

HANNA STETTLER

Heiligung bei Paulus

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

368

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)
Tobias Nicklas (Regensburg)

368



Hanna Stettler

Heiligung bei Paulus

Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht

Mohr Siebeck

Hanna Stettler, geboren 1964; Studium der ev. Theologie in Paris, München, Tübingen, Aberdeen und Erlangen; Vikariat in Sitterdorf (Schweiz); 1992 Ordination; 1997 Promotion; 2004–2006 Assistentin für Neues Testament in Zürich; seit 2007 Pfarrerin in Gächlingen bei Schaffhausen (Schweiz); 2008 Habilitation; seither Privatdozentin für Neues Testament in Tübingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-152758-6

ISBN 978-3-16-152725-8

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Dieses Werk ist seit 06/2019 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Für Christian

דגול מרבבה

(Canticum 5,10)

Vorwort

Die vorliegende Monographie ist die grundlegend überarbeitete und aktualisierte Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Januar 2008 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen angenommen wurde. Sie hat zum Ziel, die Heiligung bei Paulus unter besonderer Berücksichtigung des alttestamentlich-jüdischen Hintergrundes und möglicher Bezüge zur Jesustradition zu erforschen.

Von den Vielen, die mir auf diesem Weg zu Boten der Güte Gottes geworden sind, indem sie mich beraten, ermutigt und mit ihrer Fürbitte getragen haben, möchte ich einige besonders erwähnen und ihnen an dieser Stelle herzlich danken:

Mein Doktorvater und väterlicher Freund, Professor Dr. Dr. h. c. Peter Stuhlmacher, hat auch diese Arbeit mit seinem unschätzbaren Rat, seinem immerwährenden persönlichen Interesse und viel Ermutigung begleitet.

Hilfreiche Anregungen erhielt ich außerdem von Professor Dr. Drs. h. c. Martin Hengel DD und von Professor Dr. William Horbury, auf dessen Einladung hin ich für drei Jahre in Cambridge als Research Associate of Corpus Christi College und Visiting Fellow at the Centre for Advanced Religious and Theological Studies der Faculty of Divinity über die Heiligung bei Paulus forschen konnte.

Für den alttestamentlichen Teil bekam ich wertvolle Hinweise von Professor Dr. Hartmut Gese und Prof. Dr. Bernd Janowski. Letzterem verdanke ich außerdem die Aufnahme in das Graduierten-Kolleg „Die Bibel. Ihre Umwelt und ihre Wirkung“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Professor Dr. Hermann Lichtenberger hat das Zweitgutachten erstellt und darin hilfreiche Anregungen für die Veröffentlichung gegeben.

Ihnen allen bin ich von Herzen dankbar!

Ein weiterer Dank gilt den Mitarbeitern des Tyndale House in Cambridge, dessen exzellente Bibliothek mir nicht nur ein konzentriertes Forschen, sondern auch den Austausch mit Forschern aus aller Welt ermöglichte.

Dem Mohr Siebeck Verlag danke ich für die Möglichkeit, das Buch zu veröffentlichen, Frau Ilse König vom Mohr Siebeck Verlag für die freundliche Unterstützung bei der Erstellung der Druckvorlage.

Schließlich danke ich von Herzen meinem Mann, Christian Stettler, dem diese Monographie gewidmet ist. Er hatte auf vielerlei Weise Anteil am Entstehen dieses Buches: durch seine praktische Hilfe, das Korrekturlesen, seinen Rat und anregende theologische Diskussionen. Vor allem aber war es die Weggemeinschaft mit ihm, die mich in dieser Zeit getragen hat.

Ein letzter Dank gilt unseren drei Söhnen, Samuel, Daniel und Josua, die mit ihrer ansteckenden Lebensfreude immer wieder für die „Erdung“ der wissenschaftlichen Arbeit sorgten.

Gächlingen, im Februar 2014

Hanna Stettler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
---------------	-----

Teil I

Forschungsüberblick

<i>Kapitel 1: Forschungsbeiträge zur Heiligung</i>	3
1. Einleitung	3
2. Rudolf Otto	5
3. Ernst Issel	5
4. Adolf Schlatter	5
5. Ernst Gaugler	8
6. Ragnar Asting	9
7. Julius Schniewind	9
8. Savo Djukanović	10
9. Kurt Stalder	12
10. Otto Betz	13
11. Olav Hanssen	14
12. Walter Klaiber	16
13. Wolfgang Schrage	18
14. Klaus Berger	19
15. Preben Vang	21
16. Gordon J. Thomas	22
17. Stephan Hagenow	23
18. Charles E. B. Cranfield	25
19. Helmut Umbach	26
20. Jo Bailey Wells	30
21. J. Ayodeji Adewuya	32
22. „Holiness Past & Present“	32
23. „Holiness and Ecclesiology in the New Testament“	33
24. James M. Howard	34
25. Folker Blischke	35
26. Patrick J. Brady	37

27. Martin Vahrenhorst	39
28. Eckart David Schmidt	40
29. Fazit	42

Teil II

Voraussetzungen des paulinischen Heiligungsverständnisses

Kapitel 2: Heiligung in Altem Testament und Frühjudentum .. 47

1. Vorbemerkungen.....	47
2. Terminologie	52
2.1 Verbreitung.....	52
2.2 Übersicht über die Belege	52
2.3 Vorläufige Definition von Heiligkeit und Heiligung im AT	55
2.4 Die Heiligkeitsterminologie der <i>LXX</i>	58
3. Die Heiligung ganz Israels durch Gottes Handeln im Exodus	61
3.1 Pentateuch	61
a) Heiligkeitgesetz.....	61
b) Deuteronomium	65
c) Vergleich von Deuteronomium und Heiligkeitgesetz	68
d) Exodus 19,3–6.....	70
3.2 Propheten.....	71
3.3 Frühjudentum.....	72
a) 2. Makkabäer	72
b) 3. Makkabäer.....	72
c) Philo	73
d) Josephus	73
e) Pharisäer und rabbinische Theologie	74
4. Die Heiligung durch den Sühnekult.....	76
4.1 Pentateuch	76
4.2 Propheten.....	78
4.3 Psalmen	79
4.4 Frühjudentum.....	79
a) Jubiläenbuch.....	79
b) Qumran	80
c) Pharisäismus und Rabbinisches Judentum.....	86
5. Die unlösliche Verbindung von kultischer und ethischer Heiligung.....	87
5.1 Pentateuch	87
a) Priesterschrift	87
b) Heiligkeitgesetz	91
c) Deuteronomium	94

d) Ex 19,5-6.....	94
5.2 Propheten.....	94
a) Die Abhängigkeit wirksamen Kultes von der Ethik.....	95
(a) Jesaja.....	95
(b) Jeremia.....	95
(c) Ezechiel.....	96
(d) Dodekapropheten.....	96
b) Ethische Verunreinigung.....	97
(a) Jesaja.....	97
(b) Jeremia.....	97
(c) Ezechiel.....	97
(d) Dodekapropheten.....	98
5.3 Torliturgien.....	98
5.4 Frühjudentum.....	100
a) Kultisch-rituelle Heiligung.....	100
(a) Qumran.....	101
(b) Rabbinisches Judentum.....	102
b) Die Verbindung zwischen kultischer und ethischer (Un-)Reinheit.....	103
(a) Qumran.....	103
(b) Rabbinisches Judentum.....	104
c) Ethische Heiligung.....	105
(a) Qumran.....	105
(b) Rabbinisches Judentum.....	106
(c) Philo.....	107
d) Ethische Verunreinigung.....	108
6. Eschatologische Heiligungserwartung.....	109
6.1 Pentateuch.....	109
6.2 Propheten.....	109
a) Jesaja.....	109
b) Jeremia.....	110
c) Ezechiel.....	111
d) Dodekapropheten.....	112
e) Daniel.....	114
6.3 Frühjudentum.....	118
a) Äthiopischer Henoch.....	118
b) Jubiläenbuch.....	120
c) Qumran.....	122
Exkurs zur Rolle des Heiligen Geistes in Qumran.....	125
d) Psalmen Salomos.....	128
e) 4. Makkabäer.....	130
f) Testamente der 12 Patriarchen.....	130

g) 4. Esra	132
7. Der Anteil der Heiden am heiligen Volk	133
7.1 Pentateuch	134
7.2 Prophetie.....	135
7.3 Psalmen	136
7.4 Chronistisches Geschichtswerk	137
7.5 Frühjudentum.....	139
a) 1. und 3. Makkabäer	140
b) Philo.....	140
c) Jubiläenbuch.....	140
d) Qumran	140
e) Testamente der 12 Patriarchen	142
f) Psalmen Salomos	142
g) Rabbinisches Judentum.....	143
h) 4. Esra	145
i) Apokalypse des Mose.....	145
8. Zusammenfassung.....	146
8.1 Erwählung ganz Israels und Restgedanke.....	146
8.2 Zusammenhang von Kult und Ethik	146
8.3 Eschatologische Erfüllung der rituellen Tora.....	147
8.4 Eschatologische Erfüllung der ethischen Tora.....	147
8.5 Der Anteil der Heiden am heiligen Volk	147
8.6 Das Werk des Geistes in der Heiligung	148
 <i>Kapitel 3: Heiligung in der synoptischen Jesustradition.....</i>	 149
1. Vorbemerkungen.....	149
2. Heiligung nach der ersten Vaterunser-Bitte	150
3. Jesu eigene Heiligkeit	153
4. Die Sammlung des heiligen Gottesvolkes.....	155
5. Die Reinigung des Gottesvolkes.....	161
5.1 Reinigung von Unreinheit	161
5.2 Reinigung von Sünde	167
6. Hinweise auf den Heiligen Geist	169
7. Die Forderung unbedingten Gehorsams gegenüber Gottes Willen	170
7.1 Die Definition der Heiligung durch Liebe und Erbarmen	171
7.2 Die Reinheitstora	174
7.3 Der Sabbat	182
8. Jesu Stellung zum Tempelkult.....	184
9. Zusammenfassung.....	188

<i>Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde</i>	194
1. Vorbemerkungen.....	194
2. Jesu Heiligkeit als Ursprung der Heiligkeit der Urgemeinde	195
3. Die Sammlung des heiligen Gottesvolkes.....	196
4. Die Reinigung des Gottesvolkes.....	202
5. Die Verleihung des Heiligen Geistes.....	202
6. Die Forderung unbedingten Gehorsams gegenüber Gottes Willen	203
7. Die Stellung zum Tempelkult.....	209
8. Fazit.....	211

Teil III

Auslegung der Texte zur Heiligung im Corpus Paulinum

<i>Kapitel 5: Methodische Vorbemerkungen</i>	215
<i>Kapitel 6: Erster Thessalonicherbrief</i>	219
1. Situation	219
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	220
2.1 1. Thessalonicher 3,12–13.....	220
2.2 1. Thessalonicher 4,1–12.....	225
2.3 1. Thessalonicher 5,23f.....	247
3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	251
3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen.....	251
3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde	252
a) 1. Thessalonicher 1	252
b) 1. Thessalonicher 4,13–18	253
c) 1. Thessalonicher 5,16–22.....	254
4. Zusammenfassung.....	255
4.1 Das Subjekt der Heiligung	255
4.2 Das Objekt der Heiligung.....	257
4.3 Der Inhalt der Heiligung	257
4.4 Die Mittel der Heiligung	258
4.5 Die Motivation der Heiligung	259
<i>Kapitel 7: Zweiter Thessalonicherbrief</i>	260
1. Situation	260

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	261
2.1 2. Thessalonicher 2,13–17.....	261
3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	266
3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen.....	266
a) 2. Thessalonicher 1,1	266
b) 2. Thessalonicher 1,10	266
3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde	266
a) 2. Thessalonicher 1,3–5	266
b) 2. Thessalonicher 3,3–15	267
4. Zusammenfassung.....	270
4.1 Das Subjekt der Heiligung	270
4.2 Das Objekt der Heiligung.....	270
4.3 Der Inhalt der Heiligung	271
4.4 Die Mittel der Heiligung	271
4.5 Die Motivation der Heiligung	272
 <i>Kapitel 8: Galaterbrief</i>	 273
1. Situation	273
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	275
3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	276
3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen.....	276
3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde	279
a) Galater 1,1-4.....	279
b) Galater 2.....	279
c) Galater 3-4.....	281
d) Galater 5,13-26.....	282
4. Zusammenfassung.....	298
4.1 Das Subjekt der Heiligung	298
4.2 Das Objekt der Heiligung.....	298
4.3 Der Inhalt der Heiligung	298
4.4 Die Mittel der Heiligung.....	299
4.5 Die Motivation der Heiligung	299
 <i>Kapitel 9: Erster Korintherbrief</i>	 300
1. Situation	300
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	301

2.1	1. Korinther 1,2.....	301
2.2	1. Korinther 1,30.....	304
2.3	1. Korinther 3,16f	313
2.4	1. Korinther 6,1–8.....	316
2.5	1. Korinther 6,9–11	320
2.6	1. Korinther 6,12–20	228
2.7	1. Korinther 7,12–14	233
2.8	1. Korinther 7,32–35	238
3.	Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	342
3.1	Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen.....	342
	a) 1. Korinther 5	342
	b) 1. Korinther 16,22.....	358
	c) Weitere Belege	359
3.2	Das geheiligte Leben der Gemeinde	361
	a) Wirken Gottes und des Menschen	361
	b) Lohn	362
	c) Verbindlichkeit der Ethik.....	362
	d) Kriterien christlicher Ethik	364
	e) Mimesis Pauli und Christi.....	365
	f) Der Umgang mit der kultischen Reinheitstora	366
	g) Sakramentalismus.....	366
	h) Der christliche Gottesdienst.....	368
4.	Zusammenfassung.....	370
4.1	Das Subjekt der Heiligung	370
4.2	Das Objekt der Heiligung.....	372
4.3	Der Inhalt der Heiligung	375
4.4	Die Mittel der Heiligung	378
4.5	Die Motivation der Heiligung	380
4.6	Rechtfertigung und Heiligung	380
<i>Kapitel 10: Zweiter Korintherbrief</i>		383
1.	Situation	383
2.	Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	386
2.1	2. Korinther 1,1.....	386
2.2	2. Korinther 1,12.....	386
2.3	2. Korinther 6,3–10.....	387
2.4	2. Korinther 7,9–11	388
2.5	2. Korinther 11,2–4.....	388
2.6	2. Korinther 6,14–7,1	389
	Exkurs über die Gemeinde als Tempel Gottes.....	406

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	421
3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligkeit.....	421
3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde.....	421
a) 2. Korinther 1,21–24.....	421
b) 2. Korinther 2,5–11.....	422
c) 2. Korinther 3,2–18.....	422
d) 2. Korinther 4,10–11.....	427
e) 2. Korinther 5,9–10.....	427
f) 2. Korinther 5,14–21.....	429
g) 2. Korinther 6,1–2.....	430
h) 2. Korinther 8–9.....	431
i) 2. Korinther 10–12.....	431
4. Zusammenfassung.....	431
4.1 Das Subjekt der Heiligung.....	431
4.2 Das Objekt der Heiligung.....	432
4.3 Der Inhalt der Heiligung.....	434
4.4 Die Mittel der Heiligung.....	436
4.5 Die Motivation der Heiligung.....	438
 <i>Kapitel 11: Römerbrief</i>	 439
1. Situation.....	439
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	441
2.1 Römer 1,6f.....	441
2.2 Römer 6.....	441
2.3 Römer 11,16.....	453
2.4 Römer 12,1–13,14.....	459
2.5 Römer 15,16.....	477
2.6 Römer 16,1.4.5.16.23.....	483
2.7 Römer 16,16.....	483
3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	484
3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen.....	484
a) Römer 1,5.....	484
b) Römer 1,18–32.....	484
c) Römer 2,12–24.....	484
d) Römer 2,25–29.....	486
e) Römer 3,20–31.....	487
f) Römer 4.....	488
g) Römer 5,17.....	488
3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde.....	488

a) Römer 1,5	488
b) Römer 2,5–16	489
c) Römer 4	489
d) Römer 5	490
e) Römer 7	491
f) Römer 8,1–17	494
g) Römer 8,31–39	501
h) Römer 14,1–15,13	504
4. Zusammenfassung	507
4.1 Das Subjekt der Heiligung	507
4.2 Das Objekt der Heiligung	508
4.3 Der Inhalt der Heiligung	509
4.4 Die Mittel der Heiligung	512
4.5 Die Motivation der Heiligung	514
4.6 Rechtfertigung und Heiligung	515
<i>Kapitel 12: Philipperbrief</i>	516
1. Situation	516
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie	517
2.1 Philipper 1,1	517
2.2 Philipper 4,21–22	517
3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie	518
3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen	518
a) Philipper 4,15 (vgl. 3,6)	518
b) Philipper 3,3	519
c) Philipper 3,4–11	519
3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde	520
a) Philipper 1,6	520
b) Philipper 1,9–11	520
c) Philipper 1,20	521
d) Philipper 1,27–2,18	522
e) Philipper 2,1–11	522
f) Philipper 2,12–18	525
g) Philipper 4,18	530
h) Philipper 3,8–11	531
i) Philipper 3,12–16	532
j) Philipper 4	535
4. Zusammenfassung	539
4.1 Das Subjekt der Heiligung	539
4.2 Das Objekt der Heiligung	539

4.3 Der Inhalt der Heiligung	540
4.4 Die Mittel der Heiligung	540
4.5 Die Motivation der Heiligung	541
<i>Kapitel 13: Kolosserbrief</i>	542
1. Situation	542
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	544
2.1 Kolosser 1,2.4 und 1,26–27.....	544
2.2 Kolosser 1,9–14.....	544
2.3 Kolosser 1,21–23	549
2.4 Kolosser 3,1–4,6.....	555
3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	561
3.1 Kolosser 1,6.....	561
3.2 Kolosser 1,18.24; 4,15–16.....	562
3.3 Kolosser 1,28.....	562
3.4 Kolosser 2,8.16f.18.....	563
4. Zusammenfassung.....	564
4.1 Das Subjekt der Heiligung	564
4.2 Das Objekt der Heiligung.....	565
4.3 Der Inhalt der Heiligung	565
4.4 Die Mittel der Heiligung	567
4.5 Die Motivation der Heiligung	567
<i>Kapitel 14: Epheserbrief</i>	568
1. Situation	568
2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie.....	570
2.1 Epheser 1,1	570
2.2 Epheser 1,3–14	571
2.3 Epheser 1,17–19	574
2.4 Epheser 1,20–23	575
2.5 Epheser 2,1–10	578
2.6 Epheser 2,11–18	585
2.7 Epheser 2,19–22	588
2.8 Epheser 3,5–6	593
2.9 Epheser 3,10–11	594
2.10 Epheser 3,14–21.....	595
2.11 Epheser 4,1–16	596
2.12 Epheser 4,17–5,20.....	600

2.13 Epheser 5,21–6,9.....	605
2.14 Epheser 6,10–20.....	613
3. Zusammenfassung.....	614
3.1 Das Subjekt der Heiligung	614
3.2 Das Objekt der Heiligung.....	615
3.3 Der Inhalt der Heiligung	616
3.4 Die Mittel der Heiligung	618
3.5 Die Motivation der Heiligung	619

Ergebnis: Die Heiligung des eschatologischen Gottesvolkes zur Verherrlichung des Heiligen Israels

1. Intertextuelle Bezüge der paulinischen Heiligungsaussagen	621
2. Das Subjekt der Heiligung	623
2.1 Gott als Subjekt der Heiligung	623
a) Heiligung durch Gott, den Vater	623
b) Heiligung durch den Messias Jesus.....	623
c) Heiligung durch den Geist	624
2.2 Gott und Mensch als Subjekt der Heiligung: Indikativ und Imperativ.....	625
3. Rechtfertigung und Heiligung	638
4. Das Objekt der Heiligung – Der ekklesiologische Aspekt der Heiligung	640
4.1 Christen als Adressaten der Heiligungsforderung	640
4.2 Kollektive und individuelle Heiligung.....	641
4.3 „Die Heiligen“	641
4.4 Die Zugehörigkeit zum heiligen Volk	645
4.5 Die Abgrenzung der Gemeinde	646
4.6 Der Anteil der Heiden am eschatologischen Gottesvolk	648
4.7 Der heilige Tempel des Heiligen Geistes.....	651
4.8 Der Leib Christi	652
4.9 Die ekklesiologische Dimension der Heiligung	653
5. Der Inhalt der aktiven Heiligung: Die Liebe.....	654
5.1 Kultische und ethische Heiligung.....	654
5.2 Heiligung als Erfüllung des doppelten Liebesgebots	659
a) Die Liebe zu Gott.....	659
b) Die Liebe zum Nächsten	660
c) Der Dienst für den Herrn	661
d) Enthaltung von Sünde.....	661
5.3 Wachstum	661

5.4 Heiligung als Unterscheidung von der Welt	663
6. Die Mittel der Heiligung	667
6.1 Die Taufe in den Sühntod Jesu	667
6.2 Der Heilige Geist	669
a) Befähigung zur Erkenntnis des Willens Gottes.....	670
b) Befähigung zum Tun des Willens Gottes	670
6.3 Geist und verbum externum der apostolischen Paraklese.....	672
6.4 Gemeinschaft mit Jesus.....	676
6.5 Fürbitte	676
6.6 Gemeindeaufbau	676
6.7 Imitatio Christi et Pauli.....	677
6.8 Umkehr und Vergebung	678
6.9 Kirchengzucht.....	680
7. Die Motivation der aktiven Heiligung	681
7.1 Berufung zur „Neuheit des Geistes“	681
7.2 Gerichts- und Lohnerwartung.....	683
7.3 Verherrlichung Gottes und missionarisches Zeugnis	684
<i>Literaturverzeichnis</i>	687
1. Quellen	687
a) Die biblischen Quellen.....	687
b) Pseudepigraphen.....	687
c) Qumran.....	688
d) Jüdisch-hellenistische Schriften	688
e) Rabbinische Schriften	688
f) Alte Kirche	688
g) Mittelalter.....	689
h) Übrige	689
2. Wörterbücher, Lexika, Konkordanzen, Grammatiken, Stilkunden	689
a) Wörterbücher und Lexika	689
b) Konkordanzen	690
c) Grammatiken und Stilkunden.....	691
d) Hilfsmittel zur Textkritik.....	691
3. Kommentare	691
4. Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel.....	695
Stellenregister	731
Autorenregister	747
Sachregister	755

Teil I

Forschungsüberblick

Da die älteren Monographien zum Thema, die vor über vierzig Jahren erschienene Arbeit von Kurt Stalder und die unveröffentlichte Dissertation von Olav Hanssen, keinen Forschungsbericht enthalten¹ und auch die neueren Beiträge zum Thema (mit Ausnahme von E. D. Schmidt)² die Forschungsgeschichte nicht darstellen, sei diese hier in der gebotenen Kürze skizziert.

Dabei ist eine thematische Anordnung dieser Studien nicht möglich, da die meisten Arbeiten zur Heiligung ganz unterschiedliche Aspekte des Themas bearbeiten und oft kaum auf vorangehende Arbeiten Bezug nehmen. Deshalb wird im Folgenden eine chronologische Darstellung geboten, mit Hinweisen auf Querbezüge, soweit möglich.

¹ Vgl. für die ältere Forschung E. MAUERHOFER, Kampf 4–29.

