung mit dem „Gott, der Menschen Fragen stellt“ (Leiner 2007)<sup>225</sup>?

Der heilige Gott, der Menschen heiligt, der Gott Israels und Vater Jesu Christi, ist ein Gott, der Menschen anspricht, ihnen eine neue Identität zuspricht und der sie herausfordert, ihnen Fragen stellt. So geht von der Heiligkeit Gottes und seinem heiligenden, befreienden und zugleich in Anspruch nehmenden Handeln eine Dringlichkeit und Dynamik aus, die den Mensch betrifft in seinem Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Welt.

The holiness of God is clearly not simply an antiquarian concern. Our uneasiness with such a theological emphasis is surely reflective of the urgency of that very assertion. God's holiness marked by majesty for God's self and by passion for the justice of the world takes on power and urgency in the face of our own life issues. The holiness of God is urgent in the face of profanation, which empties life of larger passion and dignity. The holiness of God is urgent in the face of pervasive brutality, which trivializes God's purpose and abuses God's world. The holiness of God is

<sup>225</sup> Leiner beschäftigt sich mit dem theologischen Entwurf Tillichs, dessen Korrelationsmethode er insofern kritisiert, als in ihr [d]er Mensch . . . nur auf der Seite der Frage und Gott nur auf der Seite der Antwort [erscheint]“ (Leiner 2007, 19). In der Bibel werde Gott dagegen oft auch als ein Fragenstellender geschildert. „Der Mensch muss und darf sich damit auseinandersetzen, dass er nicht nur in der relativ bequemen Rolle ist, Fragesteller zu sein, sondern dass von ihm Antworten erwartet werden. Darin liegt meines Erachtens ein wichtiger Impuls für Predigt, Seelsorge und Menschenbild heute: Dem Antworten verlangenden ‚homo zappens‘ auf der Couch kann man nur helfen, wenn man ihm wieder Fragen stellt, die ihn unbedingt angehen“ (ebd., 21).

urgent in the face of the growing authority of technique, which diminishes mystery that keeps life open. Israel struggles to speak aright about God. Israel knows that right speech about God guards our speech about the world and disciplines our life in the world. God's holiness concerns God's preoccupation with God's own self. That self-concern of God in Israel, however, is never removed from God's concern for the world, which is summoned to a responding holiness (Brueggemann 1989, xi-xii).

Anders ist die Dringlichkeit der Heiligkeit Gottes insofern, als sie verbunden ist mit dem Heilszuspruch Gottes, der das positive Vorzeichen setzt. In Christus heiligt Gott den Menschen, zieht ihn hinein in die Sphäre seiner Heiligkeit und bringt ihn hinein in die Dynamik seiner Gerechtigkeit und Liebe. So ist der von Gott geheiligte Mensch unausweichlich herausgefordert zur Antwort:

### 8.2.2 Einschwingen – Einüben: Der „Tanz der Heiligkeit“

In der Heiligung wird der Mensch hineingenommen in die Bewegung der machtvollen Veränderung und Erneuerung des Lebens, die ihn durch Gottes heiligendes Handeln erfasst hat. Heiligung ist „Transfer auf die Seite Gottes“ oder noch viel mehr, Hineinnahme in die Bewegung der innertrinitarischen Liebe und wechselseitigen Hingabe Gottes. In diese Bewegung wird sich der geheiligte Mensch in der Heiligung „einschwingen“ und „einüben“. Während „einschwingen“ (Resonanz) besonders die Dynamik betont, in die der Mensch hineingenommen wird, lässt „einüben“ auch das Moment zweckfreier Hingabe und liebevoller Disziplin anklingen<sup>226</sup>.

„Einschwingen“ und „Einübung“ als Aspekte der Heiligung werden in überaus treffender Weise aufgenommen durch die Metapher des „Tanzes“. Ein Christ ist ein von Gott zum „Tanz der Heiligkeit“<sup>227</sup> aufgeforderter Mensch. Gott bestimmt dabei die Musik und ist der „Meistertänzer“, der uns in die Dynamik des „Tanzes“ hineinnimmt und an dessen Hand wir diesen „Tanz“ lernen dürfen.

Aspekte und Figuren des „Tanzes der Heiligkeit“, die ein Christ in Heiligung einübt, in die er sich einschwingt, könnten<sup>228</sup> sein:

**Die Übung** Die Haltung der Übung ist beim „Tanz der Heiligkeit“ mindestens so wichtig wie die Figuren und Formen, die eingeübt werden. Übung ist nicht leistungsorientiertes „Training“. Übung ist zweckfreie Hingabe als Antwort auf die Vorgabe und Einladung des „Meistertänzers“. Bei der Übung geht es um ein Sich-gefallen-lassen dessen, was Jesus Christus für das Heil der Welt und die Heiligkeit seiner Gemeinde getan hat. Übung

<sup>226</sup> Grundlegend zur Phänomenologie der Übung: Bollnow 1978.

<sup>227</sup> Oord und Lodahl (2005, 136ff.): „The Dance of Holiness“.

<sup>228</sup> Die folgenden Anregungen haben den Anspruch, nicht willkürlich zu sein, sondern dem Profil des paulinischen Heiligkeitsverständnis zu entsprechen. Sie haben aber keineswegs den Anspruch, es auszuschöpfen.



bedeutet immer wieder neu anzufangen, von sich, jedem Fortschritt oder Erfolg abzusehen und ganz „bei der Sache zu bleiben“, sich einzustimmen, einzuschwingen. Diese Übung besteht in einer unermüdlichen Umkehr und Rückkehr, einem Aufsehen zu ihm, dem „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12:2).

**Gemeinschaft der Heiligen** In seinem Buch „Nachfolge“ (1937) schreibt Dietrich Bonhoeffer (2002, 233): „Wer allein ein neuer Mensch werden will, bleibt beim alten. . . . Nicht der gerechtfertigte und geheiligte Einzelne ist der neue Mensch, sondern die Gemeinde, der Leib Christi, Christus“. Im Rahmen dieser Arbeit ist sichtbar geworden: Heiligkeit hat nach Paulus kommunalen Charakter, bezieht sich auf die Gemeinschaft. Der Heiligkeit, die Christus den Christen zueignet, zu entsprechen, ist daher eine Aufgabe an die Gemeinschaft der Heiligen, der Christen, die in konkreten Gemeinden und Gemeinschaften (wie Kommunitäten) Gestalt gewinnt. Nur in solchen konkreten Gemeinschaften kann Glaube ganzheitlich und konkret gelebt werden, kann Solidarität handgreiflich, können Rituale eingeübt, ein Ethos ausgeübt werden.