² Heilig ins Eschaton 18–101. Allerdings wird hier die englischsprachige Literatur überwiegend durch eine eigenartige Mischung aus Populärdarstellungen (J. Stott und D. Peterson) und Beiträgen zur Heiligung außerhalb des Corpus Paulinum (P. S. Minear; M. Borg; H. K. Harrington) repräsentiert, während dezidiert exegetische Studien zu Paulus (z. B. C. E. B. Cranfield; J. A. Adewuya, P. Vang und P. J. Brady) fehlen. Lediglich die beiden Sammelbände (s.u. 2.21 und 2.22) sind beiden Forschungsberichten gemeinsam. Auch innerhalb der deutschsprachigen Literatur gewichtet Schmidt deutlich anders als der vorliegende Forschungsbericht. Er berücksichtigt stärker auch nicht-exegetische Studien, während die vorliegende Forschungsübersicht sich (mit der Ausnahme von R. Ottos „Klassiker“ zum Thema) auf exegetische Arbeiten konzentriert und hier Arbeiten zu Paulus ins Zentrum stellt.

Kapitel 1

Forschungsbeiträge zur Heiligung

1. Einleitung

Lange Zeit führte das Thema „Heiligung bei Paulus“ in der Forschung ein Aschenputteldasein. Insbesondere die protestantische Theologie erweckte weitgehend den Eindruck, es handle sich dabei bestenfalls ein Randthema paulinischer Theologie. Es wurde kaum behandelt und – wo es untersucht wurde – häufig zur Nebensache erklärt. So kommt beispielsweise J. K. Riches in seinem TRE-Artikel zum Thema Heiligung zu dem Ergebnis, „dass die verschiedenen Termini für ‚Heiligung‘ keinen wesentlichen Bestandteil des neutestamentlichen Sprachgebrauchs darstellen“¹. Das trifft sich mit K. Stalders Urteil, wonach „das paulinische Denken und Reden offensichtlich nicht durch die Begriffsgruppe ἅγιος, ἁγιασμός, ἁγιασούνη bestimmt“ ist und Paulus „nicht in Begriffen aus dem Bereich der alttestamentlichen Heiligkeitsterminologie“ denkt.² Vielmehr entspreche – bei allen Unterschieden – „dem alttestamentlichen Zeugnis von der Selbstheiligung Gottes“ bei Paulus die „Botschaft von der Rechtfertigung in Jesus Christus“.³

Dieser Einschätzung entsprach die Vernachlässigung des Themas in der exegetischen Literatur. In den Theologien und Ethiken des Neuen Testaments wurde es im Allgemeinen gar nicht oder nur beiläufig behandelt.⁴ Ausnahmen sind P. Stuhlmachers „Biblische Theologie des Neuen Testa-

¹ JOHN K. RICHES, Artikel Heiligung, TRE 14, 721. Diese Aussage wird zustimmend aufgegriffen bei W. WEISS, „Heilig“ 44.

² K. STALDER, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, Zürich, 1962, 131.

³ A.a.O. 198; ähnlich O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος κτλ. 114.

⁴ Vgl. z. B. die spärlichen Ausführungen bei R. BULTMANN, Theologie, in den Abschnitten über „Indikativ und Imperativ“ und über den Heiligen Geist, G. STRECKER, Theologie 190–194, J. D. G. DUNN, „Theology of Paul the Apostle, U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments 58f; 79f; 164, I. H. MARSHALL, New Testament Theology 423, F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, 274; Bd. 2, 489.659–736 sowie in den Ethiken: O. MERK, Handeln aus Glauben 33.39, K. H. SCHEKLE, Ethos 176–182, W. SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments, R. SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft Bd.1, 173 und Bd. 2, 39, R. B. HAYS, The Moral Vision of the New Testament 41.193, E. LOHSE, Theologischer Ethik des Neuen Testaments.

ments⁵⁵ und vor allem die „Theologiegeschichte des Urchristentums“⁵⁶ des katholischen Theologen *K. Berger*, in denen das Thema etwas mehr Gewicht erhielt.

Die Vernachlässigung der Heiligung als Thema paulinischer Theologie lässt sich – was die lutherischen Exegeten anbetrifft – als Folge der negativen Beurteilung der Heiligung durch die lutherischen Bekenntnisschriften verstehen, steht aber in merkwürdigem Gegensatz zu dem Befund, dass „bei Paulus der Heiligkeitsgedanke gleichartiger durch alle Briefe hindurch[geht] als der Rechtfertigungsbegriff“⁵⁷ und dass Paulus unbeschadet der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre für seine Theologie die Gemeinden in nahezu allen seinen Briefen als ἄγιοι anspricht oder bezeichnet, kaum je als δίκαιοι. Außer im Galaterbrief verwendet Paulus in allen seinen Briefen Derivate der Wurzel ἄγ-⁸. Aber auch im Galaterbrief tritt das Thema Heiligung auf, nämlich in Gestalt der Ausführungen zum „Wandel im Geist“ (vgl. 5,25).

Von daher ist es erfreulich, dass in den letzten Jahren eine „Wiederkehr des Heiligen“⁵⁹ zu beobachten ist und das Thema bzw. Teilaspekte desselben – nach langem Schweigen – in mehreren Beiträgen bearbeitet wurden. Diese Wende schlägt sich auch in der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nieder, welche darauf hinweist, dass „die Gabe des Heils“ bei Paulus zwar besonders, aber nicht ausschließlich als Rechtfertigung, sondern u. a. auch als „Heiligung in Christus Jesus“⁶⁰ beschrieben wird.¹⁰

⁵ Bd. 1, 374–390; zum Begriff vgl. 386.

⁶ Tübingen, Basel 1994, 475–484. Von der Heiligung im engeren Sinn handeln 475–479.

⁷ A. SCHLATTER, Die Theologie der Apostel 329. Damit stimmt M. J. GORMANS Urteil überein: „*Hagioi* is one of Paul’s two favorite terms for believers (the other being *adelphoi*...)“ („You Shall Be Cruciform“ 150).

⁸ Vgl. Röm 1,7; 8,27; 11,16; 12,13; 15,25f.31; 16,2.15; 1Kor 3,17; 6,1.2; 7,34; 14,33; 16,1; 16,15; 2Kor 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,12; (ἄγνός in 2Kor 11,2); Phil 1,1.21.22; Kol 1,2.4.12.22.26; 3,12; Eph 1,1.4.15.18; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3.27; 6,18; 2Thess 1,10. (Kolosser-, Epheser- und 2. Thessalonicherbrief sind in ihrer Echtheit umstritten und werden häufig der Paulusschule zugerechnet – siehe zu den Einzelheiten die jeweilige Erörterung der Einleitungsfragen im exegetischen Teil.) Auch die Pastoralbriefe führen diese Terminologie weiter: vgl. 1Tim 5,10. Dem stehen als Belege für die Bezeichnung als δίκαιοι lediglich Röm 1,17; 5,19 und Gal 3,11 gegenüber.

⁹ M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 1.

¹⁰ Gemeinsame Erklärung, hrsg. von F. Hauschildt u. a., 276.

2. Rudolf Otto

R. Otto beschreibt in seiner klassischen Monographie „Das Heilige“¹¹ von 1917 in kritischer Anlehnung an Schleiermacher das Numinosum als das „Irrationale in der Idee des Göttlichen“ aus religionspsychologischer Sicht. Dabei wird das Heilige – auch wo Otto auf das Christentum zu sprechen kommt – als etwas rein intuitiv zu Erfassendes, nicht „von den zufälligen Schwankungen exegetischer Ergebnisse“ Abhängiges dargestellt.¹²

3. Ernst Issel

E. Issel legt in seiner Arbeit „Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament“ von 1887 im Wesentlichen das von J. Wellhausen gezeichnete Bild der Religionsgeschichte Israels zugrunde und nimmt eine Wertung des Heiligkeitsbegriffs der verschiedenen „Religionsstufen“ vor: Dabei erscheint ihm der ethische Heiligkeitsbegriff, an den s. E. auch das Christentum anschloss,¹³ gegenüber dem kultischen als der höhere: Während in der vorprophetischen Zeit das Heilige „das der Gottheit Geweihte“ war, „dem physische Reinheit eigen sein muss“, ging es den Propheten um „etwas viel Höheres, die sittliche Hebung des Volkes“.¹⁴ Die von Ezechiel und der Priesterschaft vertretene Betonung kultischer Heiligkeit kann demgegenüber nur als Abfall gesehen werden: „Physische und sittliche Reinheit stehen neben einander, ja die Erstere bedroht die Lauterkeit der Letzteren, weil die Aufmerksamkeit vom Innern auf das Äußere gelenkt wird.“¹⁵

4. Adolf Schlatter

Beim Umgang mit Schlatters Schriften ist zu beachten, dass er einerseits exegetisch einen umfassenden Heiligkeitsbegriff erhebt, „nach dem Heiligsein die Zugehörigkeit zu Gott und damit sowohl Indikativ als auch Imperativ bezeichnet“, zugleich aber – in „Anlehnung an den kirchlichen Sprachgebrauch“ – den Begriff im eingeschränkten Sinn „moralischer Er-

¹¹ Untertitel: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.

¹² R. OTTO, Das Heilige 200f.

¹³ Begriff der Heiligkeit 140.

¹⁴ A.a.O. 25f.

¹⁵ A.a.O. 29.

neuerung“ gebraucht.¹⁶ Daraus ergibt sich eine gewisse Schwierigkeit bei der Lektüre, doch lässt sich im Allgemeinen aus dem Zusammenhang entnehmen, welcher Begriff vorliegt.

Schlatter behandelt in seiner „Theologie der Apostel“¹⁷ die Heiligung als eigenständigen Schwerpunkt der paulinischen Theologie, und zwar unter der Hauptüberschrift „Die Gabe des Christus“.¹⁸ Er betont die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung, wobei „in der Gedankenbildung der Gemeinde ... der Heiligkeitsgedanke das Übergewicht“ gehabt habe.¹⁹ Den Zusammenhang sowie den Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung definiert Schlatter so, „dass die Rechtfertigung ... beschreibt, wie der Anteil der Gemeinde an Gott entstand, während sie sich durch den Heiligkeitsgedanken ihre bleibende Gemeinschaft mit Gott vorhält.“²⁰ Gleichwohl „ergab sich daraus für Paulus keine gegensätzliche Spannung“ zwischen beiden, denn „er hat sowohl bei der Rechtfertigung als bei der Heiligung erwogen, dass sich die Vollständigkeit der göttlichen Gnade darin bewährt, dass sie die konkreten Vorgänge unseres Lebens umfasst, weshalb sich aus ihr die Verpflichtung ergibt, sie so zu führen, wie es der göttlichen Gnade entspricht.“²¹ „Dem Geheiligten“ werde „nicht nur das Gut, dass Gott sich seiner nicht schämt und seinen Namen auf ihn legt“, zuteil, „sondern auch die Pflicht ..., dass er meide, was Gottes nicht würdig ist, durch sein Verhalten ... sich nicht selbst unfähig mache, sein Eigentum zu sein.“²² Der Begriff der Heiligung beinhalte wie der der Rechtfertigung sowohl „was uns Gottes Gnade verliehen hat“ als auch „wodurch wir Gott zu ehren haben“.²³ Diesen Gedankengang lotet Schlatter in seinen Schriften über den „Dienst des Christen“ nach allen Richtungen aus.²⁴

¹⁶ H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 333 und 166, Anm. 327 unter Verweis auf A. SCHLATTER, Das christliche Dogma 467.

¹⁷ 1. Aufl. unter dem Titel „Die Lehre der Apostel“ 1910; 2. Aufl. 1922 (Zitate aus der 2. Aufl.).

¹⁸ Theologie der Apostel, 328–331.

¹⁹ A.a.O. 328.

²⁰ A.a.O. 329.

²¹ Ebd.

²² A.a.O. 330.

²³ Ebd. Vgl. DERS., Der Dienst des Christen 57: „Wir suchen von Gott nicht eine neue, andre, zweite Gnade neben dem Vergeben, wenn wir die Heiligung von ihm erbitten, sondern begehren damit nur, dass er uns sein Vergeben genießen lasse und als der, der uns verziehen hat, an uns handle“.

²⁴ Siehe seine Studien: Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik (1897), Noch ein Wort über den christlichen Dienst (1905), Die Dienstpflicht des Christen in der apostolischen Gemeinde (1929), alle drei zusammengefasst in: DERS., Der Dienst des Christen, hrsg. von W. Neuer, Gießen, Basel 1991.

Schlatter bejaht das reformatorische Anliegen, wonach Rechtfertigung und Heiligung zu unterscheiden seien, wendet sich aber entschieden gegen deren Trennung, welche oft zu einer Geringschätzung der Heiligung führe. Genauso wenig dürfe es zur „Überordnung der Heiligung über die Rechtfertigung“ kommen:

„Das, was uns auf Grund und in der Vollstreckung unserer Rechtfertigung gegeben wird [nämlich die Heiligung], kann niemals ihre Geringschätzung begründen, da sie ja in all dem ihre Wahrheit und Wirklichkeit beweist... Die Rechtfertigung wird uns dazu gewährt, damit wir geheiligt seien und im konkreten Verlauf unseres Lebens den Zusammenhang mit Gott bewahren, und die Heiligung ist uns deshalb gegeben, damit Gottes Wohlgefallen bei uns sei, seine Liebe unsere Sündhaftigkeit bedecke und uns statt der Entzweiung den Zugang zu Gott gewähre als solchen, die vor ihm Gerechte sind.“²⁵

Die Heiligung bzw. der Dienst²⁶ folgen nach Schlatter

„dem Empfang des Heils nicht nach, so dass er ohne sie vollendet wäre, sondern in ihrer Erweckung besteht ... die Gewährung des Heils und in ihrer Ausübung sein Besitz. Dass ich dienen darf und kann, das ist das, was Christus mir erworben hat.“²⁷

Es gibt für Schlatter keine Rechtfertigung ohne Gerechtigkeit, keine Heiligung ohne heiliges Leben, denn „es gibt kein Freiwerden der Sünde gegenüber als durch ein Verknechtetwerden an die Gerechtigkeit und an Gott“.²⁸ Auch die Heiligung, welche in der kirchlichen Tradition oft nur negativ, also als Abwehr der Sünde, gefasst wurde, ist in Wirklichkeit eine positive Größe, die uns unsere „Pflicht zeigt und zu ihr den Willen und das Vermögen gibt“.²⁹

Damit spannt Schlatter den Horizont auf, vor dem das Thema „Heiligung bei Paulus“ zu entfalten ist und im Folgenden bearbeitet wird. Durch die Rückbesinnung auf die Verwurzelung des Paulus in Altem Testament und antikem Judentum vermeidet er die Engführung, welche das Thema im Verlauf der Dogmengeschichte häufig erfahren hat, wenn nur das Verhältnis der Heiligung zur Rechtfertigung problematisiert wurde und die inhaltliche Bestimmung dessen, was Heiligung meint, entfiel.

²⁵ A. SCHLATTER, Das christliche Dogma 469.

²⁶ SCHLATTER verwendet hier den gegenüber Paulus verschobenen Heiligungsbegriff, wonach Heiligung soviel wie „aktive Heiligung“ oder „Dienst“ ist (s. o., Anm. 45).

²⁷ A. SCHLATTER, Noch ein Wort 97.

²⁸ Noch ein Wort 113.

²⁹ Das christliche Dogma 470.

5. Ernst Gaugler

Der Christkatholik E. Gaugler hat sich mit seiner 1925 veröffentlichten Antrittsvorlesung, „Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus“³⁰ und mit der kleinen Schrift „Die Heiligung im Zeugnis der Schrift“ des Themas „Heiligung“ angenommen.³¹ In der erstgenannten Studie formuliert er im Anschluss an Schlatter: „Die aktive Heiligung ist *die Fortsetzung des Glaubens*, die *dauernde* Bejahung dessen, was der Glaube in der Rechtfertigung bejahte.“³² Gaugler betont, dass die Heiligung bei Paulus an der Spannung zwischen schon Gegebenem und noch Ausstehendem partizipiert und deshalb „beide Pole der Aussagen in ihrem vollen Gewicht stehen zu lassen“ seien.³³ „Die Zugehörigen der Gemeinde sind alle heilig ([Röm] 1,7), und doch muss ihnen der Apostel erst noch vorhalten, dass Gottes Wille auf ihre Heiligung ausgehe (1. Thess. 4,3)“.³⁴ Daraus ergebe sich das Problem, warum vom geheiligten Menschen die Heiligung gefordert werde, warum zum Indikativ der Imperativ trete. Gaugler weicht hier deutlich von Schlatter, mit dem er ansonsten weitgehend einig ist, ab, wenn er Röm 7,15–25 „auf den gerechtfertigten Paulus bezieht“ und die Spannung zwischen Indikativ und Imperativ bei Paulus damit erklärt, dass „der Gläubige ... in sich zwiespältig“ sei,³⁵ da er „Neues und Altes zugleich in sich“ trage.³⁶ Daraus ergibt sich, dass der von Gott Geheiligte „immerzu selbst an seinem ethischen Stand arbeiten“ müsse, da seine Heiligkeit „erst in der Vollendung in Erscheinung treten“ könne.³⁷ Dennoch hält Gaugler an der Einheit von Indikativ und Imperativ der Heiligung fest. Diese sei in der Einheit von Gottes Handeln gegeben, der den Akt der Heiligung „am Anfang des neuen Lebens“ ebenso wie „die Heiligung als Weg“ wirke „und die Heiligkeit in der Parusie zur Vollendung“ bringe, während „der Mensch als Mensch allezeit der Unfähige“ sei, „fähig nur im Ergreifen der Gabe“.³⁸

³⁰ Gehalten 1924, veröffentlicht in IKZ 15 (1925), 100–120.

³¹ Bern 1948, erweiterte Fassung eines Vortrags vor den Mitgliedern des evangelisch-theologischen Pfarrvereins des Kantons Bern.

³² Heiligung in der Ethik 115.

³³ A.a.O. 101.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.; vgl. in der neueren Literatur J. D. G. DUNN, der von den „divided loyalties“ des Gläubigen als eines „divided man“ spricht (Rom. 7,14–25, 262.267).

³⁶ E. GAUGLER, Heiligung in der Ethik 109.

³⁷ A.a.O. 112.

³⁸ A.a.O. 117.

6. Ragnar Asting

R. Astings Monographie über „Die Heiligkeit im Urchristentum“ aus dem Jahr 1930 enthält einen ausführlichen Teil zu Paulus. Darin wendet er in einem ersten Teil über den Heiligen Geist zwar gegen Bousset ein, dass die paulinische Anschauung vom Geist nicht *nur* hellenistische, sondern auch jüdische Wurzeln habe, hält aber (in Übereinstimmung mit Bousset) an der Prävalenz der hellenistischen fest.³⁹ Wie beim Geistbegriff hebe Paulus auch beim „Heiligkeitsbegriff“ das „Ethische“ heraus.⁴⁰ Erst hier werde klar ausgedrückt, was im Judentum vorbereitet worden sei: „dass die Heiligkeit eine persönliche Qualität ist“. Diese Qualität ist „von Gott geschenkt“,⁴¹ muss aber „in Gehorsam gegen Gott und in der Kraft seines Geistes“ „immer aufs neue gewonnen und festgehalten werden, sie muss sich immer vollkommener entfalten“. ⁴² Man könne dies zutreffend mit dem „Schlagwort ...: ‚Werde, was du bist‘“ umschreiben.⁴³ In diesem „individuell-ethischen Gedankengang“ sieht Asting „das Neue, das Paulus gegenüber der Urgemeinde geschaffen hat“, ⁴⁴ welche sich „einseitig an den theokratisch-kollektiven Heiligkeitsbegriff des Judentums gehalten“ habe.⁴⁵

7. Julius Schniewind

J. Schniewind versucht in seinem erstmals 1938 erschienen Aufsatz „Heiligung“⁴⁶ einen gesamtbiblischen Überblick über das Thema zu geben. Er entwirft ein in seinen Grundzügen stimmiges Gesamtbild, das freilich in der Kürze nicht mehr als ein Überblick sein kann. Im Anschluss an die reformatorische Tradition bindet er die Heiligung ganz an das *verbum externum*. „[I]m Wort des Evangeliums“ werde die im Sühntod Christi erwirkte Heiligung „immer neu zugesprochen (Kol. 1,5f.23)“.⁴⁷ Nun gelte es *nur* „in

³⁹ R. ASTING, Heiligkeit 190f.

⁴⁰ A.a.O. 202.

⁴¹ Ebd.

⁴² A.a.O. 202.234.

⁴³ A.a.O. 217.

⁴⁴ A.a.O. 202.

⁴⁵ Ebd. 202. ASTING sieht eine Verwandtschaft zwischen dem ethischen Heiligkeitsbegriff des Paulus und „der nomistischen Heiligkeit im Judentum“, wonach die Heiligkeit „eine sittliche Eigenschaft“ sei, „die jedes einzelne Individuum sich verschaffen muss“ (nämlich durch Erfüllung des Gesetzes; vgl. a.a.O. 134), und nicht in „der bloßen Zugehörigkeit zum Volk Gottes“ bestehe (a.a.O. 215).

⁴⁶ In: DERS., Geistliche Erneuerung, Göttingen 1981, 105–114.

⁴⁷ J. SCHNIEWIND, Heiligung 113.

diesem Wort zu bleiben (Kol 1,28; 3,16)⁴⁸. Durch den immer neuen Zuspruch des Wortes, das „als Zuspruch und Mahnung die Kraft der Erfüllung in sich selbst“ trage, werde die Heiligung bewirkt. Paulus könne *deshalb* „alle seine Gemeinden mit größter Zuversicht ‚die Heiligen‘ nennen“, weil er wisse, „dass das Wort des Geistes Gottes kein vergebliches Wort“ sei und „auch seine strafenden, drohenden, warnenden Worte die Macht in sich haben, das selbst zu erfüllen, was sie sagen“.⁴⁹

8. Savo Djukanović

S. Djukanovićs 1939 erschienene Dissertation „Heiligkeit und Heiligung bei Paulus“ ist dem Heiligkeitsbegriff der dialektischen Theologie (in ihrer Abgrenzung vom moralischen Heiligkeitsbegriff der liberalen Theologie) verpflichtet.⁵⁰ Er definiert „Heiligkeit Gottes“ als dessen Andersartigkeit, als absolute Unterschiedenheit von der Welt.⁵¹ Damit ist eine wichtige Weichenstellung vollzogen, in deren Folge auch die Heiligung des Menschen ganz von ihrer objektiven Seite her erfasst und als rein relationales Geschehen begriffen wird: „Die Glaubensentscheidung in der Taufe eröffnet eine Reihe von neuen Entscheidungen,“ welche die Situation der Christen „fortwährend neu konstituieren.“⁵² Wenn Paulus von deren Heiligkeit spricht, „sieht er von jeder Zuständigkeit ab“.⁵³ Heiligkeit kann nicht empirisch feststellbar sein, denn die Gnade „gilt immer dem Gottlosen“.⁵⁴

Damit steht in Zusammenhang, dass Djukanović das bleibende Gegenüber des Geistes zum Menschen und die objektiven Heilsereignisse betont, von einem Wirken des Geistes *in* den Glaubenden aber nicht wirklich zu reden vermag.⁵⁵ Die zweite Hälfte von Gal 5,25 isolierend, formuliert er: „Den Geist hat man nur im Wandeln ἐν πνεύματι.“⁵⁶ Es gibt nach Dju-

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. Vgl. ebd.: „Der Zuspruch, dass Christus unsere Heiligung ist, hat in sich die Kraft, von der Macht und Herrschaft der Sünde und des Satans zu lösen. Es gilt nur, beständig und immer neu unter diesem Zuspruch zu bleiben.“

⁵⁰ Sie ist K. Stalder gewidmet, wird von diesem jedoch nicht erwähnt.