**Heiligkeit des Lebens** „Nichts ist unwiderstehlicher, als eine Idee, deren Zeit gekommen ist“ (B. Müller 2010). Ob dies tatsächlich auf das Buch *Tiere essen* von Jonathan Safran Foer (2010) zutrifft? Das Problem der Massentierhaltung ist jedenfalls nicht nur eine Frage postmoderner Empfindlichkeiten. Es geht um globale Gerechtigkeit (Wieviel Wasser, wieviel Getreide wird zur Erzeugung von einem Kilogramm Rindfleisch benötigt?) und es geht um die Heiligkeit des Lebens. Wie können wir ihr gerecht werden? Vielleicht indem wir eine Haltung der Achtung mit Hilfe eines „Rituals“ einüben? Milgrom (1999, 736) fragt: „Why a ritual?“ und antwortet mit einem Hinweis auf die pragmatische Weisheit der biblischen Überlieferung:

The Bible, to the contrary, takes no chances with the variables of human nature and insists on being rudely pragmatic. . . . The Priestly legislators were so sensitive to the ethical primacy of the dietary system, that they enjoined one of its tenets, the blood prohibition, on all humankind. . . . Only one biblical statute, the blood prohibition, is enjoined upon all humanity. In the biblical view the Decalogue would fail were it not rooted in a regularly observed ritual, central to the home and table, and impinging on both senses and intellect, thus conditioning the reflexes into patterns of ethical behaviour.

Vermutlich ist das Verbot, Blut zu verzehren, nicht das Ritual der Wahl, um heute der Heiligkeit des Lebens Rechnung zu tragen. Aber wie wäre es mit zwei fleischlosen Tagen in der Woche? Vielleicht verständigt sich eine andere christliche Gemeinschaft auch darauf, nur höchstens zweimal in der Woche Fleisch zu essen . . .

**Heiligkeit des Sonntags** Wie kann der Heiligkeit des Sonntags („du sollst den Sabbat heiligen“, die erste Aufforderung zur Heiligung in der Bibel) entsprochen werden

jenseits aller Kämpfe für mehr „Freizeit“? Wie kann der Sonntag als Tag der Ruhe und der Begegnung mit Gott und unter Menschen wiedergewonnen werden? Eine erprobte, einübhbare Form ist die „Begrüßung des Sonntags“: Am Samstag Abend, wenn es dunkel wird und der Sonntag beginnt, trifft sich die Familie oder die Hausgemeinschaft, Gäste werden eingeladen. Es wird gefeiert: dass Gott aus der Gefangenschaft herausführt und befreit, den Menschen auf seine Seite zieht, ihn heiligt, dass Gott in Jesus Christus die Welt versöhnt und Frieden bereitet hat (vgl. Jesus-Bruderschaft 1995).

Am nächsten Morgen, im Sonntagsgottesdienst nach der Lesung der Einsetzungsworte bekennt die versammelte Gemeinde das „Geheimnis des Glaubens“: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit. Maranatha, der Herr kommt!“<sup>229</sup> (Jesus-Bruderschaft 1985, 47f.). Hier verbindet sich die Feier der Gegenwart Christi mit dem Ausblick auf die Parusie Christi. Beides ist wesentlicher Ausdruck christlichen Glaubens<sup>230</sup> und korrespondiert mit dem paulinischen Heiligkeitsverständnis.

Von der Mitte, der Wiedergewinnung des Sonntags als der Feier des auferstandenen, gegenwärtigen und wiederkommenden Jesus Christus her, erhält auch der „Tanz der Heiligkeit“ im Alltag immer aufs neue seine Dynamik. „Durch die Barmherzigkeit Gottes“ wird so das Leben der Christen auch im 21. Jahrhundert „ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist“ (Röm 12:1).

<sup>229</sup> Roloff (1995, 51) schreibt zu diesem Gebetsruf: „Der aramäische Gebetsruf Maranatha (,unser Herr, komm! ‘) war Teil des Mahlgottesdienstes (I Kor 16,22; Did 10,6; vgl. Apc 22,20). In ihm verband sich die Hoffnung auf das zukünftige Erscheinen Jesu in der Parusie mit der Bitte um sein dieses Erscheinen vorwegnehmende Kommen zu den Seinen in der gegenwärtigen Mahlgemeinschaft. Eine enge Wechselbeziehung zwischen beidem deutet sich an: Das eucharistische Mahl ist Vergewisserung der Hoffnung auf das zukünftige Mahl in der messianischen Heilszeit, zugleich aber trägt der jetzt im Mahl zur Gemeinde kommende Herr die Züge des eschatologischen Weltvollenders“.

<sup>230</sup> Dahlgrün (2009, 421) nennt die eschatologische Grundhaltung als Charakteristikum christlicher Spiritualität.

# Literatur

**Deutsche Bibelzitate**, wenn nicht anders angegeben, nach Luther 1984, *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, revidierte Fassung von 1984, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

**Griechisches NT** zitiert nach NA<sup>27</sup>, *Novum Testamentum Graece*. Hrsg. von Barbara und Kurt Aland et. al., 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

**Hebräisches AT** zitiert nach BHS<sup>4</sup>, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. von Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Adewuya, J. Ayodeji. 2001. *Holiness and Community in 2 Cor 6:14-7:1*. SBT 40. New York et al.: Peter Lang.

——— 2007. The People of God in a Pluralistic Society: Holiness in 2 Corinthians. Seiten 201–218 in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Hrsg. von Kent E. Brower und Andy Johnson. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.

Asting, Ragnar. 1930. *Die Heiligkeit im Urchristentum*. FRLANT 46 (NF 29). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Avemarie, Friedrich. 1999. Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie. *NTS* 45:108–126.

Bachmann, Michael. 2005. Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „Werke“ des Gesetzes“. Seiten 69–134 in *Lutherische und neue Paulusperspektive*. Hrsg. von Michael Bachmann. Bd. 182. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck.

——— 2009. Was für Praktiken? Zur jüngsten Diskussion um die ἐργα νόμου. *NTS* 55:35–54.

Balz, Horst. 1980. Art. ἅγιος κτλ. Seiten 38–48 in *EWNT I*. Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer.

Barr, James. 1965. *Biblexegese und moderne Semantik*. München.

Barrett, Charles Kingsley. 1962. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. BNTC. 2. Aufl. London: Black.

Barth, Hermann. 2005. Evangelische Identität in einer pluralen Gesellschaft. *Evangelische Verantwortung* 2/2005:1–5.

- Bauckham, Richard. 2008. The Parting of the Ways. What Happened and Why? Seiten 175–192 in *The Jewish World around the New Testament. Collected Essays I*. WUNT 233. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baumert, Norbert. 1990. Brautwerbung – das einheitliche Thema von 1 Thess 4, 3-8. Seiten 316–339 in *The Thessalonian Correspondence*. Hrsg. von Raymond F. Collins. BETL 87. Leuven: Leuven University Press.
- Beall, Todd S. 2000. Art. Essenes. Seiten 342–348 in *DNTB*. Hrsg. von Craig A. Evans und Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois und Leicester, England: Inter-Varsity.
- Bebbington, D.W. 2003. Holiness in the Evangelical Tradition. Seiten 298–315 in *Holiness Past and Present*. Hrsg. von Stephen C. Barton. London und New York: T&T Clark.
- Becker, Jürgen. 1998. *Paulus: Der Apostel der Völker*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bendemann, Reinhard von. 2000. „Frühpaulinisch“ und/oder „spät-paulinisch“? Erwägungen zu der These einer Entwicklung der paulinischen Theologie am Beispiel des Gesetzesverständnisses. *EvTh* 60:210–229.
- Berger, Klaus. 1976. Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia“. *ZThK* 73:167–207.
- 1977. Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte. *NTS* 23:180–204.
- 1988. Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer. *NT* 30:231–262.
- 1993. Von der notwendigen Unterscheidung das Heilige und das Unheilige. Seiten 33–54 in *Heilige(s) für Protestanten. Zugänge zu einem „anstößigen“ Begriff*. Hrsg. von Evangelische Akademie Baden. Herrenalber Forum 7. Karlsruhe: Evangelischer Presseverband für Baden.
- 1995. *Theologieggeschichte des Urchristentums*. UTB. 2. erw. Aufl. Tübingen und Basel: A. Francke.
- Betz, Hans Dieter. 1973. 2 Cor 6:14-7:1: An Anti-Pauline Fragment? *JBL* 92:88–108.
- Bohlen, Maren. 2010. *Gemeinschaft der Heiligen. Die Christen als οἱ ἄγιοι bei Paulus*. Diss., Universität Bonn.
- Boismard, M.E. 1953. Constitué Fils de Dieu (Rom I,4). *RB* 60:5–17.
- Bollnow, Otto Friedrich. 1978. *Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrung*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2002. *Nachfolge*. DBW. 3. durchges. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Borg, Marcus J. 1998. *Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*. 2 Auflage. Aufl. Harrisburg, Pennsylvania: Edwin Mellen.
- Brady, Patrick J. 2008. *The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4,1-8 and Rom 6,15-23*. Tesi Gregoriana Serie Teologia 166. Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

- Brower, Kent E. und Andy Johnson, Hrsg. 2007. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Brueggemann, Walter. 1989. Editor's Foreword. Seiten ix–xii in John G. Gammie: *Holiness in Israel*. Minneapolis: Fortress.
- Buchegger, Jürg. 2003. *Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus*. TANZ 40. Tübingen und Basel: A. Francke.
- Bultmann, Rudolf. 1984. *Theologie des Neuen Testaments*. Hrsg. von Otto Merk. 9. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Chilton, Bruce. 2000. Art. Temple, Jewish. 9. Early Christian Assimilation of the Temple's Function. Seiten 1180–1181 in *DNTB*. Hrsg. von Craig A. Evans und Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois und Leicester, England: Inter-Varsity.
- Coenen, Lothar. 1997. Art. ἐκκλησία. Seiten 1136–1150 in *TBLNT*. Hrsg. von Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Collins, Raymond. 1984. "This is the Will of God: Your Sanctification." (1 Thess 4,3). Seiten 299–325 in *Studies to the First Letter of the Thessalonians*. BEThL 66. Leuven: Leuven University Press.
- 1998. The Function of Paraenesis in 1Thess 4,1-12; 5,12-22. *ETHL* 74:398–414.
- Comfort, Philip W. 1993. Art. Temple. Seiten 923–925 in *DPL*. Hrsg. von Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin und Daniel G. Reid. Downers Grove, USA und Leicester, England: InterVarsity.
- Cranfield, Charles E.B. 1979. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Vol. II: Commentary on Romans IX - XVI*. ICC. London und New York: T&T Clark.
- Crüsemann, Frank. 2007. „Nimm deine heilige Geistkraft nicht von mir“. Ps 51,13 und die theologische Aufgabe von Exegese im Spannungsfeld von Religionswissenschaft und theologischer Tradition. Seiten 367–381 in *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. FS Christof Hardmeier*. Hrsg. von Sylke Lubs et al. ABG 28. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dahlgrün, Corinna. 2009. *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl*. Berlin und New York: De Gruyter.
- Deines, Roland. 1997. Art. Pharisäer. Seiten 1455–1468 in *TBLNT*. Hrsg. von Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Dihle, Albrecht. 1988. Art. Heilig. Seiten Sp. 1–63 in *RAC. Bd XIV Heilig - Hexe*. Hrsg. von Ernst Dassmann und Carsten Colpe. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Dillersberger, Josef. 1926. *Das Heilige im Neuen Testament. Ein Beitrag zum Verständnis urchristlicher Gedankenwelt*. Kufstein: Missionshaus Kleinholz.
- Djukanović, Savo. 1939. *Heiligkeit und Heiligung bei Paulus*. Novi Sad: Djisalović.
- Downs, David J. 2006. The Offering of the Gentiles in Romans 15.16. *JSNT* 29:173–186.