⁵¹ Heiligkeit 6f.

⁵² A.a.O. 155.

⁵³ A.a.O. 90.

⁵⁴ A.a.O. 108. Hier kommt R. BULTMANNs Deutung der δικαιοσύνη bei Paulus zum Tragen: vgl. Theologie 273.

⁵⁵ Vgl. Heiligkeit 46: „Die Geistgemeinschaft als eschatologisches Ereignis ist also keine Dinglichkeit, überhaupt nichts am Menschen vorfindliches [sic].“ A.a.O. 69: „Die Formel ἐν Χριστῷ ist also nicht die Aussage über die mystische Gemeinschaft. Sie bezeichnet den neuen Lebenszusammenhang, in den jeder Gläubige objektiv versetzt wird.“

⁵⁶ A.a.O. 48.

kanović kein „äußeres Zeichen des Wandels in der Heiligung“⁵⁷ und folglich auch „kein ... allgemeines Vorbild der Heiligung. Das kann es gar nicht geben. Sonst hätte der Apostel Jesus als solches verkündigt.“⁵⁸ Gottes Gerechtigkeit richtet sich „gerade gegen das religiös-moralische Titanentum des Menschen. Der Glaube ist Verzicht auf jedes eigene Werk und Leistung.“⁵⁹ Gerade an dieser Stelle vermisst man paulinische Belege. Dass D. hier ausgerechnet Gal 5,2f anführt, mag als Problemanzeige dienen. Denn dort geht es ja nicht um den Abweis von Werken überhaupt, sondern von Werken des Gesetzes als *Rechtfertigungsgrund*. Djukanovićs Paulusinterpretation ist durchwegs von dieser mangelnden Unterscheidung zwischen im Glauben gewirkten Werken und Werkgerechtigkeit bestimmt.

Nach Djukanović ist die Heiligung mit dem Glauben identisch, da „alles, was Gott von uns will und verlangt, schon längst Christus für uns vollbracht hat“.⁶⁰ Eine inhaltliche Bestimmung der Heiligung fällt auf dieser Grundlage schwer. Djukanović sagt zwar, dass die Liebe „das gesamte anschauliche Leben des Menschen“ regulieren soll, und stellt im Blick auf die Tugend- und Lasterkataloge fest: „In allen diesen Fällen geht es um die Heiligung. Wo das alles geschieht, da lebt man in der Heiligung.“⁶¹ Zugleich aber behauptet er:

„Die Frage, was der Gläubige tun solle, um in der Heiligung zu wandeln, ist im Rahmen der paulinischen Heiligungsaussage unmöglich... Was der Christ tun soll, kann nicht von außen her und allgemein bestimmt werden. Der Wille Gottes kann nur im Heiligen Geist erkannt und befolgt werden.“⁶²

Wie sich dazu die teilweise sehr konkreten Anweisungen des Paulus verhalten, bleibt bei Djukanović unbestimmt.

⁵⁷ A.a.O. 142.

⁵⁸ A.a.O. 143. An dieser Stelle übernimmt Djukanović Bultmanns Auslegung von 2Kor 5,16, wonach Paulus von „Christus nach dem Fleisch“, d. h. dem historischen Jesus, nichts wissen will.

⁵⁹ A.a.O. 144; vgl. R. BULTMANN, nach dem bereits „das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen, ihn nur in die Sünde hineinführt“ (Theologie 264f; dort hervorgehoben).

⁶⁰ A.a.O. 145; ebd.: Der Glaube „gibt sich nur in der Heiligung dem Menschen, aber die Heiligung ist nicht noch etwas außer und nach dem Glauben.“

⁶¹ A.a.O. 165f.

⁶² A.a.O. 173. Dieselbe Spannung stellt O. HANSEN bereits bei R. BULTMANN, Problem der Ethik 52f fest und bemerkt, dass „nichts darauf hindeutet, dass Paulus das hier vorliegende Problem überhaupt gehabt hat“ (Heilig, Anm. 303 zu S. 119).

9. Kurt Stalder

Die unter E. Gaugler verfasste, 1962 erschienene Dissertation des ebenfalls christkatholischen K. Stalder, „Das Werk des Geistes in der Heiligung“, hat zwar die Heiligung bei Paulus zum Thema, gibt aber der Exegese der Stellen, wo Paulus von Heiligung spricht, nur sehr wenig Raum. Das hat seinen Grund darin, dass Paulus nach Stalder „nicht in Begriffen aus dem Bereich der alttestamentlichen Heiligkeitsterminologie“ denkt.⁶³ Vielmehr entspreche – bei allen Unterschieden – „dem alttestamentlichen Zeugnis von der Selbstheiligung Gottes“ bei Paulus die „Botschaft von der Rechtfertigung in Jesus Christus“.⁶⁴ So kommt es, dass Stalder nach einer Untersuchung der „Heiligung nach dem Alten Testament“ im Teil über „Die Heiligung nach dem Apostel Paulus“ fast nur von Rechtfertigung spricht. Die Heiligung kommt bei ihm vor als das „Ziel“ der Gerechtigkeit Gottes, „sofern das neue Leben nicht nur in seiner Zukünftigkeit, sondern auch in seiner konkreten Gegenwart das ‚Ziel‘ der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung ist“.⁶⁵ Erst in einem dritten Teil kommt Stalder auf „Das Werk des Geistes in der Heiligung“ zu sprechen, wobei er sich auf Röm 8,1–17 konzentriert.⁶⁶ Hier fällt – wie schon im ersten Hauptteil über den Heiligen Geist – auf, dass Stalder ohne jeden Hinweis auf den alttestamentlichen Hintergrund des paulinischen Geistgedankens auskommt.

Es gelingt Stalder durch sein Vorgehen, das Missverständnis abzuwehren, „die Rechtfertigung sei die Grundlage, von der aus wir zur Heiligung weiterzuschreiten hätten“, so als träte sie „als Zweites neben die Rechtfertigung“ und höbe „die Rechtfertigungsbotschaft hinterher wieder auf“.⁶⁷ Er betont, dass der Mensch nicht „noch vollenden [muss], was Gott angefangen hat“.⁶⁸ Zwar sei der ἀγίασμός, wo er als Anspruch auf den Menschen zur Sprache komme, „im vollen und eigentlichen Sinn“ ein „Tun des Menschen“, doch so, dass „in der ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung die Tat Gottes darin“ bestehe, „dass es zu einem verheißungsvollen Tun des Menschen kommt, das wirklich im vollen Sinn ein Tun des Menschen ist“.⁶⁹

⁶³ Werk des Geistes 131.

⁶⁴ A.a.O. 198.

⁶⁵ A.a.O. 193.

⁶⁶ A.a.O. 387–487.

⁶⁷ A.a.O. 193 und 194.

⁶⁸ A.a.O. 210.

⁶⁹ A.a.O. 210f.

10. Otto Betz

O. Betz ist mit seinem Aufsatz „Rechtfertigung und Heiligung“⁷⁰ einer der ersten, der das christliche Heiligungsverständnis mit dem vom Qumran vergleicht. Als einen Hauptunterschied stellt er fest, dass in Qumran nie der Einzelne, sondern immer nur „die Gemeinde der von Gott Erwählten, die sich von der unreinen Welt abgewandt hat, ... als heilig bezeichnet [wird] (1QS 5,20; 1QSa 1,9; vgl. 1QS 9,2; 5,13; 8,17.24)“.⁷¹ Die dem Beter von Gott geschenkte Heiligkeit wird nie zu dessen Eigenschaft, sondern bleibt „weiterhin in der Verfügungsgewalt Gottes“.⁷² Gleichwohl werde die „geschenkte Gerechtigkeit Gottes keineswegs als eine lediglich imputierte“ empfunden. Vielmehr soll „die dem Erwählten zuteil werdende Gerechtigkeit einen Wandel zur Ehre Gottes, ohne Tadel und Abweichung, ermöglichen“.⁷³ Praktisch geschehe Heiligung in der „vita communis“ „der Gemeinde der Heiligen“, durch den in ihr wirkenden Geist.⁷⁴ Doch steht auch das unter dem eschatologischen Vorbehalt, wonach „vollkommene Heiligkeit“ und ein „untadeliger Wandel“ bis zur „Geisttaufe der Endzeit“ „noch Gegenstand der Hoffnung“ bleiben.⁷⁵

Im Gegensatz zu Qumran wird nach dem Neuen Testament „das Wirken des Geistes“ nicht „nur in der Disziplin der Gemeinde erfahren, sondern zu einer Gnadengabe des einzelnen, die er im Dienst an der Gemeinschaft einsetzt“.⁷⁶ Doch „steht auch bei Paulus die Gemeinde da im Vordergrund, wo es um die nova vita und die Heiligung geht“.⁷⁷ Während Bultmann „den Imperativ des neuen Wandels an den ‚Indikativ des Gerechtfertigt-Seins‘“ bindet,⁷⁸ hält Betz es für „richtiger, in der Taufe [welche nicht einfach mit der Rechtfertigung identisch sei] die Grundlage für die nova oboedientia des Christen zu sehen“, da hier der Geist verliehen werde, „der uns nicht mehr nach dem Fleisch, sondern in einem neuen Leben nach dem Geist wandeln lässt (Röm. 8,4)“.⁷⁹ Dem damit angemahnten Zusammenhang der

⁷⁰ In: Rechtfertigung – Realismus – Universalismus in biblischer Sicht, FS für A. Köberle zum 80. Geb., hrsg. von G. Müller, Darmstadt 1978, 30–44.

⁷¹ O. BETZ, Rechtfertigung und Heiligung 37. Vgl. ferner 1QS 8,5–11 zur Gemeinde als heiligem Haus.

⁷² A.a.O. 32.

⁷³ A.a.O. 34 unter Verweis auf 1QS XI,2f.

⁷⁴ A.a.O. 34f.

⁷⁵ A.a.O. 38.

⁷⁶ A.a.O. 39.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments 332–335.

⁷⁹ O. BETZ, Rechtfertigung und Heiligung 41.

Heiligung mit der Pneumatologie gilt es im Folgenden weiter nachzugehen.⁸⁰

11. Olav Hanssen

Auch in O. Hanssens unveröffentlichter Dissertation „Heilig“⁸¹ von 1984 bildet die kritische Auseinandersetzung mit R. Bultmanns dialektischem Geschichtsdenken und dessen darauf basierender Interpretation von Heiligung bei Paulus einen Schwerpunkt.⁸² Hanssen versucht seinerseits, Heiligung „im Sinne einer ‚seinsmäßig-effektiven Gerechtmachung‘“ zu interpretieren, „ohne dass Heiligkeit damit zu einer gesetzlich zu verwirklichenden Qualität oder zu einer institutionalisierten sakramentalen Wirklichkeit wird“.⁸³ In 1Kor 6,11 (vgl. 1,2; 7,14) sieht er einen „statusrechtlichen Bedeutungsaspekt“ vorliegen, welcher „einer ethischen Interpretation von Heiligkeit, die um die rechtliche Dimension verkürzt ist“, widerstrebe.⁸⁴ Hanssen kritisiert, dass sich nach Bultmann „aus dem Heils-Indikativ ... kein Recht“ ergebe, „sondern nur ein *ethischer* Imperativ“, wobei „die ethischen Konsequenzen ... von vornherein nicht auf eine empirisch aufzuweisende und geradezu rechtlich einklagbare sittliche Qualität“ hinzielten, sondern das „Wie der ‚Relation zu Gott‘“ die Hauptsache sei.⁸⁵

Nach Hanssen hat Heiligung empirisch feststellbare Auswirkungen: Die in 1. Kor 6,9f aufgezählten Sünden „geschehen nicht mit naturhafter Zwangsläufigkeit, sondern sie sind vermeidbar und müssen unbedingt vermieden werden“, da „ein Begehen solcher Sünden ... zur ‚ethischen Häresie‘ führen“ würde.⁸⁶ Hanssen stimmt hierin mit Stalder überein, kritisiert aber, dass Stalder Sünde *nur* als Tatsünde verstehe und nicht auch als Macht. Hanssen unterscheidet hier zwischen Todsünden und Sünde über-

⁸⁰ Die Verbindung von Pneumatologie und Heiligung, aufgrund deren die gelebte Heiligung vor dem Verdienstgedanken geschützt bleibt, arbeitet auch S. P. J. J. VAN RENSBURG heraus (Sanctification 86).

⁸¹ „Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit“, Heidelberg.

⁸² Vgl. Bultmanns grundlegenden, 1924 veröffentlichten Aufsatz „Das Problem der Ethik bei Paulus“, in dem das Verhältnis zwischen Indikativ und Imperativ bei Paulus als „echte Antinomie“ beschrieben wird, d. h. als „sich widersprechende und gleichwohl zusammgehörige Aussagen, die aus einem einheitlichen Sachverhalt herauswachsen, die also sachlich zusammengehören“ (in: ders., Exegetica 36).

⁸³ Heilig 126. Er tut dies mit dem Ziel, „den Weg zu einer theologischen Reflexion des christlichen Weltverhältnisses“ offen zu halten (a.a.O. 227).

⁸⁴ A.a.O. 12 in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und seiner Schule.

⁸⁵ A.a.O. 126f.

⁸⁶ A.a.O. 128.

haupt und stellt fest: „Der Stand der ‚Heiligen‘ schließt zumindest, was die Todsünden angeht, die von der βασιλεία ausschließen, einen empirisch nachweisbaren Zustand der Sündlosigkeit in sich.“⁸⁷ Die damit markierte Grenze werde bei Paulus durch Kirchenzucht gewahrt (1Kor 5). 6,11 hat „vor allem dem Sinn, die Korinther bei dem Rechtsgrund ihres jetzigen Status zu behaften“.⁸⁸

Hanssen zufolge ist die Debatte um das Verhältnis von Imperativ und Indikativ im Neuen Testament die Folge einer falschen Interpretation des bei Paulus statusrechtlich verstandenen Indikativs. Dieser besage nicht: „Ihr habt die ethische Norm seit eurer Taufe bereits verwirklicht“, sondern: „Ihr steht seit eurer Taufe unter der heilvollen Autorität Christi.“⁸⁹ Von daher habe die neutestamentliche Paränese „eine geradezu statusrechtliche Verbindlichkeit“.⁹⁰ Während Bultmann und seine Schüler davon ausgingen, dass die ethischen Normen „den Grund der Verbindlichkeit in sich selbst haben“, stehe hinter der paulinischen Paränese „die Autorität des Gottes, der sich in Christus offenbart hat“.⁹¹

„Erkennungsmerkmal für den neuen Status der Christen“ sei „der Geistbesitz“.⁹² Diesen Status verliere der Christ nicht jedes Mal, wenn er „nicht aus dem Geist lebt“, sondern nur, wenn er bestimmte, „eindeutige Grenzen“ überschreite, die durch die in 1Kor 6,9f genannten Todsünden markiert werden.⁹³ „In diesem Spielraum hat nicht nur das Indikativ-Imperativ-Schema seinen ‚Sitz im Leben‘, sondern auch der Prozess der Heiligung.“⁹⁴ In der „Komplementarität von Kraft und Status ist die Identität des Christen begründet, nicht in einer sittlichen Qualität.“⁹⁵

Zu einer im Ansatz ethischen Interpretation der Heiligung kommt es Hanssen zufolge erst, wo das statusrechtliche Denken des Paulus nicht mehr verstanden wird.

„Für Paulus ist eine personale Bindung an Christus ... ohne ethische Konsequenzen undenkbar. Er kann unbefangen davon sprechen, weil sich solche Ethik im Horizont seines

⁸⁷ A.a.O. 128; K. STALDER, *Werk des Geistes* 200ff; 489ff.

⁸⁸ Heilig 129.

⁸⁹ So HANSENS Formulierung (Heilig 137) in Anlehnung an E. KÄSEMANN, *Gottesgerechtigkeit* ZThK 58 (1961) 373 (= EVB II, 188). Während HANSEN im exegetischen Teil den Bezug der Heiligungsaussagen auf die Gemeinde klar erkennt, versucht er im systematischen Schlussteil, diese Bezugsgröße zu transzendieren und allgemein (ohne Bezug auf die Taufe) von der „Heiligkeit des Menschen“ im Sinne der Menschenwürde zu handeln, um so zu einer allgemein verbindlichen Ethik zu gelangen.

⁹⁰ Heilig 137.

⁹¹ A.a.O. 136f.

⁹² A.a.O. 151.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ A.a.O. 152.

Denkens niemals verselbständigen könnte. Moralgesetz/Ethik kann für Paulus nicht zur Konkurrenz in der Statusbegründung des Christen werden, sondern die Wurzel aller statusrechtlichen Verbindlichkeit liegt im Kultgesetz, so dass an dieser Stelle die entscheidende Auseinandersetzung geführt wird.⁹⁶

Hanssens Ausführungen zur Spiritualisierung des Kultes leiden an dem von ihm geübten Verzicht auf die Beachtung heilsgeschichtlicher und traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge:

„Grundsätzlich überholt und spiritualisiert ist für Paulus aller bisherige Kult durch die Kraft eines bisher unbekanntes Geistes, ohne den eine Verwirklichung der von Gott gemeinten Heiligkeit nicht mehr möglich ist – und wohl auch nie möglich gewesen ist.“⁹⁷

Die Behauptung, Paulus deute den Geistempfang nicht als „Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung ..., sondern als etwas radikal Neues“,⁹⁸ kann angesichts der Übereinstimmung von 1Thess 4,8 mit Ez 36,27 und 37,14 sowie angesichts der Anspielungen auf den neuen Bund, in dessen Kontext die Geistverheißung gehört (vgl. 1Kor 11,25; 2Kor 3,3 und 6,14–7,1 mit Jer 31,31–34 und Ez 36,26f), nur überraschen.⁹⁹ Weil Hanssen nicht darüber reflektiert, an welchem Ort in der Heilsgeschichte der Geist bei Paulus auftritt, kommt er am Ende zu dem Ergebnis, es habe „wenig Sinn, die pneumatische Christus-Erfahrung des Paulus an ein bestimmtes theologisches Weltbild binden und entsprechend theologisch auf den Begriff bringen zu wollen“. ¹⁰⁰ Wenn Paulus in 2Kor 6 die Tempelvorstellung mit dem Gottesvolk-Gedanken interpretiert (und nicht – wie in 1Kor 3 – nur mit dem Geist), weist er damit den Weg zum Verständnis seines „theologischen Weltbildes“. Beachtet man zudem, dass die Rede vom Tempel bei ihm nur eine Anspielung auf den Tempel in Jerusalem sein kann (was Hanssen dezidiert ablehnt), wird deutlich, dass „die charismatische Bewegung in den paulinischen Gemeinden“ keineswegs so isoliert im Raum der frühjüdischen Tradition steht, wie Hanssen meint.¹⁰¹

12. Walter Klaiber

Als Bischof der methodistischen Kirche stellt W. Klaiber in seinem Aufsatz „Biblische Perspektiven einer heutigen Lehre von der Heiligung“¹⁰²

⁹⁶ A.a.O. 153.

⁹⁷ A.a.O. 202.

⁹⁸ A.a.O. 54.

⁹⁹ Vgl. zur Zusammenschau von Ez 36 und Jer 31 im Frühjudentum die Ausführungen zu 1Thess 4 in Kapitel 6, Punkt 2.2.

¹⁰⁰ A.a.O. 203.

¹⁰¹ A.a.O. Anm. 508 zu S. 196 und 203.

¹⁰² ThBeitr 16 (1985), 26–39.

die Frage nach dem biblischen Heiligungsverständnis im Blick auf die „missionarische Existenz der Gemeinde und ihren Auftrag und Dienst an der Welt“.¹⁰³ „Grund der Heiligkeit ist nicht ein Verhalten des Menschen, ... sondern das rettende Handeln Gottes im Tode Jesu“.¹⁰⁴ Dabei meine Heiligung dasselbe „grundlegende erlösende Werk Gottes am Menschen“ wie die Rechtfertigung.¹⁰⁵

„Die Rechtfertigungsterminologie greift dazu Kategorien der sozialen Gemeinschaft auf, Heiligung und verwandte Begriffe drücken den gleichen Sachverhalt in der Sprache des Kultes aus.“¹⁰⁶

Was die Christen von der Welt trennt, ist dabei anders als für das alttestamentliche Gottesvolk nicht mehr „[d]ie Sorge um die Ansteckung und Befleckung durch das Unreine und das Böse“, sondern allein das von Liebe und Selbsthingabe geprägte Leben (Röm 12,1f), was allerdings den Kampf gegen das, was „die Gemeinschaft mit Gott gefährdet oder zerstört“, keineswegs ausschließt.¹⁰⁷ Obwohl die Heiligung „grundlegend und unüberholbar“ gegeben ist durch Christi Heilswerk, ist dennoch „Wachstum ... möglich, und zwar so, dass die grundlegende Beziehung immer mehr, immer umfassender und immer wirksamer das Leben bestimmt und gestaltet.“¹⁰⁸ Heiligung ist als „gelebte Rechtfertigung, ... auch die intensivste Form der Mission, der Sendung der Gemeinde in die Welt“.¹⁰⁹ Dieser missionstheologische Aspekt der Heiligung wird selten beachtet und ist im Folgenden aufzugreifen.

¹⁰³ W. KLAIBER, *Biblische Perspektiven* 26.

¹⁰⁴ A.a.O. 31.

¹⁰⁵ A.a.O. 32.

¹⁰⁶ Ebd. Mit dieser richtigen Erkenntnis verträgt sich das von E. KÄSEMANN (An die Römer 175) übernommene Zitat, wonach Heiligung „gelebte Rechtfertigung“ sei, nicht. Vielmehr gibt es eine gelebte Heiligung, wie es eine gelebte Rechtfertigung gibt. Beiden geht eine zugesprochene, durch Gott geschenkte Realität (Rechtfertigung bzw. Heiligung) voraus.

¹⁰⁷ W. KLAIBER, *Biblische Perspektiven* 34.

¹⁰⁸ A.a.O. 36. Vgl. ebd.: „Mehr als gerechtfertigt und geheiligt durch Jesus Christus können wir nicht werden. Aber dass Gottes Liebe, die er uns schenkt, in alle Bereiche unseres Lebens hineinwächst und die Begegnung mit anderen bestimmt, das verleiht der Gegenwart Gottes in meinem Leben und in dieser Welt immer mehr Realität.“

¹⁰⁹ A.a.O. 39.