- Downs, David J. 2008. *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*. WUNT II 248. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunn, James D.G. 1970. *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*. London: SCM.
- 1988a. *Romans 1-8*. Bd. 38A. WBC. Dallas, Texas: Word Books.
- 1988b. *Romans 9 - 16*. Bd. 38B. WBC. Dallas, Texas: Word Books.
- 1991. *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism*. London: SCM.
- 1993. *A Commentary on the Epistle to the Galatians*. BNTC. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.
- 2003. Jesus and Holiness: The Challenge of Purity. Seiten 168–192 in *Holiness Past and Present*. Hrsg. von Stephen C. Barton. London und New York: T&T Clark.
- 2008. The New Perspective: whence, what and whither? Seiten 1–97 in *The New Perspective on Paul*. 2. rev. Aufl. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Eichrodt, Walther. 1962. *Theologie des Alten Testaments. Teil I Gott und Volk*. 7. Aufl.
- Ernst, Josef. 1974. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. RNT. Regensburg: Pustet.
- Evans-Prichard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Faßbeck, Gabriele. 2000. *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*. TANZ 33. Tübingen: A. Francke.
- Fee, Gordon D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. NICNT. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- 2005. *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*. 6. Aufl. Peabody: Hendrickson.
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans*. AB 33. New York et al.: Doubleday.
- Foer, Jonathan Safran. 2010. *Tiere essen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Frey, Jörg. 2011. Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament. Seiten 121–154 in *Heiliger Geist*. Hrsg. von Martin Ebner et al. JBTh 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.

- Fridrichsen, Anton. 1977. Hagios – Qadoš (Auszüge), zuerst: Hagios – Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte [...], Kristiana 1916. Seiten 124–147 in *Die Diskussion um das „Heilige“*. Hrsg. von Carsten Colpe. WdF 305. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Furnish, Victor Paul. 1984. *II Corinthians*. AB 32A. New York et al.: Doubleday.
- Gantke, Wolfgang. 2005. Art. Heilig. Seiten 94–103 in *NHThG*. Hrsg. von Peter Eicher. Bd. 2 Gewi-Lite. München: Kösel.
- Garland, David A. 2003. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Gaugler, Ernst. 1925. Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus. *IKZ* 15:100–120.  
——— 1948. *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift*. Bern.
- Gehman, Henry S. 1954. Ἅγιος in the Septuagint, and its Relation to the Hebrew Original. *VT* 4:337–348.
- Gnilka, Joachim. 1996. Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft. Seiten 301–315 in *Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS Karl Kertelge*. Hrsg. von Rainer Kampling und Thomas Söding. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Gorman, Michael J. 2004. *Apostle of the Crucified Lord*. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.  
——— 2007. “You Shall Be Cruciform for I Am Cruciform”. Paul’s Trinitarian Reconstruction of Holiness. Seiten 148–166 in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Hrsg. von Kent E. Brower und Andy Johnson. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Green, Gene L. 2002. *The Letters to the Thessalonians*. PNTC. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Gräßer, Erich. 2002. *Der zweite Brief an die Korinther. Bd.1 Kap 1,1-7,16*. ÖTBK 8/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Günther, Hartmut. 1986. „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (1Th 4,3). Bindung und Freiheit im Leben der Christen. *Lutherische Theologie und Kirche* 10:1–16.
- Gupta, Nijay K. 2010. *Worship that Makes Sense to Paul. A New Approach to the Theology and Ethics of Paul’s Cultic Metaphors*. BZNW 175. Berlin und New York: De Gruyter.
- Haacker, Klaus. 1997. Art. ἱερός III 1) d) ἱερόσυλος. Seiten 896–897 in *TBLNT*. Hrsg. von Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus.  
——— 2006. *Der Brief des Paulus an die Römer*. ThHK 6. 3. verb. und erw. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.  
——— 2009. Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die communis opinio zum Corpus Paulinum. *ThZ* 65:209–228.
- Hagenow, Stephan. 1996. *Heilige Gemeinde – Sündige Christen. Paulinische Denkmodelle im Umgang mit postkonversionaler Sünde*. Diss., Univ. Heidelberg.

- Hainz, Josef. 1992. Art. κοινωνία, ας, ἡ κτλ. *EWNT II*. Hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider. 2. Aufl. Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer.
- Hammann, Konrad. 2009. *Rudolf Bultmann – Eine Biographie*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hanssen, Olav. 1984. *Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit*. Diss., Universität Heidelberg.
- Harrington, Hannah K. 2001. *Holiness. Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World*. Religion in the First Christian Centuries, Hg. Deborah Sawyer und John Sawyer. London und New York: Routledge.
- Harrison, James R. 2003. *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*. WUNT II 172. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hauerwas, Stanley. 1998. On Doctrine and Ethics. Seiten 19–36 in *Sanctify Them in the Truth. Holiness Exemplified*. SJT. Edinburgh: T&T Clark.
- Haufe, Günter. 1999. *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*. ThHK. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hausmann, Jutta. 1987. *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*. Stuttgart, Berlin und Köln.
- Heiligenthal, Roman. 2005. 3.1.3.1 Pharisäer/Zeloten/Sikarier. Seiten 26–34 in *Neues Testament und Antike Kultur. Bd. 3: Weltauffassung – Kult – Ethos*. Hrsg. von Jürgen Zangenberg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Heimbrock, Hans-Günter. 2005. „Gelebte Religion“ als Perspektive von Theologie und Kirche. Die Wiederkehr des Heiligen in der Nach-Moderne. *Lernort Gemeinde* 23:4–8.
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer. 2007. *Geschichte des frühen Christentums. Bd. 1. Jesus und das Judentum*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hentschel, Anni G. 2007. *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. WUNT 226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heschel, Abraham Joshua. 1990. *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*. Bd. 10. Information Judentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Hewett, J.A. 1973. *The Use of the Hagios Group of Words for 'Holiness' in the Pauline Corpus*. Ph.D. Dissertation, University of Manchester.
- Hodgson, Robert. 1986. Holiness Tradition and Social Description. Intertestamental Judaism and Early Christianity. Seiten 64–91 in *Reaching Beyond. Chapters in the History of Perfectionism*. Hrsg. von Stanley M. Burgess. Peabody: Hendrickson.
- 1992. Art. Holiness (NT). Seiten 249–254 in *ABD Bd. 3 H-J*. Hrsg. von David Noel Freedman. New York, London und Toronto: Doubleday.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker.



- Hogeterp, Albert L.A. 2006. *Paul and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence*. Biblical Tools and Studies 2. Leuven, Paris und Dudley: Peeters.
- Holl, Karl. 1928. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. Seiten 44–67 in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II: Der Osten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holtz, Gottfried. 1965. *Die Pastoralbriefe*. ThHK 13. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Holtz, Traugott. 1986. *Der erste Brief an die Thessalonicher*. EKK 13. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hoppe, Rudolf. 1994. *Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Horn, Friedrich Wilhelm. 1992a. Art. Holy Spirit. Seiten 260–80 in *Anchor Bible Dictionary. Bd. 3 H-J*. Hrsg. von David Noel Freedman. New York, London und Toronto: Doubleday.
- 1992b. *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*. FRLANT 154. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1992c. Wandel im Geist. Zur pneumatologischen Begründung der Ethik bei Paulus. *KuD* 38:149–170.
- 2000. Art. Ethik III.2. Neues Testament. Seiten 1606–1610 in *RGG<sup>4</sup>. Bd. 2*. Hrsg. von Hans Dieter Betz et al. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Horn, Friedrich Wilhelm und Ruben Zimmermann. 2009. Einführung. Seiten 1–15 in *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics. Bd. 1*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Horn und Ruben Zimmermann. WUNT 238. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hossfeld, Frank-Lothar und Erich Zenger. 2000. *Psalms 51-100*. HThK.AT. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Hübner, Hans. 1990. Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift. *KuD* 36:181–208.
- Hundt, Christian. 2009. Rez. zu Clint Tibbs: Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1Corinthians 12 and 14, WUNT II 230, Tübingen: Mohr Siebeck 2007. *EJT* 18:189–190.
- 2010. Rez. zu M. Vahrenhorst: Kultische Sprache in den Paulusbriefen, WUNT I 230, Tübingen: Mohr Siebeck 2008. *EJT* 19:189–190.
- Huxel, Kirsten. 2000. Art. Ordo salutis. Seiten 639 in *RGG<sup>4</sup>. Bd. 6*. Hrsg. von Hans Dieter Betz et al. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Issel, Ernst. 1887. *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*. Leiden: Brill.
- Jenson, Philip. 1992. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. Bd. 106. JSOTSup. Sheffield: JSOT Press.

- Jenson, Philip. 2003. Holiness in the Priestly Writings of the Old Testament. Seiten 93–121 in *Holiness Past and Present*. Hrsg. von Stephen C. Barton. London und New York: T&T Clark.
- Jesus-Bruderschaft, Hrsg. 1985. *Tageszeitgebete der Jesus-Bruderschaft Gnadenthal. Mit Wochenpsalmen, liturgischen Gesängen und Liedern*. Hünfelden: Präsenz.
- Hrsg. 1995. *Den Sonntag feiern. Eine kleine Hausliturgie am Beginn des Sonntags. Mit Beiträgen von Heinrich Spaemann und Karl-Heinz Michel*. Hünfelden: Präsenz.
- Jewett, Robert. 2007. *Romans a Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Joest, Wilfried. 1996. *Dogmatik. Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen*. UTB 1413. 4. Auflage. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, Andy. 2007. Art. Holy, Holiness, NT. Seiten 846–850 in *New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Hrsg. von Katharine Doob Sakenfeld. Bd. 2. Nashville: Abingdon Press.
- Käsemann, Ernst. 1965. Amt und Gemeinde im Neuen Testament. Seiten 109–134 in *Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keener, Craig S. 1997. *The Spirit in the Gospels and Acts. Divine Purity and Power*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Kellermann, Diether. 1985. Art. Heiligkeit II. Altes Testament. Seiten 697–703 in *TRE. Studienausgabe Teil I, Bd. 14 Gottesdienst – Heimat*. Hrsg. von Gerhard Müller et al. Berlin und New York: De Gruyter.
- Kim, Seyoon. 2002. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Bd. 140. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kittel, Gerhard. 1933. Art. λογεία. Seiten 285–286 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd IV*. Hrsg. von Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klaiber, Walter. 1985. Biblische Perspektiven einer heutigen Lehre von der Heiligung. *ThBeitr* 16:26–39.
- Klassen, William. 1992. Art. Kiss (NT). Seiten 91–92 in *ABD Bd. 4 K-L*. Hrsg. von David Noel Freedman. New York et al.: Doubleday.
- 1993. The Sacred Kiss in the New Testament. An Example of Social Boundary Lines. *NTS* 39:122–135.
- Klein, Günter. 1969. *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*. BEvTh. München: Chr. Kaiser, 129–144.
- Knight, G W. 1992. *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Knohl, Israel. 1995. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress.

- Kratz, Reinhard G. 2006. Art. Tempel. Seiten 385–389 in *HGANT*. Hrsg. von Angelika Berlejung und Christian Frevel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kraus, Hans-Joachim. 1989. *Psalmen. 1. Teilbd.: Psalmen 1-59*. BKAT XV/1. 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kraus, Wolfgang. 1996. *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*. WUNT 85. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kreß, Hartmut. 2010. Dogmatisierung ethischer Fragen. Kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Themen: Neue Dogmatisierungen, Konfessionalisierungen und die Retardierung der kirchlichen ethischen Urteilsfindung. *MdKI* 61:3–9.
- Kümmel, Werner Georg. 1968. *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lattke, Michael. 1985. Art. Heiligkeit III. Neues Testament. Seiten 703–708 in *TRE. Studienausgabe Teil I*. Hrsg. von Gerhard Müller et al. Bd. 14 Gottesdienst - Heimat. Berlin und New York: De Gruyter.
- Leiner, Martin. 2007. Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs. Seiten 3–20 in *Tillich Preview 1*. Hrsg. von Karin Grau, Peter Haigis und Ilona Nord. Berlin.
- Levison, John R. 2000. Art. Holy Spirit. Seiten 507–515 in *DNTB*. Hrsg. von Craig A. Evans und Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois und Leicester, England: InterVarsity.
- Lincoln, Andrew T. 1990. *Ephesians*. WBC 42. Dallas, Texas: Word.
- Lindörfer, Marco. 2006. *Das schriftgemäße Evangelium des Paulus nach dem Zeugnis des Römerbriefes. Funktionalität und Legitimität des Schriftgebrauches*. URL: <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/766/dissertation.pdf>.
- Lohse, Eduard. 2003. *Der Brief an die Römer*. Bd. IV. KEK. 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luz, Ulrich. 1998. Der Brief an die Epheser. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. Hrsg. von Jürgen Becker und Ulrich Luz. NTD 8/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lyons, George. 2007. Church and Holiness in Ephesians. Seiten 238–256 in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Hrsg. von Kent E. Brower und Andy Johnson. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Maisch, Ingrid. 2003. *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*. ThKNT 12. Stuttgart: Kohlhammer.
- Malherbe, Abraham J. 2000. *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 32B. New York et al.: Doubleday.
- Marshall, Ian Howard. 1999. *The Pastoral Epistles*. ICC. London und New York: T&T Clark.