13. Wolfgang Schrage

W. Schrages Aufsatz zum Thema „Heiligung als Prozess bei Paulus“¹¹⁰ stellt eine wichtige Ergänzung zu den knappen Bemerkungen in seiner Ethik des Neuen Testaments dar. Er stellt zunächst fest, dass Heiligung nicht nur ein je und je aufrecht zu erhaltender Zustand ist, sondern auch ein wachstümlicher Prozess,¹¹¹ und dass Heiligung sowohl einen passiven als auch einen aktiven Aspekt hat: Sie entspringt nach Paulus – wie schon in „der alttestamentlich-jüdischen Tradition (vgl. Lev 20,8 u. ö.)“¹¹² – „ebenso göttlicher Initiative ... wie Gerechtigkeit und Erlösung“ (vgl. 1Kor 1,30; 6,11).¹¹³ In Abgrenzung gegen die seit Bultmann oft wiederholte Definition von Heiligung als ein „Werden dessen, was man schon ist“, sieht Schrage in ihr „ein ‚Sichbewegen in Christus‘, der die Heiligung ist“.¹¹⁴ Diese Erkenntnis bedeutet gegenüber jener Behauptung einen wesentlichen Fortschritt, da sie dem Missverständnis wehrt, die Heiligung in der Taufe versetze lediglich forensisch in den Stand der Heiligkeit. Schrage betont denn auch ausdrücklich, die Heiligung sei nicht (wie im Rahmen des altprotestantischen *ordo salutis* oft vertreten) die ethische Konsequenz einer als „bloß forensisch-imputative Deklaration“ verstandenen Rechtfertigung.¹¹⁵ „Rechtfertigung wie Heiligung sind ... heil- und gehorsamsetzende Wirklichkeit Gottes“,¹¹⁶ „der heiligende Ruf [ist] Instandsetzung zur aktiven Heiligung“.¹¹⁷ Schrage lehnt es ab, „das Widerfahrnis der Heiligung“ auf das „einmalige Faktum“ der Taufe zu beschränken, denn „das ‚Wohnen‘ des [in der Taufe verliehenen] Geistes (Röm 8,9.11)“ geschieht „in der Weise seines dauernden Regierens“.¹¹⁸

Ausgehend von der Beobachtung, dass Paulus immer pluralisch von den „Heiligen“ spricht, weist Schrage auf die Bedeutung der Gemeinde als Ort der Heiligung hin. Gegenüber Umbachs Auslegung des paulinischen ἐν Χριστῷ im lokalen Sinn (s. u.) lässt er auch die instrumentale Bedeutung

¹¹⁰ In: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS für W. Marxsen zum 70. Geb., hrsg. von D.-A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann, Göttingen 1989, 222–234.

¹¹¹ W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 222.

¹¹² Ferner: 1QS 10,12; 1QSB 4,27; 2Makk 14,36; Jub 2,12.20.

¹¹³ A.a.O. 223.

¹¹⁴ A.a.O. 224; im Sinne des γένοι' οἷός ἐστι interpretieren z. B. R. ASTING, Heiligung 217 und O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος 109 die Heiligung bei Paulus.

¹¹⁵ W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 224.

¹¹⁶ Ebd., im Anschluss an K. STALDER, Das Werk des Geistes 196.

¹¹⁷ A.a.O. 225; SCHRAGE warnt in diesem Zusammenhang (ebd.) davor, „die Imperative“ bei Paulus abzuschwächen und als uneigentlich gemeint aufzufassen.

¹¹⁸ A.a.O. 226.

gelten und vermeidet damit die Einseitigkeit von Umbachs Sicht der Heiligung:

„Sind Christen Heilige ‚in Christus‘, so heißt das, sie sind es durch das Heilsereignis von Tod und Auferweckung Jesu, aber es heißt zugleich: Sie sind es ‚im Leibe Christi‘, sie sind es als ‚Tempel des Hl. Geistes‘ (1Kor 3,16).“¹¹⁹

Allerdings schöpft auch Schrage nicht die ganze Tiefe des kollektiven Heiligungsverständnisses bei Paulus aus, weil er die Frage, ob „Paulus die Konzeption des heiligen Gottesvolks ... aufgegriffen“ habe, offen lässt, anstatt diese Konzeption für die Auslegung der paulinischen Aussagen von Heiligung fruchtbar zu machen.¹²⁰

Dass Heiligung für Paulus „ein bestimmtes Verhalten [z. B. in der Ehe] impliziert“ hat nach Schrage

„weitreichende Konsequenzen. Es gibt keine Eigengesetzlichkeit eines sog[enannten] natürlichen Lebens, als ob der ἀγιασμός nur für einen gottesdienstlichen oder gemeindlichen Bereich gälte, im Alltag aber andere Größen maßgeblich wären.“¹²¹

Obwohl „sich der Prozess der Heiligung in Distanz zur Welt vollzieht“ (vgl. ἀπέχεσθαι in 1Thess 4,3 als Explikation des ἀγιασμός), kann sie nicht als „Weltverzicht, sondern nur als eine bestimmte Art der Weltpräsenz gelebt werden“.¹²² Schrages Beobachtungen weisen den Weg für die weitere Arbeit am Thema.

14. Klaus Berger

K. Berger hat sich dem Thema „Heiligung“ in mehreren Beiträgen angenähert: „Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer“,¹²³ „Von der notwendigen Unterscheidung des Heiligen und des Unheiligen“ [sic]¹²⁴ und „Innen und Außen in der Welt des Neuen Testaments“.¹²⁵

¹¹⁹ A.a.O. 227; vgl. auch DERS., Der erste Brief an die Korinther Bd. 1, 103 und J. ROLOFF, Kirche 92, der sich gegen eine mystische Deutung von „in Christus“ im Sinne der „Eingliederung des Menschen in den räumlich gedachten pneumatischen Leib des Christus“ wendet.

¹²⁰ W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 227.

¹²¹ A.a.O. 231.

¹²² A.a.O. 232.

¹²³ NovTest 30 (1988), 231–262.

¹²⁴ In: Heilige(s) für Protestanten. Zugänge zu einem ‚anstößigen‘ Begriff; Beiträge aus Tagungen der Evangelischen Akademie Baden vom 1.–3. November 1991 in Beerfeld und vom 30. Oktober bis 1. November 1992 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 1993, 33–54.

¹²⁵ In: Die Erfindung des inneren Menschen: Studien zur religiösen Anthropologie, hrsg. von Jan Assmann, Studien zum Verstehen fremder Religionen 6, Gütersloh 1993, 161–167.

Im neutestamentlichen Verständnis von Heiligkeit und Heiligung sieht Berger eine Fort- und Weiterführung dessen, was im Alten Testament angelegt ist: „dass Heiliges Eigentum Gottes ist“.¹²⁶ Dem entspreche es, dass in einem frühen Traditionsstadium urchristlicher Theologie ein Zusammenhang zwischen Loskauf und Heiligkeit vorausgesetzt werde (so Offb 14,4; 1Kor 1,30; 6,19; 1Petr 1,16.18). Die „Verbindung von Besitzen, Besitzum Gottes und Heiligkeit“ setzt sich im Neuen Testament „fort, nun bezogen auf die Gemeinde, auf den Tod Jesu und auf ihre Bekehrung zum Christentum“.¹²⁷ Aufgrund der präsentischen Eschatologie werden Reinheit und Heiligkeit bei Paulus im Anschluss an Jesus als „offensiv“, „ansteckend“ oder „expansiv“ verstanden (vgl. 1Kor 7,14), während im Judentum beides im Allgemeinen als durch Unreinheit gefährdet galt: „die zuvor ohnmächtige Reinheit/Heiligkeit wird jetzt siegreich“.¹²⁸

Aus 1Thess 4,6–8 leitet Berger ab, dass die in der Taufe verliehene „Heiligkeit bei Paulus ein statusrechtlicher Begriff, eine vormoralische Qualität ist“,¹²⁹ welche den Christen als Auserwählten und Geliebten unverlierbar eignet.¹³⁰ „Die Heiligkeit der Christen beruht darin, dass Gott seinen Heiligen Geist in die Gemeinde gegeben hat“.¹³¹

Berger macht darauf aufmerksam, dass in der traditionellen, von ihm als „Geschenkdeutung der Gerechtigkeit Gottes“ bezeichneten Interpretation die Verankerung der Ethik zum Problem wird.

„Gegenüber dieser Aporie und Verkürzung der traditionellen Rechtfertigungslehre ist die Heiligkeitsethik des 1. Thessalonicherbriefes dadurch ausgezeichnet, dass sie keine Trennung von Indikativ und Imperativ zulässt... 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“.¹³²

¹²⁶ K. BERGER, Unterscheidung 38.

¹²⁷ A.a.O. 38f.

¹²⁸ K. BERGER, Jesus als Pharisäer 240f; vgl. DERS., Innen und Außen 166.

¹²⁹ K. BERGER, Unterscheidung 43; vgl. zu Heiligkeit als „statusrechtlichem Begriff“ die oben dargestellten Thesen von Bergers Schüler O. HANSEN.

¹³⁰ Vgl. K. BERGER, Unterscheidung 54. BERGER malt an dieser Stelle das Bild aus G. GREENES Roman „Die Kraft und die Herrlichkeit“, Hamburg 1952, vor Augen, „wo ein verkommener Schnapspriester in all seiner Verkommenheit doch noch dazu in der Lage ist, einem in Todesstunde Befindlichen die Sünden in der Autorität Jesu Christi zu vergeben“. „Das“, so BERGER, sei „Heiligkeit neutestamentlich verstanden, nämlich etwas, das durch keine menschliche Sünde zu zerstören ist, weil Gott größer ist“ (ebd.). Die Exegese der paulinischen Texte muss zeigen, ob Paulus damit recht verstanden ist.

¹³¹ A.a.O. 43.

¹³² A.a.O. 44.45. Ich denke, dass Berger an dieser Stelle seine richtige Beobachtung, dass Heiligkeit mit dem Eigentumsverhältnis Gott gegenüber zu tun hat, überzieht, wenn er das Verbot des Sich-Einlassens mit einer Prostituierten so begründet, dass es dabei „um das Phänomen des kaputten Eigentumsverhältnisses geht“, dass das „Gottgehören ... sich nicht mit Eigentumsverhältnissen [verträgt], die in Unordnung sind“ (ebd.). Hier ist

Insofern ist Heiligkeit, wie Berger trefflich formuliert, „bei Paulus eine umfassende soteriologische und zugleich ethische Kategorie“.¹³³

Das Verhältnis zwischen Rechtfertigungs- und Heiligkeitslehre des Paulus bestimmt Berger so, dass erstere ihren Ort „vor allem erst in der Auseinandersetzung mit dem Judentum in Gal und Röm“ habe, während Paulus „in seinen an Heidenchristen gerichteten älteren Briefen die Heiligkeit“ betone.¹³⁴ Diese These wirft gleich mehrere Fragen auf: zum einen die Frage nach der Zusammensetzung der Gemeinden, an welche sich die frühen Paulusbriefe richten, zum zweiten die Frage nach der Abfassung des Galaterbriefs (Spät- oder Frühdatierung), zum dritten die Frage nach dem Wesen der Rechtfertigungslehre, welche bei Berger als (bloße) Kampfeslehre gegen jüdische Gegner erscheint. Die Aufteilung von Rechtfertigung und Heiligung auf verschiedene Briefe scheitert schon daran, dass in Röm 6 die Heiligung im Zentrum des Interesses steht.

15. Preben Vang

Die 1996 im Druck erschienene Monographie über „God’s Empowering Presence and the Issue of Holiness“¹³⁵ von P. Vang basiert, wie der Untertitel besagt, auf „A Relational Interpretation of Paul’s Pneumatology“. Demnach erlebte Paulus als Christ eine neue, dynamische Beziehung zum Geist Gottes. „In the Spirit, the person of Jesus Christ stays near to Paul. Personal, interactive relationship, not forensic standing, drives Paul’s religious vision.“¹³⁶

Auch Heiligkeit ist nach Vang ein relationaler und zugleich dynamischer Begriff, denn er bezeichnet die Nähe zu Gott.

“In spite of being described as holy because of their election by God, the holiness of God’s people is not static. It depends upon the quality of their relationship with God.“¹³⁷

Wird der Geist „betäubt“ (Eph 4,30; vgl. 1 Thess 5,19), leidet auch die Heiligkeit der Christen darunter.¹³⁸ Vang legt deshalb ein Schwergewicht auf die paulinischen Aussagen zu Wachstum und Reife der Christen.¹³⁹

vom Alten Testament her wohl doch eher an ethische Reinheit bzw. Unreinheit zu denken.

¹³³ K. BERGER, Jesus als Pharisäer 253.

¹³⁴ K. BERGER, Unterscheidung 43 und DERS., Theologiegeschichte 478.

¹³⁵ 1994 als Dissertation eingereicht.

¹³⁶ God’s Empowering Presence 120.

¹³⁷ A.a.O. 236; vgl. a.a.O. 178.

¹³⁸ A.a.O. 175.

¹³⁹ A.a.O. 178–194. Nach Vang „spiritual maturity functions as a descriptive synonym for holiness. Both speak to the intensity of God’s presence“ (a.a.O. 194).

Was die Christen zum gottgefälligen Verhalten motiviert, ist nicht das Gesetz, sondern „God’s empowering presence“.¹⁴⁰ Vang betont, dass der Geist sowohl zum Erkennen des Willens Gottes als auch zum Tun desselben verhilft.¹⁴¹ Etwas unklar bleibt dabei allerdings die Rolle des bei Paulus doch recht ausführlich geäußerten Imperativs, wenn Vang etwa zum Thema Indikativ – Imperativ schreibt: “Faith does not establish a life of new demands; it treasures a new relationship.”¹⁴²

16. Gordon J. Thomas

Der 1997 veröffentlichte Aufsatz von G. J. Thomas unter dem Titel „A Holy God among a Holy People in a Holy Place: The Enduring Eschatological Hope“ zeigt auf kanonischer Ebene auf, wie der heilige Gott in der gesamten Schrift seinen Willen bekundet, an einem heiligen Ort unter einem heiligen Volk zu wohnen,¹⁴³ bis dieser Wille im Eschaton schließlich durchgesetzt wird. Auf die Konzeption des „holy tabernacle in a holy camp“ folgt im Kanon die eines „holy temple in a holy city in a holy land“.¹⁴⁴ Beiden gemeinsam ist die Konzeption des heiligen Volks, das seine Sendung zu den Völkern dadurch erfüllt, dass es Gottes Heiligkeit „spiegelt“.

Die eschatologische Erwartung greift diese Linien auf, um die kommende Erlösung und ihre Folgen bezüglich der Heiligkeit des Gottesvolkes zum Ausdruck zu bringen. Das Ziel ist nach Jer 31 wie nach Ez 36–37 (vgl. auch Joel 2,27; 3,17; Jes 12,6; 60,19–21) „the making of a holy people in a holy land fit for a holy God to live among“; dabei gilt: “The corporate sanctification of Israel is expected to lead to the corporate sanctification of the nations.”¹⁴⁵

¹⁴⁰ A.a.O. 242.

¹⁴¹ A.a.O. 241f.

¹⁴² A.a.O. 242. Dieser Gegensatz zwischen „Beziehung“ und „Gebot“ zieht sich durch die ganze Monographie, z. B. zu Eph 4,30: “When Christians fail their responsibility to live lives that prove their new relationship with God, they are not charged with transgression of law, but are called upon not to grieve the Spirit.”

¹⁴³ “The sweep of the biblical narrative begins with God enjoying fellowship with the sinless man He has created in an unsullied environment and ends with the Lord God the Almighty and the Lamb living among a holy people in a holy city, from which everyone unclean is excluded. At many points in between, God intentionally tries to recreate this picture” (G. J. THOMAS, A Holy God 56).

¹⁴⁴ A.a.O. 60.

¹⁴⁵ A.a.O. 63.

Nach Thomas schließen die Evangelien und die Apostelgeschichte an diese eschatologische Hoffnung an und stellen Jesus als den „Heiligen Gottes“ dar, in dem sie erfüllt wird.

Bei Paulus ist sie in zwei Komponenten anzutreffen, die zusammen gehören, nämlich in Tod und Auferstehung Christi als Sieg über die Sünde und im „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5; 16,26), der durch das Christusereignis hervorgebracht wurde und die prophetische Verheißung des neuen Gehorsams im neuen Bund erfüllt.¹⁴⁶

17. Stephan Hagenow

S. Hagenows unveröffentlichte Dissertation „Heilige Gemeinde – Sündige Christen“¹⁴⁷ ist der Frage nach dem paulinischen „Umgang mit postkonversionaler Sünde“ gewidmet. Da Hagenow der Tauftheologie bei Paulus nur eine untergeordnete Rolle zumisst, hält er (in kritischer Abgrenzung zu Umbach und Goldhahn-Müller) nicht „postbaptismale“ Sünden, sondern „das Phänomen der Sünden post conversionem“ für das eigentliche Problem.¹⁴⁸ Er knüpft an A. Schweitzers „Mystik des Apostels Paulus“ an, wonach „die Erwählten miteinander und mit Jesu Christo an einer Leiblichkeit teilhaben, die ... der Erlangung der Seinsweise der Auferstehung fähig wird, bevor noch die allgemeine Totenaufstehung statt hat“.¹⁴⁹ „So wie Israel aufgrund göttlicher Erwählung heiliges Gottesvolk wurde, so sind die Christen in den göttlichen Heilsbereich aufgenommen, weil sie als ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ (1Kor 1,2; Phil 1,1) gelten.“¹⁵⁰

Hagenow unterscheidet zwischen der Theologie der frühen und der späten Paulusbriefe und geht davon aus, „dass die Taufe in der frühen Phase der paulinischen Theologie eher als Teilhabe am Gemeinschafts-Geist denn als individuelle Geistübereignung aufzufassen ist“.¹⁵¹ Paulus vertrete hier ein „Modell partizipativer Heiligkeit“ nach dem Vorbild der jüdischen Weisheitsliteratur und der PsSal (wo „die Sündlosigkeit des Messias nicht zur Sündlosigkeit des einzelnen, wohl aber zur Heiligkeit des Gottesvolkes in seiner Gesamtheit“ führe).¹⁵² In den späteren Briefen komme „im Zu-

¹⁴⁶ A.a.O. 65.

¹⁴⁷ Paulinische Denkmodelle im Umgang mit postkonversionaler Sünde, Heidelberg 1996.

¹⁴⁸ Heilige Gemeinde 95.

¹⁴⁹ A.a.O. 6f unter Bezug auf A. SCHWEITZER, Mystik 116.

¹⁵⁰ A.a.O. 20.

¹⁵¹ A.a.O. 48.

¹⁵² Dagegen sei die sündlose Heilszeit, die in jüdisch-apokalyptischen Traditionen erwartet wurde, für Paulus noch nicht gekommen. Solange die Schöpfung nicht erlöst sei und die allgemeine Totenaufweckung noch nicht stattgefunden habe, sei auch Satan

sammenhang der Entwicklung der paulinischen Rechtfertigungslehre ... die Neuschöpfung des einzelnen durch Geistbegabung und Geschicksgemeinschaft mit Christus in der Taufe“ hinzu.¹⁵³

Die Sünde von Christen betrachtet Hagenow fast ausschließlich unter dem Aspekt ihrer Wirkung auf ihren „Gemeinschaftsgeist“ (wie er πνεῦμα in 1Thess 5,23 wiedergibt) bzw. auf „die gesamte Tempelexistenz der Gemeinde“.¹⁵⁴ „Nach Paulus leben die Christen bereits in einem eschatologisch verstandenen Gemeinwesen, das bestimmte Verhaltensweisen für das Zusammenleben erforderlich macht.“¹⁵⁵ „Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen“ sei bei Paulus „nicht nur Anspruch, sondern auch Wirklichkeit“.¹⁵⁶

Dennoch vertrete Paulus kein Sündlosigkeitsideal, „sei es nun ethisch oder eschatologisch definiert“.¹⁵⁷ Er sei von Anfang an mit Christensünde konfrontiert gewesen. Die Christen seien für ihn zwar nicht *simul sanctus et peccator* im Sinne einer „ontologischen Feststellung“.¹⁵⁸ „Aber selbstverständlich kann der Christ sündigen, ohne aus dem Heiligkeitbereich herauszufallen.“¹⁵⁹ Diese an sich richtige Feststellung führt Hagenow allerdings über Paulus hinaus, indem er zu dem Schluss kommt: „Ebenso wenig wie der Christ Heiligkeit aktiv erwerben oder sich verdienen kann, kann er diese auch wieder verlieren.“¹⁶⁰

Hagenows Anliegen, die zahlreichen Verweise auf Christensünde in den Briefen des Paulus in dessen Theologie zu verorten, ist zu begrüßen. Allerdings scheint bei ihm eine Überbetonung des kollektiven Aspekts der Heiligung auf Kosten der individuellen Heiligung, die Paulus ebenso annahmt, vorzuliegen.¹⁶¹ Hagenows „paradoxes Ergebnis“, wonach es zwar

noch wirksam – „trotz der eschatologischen Geistesgabe“ (a.a.O. 133f). Satans Vernichtung stehe noch aus.

¹⁵³ A.a.O. 126. Ebenfalls der Annahme einer innerpaulinischen Entwicklung des Heiligungsbegriffes verpflichtet ist der Aufsatz von W. WEISS, „Heilig“ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften von 2003.

¹⁵⁴ A.a.O. 31.34. Auch in 1Kor 5 ist der zu rettende Geist nach Hagenow „der Geist, der die Heiligen zu einem Tempel formiert“ (a.a.O. 41).

¹⁵⁵ A.a.O. 63.

¹⁵⁶ A.a.O. 91.

¹⁵⁷ A.a.O. 89.

¹⁵⁸ A.a.O. 90.

¹⁵⁹ A.a.O. 90f.

¹⁶⁰ A.a.O. 90.

¹⁶¹ Symptomatisch für die einseitig kollektive Interpretation ist Hagenows Bemerkung zu 1Kor 6,18, wo es eindeutig um die individuelle Heiligung geht, von der kollektiven her: „Es gilt weiterhin das Verbot des συναναμίγνυσθαι“ aus 1Kor 5... Der im Gläubigen wohnende Geist duldet keine weiteren Mitbewohner“ (a.a.O. 70). Paulus dagegen spricht hier nicht vom Meiden der Sünder durch die Gemeinde, sondern vom „Fliehen“ der *Einzelnen* vor der Sünde.

„keine sündige Gemeinde geben“ könne, „wohl aber sündige Gemeindeglieder“,¹⁶² wird dem Kampf des Paulus um die Umkehr der einzelnen Sünder (und eben nicht nur um die Reinigung der Gesamtgemeinde) nicht gerecht. Wenngleich Sünden nach Paulus vergebbar sind,¹⁶³ duldet er das Festhalten daran beim Einzelnen ebenso wenig, wie er unbußfertige Sünder in der Gemeinde belässt. Das lässt Hagenows Grundunterscheidung („Heilige Gemeinde – sündige Christen“) im Ansatz fragwürdig erscheinen. Die auch von Hagenow erkannte Tatsache, dass 1Thess 4,8 auf Ez 36 und 37 anspielt, spricht gegen seine Auffassung der frühen paulinischen Geistlehre, denn nach Ez 36 wird Israel geheiligt, indem der Geist den Einzelnen „ins Herz gegeben“ wird. Die Abwertung der Bedeutung der Taufe auf der Grundlage ihrer relativ seltenen Erwähnung lässt den Charakter der Paulusbrieve als Gelegenheitschreiben außer acht.¹⁶⁴

18. Charles E. B. Cranfield

C. E. B. Cranfield behandelt das Thema „Heiligung bei Paulus“ in mehreren Beiträgen seines Aufsatzbandes „On Romans“, vor allem in dem Aufsatz „Sanctification as Freedom: Paul’s Teaching on Sanctification“.¹⁶⁵ Nach Cranfield sind die Christen, nachdem sie mit Jesus gestorben und auferstanden sind, verpflichtet, „to die daily and hourly to sin“ (vgl. Röm 6,2) und in ihrem täglichen Leben „to be conformed to Christ’s resurrection“ (vgl. Röm 6,5b) und „to walk in newness of life“ (Röm 6,11.12).¹⁶⁶ Doch bleibe es bis zur Auferstehung am Jüngsten Tag (Röm 6,8b) bei „faltering first beginnings of being turned in the direction of obedience“.¹⁶⁷ Denn während die Befreiung durch Christi Tod und Auferstehung abgeschlossen sei, habe die Befreiung durch den Geist nach Röm 8,2 erst be-

¹⁶² A.a.O. 91.