- Martin, Ralph P. 1986. *2 Corinthians*. WBC 40. Waco, Texas: Word.
- Martin, Troy W. 2007. Circumcision in Galatia and the Holiness of God's Ecclesia. Seiten 219–237 in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Hrsg. von Kent E. Brower und Andy Johnson. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Marxsen, Willi. 1979. *Der erste Brief an die Thessalonicher*. ZBK NT 11,1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Mason, Steve. 2000. Art. Pharisees. Seiten 782–787 in *DNTB*. Hrsg. von Craig A. Evans und Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois und Leicester, England: Inter-Varsity.
- Merklein, Helmut. 2000. *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1 – 11,1*. ÖTBK 7/2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Michel, Otto. 1978. *Brief an die Römer*. KEK 4. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Milgrom, Jacob. 1991. *Leviticus 1-16*. AB 3.1. New York et al.: Doubleday.
- 1999. The Dynamics of Purity in the Priestly System. Seiten 29–32 in *Purity and Holiness*. Hrsg. von Marcel Poorthuis und Joshua Schwartz. Leiden, Boston und Köln: Brill.
- 2000. Art. Heilig und profan. II. Altes Testament. Seiten Sp. 1530–1532 in *RGG<sup>4</sup>. Bd. 3 F-H*. Hrsg. von Hans Dieter Betz et al. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2007. Art. Holy, Holiness, OT. Seiten 850–858 in *NIDB. Bd. 2 D-H*. Hrsg. von Katharine Doob Sakenfeld. Abingdon Press.
- Moo, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids, Michigan und Cambridge, U.K.: Eerdmans.
- Müller, Burkhard. 2010. Das wird dir die Augen öffnen und den Magen umdrehen. *Süd-deutsche Zeitung, Feuilleton* 13.03.2010.
- Müller, Hans-Peter. 1993. Art. קדש *qdš* heilig. Seiten 589–609 in *THAT 2*. Hrsg. von Ernst Jenni und Claus Westermann. 4. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser und Gütersloher Verlagshaus.
- Müller, Ulrich B. 2002. *Der Brief des Paulus an die Philipper*. ThHK 11/I. 2. verb. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Mußner, Franz. 1981. *Der Galaterbrief*. HThK.NT 9. 4. Aufl. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Mussner, Franz. 1982. *Der Brief an die Epheser*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Nägele, Sabine. 1997. Art. ἀδελφός. Seiten 208–212 in *TBLNT*. Hrsg. von Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Nauck, W. 1958. Das οὖν paräneticum. *ZNW* 49:134f.
- Naudé, Jacobus A. 1999. Holiness in the Dead Sea Scrolls. Seiten 171–199 in *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. Vol. II*. Hrsg. von Peter W. Flint und James C. Vanderkam. Leiden, Boston und Köln: Brill.

- Neudorfer, Heinz-Werner. 2004. *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*. HTA. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Oakes, Peter. 2007. Made Holy by the Holy Spirit: Holiness and Ecclesiology in Romans. Seiten 167–183 in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Hrsg. von Kent E. Brower und Andy Johnson. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- O'Brien, Peter Thomas. 1982. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco, Texas: Word Books.
- 1993a. Art. Church. Seiten 123–131 in *DPL*. Hrsg. von Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin und Daniel G. Reid. Downers Grove, USA und Leicester, England: InterVarsity.
- 1993b. Art. Letters, Letter Forms. Seiten 550–553 in *DPL*. Hrsg. von Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin und Daniel G. Reid. Downers Grove, USA und Leicester, England: InterVarsity.
- 1999. *The Letter to the Ephesians*. PNTC. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Oord, Thomas Jay und Michael Lodahl. 2005. *Relational Holiness: Responding to the Call of Love*. Kansas City: Beacon Hill.
- Otto, Rudolf. 1932. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 21. und 22. Aufl. München: C. H. Beck.
- Peterson, David. 1995. *Possessed by God. A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. NSBT 1. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Peterson, Erik. 1959. Das Amulett von Acre. Seiten 346–354 in *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Pola, Thomas. 2003. Heiligkeit im Alten Testament. Ethische Relevanz und Wendepunkte der Traditionsgeschichte. Seiten 27–43 in *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*. Hrsg. von Dieter Sänger. BThSt 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Porter, Stanley E. 1993. Holiness, Sanctification. Seiten 397–402 in *DPL*. Downers Grove, Illinois und Leicester, England: Inter Varsity Press.
- Proksch, Otto. 1933. Art. ἅγιος κτλ. Seiten 87–116 in *ThWNT. Bd I A - Δ*. Hrsg. von Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer.
- Quervain, Alfred de. 1946. *Die Heiligung. Ethik I*. Zürich.
- Rabens, Volker. 1999. The Development of Pauline Pneumatology. A Response to F.W. Horn. *BZ* 43:161–179.
- 2010. *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. WUNT II 283. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rad, Gerhard von. 1962. *Theologie des Alten Testaments. Bd.1 Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser.