¹⁶³ A.a.O. 91, wobei Hagenow dies allerdings nur von Sünden „unterhalb einer bestimmten Schwelle“ annimmt, während „die Toleranzgrenze ... nach Ausweis von 1Kor 3,16f und 1Kor 5 da überschritten“ wird, „wo es sich um einen direkten Angriff auf die Tempelexistenz der Gesamtgemeinde handelt“. Die Frage, ob Paulus unvergebare „Tod-sünden“ kennt, wie hier vorausgesetzt, ist im Laufe der Exegese und im zusammenfassenden Ergebnisteil erneut zu überdenken.

¹⁶⁴ Dass Paulus nach 1Kor 1,14–16 nur wenige der Korinther selbst getauft hat, ist ebenfalls kein Argument für die untergeordnete Bedeutung der Taufe an sich (wie Hagenow a.a.O. 95 meint).

¹⁶⁵ With special reference to the Epistle to the Romans. Erstveröffentlichung in *Reformed Review* 48 (1994/95) 217–229, wieder abgedruckt in *DERS., On Romans* 1998, 33–49.

¹⁶⁶ Romans 6.1–14 Revisited 26.28.29.

¹⁶⁷ A.a.O. 31.

gonnen und werde nicht vor dem Tod und der Auferstehung der Christen am Ende vollendet. Die Christen blieben in dem in Röm 7,14–25 beklagten Zustand.¹⁶⁸ Die Befreiung durch den Geist „must include a *beginning* in the lives of Christians of that fulfilment of the law which God intended to bring about when he sent his Son to deal with sin“.¹⁶⁹ Da sie aber das doppelte Liebesgebot, welches das Gesetz als „a God-given guide for their attempts to live as God’s children“¹⁷⁰ zusammenfasse, nie völlig erfüllten, sei „penitence ... a distinguishing mark of all who are being sanctified“.¹⁷¹

Während von Cranfields Einzelbeobachtungen viel zu lernen ist, fällt am Gesamtentwurf eine signifikante Akzentverschiebung gegenüber der definitiven Redeweise des Paulus (vgl. nur Röm 8,2–4) auf, welche durch die starke Abhängigkeit der Deutung Cranfields „von pastoraltheologischen Gesichtspunkten“¹⁷² und die Interpretation von Röm 7,14–25 auf den Stand des Christen bedingt sein dürfte.

19. Helmut Umbach

H. Umbach behandelt in seiner 1999 erschienenen Arbeit „In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus“ die Frage, ob „es für Paulus überhaupt einen ‚*sündigen Christen*‘ ... oder einen ‚postbaptismalen Sünder‘“ gebe oder ob „die ‚Sünde‘ für den getauften Christen grundsätzlich eine Vergangenheitsgröße geworden“ sei.¹⁷³ Die Arbeit wird an dieser Stelle berücksichtigt, weil sie das Thema Heiligung immer wieder tangiert.

Umbach stellt fest, dass die reformatorische Formel *simul iustus et peccator* sich weit von der paulinischen Auffassung der Sünde entfernt habe. Bereits Luther selbst habe sie in seiner „grundlegenden Hauptschrift ‚De servo arbitrio‘“ ansatzweise überwunden, da hier der Mensch als *entweder* vom Satan *oder* von Christus bestimmt gesehen werde.¹⁷⁴ Umbach nimmt

¹⁶⁸ Sanctification 43; vgl. DERS., Romans 6.1–14 Revisited 30 und Romans Bd. 1, 341–370.

¹⁶⁹ Sanctification 42f.

¹⁷⁰ A.a.O. 42. Vgl. hierzu auch C. E. B. CRANFIELD, Old Testament Law 123.

¹⁷¹ Sanctification 45.

¹⁷² So H. LICHTENBERGER, Ich Adams 79.

¹⁷³ FRLANT 181, Göttingen; Überarbeitung seiner Dissertation von 1992; Zitate 18f und 16.

¹⁷⁴ H. UMBACH, In Christus getauft 313. Vgl. a.a.O. 208 zu Luthers Auslegung von Röm 3,7f: „Das genaue Gegenteil eines – dialektisch verstandenen – ‚pecca fortiter‘ wird hier behauptet: μη γένοιτο (V. 4 und 6)“. In *dieser* Hinsicht kritisiert UMBACH auch BULTMANN, dem er ansonsten weitgehend zustimmt. Dieser gehe „über Paulus hinaus, wenn er die Antinomie von Gal 5, dialektisch verstanden, in Röm 4,5 hinein trägt und for-

Wernles und Windischs „Beobachtungen von ‚Sündlosigkeit‘ in bestimmten Passagen der Paulustexte“ positiv auf, kritisiert allerdings ihr „ethisch-idealistisches“ Verständnis derselben, welches „Paulus zwischen ‚Ideal‘ und ‚Wirklichkeit‘ schweben“ lasse.¹⁷⁵ Die entsprechenden Aussagen seien vielmehr „als ‚eschatologisch‘ begründet und bewirkt“ zu verstehen, weshalb „man in den paulinischen Imperativen keine Rücknahme oder Korrektur dieser indikativischen Aussagen sehen“ müsse.¹⁷⁶

So begründet Umbachs Kritik ist, bleibt doch im Blick auf seinen eigenen Ansatz kritisch zu fragen, ob dem Begriff des rein „Eschatologischen“, nicht Erfahrbaren, hier nicht ein Hauch von „Unwirklichkeit“ anhaftet.¹⁷⁷ Nach Umbach versteht Paulus ἁμαρτία als „eine Größe“, „die nicht menschliches Fehlverhalten ... bezeichnet ... sondern eine Macht, der der Mensch ‚in Adam‘ total unterworfen ist (Röm 5), ja, die ihn regelrecht ‚bessessen‘ hat (Röm 7)“.¹⁷⁸ Von dieser „Macht der Hamartia“ werde der Mensch bei der Taufe „befreit“: „die Macht, die den Christen nun beherrscht, ist allein das Pneuma Gottes (Röm 8)“, welches das neue Leben hervorbringt „in dem er nicht mehr der Hamartia, sondern von nun an Gott dient. In diesem Sinn ist er nicht mehr ‚Sünder‘“.¹⁷⁹ Umbach setzt sich in dieser Frage vor allem mit Ingrid Goldhahn-Müller auseinander, die Paulus an verschiedenen Stellen von „postbaptismalen Sündern“ sowie „postbaptismaler Vergebung“ sprechen sieht.¹⁸⁰ Davon kann nach Umbach bei Paulus keine Rede sein. Seinem Urteil nach kommt Goldhahn-Müller zu diesem Resultat aufgrund einer „methodische[n] Schwäche“ ihrer Arbeit, dass sie nämlich von einem „Machtbegriff von Sünde ... *unmerklich* ... in einen reinen *Tatbegriff*“ übergehe und dadurch verkenne, „dass der Christ durch die Taufe grundsätzlich frei von der Macht der ἁμαρτία ist“.¹⁸¹ Allerdings ist Umbachs Sicht selbst einseitig und überzieht ein wahres, mancherorts wohl verkanntes Moment paulinischer Hamartiologie. Bei ihm oszilliert

muliert, ‚dass der Gläubige nie aufhört, ein ὁσεβής zu sein ...‘“ (In Christus getauft 47; Zitat aus R. BULTMANN, Problem 52; ähnliche Kritik an Bultmann übt bereits K. STALDER, Werk des Geistes 228–230).

¹⁷⁵ H. UMBACH, In Christus getauft 313 und 39; P. WERNLE, Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg, Leipzig 1897; H. WINDISCH, Die Entsündigung des Christen nach Paulus, Diss. und Habil.-Schrift, Leipzig 1908.

¹⁷⁶ H. UMBACH, In Christus getauft 313.

¹⁷⁷ Diese „Unwirklichkeit“ kommt zum Ausdruck, wenn UMBACH etwa im Anschluss an Bultmann behauptet, bei Paulus sei „die Gerechtigkeit oder *Sündlosigkeit* – höchst paradox – gerade nicht als Veränderung der sittlichen Qualität des Menschen zu verstehen, ‚sie kann eben nur geglaubt werden‘“ (In Christus getauft 46; R. BULTMANN, Problem 49).

¹⁷⁸ H. UMBACH, In Christus getauft 314.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Die Grenze der Gemeinde 124 und 139.

¹⁸¹ H. UMBACH, a.a.O. 63f.

der ἁμαρτία-Begriff eigenartig zwischen *nur* Macht- und *auch* Tatbegriff.¹⁸²

„Die auf die Taufwirklichkeit hinweisende Formel ‚ἐν Χριστῷ‘ bezeichnet nach Umbach „ekkesiologisch den Bereich, in dem die Sünde ihre βασιλεία nicht mehr behaupten kann, weil der Getaufte bereits ‚der Hamartia‘ ([Röm] 6,2, dat. comm.) gestorben ist“.¹⁸³ Entsprechend beziehen sich „die Imperative (Paränesen, Warnungen, Mahnungen) auf *mögliche* Verfehlungen von Christen“, welche, „da sie noch ἐν σαρκί leben, ... noch Versuchungen ausgesetzt“ seien, gegen die sie „sich aber erfolgreich wehren“ könnten.¹⁸⁴

Umbachs Kritik an einem dialektischen, nicht auf Überwindung der Sünde ausgerichteten *simul iustus et peccator* ist eine wichtige Erkenntnis, die es zunächst festzuhalten gilt. Er kommt damit der paulinischen Anthropologie wesentlich näher als ein unbedachtes *simul*, mit dem nur allzu leicht die faktische Preisgabe der Heiligung einhergeht. Allerdings mutet es zu statisch an, wenn er das Leben vor und nach der Taufe strikt auf verschiedene Räume verteilt („in Adam“ und „in Christus“), so dass kein Zurück mehr möglich ist, was wohl auch damit zusammenhängt, dass der *Glaube* als fortdauerndes personales Geschehen bei ihm gegenüber der Taufe völlig zurücktritt.¹⁸⁵ Dass die Gemeinde bei Paulus „grundsätzlich

¹⁸² Lehnt er 314 den Tatbegriff ab, kann er 168f doch zugestehen, „dass ἁμαρτία das *auch* meint“. Dagegen völlig richtig I. GOLDBAHN-MÜLLER, Grenze der Gemeinde 117: „Ist auch der Begriff der ἁμαρτία zuallererst als einheitliche Bestimmtheit der Existenz und gottwidrige *Macht* eine Größe ..., die die Gemeinde von außen her bedrängt, während Paulus die einzelnen konkreten postbaptismalen Übertretungen des göttlichen Willens eher mit παράπτωμα... und ἄδικία... kennzeichnet (s. aber 1Kor 6,18; 8,12!), ..., so zieht der Apostel diese Konsequenz [dass „der Christ ... auch seinem wirklichen Bestande nach ein sündloser Mensch geworden“ ist; H. WINDISCH, Taufe und Sünde 212] ... nicht. Paulus weiß: Solange der Mensch ἐν σαρκί lebt, ist er auch als Getaufte ... noch Versuchungen unterworfen (1Thess 3,5; 1Kor 7,5) ... und geht dem eschatologischen Gericht entgegen (2Kor 5,9f), in dem das Urteil nach den Werken gesprochen wird.“ A.a.O. 118: Daher „sind die ontischen Aussagen über die erlangte Sündlosigkeit, Gerechtmachung und Heiligung ähnlich wie im 1Joh nie von ihren ethischen Implikationen zu lösen.“

¹⁸³ In Christus getauft 217; dort z. T. kursiv. Vgl. a.a.O. 226, Anm. 56 zu 2Kor 5,17–21: „Der Christ ist nicht mehr unter der Herrschaft der Hamartia und sündigt deshalb nicht!“

¹⁸⁴ A.a.O. 315 (Hervorhebung H. S.). Vgl. ebd.: „Von ‚Sünde im Sinn des absolut gebrauchten Machtbegriffs ‚Hamartia‘ findet sich in allen relevante Texten nichts. Im besonders schwerwiegenden Fall 1Kor 5 wird von ἁμόρτημα geredet, der Täter wird aus der Gemeinde entfernt; die Gemeinde wird so ‚rein‘ gehalten, das Einfallstor der Hamartia durch seinen Ausschluss und die Übergabe an ‚Satan‘ sofort wieder geschlossen“.

¹⁸⁵ Vgl. insbesondere a.a.O. 316: „Den Anteil am Christusleib gewinnt der Mensch sakramental durch die Taufe ... durch das Eingegliedertwerden ‚in Christus‘ als einmalig-

ein sündenfreier Raum“ sei, weil die Christen „in der Taufe εἰς Χριστόν dem σῶμα Χριστοῦ ‚eingegliedert‘“ und „ein für allemal der Macht der Hamartia ‚abgestorben‘“ seien,¹⁸⁶ verschiebt die paulinische Aussage, wonach sie nicht mehr unter der Sünde (ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι Röm 3,9), Sklaven der Sünde (δούλοι τῆ ἁμαρτία Röm 6,17.20) oder unter die Sünde verkauft (πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν Röm 7,14) sind, sondern vom Geist bewohnt werden (Röm 8,9.11)¹⁸⁷, und wird den sehr ernststen Warnungen des Paulus vor der Sünde (auch wenn sie meist nicht ἁμαρτία genannt wird) nicht gerecht.¹⁸⁸ An einigen Stellen ist Umbach selbst in *terminologischer* Hinsicht zu widersprechen: In Röm 6 warnt Paulus Christen davor, ihre Glieder der Sünde zum Dienst zur Verfügung zu stellen.¹⁸⁹ Wenn in 1Kor 8,12 „innergemeindliches Fehlverhalten als ἁμαρτάνειν εἰς τοὺς ἀδελφούς ... und als ἁμαρτάνειν εἰς Χριστόν“ beschrieben wird, worauf Umbach selbst hinweist, wird hier zwar der „Begriff ἡ ἁμαρτία selbst“ nicht gebraucht (ob man mit Umbach annehmen kann, dass Paulus ihn „vermeidet“, ist fraglich),¹⁹⁰ doch zeigt sich am Gebrauch von ἁμαρτάνειν in diesem Fall, dass Paulus nicht so streng zwischen ἁμαρτία als (reiner)

gen Akt, der sowohl den Bruch mit der Vergangenheit dokumentiert ... als auch das neue Sein gegenwärtig bestimmt“ (dort z. T. kursiv).

¹⁸⁶ So UMBACHS Hauptthese, a.a.O. 313.

¹⁸⁷ Dass neben den ἐν Χριστῷ-Aussagen auch die umgekehrten – Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Röm 8,10), πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν (Röm 8,9.11) – vorkommen, wäre ein notwendiges Korrektiv für die einseitig räumliche Vorstellung bei UMBACH. Vgl. hierzu J. D. G. DUNN, *Theology of Paul* 400. Nicht nur die Glaubenden sind im „Raum des Christus“ (a.a.O. 232 u. ö.), auch er ist in ihnen. Das löst die bei UMBACH aufkommende Statik.

¹⁸⁸ UMBACH sieht dieses Problem zwar, wenn er zugesteht, „dass ... konkrete sittliche Entgleisungen seitens mancher Christen vorkommen, die schärfstens zu tadeln sind bis hin zum Ausschluss aus der Gemeinde, um diese ‚rein‘ zu halten“ (In Christus getauft 64). Doch möchte er diese Tatsünden ganz vom Machtbegriff ἁμαρτία getrennt wissen. So bleibt ihm dann nichts anderes, als die trotz Neuschöpfung und Überwindung der Sünde von den Briefen her sich aufdrängende „Möglichkeit, bei Paulus von ‚postbaptismalen Sündern‘ zu reden, als geradezu absurd“ einzustufen, denn: „im ‚präbaptismalen Bereich‘ (in Adam) sind nach Paulus die Menschen Sünder, im ‚postbaptismalen Bereich‘ (in Christus) sind die Getauften Gerechtfertigte“ (a.a.O. 209).

¹⁸⁹ Der Tataspekt der Sünde ist dabei nicht so völlig auszuklammern, wie dies bei UMBACH geschieht. Man stellt seine Glieder der Sünde durch entsprechende *Taten* zur Verfügung. Das muss auch gegenüber UMBACHS Interpretation von Röm 5,12 festgehalten werden: Es ist nicht sinnvoll, zu unterscheiden zwischen dem „erste[n] Auftreten einer konkreten ‚Einzelstunde‘ im Sinn einer Verfehlung“ (das hier „nicht primär“ gemeint sei) und dem „Einbruch“ der Sünde als Macht (In Christus getauft 207), da dieser Einbruch in Röm 5 von Gen 3 her ja gerade als durch dieses erste Auftreten bewirkt dargestellt wird. Vor allem bleibt unscharf, was UMBACH mit „nicht primär“ meint: Er wechselt in seinem Buch immer wieder zwischen den Zugeständnis, dass auch konkretes „Fehlverhalten“ mit ἁμαρτία gemeint sei, und der völligen Verwerfung dieses Aspekts. „Nicht primär“ scheint genau diese Unschärfe zu beinhalten (ebd.).

¹⁹⁰ H. UMBACH, In Christus getauft 212.

Macht einerseits und Tatsünden andererseits unterscheidet. Röm 14,23 schließlich stellt fest, dass alles, was nicht aus Glauben geschieht (gemeint sind Verhaltensweisen von *Christen*), ἀμαρτία ist. Auch hier hätte sich das Wort sicher vermeiden lassen, wäre Paulus von Umbachs Unterscheidung ausgegangen. Dem extremen Fall in 1Kor 5, wo nur noch „an Ausschluss aus der Kirche“ gedacht ist, nicht an „Buße mit anschließender ‚Rekonziliation‘“, stehen die zahlreichen Stellen, wo Paulus zur Ermahnung von Sündern in der Gemeinde aufruft (vgl. 1Thess 5,14f; 2Thess 3,6–15; Röm 15,14; Gal 6,1), und die vielfältigen Spuren von Konfrontationen mit Sündern in seinen Briefen gegenüber:

„Zank und eitle Ehre (Phil 2,3; 4,2), ... Parteiungen (1/2Kor), Verachtung (Röm 14,3.10.13.15 u. ö.), Glaubensmangel (1Thess 3,10), Lieblosigkeit (1Kor 3,3ff; 11,18ff), Trägheit, Unzucht und Schwelgerei, falsche Brüder (Gal 2,4; 2Kor 11,26), Lügenapostel (2Kor 10,13–15 und Feinde des Kreuzes Christi (Phil 3,18f)“.¹⁹¹

In den allermeisten Fällen begegnete Paulus dem mit Ermahnung (nämlich – auch wenn das Stichwort nicht immer fällt – zur Heiligung) und schloss „das Einfallstor der Hamartia“ nicht „sofort“ durch den „Ausschluss“ des Täters.¹⁹²

Die Aporie, in welche Umbachs Arbeit führt, zeigt, dass über bloße Definitionen auf diesem Gebiet keine Klarheit zu erzielen ist. Vielmehr muss die *Geschichte*, auf welche die paulinischen Heiligungsaussagen sich rückbeziehen, beachtet werden.

20. Jo B. Wells

J. B. Wells behandelt – ganz in der Tradition von B. S. Childs stehend – in ihrer Dissertation „God’s Holy People“¹⁹³ das Thema Heiligung in biblisch-theologischer Perspektive, wobei der Schwerpunkt auf dem Alten Testament liegt,¹⁹⁴ während für das Neue Testament exemplarisch der 1. Petrusbrief untersucht wird. Dabei wird als Gemeinsamkeit von Altem und Neuem Testament folgendes Heiligkeitsverständnis erhoben: Heiligkeit ist „a dynamic quality, belonging to God, invested in his people, expressing a project with universal consequences“, welche sich – was das

¹⁹¹ I. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze der Gemeinde 120.

¹⁹² So aber H. UMBACH zu 1Kor 5 (In Christus getauft 315).

¹⁹³ Sheffield 2000.

¹⁹⁴ Allerdings berücksichtigt sie nur einen Ausschnitt aus den alttestamentlichen Texten und bietet keine umfassende Behandlung des Themas.

Neue Testament anbelangt – in einer „missionary intention“ konkretisieren.¹⁹⁵

Im Alten Testament setzt die Verfasserin getreu ihrem „kanonischen Ansatz“ bei Ex 19,5f als der ersten Aussage zum „heiligen Volk“ ein und verfolgt die Entwicklung dieses Motivs durch den Pentateuch. Sie stellt fest, dass die Heiligkeitsforderung im Kanon in dem Moment auftritt, in dem Jahwe seinen Namen offenbart, nämlich im Exodusgeschehen, das zum Sinai führt. Die Bundesverpflichtungen, die in Exodus bis Deuteronomium dargelegt werden, kultische wie ethische, sind Anweisungen „to live in a manner appropriate to their new status“ (als Volk des Eigentums).¹⁹⁶

Im Neuen Testament, insbesondere im 1. Petrusbrief, werde Heiligkeit im alttestamentlichen Rahmen gedacht, aber von Jesus Christus her neu verstanden. Der Hauptunterschied zum Alten Testament bestehe darin, dass die Erwählung sich nicht mehr an der Volkszugehörigkeit zu Israel, sondern am Glauben an Jesus festmache und dass der Gehorsam sich nun weniger auf die Tora, als vielmehr auf die „overarching principles of love and mercy, exemplified in the life and ministry of Jesus“, beziehe.¹⁹⁷

Paulus wird nur gestreift, wobei die Verfasserin (nach einer knappen Darstellung von synoptischen Evangelien und Apostelgeschichte) feststellt: „in the Pauline corpus we find some of the Old Testament language and associations of holiness beginning to *re-emerge*“.¹⁹⁸ Das wirft die Frage auf, wo in der Geschichte der ersten Christen sie jemals „untergetaucht“ waren.

Kritisch ist ferner anzumerken, dass das Einbeziehen der historischen Tiefendimension der Texte noch mehr zur Erhellung von deren Endgestalt beigetragen hätte, während Wells umgekehrt laufend in Gefahr steht, aus der Stellung der Bücher im Kanon eine historische Reihenfolge abzuleiten, wenn sie etwa unter Ausblendung der historischen Verhältnisse eine Entwicklung von den Evangelien über die Apostelgeschichte zu Paulus aufzeichnet. Hier wird der „kanonischen Endgestalt“ bis in die Reihenfolge der Bücher hinein ein Gewicht beigemessen, das schon angesichts der Mehrzahl „kanonischer Endgestalten“ nicht zu rechtfertigen ist.

¹⁹⁵ J. B. WELLS, *God's Holy People* 243. Vgl. ebd: “God’s holy people are God’s chosen means of proclaiming the gospel of Jesus Christ.” “God’s people incarnate his presence and his glory in the world. Thus an outcome of their holiness will be the drawing in of others to God’s holy presence.”

¹⁹⁶ A.a.O. 241.

¹⁹⁷ A.a.O. 242f.

¹⁹⁸ A.a.O. 237; Hervorhebung H. S.

21. J. Ayodeji Adewuya

J. A. Adewuyas Studie „Holiness and Community in 2Cor 6:14–7:1“¹⁹⁹ bietet in erster Linie eine umfassende Forschungsübersicht und Exegese zu dieser Stelle. Dabei beachtet der Verfasser sowohl den Hintergrund des Paulus (Altes Testament und „Second Temple Judaism“ – vor allem Letzteres aber in einer Kürze, die der Komplexität des Themas nicht gerecht wird)²⁰⁰ als auch den bei den Adressaten vorausgesetzten Horizont (nach Adewuya der religiöse Pluralismus des römisch geprägten Korinth).²⁰¹ Die so gewonnenen Erkenntnisse werden im weiteren Kontext der korinthischen Korrespondenz vertieft.

Adewuyas Studie leidet an einer äußerst unpräzisen Bestimmung des Verhältnisses von aktiver und passiver Heiligung bzw. Rechtfertigung und Heiligung. So merkt er zum Heiligkeitsverständnis im Deuteronomium an, Israel müsse durch seinen Gehorsam „express in practice what she is in theory... Although God had declared that Israel had been selected to become his holy people, this declaration was *hardly enough* to make Israel holy.“²⁰² Dieselbe Unschärfe begegnet in seiner Studie über Röm 8,1–17, wo er zu dem Schluss kommt: „Justification is to lead to sanctification.“²⁰³

22. „Holiness Past & Present“

Der Sammelband „Holiness Past & Present“ aus dem Jahr 2003²⁰⁴ beschäftigt sich mit vielfältigen Aspekten von Heiligkeit: mit der Theorie des Heiligen, mit Heiligkeit im Alten Testament, im Judentum, bei Jesus und im Neuen Testament allgemein, in der Kirchengeschichte und im Blick auf „contemporary issues“, enthält aber keinen eigenen Beitrag zur Heiligung bei Paulus. Der Beitrag zur Heiligkeit im Neuen Testament von S. C. Barton enthält lediglich einige Hinweise auf Paulus, dessen Kongruenz mit der übrigen neutestamentlichen Literatur durch Bartons gesamtneutestamentli-

¹⁹⁹ New York u. a. 2001. Vgl. DERS., The People of God in a Pluralistic Society: Holiness in 2 Corinthians, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 201–218.

²⁰⁰ Insbesondere vermisst man Hinweise auf die eschatologische Konzeption des heiligen Volkes, die eine der grundlegenden Voraussetzungen der paulinischen Konzeption darstellt.

²⁰¹ Vgl. das Kapitel „Roman Corinth and Religious Pluralism“.

²⁰² Holiness 57; Hervorhebungen H. S.

²⁰³ The Holy Spirit and Sanctification in Romans 8.1–17, Journal of Pentecostal Theology 18 (2001), 71–84, 84.

²⁰⁴ Hrsg. von S. C. Barton, London, New York 2003.

chen Ansatz zutage tritt.²⁰⁵ In der Bezeichnung der Christen als „Heilige“ spiegelt sich nach Barton „a fundamentally scriptural, covenantal understanding of the self,“ mit dem Unterschied, dass nun auch Heiden in dieses Selbstverständnis mit einbezogen werden.²⁰⁶ Dabei griff Paulus, wie andere jüdische Gruppen vor ihm, auf alttestamentlich-jüdische Tradition wie die noachitischen Gebote zurück, um das Verhalten der Gemeinde nach innen und die Grenzen nach außen zu bestimmen (vgl. 1Kor 6,18; 10,14).²⁰⁷ Zugleich unterscheidet sich das paulinische Heiligkeitsverständnis ganz markant vom jüdischen, sofern nämlich in Phil 3,5–11 „the marks of holiness, of being set apart for God, are listed systematically only to be put aside, shockingly, as ‚loss‘... Now, wisdom, righteousness, sanctification... and redemption are to be found somewhere quite new and unexpected: ‚in Christ Jesus‘ crucified and risen.“²⁰⁸ Heiligkeit ist infolgedessen nach Paulus und dem übrigen Neuen Testament niemals als allgemeines Prinzip fassbar, sondern an die partikuläre Offenbarung Gottes in Christus gebunden, welche die Geschichte Gottes mit Israel fortführt und zugleich auf schockierende Weise verändert (vgl. 1Kor 1,18).

23. Holiness and Ecclesiology in the New Testament²⁰⁹

Dieser Sammelband aus dem Jahr 2007 hat das Ziel, die Erwartung an das Volk Gottes aufzuzeigen, „to embody God’s holy character publicly in particular social settings“.²¹⁰ Das Ergebnis sind „cruciform communities whose life together is a public exhibit that challenges dominant ways of organizing life (e.g., the patron/client system, the imperial cult)“.²¹¹ Dementsprechend beschäftigen sich die Beiträge unterschiedlicher Autoren mit den ekklesiologischen Aspekten von Heiligkeit und Heiligung, angefangen mit Qumran durch das gesamte NT bis hin zur Offenbarung. Dabei wird dem Thema Heiligung ein so hoher Stellenwert beigemessen, dass „the Jesus movement may be understood as a competing holiness/renewal movement within Second Temple piety“, wobei im Vordergrund die Auseinandersetzung mit dem pharisäischen Heiligkeitsverständnis stand.²¹²

²⁰⁵ Dislocating Holiness 201.

²⁰⁶ A.a.O. 201–205.

²⁰⁷ A.a.O. 203f.

²⁰⁸ A.a.O. 205.

²⁰⁹ Hrsg. von K. E. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007.

²¹⁰ Holiness and Ecclesiology XVI.

²¹¹ A.a.O. XXIII.

²¹² A.a.O. XVIII.

Zur Heiligung bei Paulus präsentiert dieser Sammelband 8 Aufsätze, von denen 7 jeweils einem einzelnen Paulusbrief gewidmet sind und einer einen Überblick über das Thema bei Paulus zu geben versucht (M. J. Gorman, „You Shall Be Cruciform“).

Nach Gorman wird Heiligung bei Paulus zwar im Anschluss an das Judentum als Unterscheidung von den Heiden verstanden, von da ausgehend aber im Licht des Evangeliums vom gekreuzigten Messias interpretiert, der als Offenbarung der *Heiligkeit* des Vaters zu sehen sei.²¹³ Dementsprechend wird das jüdische Heiligungsverständnis z. T. korrigiert, nämlich im Bezug auf Beschneidung und Tischgemeinschaft mit Heiden. Die Gläubigen sind durch den Heiligen Geist zur Heiligung gerufen, welche im Mit-Christus-Gekreuzigtwerden („cocrucifixion“) geschieht.²¹⁴ Heiligung ist deshalb „cruciform“, besteht in „Christ-likeness“,²¹⁵ ist „the exhibition of costly, self-giving, status-lowering practices“.²¹⁶ Zu diesem Resultat gelangt Gorman, indem er sämtliche Äußerungen des Lebens im Geist der Heiligung zuordnet, was zu einer gewissen terminologischen Unschärfe führt.²¹⁷

Das besondere Anliegen dieser Aufsätze insgesamt ist es, aufzuzeigen, dass Absonderung weit mehr beinhaltet als nur die Vermeidung des Bösen.

“God’s people are indeed to live pure lives, but this runs far deeper than the micro-ethical concerns that have led to the legalism that has marred holiness movements for two millennia. It is also about the church exposing and resisting the corrupt powers and ideologies that challenge God’s rule in the world.”²¹⁸

Damit verbunden ist die Erkenntnis, dass „churches that embody the pattern of Christ’s faithful, self-disposing love will come to share in Christ’s sufferings“.²¹⁹

24. James M. Howard

Howards Dissertation „Paul, the Community, and Progressive Sanctification“ wurde ebenfalls im Jahr 2007 veröffentlicht. Sein Anliegen ist es,

²¹³ M. J. GORMAN, „You Shall Be Cruciform“ 148.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ A.a.O. 149.154. Vgl. A.a.O. 158: “If Christ is God’s holiness for us, then becoming like the crucified Christ is sharing in God’s holiness and thus becoming like God.”

²¹⁶ Holiness and Ecclesiology XXIf.

²¹⁷ Vgl. z. B. M. J. GORMAN, „You Shall Be Cruciform“ 154f.159.

²¹⁸ Holiness and Ecclesiology XXIII. Götzendienst wird in diesem Zusammenhang definiert als „any loyalty that usurps the allegiance to God and his purposes“ (ebd.).

²¹⁹ So J. R. WAGNER, Working Out Salvation 274.

aufzuzeigen, welche Rolle neben dem Heiligen Geist und der Schrift auch der christlichen Gemeinschaft für das Fortschreiten der Heiligung zukommt.²²⁰ Um diesen Teilaspekt von Heiligung geht es in dieser Monographie, welche eine Zwischenstellung zwischen exegetischer und systematischer Betrachtung einnimmt.²²¹ Daraus ergibt sich, dass Howard weniger die klassischen „Heiligungstexte“ bearbeitet, sondern „community texts“, d. h., Texte, bei denen der Kontext erkennen lässt, dass „growing in Christ-likeness could only be accomplished by living and obeying the New Testament commands within community“ und dass „the outreach in view could only be accomplished by the community functioning together“.²²² Nach Howard ist „progressive sanctification“ mit „the individual believer’s transformation“ und „the process of growing in Christ“ gleichzu setzen. Er kommt zu dem Ergebnis: “God’s normal method of moving people to righteous living is through the catalytic effect of believers relating to one another in authentic ways.”²²³ Für Paulus gehören „participation in Christ“ und „participation in community“ untrennbar zusammen.²²⁴ Die paulinische Rede von Heiligung hat nach Howard einen nach außen orientierten Fokus: Ziel der wachsenden Christus-Ebenbildlichkeit ist es „to ... impact the world for the glory of God.“²²⁵

25. Folker Blischke

Einen wichtigen Teilaspekt der Heiligung behandelt die Arbeit von Folker Blischke aus dem Jahr 2007: Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus. Blischke versucht, anhand der paulinischen Hauptbriefe das klassische Indikativ-Imperativ-Schema²²⁶, welches seit Bultmann die Forschung beherrscht hat, zu überwinden, indem er ihm das Modell der „Erinnerung“ entgegengesetzt: Demnach beruhe die ethische Ermahnung in den Paulusbriefen nicht etwa auf in der Gemeinde ausgemachten Defizi-

²²⁰ Paul 2: “The community is required for the believer to grow in Christ-likeness.” Vgl. a.a.O. 183f.

²²¹ So J. M. HOWARD, a.a.O. 1.

²²² Paul 106. Die Gemeinschaft ist folglich sowohl der Grund als auch das Mittel der fortschreitenden Heiligung (a.a.O. 187).

²²³ A.a.O. 184. Als Beispiele nennt er das Aufdecken von Sünde sowie liebevolle Ermutigung untereinander (ebd.).

²²⁴ A.a.O. 186.

²²⁵ A.a.O. 185.

²²⁶ Vgl. die Darstellung der Forschungsgeschichte zum Problem von Indikativ und Imperativ bei BLISCHKE, Begründung 21–38.

ten,²²⁷ sondern sie diene der Erinnerung an den Wandel, der dem „Beziehungsverhältnis zu Christus“ entspreche. „Ausgehend von der Taufe besitzt der Christ einen neuen, wirkmächtigen Stand“ bzw. steht in einem neuen „Beziehungsverhältnis mit Gott“, das „durch den Tod Christi am Kreuz und seine Auferstehung ermöglicht“ ist, „und befindet sich in einer neuen ontologischen Wirklichkeit.“²²⁸ Dieser „entspricht die Freiheit von der Sünde.“²²⁹ Nach Blischke ist die Rechtfertigung nicht nur forensisch, sondern im Sinne einer ethischen „Gerechtmachung“ zu verstehen,²³⁰ was bedeutet: „Das Sein im Machtbereich Christi ... umfasst den Getauften vollkommen, so dass der Mensch in Christus anders als der Mensch unter der Sünde bereits gegenwärtig neu ist und ethisch gut handelt.“²³¹ Zugleich nimmt „Christus selbst Wohnung in ihm“,²³² Die damit verbundene Heiligkeit macht Blischke am „Geistempfang“ fest, aufgrund dessen „Wesen und Wollen“ der Christen „wirkmächtig vom Geist in Beschlag genommen wird“.²³³ „Ein Beziehungsverhältnis mit Christus ohne ein wahrnehmbares ethisches Handeln ist [deshalb] ausgeschlossen.“²³⁴ Indikativ und Imperativ sind von vornherein zwei Seiten eines „einzigsten Zusammenhang[s]“: das neue Handeln des Christen „ist wesenseigener Teil des Beziehungsverhältnisses mit Christus und steht mit diesem in einem Entsprechungsverhältnis“.²³⁵ In dieser Entsprechung ist die paulinische Ethik begründet, ihr sind die „zumeist als Erinnerung konzipierten Einzelbegründungen von Mahnungen untergeordnet“.²³⁶ Paulus zielt auf „das kontinuierliche

²²⁷ Schon im Forschungsüberblick übt Blischke Kritik an der bei Bultmann vorausgesetzten, „von einer bestimmten Existenzdialektik geprägt[en]“ Anthropologie: „Eine Trennung des Standes vor Gott und dem empirischen Erleben bei gleichzeitiger Kontinuität ist logisch kaum nachzuvollziehen. Die Hypothese einer nicht wahrnehmbaren Veränderung des ethischen Handelns eines Christen entspricht ebenso wenig der paulinischen Argumentation wie die Behauptung, dass ein sittliches Handeln keinen Bezug auf den Stand des Christen vor Gott besitzt (Röm 6; 1Kor 6,9–11; Gal 5,19)“ (Begründung 27). Ferner kritisiert Blischke „die Marginalisierung der für Paulus fundamentalen Erfahrung der Wirklichkeit des neuen Lebens“ und die „Verneinung jeder Entwicklungsmöglichkeit des Getauften“ (ebd.).

²²⁸ A.a.O. 456.

²²⁹ A.a.O. 457.

²³⁰ A.a.O. 458.

²³¹ So F. BLISCHKE, Begründung 457 im Anschluss an BACKHAUS, Evangelium 14–20; C. LANDMESSER, Performativ 543–577 und U. SCHNELLE, Begründung 119 sowie DERS., Paulus 631–635.

²³² F. BLISCHKE, Begründung 457

²³³ A.a.O. 458.

²³⁴ A.a.O. 459.

²³⁵ A.a.O. 459. Den Begriff der „Entsprechung“ für die Beschreibung der paulinischen Ethik hat Blischke von U. SCHNELLE, Begründung 116f und Paulus 629–635 übernommen.

²³⁶ F. BLISCHKE, Begründung 459.

Fortschreiten in der Lebensführung“; dazu korrigiert er „Fehlverhalten“ in seinen Gemeinden durch Ermahnung und ermutigt sie dadurch „zu einem kontinuierlichen Einstimmen in die Prägung des Geistes“.²³⁷ Die Paränese richtet sich also an Menschen, deren Sinn durch den Geist erneuert ist und die deshalb zu einem solchen Einstimmen in der Lage sind, und stellt deshalb keine Antinomie zur „ethischen Neubestimmung im Beziehungsverhältnis mit Christus“ dar.²³⁸

Wie Umbach vermeidet Blischke im Blick auf Fehlverhalten der Gemeinde den Begriff „Sünde“ und stellt beispielsweise zu 1Kor 6,1–11 fest:

„Trotz des zweifellos von Paulus anerkannten neuen Lebenswandels besteht das Problem der Rechtsstreitigkeiten, das aber weder als Sünde bezeichnet wird noch die Teilhabe an dem Reich Gottes in Frage stellt. Paulus versteht die ethischen Probleme als eine Beeinträchtigung des christlichen Lebenswandels, mit dem eine Beeinträchtigung des Beziehungsverhältnisses zu Christus verbunden ist.“²³⁹

Während Blischkes These sich für manche Briefe, wie etwa den 1.Thessalonicherbrief, in dem kaum Schwierigkeiten in der Gemeinde angesprochen werden, gut durchführen lässt, erscheint sie doch im Blick auf andere, wie gerade den 1. Korintherbrief, fragwürdig (siehe unten zu 1Kor 6).

26. Patrick J. Brady

Bradys 2008 veröffentlichte Dissertation über „The Process of Sanctification in the Christian Life“²⁴⁰ konzentriert sich auf zwei Haupttexte der paulinischen Heiligungsaussagen (1Thess 4,1–8 und Röm 6,15–23) und deren Vergleich. Dabei stellt er große Übereinstimmung mit dem Judentum und einen scharfen Kontrast zur umgebenden heidnischen Welt fest, welche die für jüdisch-christliches Denken charakteristische Verbindung von „that which belonged to the gods – the holy – and moral behaviour“ vermissen lasse.²⁴¹

Im Zentrum stehe bei Paulus der *Prozess* der Heiligung „as an ongoing activity in the life of the believer“.²⁴² Brady stellt folgende Gemeinsamkeiten zwischen 1Thess 4,1–8 und Röm 6,15–23 fest: Heiligung stamme nach beiden Texten „exclusively from the activity of God“,²⁴³ zugleich sei

²³⁷ A.a.O. 460.

²³⁸ A.a.O. 460f.

²³⁹ F. BLISCHKE, Begründung 142.

²⁴⁰ An Exegetical-Theological Study of 1Thess 4,1–8 and Rom 6,15–23, *Tesi Gregoriana*, Serie Teologia 166, Rom 2008.

²⁴¹ P. J. BRADY, *Process of Sanctification* 263.

²⁴² A.a.O. 8.

²⁴³ A.a.O. 244.

aber auch der Mensch daran beteiligt: "Humans cannot achieve or earn sanctification on their own terms. However, human choice does affect sanctification."²⁴⁴ Das daraus resultierende Paradox zwischen göttlicher und menschlicher Initiative werde durch Jesus Christus und den Geist gelöst.²⁴⁵ Sowohl im 1. Thess als auch im Römerbrief sei Heiligung ein fort-dauernder Prozess, nämlich ein „God-empowered movement away from sin and toward God“²⁴⁶.

Die Unterschiede zwischen beiden Briefen lassen sich nach Brady überwiegend auf die unterschiedliche Situation zurückführen (und nur bedingt auf „a certain level of growth within Pauline thought“)²⁴⁷. Der Römerbrief als Einführung in die paulinische Theologie für eine ihm nicht persönlich bekannte Gemeinde biete ein umfassenderes Bild der Heiligung als der an Heidenchristen gerichtete 1. Thess. Während Letzterer von der Heiligung als Notwendigkeit des christlichen im Gegensatz zum von πορνεία gezeichneten heidnischen Wandel handelt, stehen die Heiligungsaussagen im Römerbrief im weiteren Kontext der Erörterung über die Funktion des Gesetzes: "Freedom from the Law does not mean freedom from obedience."²⁴⁸ Einen gewissen Unterschied meint Brady bezüglich der Rolle des Geistes zu erkennen. Paulus habe im Römerbrief seine Wertschätzung der Rolle Jesu und des Geistes gegenüber dem 1. Thess vertieft: Heiligkeit bedeute nun nicht mehr „simply ... to live as God wants us to but to be remade in the image of Christ“.²⁴⁹ Und der Geist sei nun nicht mehr einfach „a gift given by God, but is the very power in the human heart which enables Christians to be remade in Christ.“²⁵⁰ Dem ist entgegenzuhalten, dass die Anspielung auf Ez 36 und 37 in 1Thess 4,8 wohl bereits ein entsprechendes Geistverständnis enthält.

Bedenkenswert ist Bradys Mahnung an die protestantischen Kirchen, die Heiligung nicht zugunsten der Rechtfertigung hintenan zu stellen, sondern aktiv nach der Einheit der Christenheit, dem Frieden und der Liebe als Ausdruck der Heiligung zu streben.²⁵¹

²⁴⁴ A.a.O. 261. Vgl. a.a.O. 260: "Being remade in the image of Christ involves the participatory willingness of the faithful through their loving surrender to divine servitude." Christen haben die Fähigkeit, „to please God more and more (1Thess 4,1) and to love more and more (1Thess 4,10). Faith itself increases“ (unter Verweis auf 2Kor 10,15; 2Thess 1,3). "Some human action perverts or destroys the sanctified life" (a.a.O. 260f).

²⁴⁵ A.a.O. 244.

²⁴⁶ A.a.O. 260.

²⁴⁷ A.a.O. 248.

²⁴⁸ A.a.O. 246.

²⁴⁹ A.a.O. 249.

²⁵⁰ A.a.O. 249.

²⁵¹ A.a.O. 275.

27. Martin Vahrenhorst

Vahrenhorsts 2008 im Druck erschienene Habilitationsschrift „Kultische Sprache in den Paulusbriefen“²⁵² widmet sich der Heiligkeitsterminologie als einem Ausschnitt der kultischen Sprache bei Paulus. Das besondere Anliegen von Vahrenhorsts Studie ist es, neben dem jüdischen Referenzrahmen des Paulus vor allem das pagan-hellenistische Umfeld seiner Adressaten zu beleuchten, um so den Verstehenshorizont der Adressaten zu eruieren.²⁵³ Er geht davon aus, dass die „überwiegend nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten“²⁵⁴ der Paulusbriefe – da sie „in einem zutiefst kultisch geprägten Umfeld“ und in unmittelbarer Nachbarschaft zu heidnischen Tempeln lebten – „gewusst haben, was es bedeutet, wenn etwas heilig ist bzw. geheiligt wird,“²⁵⁵ weshalb sich „die mit der Welt des Kultes verbundenen Vorstellungen ... in besonderer Weise als Basis für die Kommunikation des paulinischen Evangeliums eigneten“.²⁵⁶ Vahrenhorst untersucht hierfür insbesondere die *Leges Sacrae*, in denen sich „die reichhaltigen Vorstellungen zur Reinheit und Heiligkeit in kultischen Kontexten“ bündeln.²⁵⁷

Der Ansatzpunkt beim Kult allein birgt gewisse Gefahren in sich. So definiert Vahrenhorst Heiligkeit ganz vom Tempelkult her und versteht dementsprechend Heiligung – in Analogie zu den in den *Leges Sacrae* anvisierten kultischen Vollzügen – ausschließlich als Wiederherstellung beeinträchtigter Kultfähigkeit. Selbst die ethische Unreinheit wird unter der Überschrift „Beeinträchtigung der Kultfähigkeit und ihre Wiederherstellung“ behandelt,²⁵⁸ obwohl V. weiß, dass „für sie ... keine Reinigung angeboten“ wird, also auch keine Wiederherstellung möglich ist.²⁵⁹ Damit

²⁵² WUNT 230, Tübingen 2008.

²⁵³ Dieser Spur folgt auch Y. LIU, Temple Purity, dessen Arbeit zum Zeitpunkt der Fertigstellung meines Manuskripts leider noch nicht erschienen ist.

²⁵⁴ M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 16.

²⁵⁵ A.a.O. 8. Nach Vahrenhorst wussten sie aufgrund ihrer „Nachbarschaft zu Tempeln verschiedenster Kulte“ sowie „aus den Überlieferungen und den uns erhaltenen Inschriften, dass etwas, das geheiligt bzw. geopfert wird, auf die Seite Gottes gehört, und dass sich in heiligenden Handlungen eine Besitzübertragung ereignet, mit der sich ein Statuswechsel vollzieht“ (ebd.).

²⁵⁶ Vgl. a.a.O. 112. VAHRENHORST kann sich dabei auf H.-J. KLAUCK (Kultische Symbolsprache 109), J. R. LANCI (A New Temple 10), C. BÖTTRICH („Ihr seid der Tempel“ 411f) und H. HÜBNER (Artikel Unclean and Clean 742) berufen, die alle auf ihre Weise neben dem jüdischen Hintergrund des Paulus die religiöse Alltagserfahrung der heidnischen Adressaten des Paulus als entscheidenden Horizont betonen, vor dem sich seine Kommunikation mit ihnen abspielte (vgl. Vahrenhorst, a.a.O. 12–14).

²⁵⁷ M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 74.