- Rad, Gerhard von. 1965. *Theologie des Alten Testaments. Bd.2 Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser.
- Rendtorff, Trutz. 1980. *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rengstorff, Karl Heinrich. 1978. Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11, 16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung. Seiten 127–164 in *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*. Hrsg. von Ernst Bammel, Charles K. Barrett und William D. Davies. Oxford: Clarendon.
- Rensburg, Sarel Petrus Johannes Janse van. 1958. *Hagios in die Nieu-testamentiese Voorstelling*. Pretoria: Diss.
- Reuter, Hans-Richard. 1982. Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt. *ZEE* 26:159–187.
- Riches, John. 1985. Art. Heiligung. Seiten 718–737 in *TRE. Studienausgabe Teil I*. Hrsg. von Gerhard Müller et al. Berlin und New York: De Gruyter.
- Riesner, Rainer. 1994. *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. WUNT 71. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rodenberg, Otto. 1986. Heiligung – Gottes Geschenk, Werk und Weg mit uns. *ThBeitr* 17:78–84.
- Rogerson, John. 2003. What is Holiness? Seiten 3–21 in *Holiness Past and Present*. Hrsg. von Stephen C. Barton. London und New York: T&T Clark.
- Roloff, Jürgen. 1988. *Der erste Brief an Timotheus*. EKK 15. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- 1992. Art. ἐκκλησία. Seiten 998–1011 in *EWNT*. Hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider. 2. verb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1993. *Die Kirche im Neuen Testament*. GNT 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1995. Der Gottesdienst im Urchristentum. Seiten 43–71 in *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Hrsg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Karl-Heinrich Bieritz. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Saß, Gerhard. 1993. Noch einmal: 2Kor 6,14-7,1. Literarkritische Waffen gegen einen „unpaulinischen“ Paulus? *ZNW* 84:36–64.
- Schäfer, Peter. 1972. *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*. Bd. 28. StANT. München: Kösel.
- Scheffczyk, Leo. 1980. Die Heiligkeit Gottes: Ziel und Form christlichen Lebens. Seiten 153–168 in *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*. Einsiedeln: Johannes.
- Schenk, Wolfgang. 1995. Die ältesten Selbstverständnisse christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert. Seiten 1357–1467 in *ANRW II, 26.2*.

- Schenke, Ludger. 1990. *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart.
- Schlatter, Adolf. 1985. *Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*. 5. Aufl. Stuttgart: Calwer.
- Schlier, Heinrich. 1971. *Der Brief an die Epheser*. 7. Auflage. Aufl. Düsseldorf: Patmos.
- 1972. Zu Röm 1,3f. Seiten 207–218 in *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. FS Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1979. *Römerbrief*. HThK 6. 2. Aufl. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Schmidt, Eckart David. 2010. *Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief*. BZNW 126. Berlin und New York: De Gruyter.
- Schnabel, Eckehard J. 2006. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. HTA. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Schnackenburg, Rudolf. 1982. *Der Brief an die Epheser*. EKK 10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schneider, Bernardin. 1967. Κατὰ Πνεῦμα Ἀγιοσύνης (Romans 1,4). *Biblica* 48:359–387.
- Schnelle, Udo. 2003. *Paulus. Leben und Denken*. Berlin und New York: De Gruyter.
- 2011. *Einleitung in das Neue Testament*. UTB 1830. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnider, Franz und Werner Stenger. 1987. *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. NTTS 11. Leiden, Boston und Köln: Brill.
- Schrage, Wolfgang. 1989a. *Ethik des Neuen Testaments*. GNT 4. 5. neubearb. und erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1989b. Heiligung als Prozess bei Paulus. Seiten 222–234 in *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS Willi Marxsen*. Hrsg. von Dietrich-Alex Koch, Gerhard Sellin und Andreas Lindemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 1991. *Der erste Brief an die Korinther. Teilbd. 1: 1Kor 1,1-6,11*. EKK 7/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- 1995. *Der erste Brief an die Korinther. Teilbd. 2: 1Kor 6,12-11,16*. EKK 7/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- 1999. *Der erste Brief an die Korinther. Teilbd. 3: 1Kor 11,17-14,40*. EKK 7/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- 2001. *Der erste Brief an die Korinther. Teilbd. 4: 1Kor 15,1-16,24*. EKK 7/4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schweizer, Eduard. 1976. *Der Brief an die Kolosser*. EKK 12. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Scott, James M. 1994. The Use of Scripture in 2 Corinthians 6.16c-18 and Paul's Restoration Theology. *JSNT* 56:73–99.
- Seebass, Horst. 1997. Art. ἱερός. Seiten 894–898 in *TBLNT*. Hrsg. von Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Seebass, Horst und Klaus Grünwaldt. 1997. Art. ἄγιος. Seiten 886–892 in *TBLNT*. Hrsg. von Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Sellin, Gerhard. 1996. Die Paränese des Epheserbriefes. Seiten 281–300 in *Gemeinschaft am Evangelium. FS Wiard Popkes*. Hrsg. von E. Brandt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- 2008. *Der Brief an die Epheser. Übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sieenthal, Heinrich von. 1999. Sprachwissenschaftliche Aspekte. Seiten 69–154 in *Das Studium des Neuen Testaments. Bd.1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. Hrsg. von Heinz-Werner Neudorfer und Eckhard J. Schnabel. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Sprinkle, Preston M. 2009. *Rez. zu Yates, John W.: The Spirit and Creation in Paul*, *WUNT II 251*, Mohr Siebeck 2008. URL: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3817/is\\_200912/ai\\_n49421016/](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3817/is_200912/ai_n49421016/).
- Stählin, Gustav. 1973. Art. φιλέω κτλ. *ThWNT. Bd. IX Φ - Ω*. Hrsg. von Gerhard Friedrich. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stalder, Kurt. 1962. *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*. Zürich: EVZ.
- Stenschke, Christoph. 2009. Married Women and the Spread of Early Christianity. *Neotestamentica* 43:145–194.
- 2010. Römer 9-11 als Teil des Römerbriefes. *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*. Hrsg. von Florian Wilk und J. Ross Wagner. *WUNT 257*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stettler, Hanna. 2006. *Heiligung bei Paulus*. Habil., Universität Tübingen.
- Strack, Wolfram. 1994. *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*. BBB 92. Weinheim: Beltz.
- Strecker, Georg. 1989. Art. Heiligung. Seiten Sp. 452–454 in *EKL<sup>3</sup>. Bd. 2 G - K*. Hrsg. von Erwin Fahlbusch et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taeger, Jens-Wilhelm. 2000. Art. Heilig und Profan. III Neues Testament. Seiten 1532–1533 in *RGG<sup>4</sup>. Bd. 3 F-H*. Hrsg. von Hans Dieter Betz et al. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Terrien, Samuel. 1982. The Numinous, the Sacred and the Holy in Scripture. *BTB* 12:99–108.
- Thiselton, Anthony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.