²⁵⁸ Vgl. a.a.O. 29.

²⁵⁹ A.a.O. 32.

wird aber das Verständnis von vornherein eingeengt, denn das AT spricht – wie sich zeigen wird – von Heiligung sowohl im Bezug auf den Kult als auch – logisch²⁶⁰ allem Kult voraus – im Bezug auf die Erwählung Israels im Exodus.²⁶¹ Während die Kultfähigkeit jederzeit durch ganz normale Lebensvollzüge „wie z. B. Sexualität, Menstruation, Geburt und Tod“²⁶² (vorübergehend) verloren gehen kann, ist diese Bedrohung im Bezug auf die Erwählung zum heiligen Volk nur durch ethische Verunreinigung (oder durch die als solche gewertete Unterlassung der Reinigung nach kultischer Verunreinigung) gegeben.

Als Texte, die den Zugang zum Heiligtum regeln, bieten sich die *Leges Sacrae* zum Vergleich mit den sogenannten Torliturgien an, welche eine analoge Funktion wahrnahmen (vgl. Ps 15,1; 24,3), und mit den Gesetzen über die Kultfähigkeit, deren Verlust und Wiederherstellung. Zum Vergleich mit Texten, in denen es um die Erwählung zum heiligen Volk geht – sei es im AT oder bei Paulus –, sind sie dagegen schlechterdings nicht geeignet. Wenn Vahrenhorst beispielsweise einen Unterschied zwischen dem antiken und dem paulinischen Heiligkeitsverständnis darin sieht, dass es bei Paulus „keine zeitlich befristete Heiligkeit“ gebe, „denn wenn die Christen aufhörten, im heiligen Bereich zu leben, dann würden sie zugleich aufhören, Gott zu gehören“,²⁶³ so entspricht dies einer Entwicklung, die sich bereits im Heiligkeitsgesetz vollzieht. Sie ist folglich als Unterscheidung Israels von der es umgebenden paganen Welt zu werten und nicht spezifisch paulinisch.

28. Eckart David Schmidt

Die jüngste Monographie zum Thema „Heiligung“ ist die 2010 im Druck erschienene, bei F. W. Horn geschriebene Dissertation „Heilig ins Eschaton“ von E. D. Schmidt. Sie behandelt, wie der Untertitel besagt, vor allem die „Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief.“

Schmidt sieht in der Heiligung im 1. Thessalonicherbrief einen „Stand“ oder eine „Phase oder die Situation des Gläubigen bzw. die Folie, vor der das ethische Handeln nun zu entscheiden und zu bewerten ist“ – im Gegensatz zu einem Verständnis der Heiligung als „ethischer Begriff... der das

²⁶⁰ Damit ist über die zeitliche Einordnung der verschiedenen Traditionen noch kein Urteil gefällt.

²⁶¹ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.

²⁶² M. VAHRENHORST, *Kultische Sprache* 324.

²⁶³ A.a.O. 333.

rechte Verhalten oder das Ziel eines rechten Verhaltens beschreibt“.²⁶⁴ In Übereinstimmung mit Issel behauptet er, der sittliche Prozess heiße „bei Paulus nie ‚Heiligung‘, sondern ‚Dienst der Gerechtigkeit‘...; ein Ausdruck wie ‚in Heiligkeit wandeln‘ sei Paulus fern“.²⁶⁵

Hier zeigt sich, dass die Beschränkung auf einen einzigen Brief das Verständnis des paulinischen Heiligungsverständnisses erschwert. Selbst wenn man Schmidts Exegesen des 1. Thessalonicherbriefes²⁶⁶ folgen wollte: durch die Beschränkung auf diesen Brief kommen einige Stellen, an denen ein sittlicher Prozess Inhalt der Heiligung ist, von vornherein nicht in den Blick.²⁶⁷ Auf der anderen Seite fällt die kultische Heiligung durch den Sühntod Christi bei einer Beschränkung auf den 1. Thessalonicherbrief zwangsläufig aus (bzw. wird lediglich in einer Fußnote erwähnt), da sie in diesem Gelegenheitsschreiben nicht explizit angesprochen wird.²⁶⁸

Schmidt versteht Heiligung als Vorbereitung auf den Kultakt, wobei für die Thessalonicher „die eigentliche Vorbereitung auf *ihren* Kultvollzug [nämlich die Begegnung mit Christus bei der Parusie] bereits erfolgt ist“, und zwar „in ihrer Bekehrung zu Gott (vgl. 1 Thess 1,9) und ihrem Glauben

²⁶⁴ E. D. SCHMIDT, Heilig ins Eschaton 314. An anderer Stelle spricht Schmidt dann doch von der Heiligung als dem „wartenden *Weg* der Gläubigen bis zur eschatologischen Vollendung“ (a.a.O. 395; Hervorhebung H. S.). Diese begriffliche Unschärfe, wonach Heiligung teils – wie es dem deutschen Sprachgebrauch entspricht – als Vorgang, teils aber als Zustand interpretiert wird (wofür im Deutschen das Wort „Heiligkeit“ zu gebrauchen wäre), zieht sich durch die ganze Arbeit.

²⁶⁵ A.a.O. 397. Streng genommen „wandelt“ man nach Paulus selbstverständlich nicht „in Heiligung“ – das ist Schmidt zuzugestehen – aber man wandelt „in der Neuheit des Lebens“: Röm 6,4, „im Geist“: Röm 8,4; Gal 5,16, „Gottes“ oder „des Herrn würdig“: 1Thess 2,12; Kol 1,10, was dann als „Heiligung“ im ethischen Sinn bezeichnet werden kann und von Paulus beispielsweise in 1Thess 4,3 auch so bezeichnet wird.

²⁶⁶ Der Weg, auf dem Schmidt zu seiner Sicht von Heiligung gelangt, ist zuweilen überraschend. Z. B. gibt er im Blick auf 1Thess 4,7 selbst zu, dass es sich bei seiner Interpretation ἄλλ' ἐν ἁγιασμῷ im Sinne einer durch „ἔσμεν oder ἐσπύκαμεν“ zu ergänzenden elliptischen Phrase lediglich um eine „Möglichkeit“ handelt (Heilig ins Eschaton 313), baut aber im Anschluss weitreichende Folgerungen darauf auf. Auch im Blick auf 1Thess 3,13 räumt er ein, dass der Ausdruck ἀμέμπτους ἐν ἁγιασύνῃ „durch den Prozesscharakter des vorgängigen Versteiles sowie die nahe Anknüpfung an den Aspekt der Nächstenliebe durchaus auch einer Ausdeutung im Sinne ethischen Fortschritts Vorschub“ leiste, hält es aber für „besser“, „auch diesen Beleg im Sinne einer Plazierung des Heiligkeitsgedankens im Eschaton zu denken“ (a.a.O. 393f).

²⁶⁷ Beispielsweise sperrt sich die Wendung εἰς ἁγιασμόν in Röm 6,19.22 gegen das alleinige Verständnis von Heiligung im Sinne des „Stand[es] der Gläubigen in der eschatologischen Erwartung der Parusie“ (a.a.O. 397; Hervorhebung H. S.).

²⁶⁸ A.a.O. 400. An Schmidts Feststellung, „dass das *unmittelbare* kultische Wortfeld“ im 1Thess „vollständig ausgespart“ bleibe (ebd.), ist Kritik zu üben: Bei einem Gelegenheitsschreiben bleiben sehr viele Sachverhalte unerwähnt, ohne dass dahinter immer ein absichtsvolles „Aussparen“ angenommen werden darf.

(vgl. 1,3.8; 2.10.13; 3,2.5.7; 5,8)“.²⁶⁹ Deshalb entfallt nun jegliche Forderung nach Heiligung. „Gottesbegegnung“ finde für den 1.Thessalonicherbrief „nicht mehr im Kult statt, sondern im konkret erwarteten Einbrechen des Eschatons als der großen Kultfeier: Hier treffen die Geheiligt-Werdenden die Heiligen“ - so der Schlusssatz von Schmidts Monographie.²⁷⁰

29. Fazit

Wir stehen im Blick auf die Forschung zum Thema „Heiligung bei Paulus“ vor einem zweifachen Tatbestand:

1.) Die ältere Forschung ist durch die Erkenntnisse der neueren Forschung zu Paulus und zum antiken Judentum überholt. Es ist symptomatisch, dass die meisten älteren Studien zum Thema „Heiligung“, sofern sie den traditionsgeschichtlichen Hintergrund beleuchten, allenfalls das Alte Testament berücksichtigen. Sie konnten noch nicht das differenzierte Bild vom antiken Judentum voraussetzen, welches die Forschung in den letzten Jahrzehnten zutage gebracht hat. Dabei hat sich insbesondere durch die Veröffentlichung und Auswertung der Schriften der Qumrangemeinschaft eine ganz neue Forschungsgrundlage ergeben. Die Gemeinschaft von Qumran darf als eine der wichtigsten Analogien zum paulinischen Modell der Gemeinde als heiligem Volk gelten. Von daher lassen sich heute wesentlich differenziertere Aussagen zum Thema treffen, als sie beispielsweise in der stark von der existentialen Theologie geprägten Arbeit Stalders zu finden sind.

2.) Die neuere Forschung hat das Thema nach langem Schweigen allmählich wieder in den Blick genommen. Es liegen zahlreiche Studien zu Einzelaspekten oder zu Ausschnitten aus dem *Corpus Paulinum* sowie eine umfassende Monographie zur kultischen Sprache bei Paulus (Vahrenhorst) vor, die nun zu einem Gesamtbild verbunden werden müssen.²⁷¹

Der Durchgang durch die Forschungsgeschichte hat bereits viele der dabei zu bedenkenden Fragen erkennen lassen:

- die Frage, was das Heilige und die Heiligung überhaupt sind (R. Otto, A. Schlatter, S. Djukanović),
- welchem religionsgeschichtlichen Hintergrund die paulinischen Aussagen zur Heiligung verpflichtet sind (A. Schlatter, R. Asting, O. Betz,

²⁶⁹ A. a. O. 402 und 401.

²⁷⁰ A. a. O. 413.

²⁷¹ Der von C. S. Ehrlich u. a. herausgegebene Sammelband *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity* ist zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Manuskripts leider noch nicht erschienen.

- O. Hanssen, C. B. Wells, J. A. Adewuya, P. J. Brady, M. Vahrenhorst, Y. Liu),
- in welchem Verhältnis Rechtfertigung und Heiligung stehen (A. Schlatter, K. Stalder),
 - wie sich Indikativ und Imperativ, Soteriologie und Ethik zueinander verhalten und wie die Ethik bei Paulus begründet wird (A. Schlatter, O. Hanssen, W. Schrage, K. Berger, F. Blischke, M. Vahrenhorst),
 - wie sich Heiligung am Anfang, auf dem Weg und in der Vollendung zueinander verhalten (E. Gaugler, P. J. Brady),
 - inwiefern Gott in der Heiligung aktiv ist und inwiefern der Mensch und wie beides miteinander verbunden ist (A. Schlatter, E. Gaugler, S. Djukanović, W. Schrage, J. A. Adewuya, P. J. Brady),
 - wo der Ansatzpunkt der Heiligung liegt – im Tod Christi, im *verbum externum*, in der Taufe oder im Geistempfang bzw. wie sich diese Größen zueinander verhalten (J. Schniewind, O. Betz, O. Hanssen, W. Schrage, H. Umbach, F. Blischke),
 - wie sich kultische und ethische Heiligung zueinander verhalten (E. Issel, M. Vahrenhorst, E. D. Schmidt),
 - ob die Heiligung zu einer Statusänderung und zu empirisch ausweisbaren Taten führt bzw. ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt (S. Djukanović, O. Hanssen, K. Berger, F. Blischke)
 - und was ihr Inhalt ist (*Holiness and Ecclesiology*),
 - ob Sünde Macht- oder Tatcharakter hat (O. Hanssen, H. Umbach, I. Goldhahn-Müller),
 - ob der einzelne Christ oder doch wenigstens die Gemeinde sündlos ist (O. Hanssen, S. Hagenow, C. E. B. Cranfield, H. Umbach, I. Goldhahn-Müller, F. Blischke),
 - sowie – damit in gewisser Weise verbunden – die Frage, ob *simul iustus et peccator* das Anliegen des Paulus adäquat wiedergibt
 - und welche Rolle der Kirchenzucht zukommt (H. Umbach),
 - inwiefern Heiligung nach Paulus ein kollektives Geschehen ist und inwiefern ein individuelles (A. Schlatter, R. Asting, G. J. Thomas, S. Hagenow, *Holiness and Ecclesiology*, J. M. Howard),
 - ob es Wachstum in der Heiligung geben kann (W. Klaiber, P. Vang, C. E. B. Cranfield, J. M. Howard),
 - welche missionstheologische Bedeutung der Heiligung innewohnt
 - und welches Weltverhältnis mit ihr gesetzt ist (W. Klaiber, W. Schrage, J. M. Howard, M. Vahrenhorst).

Diese Fragen werden wir bei der Exegese der Paulusbriefe im Blick behalten; diese wird ihrerseits weitere Fragen aufwerfen. Um die paulinischen Texte besser zu verstehen, wenden wir uns zunächst der Heiligung

im Alten Testament und im Judentum²⁷² sowie in der Jesustradition und in der Urgemeinde zu. Erst so erhalten die paulinischen Texte ihre Tiefenschärfe.

²⁷² Die Begründung dieser religionsgeschichtlichen Entscheidung erfolgt in Kapitel 2: Heiligkeit und Heiligung im Alten Testament, Punkt 1.

Teil II

Grundlagen und Voraussetzungen des paulinischen Heiligungsverständnisses

Kapitel 2

Heiligkeit und Heiligung im Alten Testament und im Frühjudentum

1. Vorbemerkungen

Wenn hier nach der Vorstellung von „Heiligung“ im Alten Testament gefragt wird, ist damit das Alte Testament im Verständnis des Paulus und des Judentums seiner Zeit gemeint. Paulus waren die alttestamentlichen Texte vor allem aus ihrem *aktuellen* Gebrauch im Tempel, im Synagogengottesdienst, im synagogalen Unterricht und dem täglichen Gebetsleben vertraut. Für die Frage nach dem Alten Testament, wie Paulus es verstand, ist deshalb vor allem das *Verständnis der Texte im zeitgenössischen Judentum* von Bedeutung.

Wir können nicht voraussetzen, dass die literarkritische Untersuchung der Vorgeschichte eines Textes unmittelbar das Verständnis dieses Textes im Judentum zur Zeit des Paulus erkennen lässt. Doch verdienen literarkritische Erwägungen insofern Beachtung, als sie die Texte in ihrer Tiefe verstehen lehren und Facetten zutage treten lassen können, die auch im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels wahrgenommen und in unterschiedlicher Weise fortgeführt wurden.

Da Paulus (u. U. neben dem hebräisch-aramäischen Text) die *LXX* (für Jesaja und Hiob offenbar in einer am hebräischen Text orientierten revidierten Fassung) kannte und gebrauchte,¹ sind auch die Ergänzungen und Interpretationen, durch welche die *LXX* vom masoretischen Text abweicht, der „Bibel“ des Paulus zuzurechnen. Während die direkten Schriftzitate sich bei Paulus „auf diejenigen Bücher, die nach 70 n. Chr. vom pharisäisch-rabbinischen Judentum endgültig als kanonisch anerkannt wurden“, beschränken,² „ergibt sich ... aus dem unmittelbaren Anschluss der christlichen Traditionsbildung an die späte alttestamentliche“, „dass das christli-

¹ Vgl. D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge* 78f. Zur Benutzung der *LXX* durch Paulus vgl. schon E. KAUTZSCH, *De Veteris Testamenti*; H. VOLLMER, *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*; O. HOFIUS, *Psalter als Zeuge*.

² D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge* 47. Zu den Pharisäern als den „spiritual ancestors of the rabbis“ siehe H. K. HARRINGTON, *Interpreting Leviticus* 217.

che A.T. weiter ist als der pharisäische Kanon“.³ Mit der Aufnahme entsprechender Traditionen ist deshalb zu rechnen.

Darüber hinaus bilden auch die (größtenteils apokalyptisch ausgerichteten) *Pseudepigraphen*⁴ einen wichtigen Hintergrund für die Paulusinterpretation, umso mehr, wenn man mit M. A. Elliott annehmen darf, dass sie ebenso wie die Qumranschriften einer vom Restgedanken bestimmten Erneuerungsbewegung („movement of dissent“) entstammen, deren Grundansichten teilweise dem Neuen Testament wesentlich näher stehen als der von Sanders postulierte „normative Judaism“.⁵ Durch die Kenntnis dieser Schriften erhalten viele Grundüberzeugungen des Paulus (und anderer neutestamentlicher Autoren), die aus der Perspektive eines zur Norm erhobenen nationalistischen Judentums als „unjüdisch“ gelten müssten, ihren Hintergrund im Judentum zurück.⁶

³ H. GESE, Die dreifache Gestaltwerdung 27. Da Paulus auch die Torah, die Propheten und die Schriften nur eklektisch zitiert (siehe die Übersicht bei D.-A. KOCH, Schrift als Zeuge 21f.47), ohne dass daraus geschlossen werden darf, dass er den Inhalt der nicht zitierten Bücher nicht kannte oder gar ablehnte, sind aus dem Fehlen direkter Zitate aus den Apokryphen keine Schlüsse hinsichtlich seiner Einstellung zu diesen zu ziehen.

⁴ Die frühjüdischen Schriften werden hier in der von G. W. E. NICKELSBURG vorgeschlagenen zeitlichen Reihenfolge behandelt (siehe Jewish Literature, passim). In Abweichung von NICKELSBURG werden die verschiedenen Teile des äthiopischen Henochbuchs jeweils gemeinsam besprochen.

⁵ M. A. ELLIOTT, Survivors 652. Infolge der politischen Geschehnisse, die schließlich in der Entweihung des Tempels durch Antiochus IV. und in der Usurpation des Hochpriestertums durch die Hasmonäer gipfelten, entstand eine Erneuerungsbewegung, deren verschiedene Gruppierungen – jede auf ihre Weise – den zuerst inakzeptabel gewordenen und später nicht mehr zur Verfügung stehenden Tempelkult durch andere sancta ersetzten und in der hellenistischen Reform „signs of a general failure to remain faithful to the religion of Israel – that is, a mass apostasy“ sahen (M. A. ELLIOTT, a.a.O. 235; zur Entstehung dieser Bewegung siehe a.a.O. 202–243). Innerhalb dieser religiös konservativen Bewegung sind sowohl „strongly nationalistic reactions and the reactions of groups who rejected the nationalistic response, even to the point of becoming nonnationalistic or even antinationalistic in posture“ anzutreffen. Nach Elliott sind Letztere in den Pseudepigraphen und insbesondere in den Qumranschriften stärker vertreten (a.a.O. 236).

⁶ M. A. ELLIOTT, Survivors 664. Elliotts Buch leistet für die Pseudepigraphen, was F. AVEMARIE mit seiner Monographie Tora und Leben (siehe zur Auseinandersetzung mit SANDERS 34–44) für das rabbinische Judentum geleistet hat, indem es die These eines uniformen Judentums für die vorneutestamentliche Zeit in Frage stellt. Diese Sicht wird – ebenfalls aufgrund der Lektüre frühjüdischer Texte (sowie einer sorgfältigen Analyse von Röm 1–5) – bestätigt durch S. J. GATHERCOLE, Where is Boasting. Nach E. P. SANDERS war „covenantal nomism“ der „generally prevailing religious type of Palestinian Judaism“. Das „pattern of religion“, das Paulus vertritt, ist nach Sanders nicht als „covenantal nomism“, sondern als „participationist eschatology“ zu beschreiben; „therefore Paul presents an essentially different type of religiousness from any found in Palestinian Jewish literature“ (Paul and Palestinian Judaism 552 und 543). Dieses Urteil wird in dem Moment hinfällig, wo man mit Elliott und Gathercole in den Pseudepigraphen und in

“that Israel, God’s chosen people, is in danger of judgment and in this regard has been placed on a par with Gentiles; that the historical covenants are not unqualifiedly valid for all who consider themselves participants in them; that the normal rites of maintaining the covenant have become ineffective; that an individual soteriology *apart from* previous divine acts of deliverance on behalf of Israel has now become necessary.”⁷

Termini wie „Überlebende“, „Rest“, „die Übriggebliebenen“, „die Geretteten“, „die Entronnenen“ (gebildet aus Wurzeln wie שׂאֵר, פִּלְטָה, יִתָּר)⁸, welche in diesen Schriften häufig auftreten, implizieren, dass nur einige aus Israel entkommen werden – sei es aus gegenwärtiger Gefahr oder im zukünftigen Gericht.⁹ Diese Sicht hat Anhaltspunkte im Pentateuch (vgl. etwa die Anspielungen auf Dtn 30,19 in 4Esra 7,129; 8,56; syrBar 19,1; 84,2), wird aber im Judentum nur partiell rezipiert.¹⁰

Qumran *jüdische* Schriften findet, die einen solchen „covenantal nomism“ infrage stellen. Sanders erwähnt zwar „the insistence in the Qumran scrolls that, to be saved, the other Israelites must join the ‚new covenant‘“, doch stellt er im Anschluss nur die Unterschiede zu Paulus fest und gibt den bemerkenswerten Parallelen nicht das ihnen zukommende Gewicht (a.a.O. 548). Wenn SANDERS urteilt, dass Paulus „explicitly denies that the Jewish covenant can be effective for salvation, thus consciously denying the basis of Judaism“ (a.a.O. 551; dort kursiv), betrifft dies nur einen Teil des Judentums, nämlich den, der nicht selbst leugnete, dass ganz Israel aufgrund des Bundes gerettet werde.

⁷ M. A. ELLIOTT, *Survivors* 664. Vgl. S. J. GATHERCOLE, *Where is Boasting 111*: “Final judgment on the basis of works permeates Jewish theology, Qumran included.” A.a.O. 263: “The basis of the boast of Israel was not just election but also obedience, as seen from the Jewish texts ... as well as Paul’s long critique in Romans 2 of Israel’s sinfulness.” A.a.O. 264f: “While there is considerable emphasis on gracious election in Jewish literature, this was by no means incompatible (at least, in the texts) with obedience also being a basis for vindication at the *eschaton*.” A.a.O. 264: “Texts from both Palestine (e.g., *Psalms of Solomon*, Pseudo-Philo, the Qumran literature) and the diaspora (e.g., *Wisdom of Solomon*, *Testament of Job*, *Apocalypse of Zephaniah*) witness to a theology of the final vindication of God’s people on the basis of their obedience.”

⁸ Diese Termini waren aus dem Alten Testament übernommen: vgl. z. B. Jes 7,3 für שׂאֵר, Ez 14,22 für פִּלְטָה und יִתָּר Niph., Jes 66,19 für פִּלְטָה.

⁹ Vgl. M. A. ELLIOTT, *Survivors* 621f. A.a.O. 222: “With such terms, and the concepts they entail, one reaches the summit of a-nationalistic thought in Judaism.” Die Tatsache, dass das Wort „Rest“ selbst in diesen Schriften noch kaum als Selbstbezeichnung erscheint, ist nach M. A. ELLIOTT damit zu erklären, dass die Rest-Terminologie hier noch eng an ihren ursprünglichen Kontext gebunden bleibt und „the idea of preservation from various kinds of judgment“ zum Ausdruck bringt. „Rest“ ist hier also noch nicht „*election term*“ im technischen Sinn; dazu wurde er erst später (*Survivors* 626). “Thus the protest of Sanders that these groups did not actually call themselves a remnant (which, by the way, is certainly not even correct, as far as it goes) is to look for the wrong kind of evidence” (ebd.).