- Thraede, Klaus. 1968/69. Ursprünge und Formen des 'Heiligen Kusses' im frühen Christentum. *JAC* 11/12:124–180.
- Thrall, Margaret E. 1977. The Problem of II Cor. VI.14-VII 1 in Some Recent Discussion. *NTS* 24:132–148.
- Tibbs, Clint. 2007. *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*. WUNT II 230. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tillich, Paul. 1983. *Systematische Theologie. Bd. 1*. 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Evangelisches Verlagswerk.
- Vahrenhorst, Martin. 2008. *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*. WUNT 230. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vang, Preben. 1999. Sanctification in Thessalonians. *SWJT* 42:50–65.
- Wanamaker, Charles A. 1990. *The Epistles to the Thessalonians*. NIGTC. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- 2000. Epistolary vs. Rhetorical Analysis: Is a Synthesis Possible? Seiten 255–286 in *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?* Hrsg. von Johannes Beutler. Grand Rapids.
- Weiß, Wolfgang. 2003. „Heilig“ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften. Seiten 44–64 in *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zur Heiligkeitsvorstellungen und zu Ps 110*. Hrsg. von Dieter Sänger. BThSt 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Weima, Jeffrey A. D. 1996. “How You Must Walk to Please God”: Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians. Seiten 98–119 in *Patterns of Discipleship in the New Testament*. Hrsg. von Richard N. Longenecker. McMaster's New Testament Studies 1. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Weiser, Alfons. 2003. *Der zweite Brief an Timotheus*. Bd. 16/1. EKK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Wengst, Klaus. 2005. *Der Brief an Philemon*. ThKNT 16. Stuttgart: Kohlhammer.
- Westermann, Claus. 1981. Geist im Alten Testament. *EvTh* 41:223–230.
- White, Joel. 2007. *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*. TANZ 45. Tübingen und Basel: A. Francke.
- Wiefel, Wolfgang. 1991. Die Heiligen im Neuen Testament. Seiten 29–42 in *Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. FS Siegfried Wagener*. Hrsg. von Arndt Meinhold. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wilckens, Ulrich. 1980. *Der Brief an die Römer. Teilbd. 2: Röm 6-11*. EKK VI/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- 1982. *Der Brief an die Römer. Teilbd. 3: Röm 12-16*. EKK VI/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.

- Wilckens, Ulrich. 2008. *Der Brief an die Römer. Teilbd.1: Röm 1-5*. Bd. 6/1. EKK. 4. rev. Auflage. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Williger, Eduard. 1922. *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*. RVV 19/1. Gießen: Töpelmann.
- Winter, Bruce W. 2007. Carnal Conduct and Sanctification in 1 Corinthians: Simul sanctus et peccator? Seiten 184–200 in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Hrsg. von Kent E. Brower und Andy Johnson. Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.
- Wolter, Michael. 1993. *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*. ÖTBK 12. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 2009. Identität und Ethos bei Paulus. Seiten 121–169 in *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*. WUNT 236. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2011. Der heilige Geist bei Paulus. Seiten 93–119 in *Heiliger Geist*. Hrsg. von Martin Ebner et al. JBTh 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Yates, John W. 2008. *The Spirit and Creation in Paul*. WUNT II 251. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zimmermann, Ruben. 2007. Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer 'impliziten Ethik' des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes. *ThLZ* 132:259–284.

# Verzeichnis von ἅγιος κτλ. im Corpus Paulinum

Dieses Verzeichnis soll das Auffinden der Abschnitte dieser Arbeit erleichtern, an denen die einzelnen Passagen des Corpus Paulinum behandelt werden, an denen ἅγιος κτλ. auftritt.

Römer	7:14, 90
1:4, 60	7:14, 81
1:7, 126	7:34, 100
5:5, 68	16:1, 120
6:19, 92	16:20, 124
6:19-22, 87, 94, 99	2. Korinther
6:22, 76	6:6, 68
8:27, 128	6:14-7:1, 44, 89, 90
9:1, 62	7:1, 94, 101, 103
11:16, 115	8:4, 120
12:1, 76, 87, 91, 104	13:12, 124
12:1f., 92, 99	13:13, 63
14:17, 69	Epheser
15:13, 69	1:1, 140
15:16, 66, 77, 91	1:4, 140
15:16-28, 79	1:13, 138
15:25-31, 122	1:15, 140
16:16, 124	1:18, 140
1. Korinther	2:19, 140
1:2, 72, 75, 83, 126	2:21, 140
1:30, 72, 75	3:5, 140
3:16, 128	3:8, 140
3:16f., 130	3:18, 140
6:1-11, 85, 129	4:4, 139
6:11, 73, 78, 82, 99	4:12, 140
6:19, 65	4:30, 138

5:3, 140	1:2, 115
5:26f., 139	1:5.7, 124
6:18, 140	1:7, 115

## Philipper

1:1, 119, 128

## Kolosser

1:2, 136  
 1:4, 136  
 1:12, 136  
 1:22, 136  
 1:26, 136  
 3:12, 136

## 1. Thessalonicher

1:5f., 64  
 3:11-13, 93, 102  
 3:12f., 88  
 3:13, 86, 96, 117  
 4:3-8, 97  
 4:4, 88  
 4:5, 84  
 4:7, 74  
 4:7f., 77  
 4:8, 60, 65  
 5:23, 75, 86, 93  
 5:26, 124

## 2. Thessalonicher

1:10, 142  
 2:13, 142

## 1. Timotheus

2:15, 142  
 4:5, 143  
 5:10, 144

## 2. Timotheus

1:9, 144  
 1:14, 144

## Titus

3:5, 145

## Philemon