¹⁰ Nach J. JEREMIAS „bekämpft“ auch Johannes der Täufer mit seiner Gerichtsankündigung „den landläufigen Erwählungsgedanken“ und „sammelt [durch die Taufe als Zeichen der Umkehr] den Rest, der dem Zornesgericht enttrinnen wird“ (Heiliger Rest 129). Dass auch die Schriftgelehrten sich „die Übriggebliebenen“ (סְרִירִים), „die Entkommenen“ (קִרְיָאִים) oder „die Heiligen“ (קְדוּשִׁים) nennen, zeigt nach JEREMIAS, „in wie ent-

Die Schriften aus *Qumran* sind für das paulinische Verständnis von Heiligung insbesondere deshalb von Bedeutung, weil sie einen dem Urchristentum nahestehenden Versuch innerhalb des Frühjudentums repräsentieren, als Gott geheiligtes Volk zu leben. Während die Rabbinen auf die Heiligung ganz Israels aus waren, begegnet uns in Qumran der Versuch, das heilige Gottesvolk als priesterliches Volk, ja als Tempel, im Gegenüber zu Gesamtisrael zu konstituieren. Durch den Vergleich mit diesen Modellen der Heiligung treten neben Gemeinsamkeiten auch die hiervon abweichenden spezifischen Konturen des paulinischen Verständnisses von Heiligung hervor.

Bei aller Divergenz in der Interpretation der Qumranschriften scheint doch die Mehrheit der Forscher nach wie vor zu vertreten, dass Chirbet Qumran das Zentrum einer Gemeinschaft von Essenern war, welche sich aus Opposition gegen die Hasmonäer und den durch sie inakzeptabel gewordenen Kult in die Wüste zurückgezogen hatten, um dort das Kommen Gottes und den Anbruch einer neuen Zeit zu erwarten.¹¹ Dies wird im Folgenden vorausgesetzt.¹²

Unter den Funden in Qumran befinden sich neben den Büchern, die die genuinen Ansichten der Gemeinschaft wiedergeben,¹³ auch solche, die in Qumran zwar gelesen und tradiert wurden, aber u. U. abweichende Überzeugungen enthalten. Da die einzelnen Schriften der Gemeinschaft in ihrer heutigen Form oft das Ergebnis eines vielschichtigen Kompositions- und

scheidendem Ausmaße das religiöse Denken der Umwelt Jesu vom Restgedanken geprägt wurde“ (ebd.).

¹¹ G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature* 122f. Der „Frevelpriester“ als Inbegriff der Verantwortlichkeit der verhassten Hasmonäer ist nach Nickelsburg (ebd.) höchstwahrscheinlich Jonathas oder Simon Maccabäus (Übergang der Herrschaft von Jonathan auf Simon 143/42 v. Chr.).

¹² Soweit nicht anders vermerkt, folgen die deutschen Zitate dem Text und der Zählung von J. MAIER, *Texte vom Toten Meer*, die hebräischen der Studienausgabe von F. G. MARTÍNEZ und E. J. C. TIGCHELAAR.

¹³ Zu den „mit Sicherheit in der Qumrangemeinde selbst entstanden[en]“ Büchern sind mit H. LICHTENBERGER die Sektenregel (S) „mit ihren Anhängen (Sa und Sb), die Hodajot (H), die Damaskusschrift (CD) und die als Pešarim bezeichneten Propheten- und Psalmenauslegungen“ zu rechnen (Menschenbild 236). Die Bezeichnung von IQS als „Sektenregel“ ist irreführend, da der Begriff der „Sekte“ eine offizielle Hauptrichtung des Judentums voraussetzt, von der man eine „Sekte“ abheben könnte, während zur Zeit der Essener nur erst verschiedene jüdische Gruppen nebeneinander existierten. Dennoch wird der Begriff – um Verwirrung zu vermeiden – im Folgenden beibehalten, da der (angemessenere) Begriff „Gemeinderegel“ im Allgemeinen für 1Q28a (=1QSa) verwendet wird. Die Damaskusschrift lässt erkennen, dass sie in ihrem Hauptbestand aus der Zeit vor der Gründung der Gemeinschaft in Qumran stammt. Sie weist inhaltlich eine große Affinität zu IQS auf und war in Qumran in zahlreichen Exemplaren vorhanden, hatte also offensichtlich große Bedeutung für die Gemeinschaft (so J. MAIER, *Qumran-Essener* Bd. 1, 1).

Redaktionsprozesses sind und in einem Zeitraum von mindestens einem Jahrhundert entstanden sind, ist mit theologischen Differenzen innerhalb der Texte und erst recht zwischen den verschiedenen Texten zu rechnen.

Da Paulus vor seiner Berufung Pharisäer war (Phil 3,5), ist außerdem zu erwarten, dass für ihn die pharisäische Tradition zum Teil weiterhin eine Rolle spielte, zum Teil aber als Negativfolie diente, da sie sich nun der alles überragenden Erkenntnis Christi (Phil 3,8) unterzuordnen hatte.¹⁴ Diese Tradition ist uns, zumindest bedingt, in der frühen *rabbinischen Überlieferung* zugänglich.¹⁵ Zwar ist umstritten, wie weit die pharisäische Bewegung als Vorläufer der rabbinischen Theologie angesehen werden kann. Doch ist es nach wie vor am plausibelsten, den Pharisäismus als Hauptwurzel derselben anzusehen.¹⁶ Um ein für das Studium des Neuen Testaments relevantes Bild der Heiligungsauffassungen rabbinischer Theologie(n) zu zeichnen, ist von solchen Belegen auszugehen, deren Provenienz aus der Zeit des 2. Tempels als einigermaßen gesichert gelten kann.¹⁷

Von besonderem Interesse sind die zahlreichen Stellen, an denen bei Paulus Elemente aus alttestamentlichen und jüdischen Texten nicht als „Texte anderer Herkunft, sondern ... als integrale Elemente des jeweils gebotenen Textes“ fungieren.¹⁸ Denn „dies setzt auch beim Leser voraus, dass er mit der Sprache und Theologie“ der alttestamentlichen Texte „vertraut ist, weil er sonst die intertextuellen Bezüge gar nicht erkennen würde“.¹⁹ Es lässt also auf den Verstehenshorizont der Gemeinde und damit auch auf den Inhalt der gemeindegründenden Predigt des Paulus schließen.

¹⁴ Vgl. O. MICHEL, Paulus und seine Bibel 18–31.

¹⁵ Auch der Pharisäismus ist als Teil der „durch die schweren Erschütterungen der Jahre 175–150 v. Chr. ausgelöste[n] ‚Heiligungsbewegung‘“ anzusehen. Essener und Pharisäer besitzen bei allen Differenzen und bei aller Feindschaft, die sie im Lauf der Zeit entwickelten, „wohl eine gemeinsame Wurzel in den Chasidim der Makkabäerzeit“ (M. HENGEL, E. P. Sanders’ ‚Common Judaism‘ 446).

¹⁶ Siehe hierzu S. WESTERHOLM, Pharisees 610; B. D. CHILTON, Rabbinic Traditions and Writings 651; M. HENGEL, Judentum und Hellenismus 308.

¹⁷ Nach M. HENGEL sind dabei auch und gerade die anonymen Überlieferungen zu berücksichtigen, die J. Neusner und andere ausschließen möchten, da sie keine sicheren Hinweise zu ihrer Datierung enthalten. Halakha, die als gültig vorausgesetzt wird, kann anonym zitiert werden. Schließt man ausgerechnet die anonyme Tradition aus, verschließt man sich deshalb u. U. den Zugang zum ältesten Material (M. HENGEL, E. P. Sanders’ ‚Common Judaism‘ 440f).

¹⁸ So die Formulierung von B. JANOWSKI („Verstehst du auch, was du liest?“ 383) im Hinblick auf die Verwendung der Psalmen im Neuen Testament.

¹⁹ B. JANOWSKI, „Verstehst du auch, was du liest?“ 383.

2. Terminologie

2.1 Verbreitung

Die Heiligkeitsterminologie (hebr. ausschließlich Formen der Wurzel שׁוּדַק , in der *LXX* überwiegend mit Derivaten des Stammes $\acute{\alpha}\gamma\text{-}$ wiedergegeben)²⁰ ist im Alten Testament sehr unterschiedlich verteilt. Schwerpunkte bilden das Buch Leviticus mit 152, Ezechiel mit 105 und Exodus mit 102 Belegen, sowie Numeri mit 80, Jesaja mit 73 und Psalmen mit 65 Belegen.²¹ Im Deuteronomium tritt die Wurzel שׁוּדַק nur 17mal auf, dies aber an theologisch gewichtigen Stellen.

2.2 Übersicht über die Belege

Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die (mit den anderen Aspekten freilich verbundene) Heiligung von *Menschen* in der alttestamentlich-jüdischen Tradition, da sie eine der wichtigsten Voraussetzungen der paulinischen Rede von Heiligung bildet. Allerdings ist mit fließenden Übergängen zu rechnen. Beispielsweise sieht schon die alttestamentliche und erst recht die frühjüdische Tradition das Volk Israel als Tempel Gottes an: vgl. Ex 25,8; 29,45f; Lev 26,11; Ez 37,26–28, wonach Gott in Israel wie in einem Tempel „Wohnung nimmt“, und Ps 114,2, wonach Juda Gottes Heiligtum ist.²² In der frühjüdischen Tradition wird dieser Gedanke aufgenommen und fortgeführt: vgl. neben den Qumranschriften (siehe dazu unten); Philo sobr. 66 und Abr. 56.²³

Das Alte Testament kennt zunächst die attributive Rede von einzelnen „heiligen“ bzw. „geheiligten“ Menschen: z. B. Elisa (2Kön 4,9), Jeremia (1,5), Nasiräer (Num 6,8), die zum heiligen Krieg aufgebotenen Männer (Jos 3,5; 1Sam 21,6; vgl. Dtn 23,15), die Erstgeborenen Israels (Ex 13,2) und die sie auslösenden Leviten (Num 3,12f; 8,17f); Priester (Ex 29,1.44; 30,30; Lev 8,30; 21,6ff; 1Esdr 8,58; 2Esdr 8,28; vgl. TestLev 18 2B17.48.58), Mose, „der heilige Prophet“ (Weish 11,1).²⁴ Daneben findet sich in bestimmten Textzusammenhängen die Rede von Israel als dem heiligen Volk: שׁוּדַקִּי גוֹי / $\acute{\epsilon}\theta\text{nos}$ $\acute{\alpha}\gamma\text{ios}$ (Ex 19,6), שׁוּדַקִּי עַם / $\lambda\acute{\alpha}\text{os}$ $\acute{\alpha}\gamma\text{ios}$ (Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9), $\acute{\epsilon}\theta\text{nos}$ $\acute{\alpha}\gamma\text{ios}$ (Weish 17,2), $\lambda\acute{\alpha}\text{os}$ $\acute{\alpha}\gamma\text{ios}$ (Sir 49,12 v. 1.; 2Makk 15,24; Fragm. Apocryphon Ez in 1Clem 8,3), $\lambda\acute{\alpha}\text{os}$ $\acute{\omicron}\text{oisos}$

²⁰ Der Stamm $\acute{\alpha}\gamma\text{-}$ kann in freier Übersetzung gelegentlich auch andere Wörter aus dem MT vertreten; siehe dazu im Einzelnen H. S. GEHMAN, „ $\acute{\alpha}\gamma\text{ios}$ in the Septuagint, passim.“

²¹ Vgl. W. KORNFELD, Artikel שׁוּדַק 1185 und H.-P. MÜLLER, Artikel שׁוּדַק 593.

²² Vgl. W. HORBURY, New Wine 37 und T. POLA, Haus 881.

²³ Vgl. B. ROSNER, Tempel and Holiness 140.

²⁴ D. KELLERMANN, Heiligkeit 700.

(Weish 10,15), קדוש ליהוה / ὁ ἅγιος τῶ κυρίῳ (Jer 2,3)²⁵. In der Tora, vor allem im Heiligkeitsgesetz, ergeht an Israel die Aufforderung, es solle heilig sein, weil JHWH heilig sei (Ex 22,30²⁶; Lev 11,44f; 19,2; 20,7,26; Num 15,40). In einigen Fällen wird den Priestern oder dem Volk geboten, *sich* zu heiligen – als Vorbereitung auf eine Gottesbegegnung (Ex 19,22; Num 11,18; Jos 3,5). Der Kontext in Ex 19,10 legt nahe, dass es sich dabei um eine kultische Reinigung handelt.

Das Substantiv „Heilige“, das Paulus durchgängig als Anrede und Bezeichnung der Christen gebraucht, wird im Alten Testament nur selten und erst spät auf Menschen angewendet. Es bezieht sich zunächst auf Gott, den Heiligen schlechthin, und die ihm zugehörigen *Engel*²⁷ (so z. B. in Ex 15,11LXX; Ps 16,3; 89,6.8; Hi 15,15; Dan 4,10.14.20; 8,13; Sach 14,5²⁸; Tob 8,15; Sir 45,2LXX; Weish 5,5; 10,10)²⁹. Die Bezeichnung von *Menschen* mit dem Substantiv findet sich im hebräischen Kanon nur in Ps 16,3³⁰; 34,10; Dan 7,18.21.22.25.27; häufiger wird sie in der LXX: Num 16,5LXX (für das Adjektiv im Sing. im MT); Ps 82,3LXX³¹; Jes 4,3LXX; 54,17 v. l.; Tob 12,15 v. l.; Weish 5,5³²; 18,9; 1Makk 1,46. Daneben ist in der LXX οἱ ὅσιοι gängige Bezeichnung Israels als des erwählten Volkes³³: in Texten mit hebräischer Vorlage als Wiedergabe von קדוש (vgl. in der LXX: Ps 29,5; 30,24; 31,6; 36,28; 78,2; 149,5.9 u. ö.) und in griechisch verfassten Texten (Weish 3,9 v. l.; 4,15; 10,17; 18,1.5.9; Sir 39,13.24; Dan

²⁵ Vgl. die Rede vom „heiligen Erbe“ Gottes (κληρονομία ἁγιάσματος σου) in PsSal 7,2. Von PsSal 14,5 her liegt der Bezug auf Israel näher als der von R. B. WRIGHT vorgeschlagene auf den Tempel (in CHARLESWORTH, Pseudepigrapha Bd. 2, 658).

²⁶ Hier ist im Unterschied zu den übrigen Belegen nicht vom „heiligen Volk“ die Rede, sondern von „heiligen Männern“.

²⁷ Dasselbe Phänomen ist bei „Söhne Gottes“ zu beobachten: Es kann sich ebenfalls auf Engel (Hi 1,6; Ps 29,1; 82,1; 89,7) und auf Menschen (Weish 2,18; 5,5 – parallel zu „Heilige“) beziehen.

²⁸ H. S. GEHMAN, „ἅγιος in the Septuagint 340 bezieht diese Stelle auf „saints‘ under persecution“.

²⁹ An einigen anderen Stellen, insbesondere Dtn 33,3, wo u. U. Israel gemeint sein könnte, ist die Bedeutung von קדוש umstritten; vgl. die Diskussion bei C. H. W. BREKELMANS, The Saints 308. In Dtn 33,3f spricht allerdings die Gabe des Gesetzes an die „Heiligen“ dafür, dass es sich um Israel handelt.

³⁰ Dieser Beleg wird in der Literatur meistens übergangen; siehe aber die Anm. zu Weish 5,5 in der Neuen Jerusalem Bibel.

³¹ οἱ ἅγιοί σου steht hier in synonymem Parallelismus zu ὁ λαός σου. Dass hier Menschen und nicht Engel gemeint sind, geht aus v 4 unzweifelhaft hervor.

³² Siehe die Anm. zur Stelle in der Neuen Jerusalem Bibel: hier wird „Heilige“ unter Verweis auf die Parallele in 2,18, wo eindeutig Menschen gemeint sind, mit „Auserwählte“ gleichgesetzt.

³³ Im Neuen Testament wird ὅσιος insgesamt nur 8mal verwendet, nur in 1Tim 2,8 (heilige Hände aufheben) und Tit 1,8 zur Charakterisierung von Christen.

3,87LXX; 1Makk 7,17). In Weish 10,15 ist λαὸς ὅσιος das von Gott durch den Exodus gerettete Volk.

„Erst die Profilierung des Rest- und Erwählungsgedankens im Zeichen der Apokalyptik [s. u.] erlaubt eine Transformation, wie sie uns zuerst bei Daniel, dann in der zwischentestamentlichen Literatur, vor allem im äthiopischen Henoch und in Qumran entgegentritt. Neben den traditionellen Sprachgebrauch [Jub 17,11; 31,14; 33,12; Test Lev 3,3; PsSal 17,43(49); äthHen 1,9; 9,3; 12,2; 14,23.25; 39,5; 47,2.4; 60,4; 61,8.10.12; TestJob 33,2] tritt jetzt der übertragene; die angefochtene eschatologische Restgemeinde partizipiert an der Würdebezeichnung der himmlischen Wesen, der Engel [3Makk 6,9 v. l.; Test Lev 18,11.14; TestIs 5,4; TestDan 5,11f; äthHen 38,4f; 39,4; 41,2; 43,4; 45,1; 48,1.4.7.9; 50,1; 51,2; 58,3.5; 62,8; 65,12; 93,6; 99,16; 100,5; TestJob 43,15; 1QM III,5; 1QM XVI,2; 1QM XII,7–8; 1QM X,10; 1QH iv,25; 4Q174 I,4].“³⁴

Der Sprachgebrauch des Philo und des Josephus illustriert, wie bemerkenswert der paulinische Anschluss an die Heiligkeitsterminologie der LXX ist. Philo kennt und übernimmt zwar einerseits den traditionellen Gebrauch der Heiligkeitsterminologie³⁵, überträgt aber in vielen Fällen das Prädikat „heilig“ in einer den biblischen Schriften fremden Weise auf philosophische Zusammenhänge; die Bedeutung von ἅγιος nähert sich in diesen Fällen der von σεμνός an (vgl. den Parallelismus in Somn 2,251).³⁶ Häufig geht Philo von Bibelversen aus, in denen Heiligkeitsterminologie vorkommt, und legt sie allegorisch aus.³⁷ Die Termini ἁγιασμός und ἁγιασύνη fehlen bei Philo ganz, ἁγιαῖν verwendet er selten (Philo LA I,18; spec. I,167).

Josephus zeigt – ganz anders als Paulus – eine gewisse Zurückhaltung in der Verwendung des für Griechen ungewohnten Wortes ἅγιος und seiner Derivate.³⁸ So verwendet auch er ἁγιασμός und ἁγιασύνη nirgends; statt ἁγιαῖν verwendet er das in der LXX spärlich belegte ἁγιῖν (13 Belege) sowie das in der LXX fehlende Intransitiv ἁγνεύειν (8 Belege).

³⁴ W. WIEFEL, Die Heiligen 38. Siehe zu den Belegen im Einzelnen C. H. W. BREKELMANS, The Saints 313ff. Belege, wo die Bedeutung von ַּשׁוֹרֵי קָדְשׁ allzu unsicher ist, werden in den eckigen Klammern nicht berücksichtigt, zumal hier keine Vollständigkeit des Belegmaterials intendiert ist.

³⁵ Z. B. opif. 89 (Sabbat); sepc. 1,55 (Gesetze); Cher. 101 (Gott); somn. 2,189. 231.246, Mos. 2,87.89, spec. 1,100.115.151.234.296, Legat 278 (Tempel und Opfer).

³⁶ In decal. 133 begründet er das Gebot, nicht zu töten, damit, dass der Mensch (d. h. jeder Mensch) ein höchst heiliges Opfer für Gott ist. Nach spec. 1,66 ist das Universum der heilige Tempel Gottes. Spec. I,245 parallelisiert „heilig“ mit „tugendhaft“. In Abr. 14 nennt er ganz allgemein den, der „voll Hoffnung ist“, „heilig und zu preisen“. (Vgl. außerdem Legat. 1,16–18; 2,55; 3,8.125.135; Cher. 109; det. 62.64f.133; post. 95f; plant. 50.53; migr. 169.202; her. 75.110.199.226; congr. 169; somn. 1,149.234; 2,251).

³⁷ So z. B. All 1,17; 3,118; Cher 134; Sacr 118.134; Post 95; Deus 88; Plant 95.117. 125; Ebr 127.143; Migr 104; Her 84.117.196; Congr 94f; Fug 163.196.213; Mut 192; Som 1,33f.81f.207.216.253f; 2,272; Abr 13; SpecLeg 2,157.

³⁸ Vgl. O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος 97.

Beides sind bei ihm Begriffe für die kultische Reinigung. Dass er ἄγνός in Anlehnung an den griechischen Sprachgebrauch (vgl. auch die gelegentliche Verwendung in den späten Teilen der LXX) ἅγιος vorziehe³⁹, wie Procksch meint,⁴⁰ ist in Anbetracht der wenigen Belege für ἄγνός (nach der Konkordanz von K. H. Rengstorf 5 bzw. 6)⁴¹ und der zahlreichen für ἅγιος (75 bis 78) übertrieben. Doch ist festzustellen, dass er Letzteres fast ausschließlich für den Tempel und dessen Inventar sowie die damit verbundenen Gebräuche und Feste gebraucht,⁴² nur ein einziges Mal in Bezug auf Menschen, nämlich in der kultisch zu verstehenden Charakterisierung der Teilnehmer am Passamahl als καθαροὶ καὶ ἅγιοι (Bell VI,425).

2.3 Vorläufige Definition von Heiligkeit und Heiligung im Alten Testament

Die Bedeutung eines Wortes geht aus dem tatsächlichen Gebrauch hervor, d. h. aus der Betrachtung aller möglichen Bedeutungen eines Wortes zur Zeit seines Gebrauchs, aus dem Text, dem Kontext (d. h. dem sozialen Umfeld, in dem eine Aussage entstand) und dem Kotext (umgangssprachlich als Kontext bezeichnet).⁴³ Von daher ist hier nicht nach der Etymologie der Wurzel שׁקד zu fragen, sondern nach deren Gebrauch.⁴⁴

In Israel gilt, im Gegensatz zu animistischen Heiligkeitsvorstellungen der Umwelt, JHWH als der Heilige schlechthin (vgl. 1Sam 2,2; Jes 5,16 u.ö.)⁴⁵; alle andere Heiligkeit von Menschen oder Gegenständen entsteht als abgeleitete Heiligkeit durch den Bezug zu ihm und seiner Heiligkeit. Gottes Heiligkeit umfasst nach biblischem Verständnis zwei Aspekte, die man als „verzehrendes Feuer“ und „Güte“ umschreiben kann.⁴⁶ Gott ist demnach von seiner Schöpfung streng unterschieden. Die „idea of separation from what is common“ steht hinter der Erzählung in Ex 3,1–6 ebenso wie hinter dem „entire arrangement of the temple and its rites“ (vgl. ins-

³⁹ Die beiden Adjektive scheinen für ihn austauschbar zu sein, wie beispielsweise die Bezeichnung des Garizim als ἄγνός in Ant 18,85, als ἅγιος in Bell 3,307 zeigt.

⁴⁰ O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος 97.

⁴¹ Bell 3,374; 6,425 v. l.; Ant 4,80; 12,38; 15,418; 18,85.

⁴² Bell 1.10 v. l.; 1,26.152.354; 2,129.321.341.400f.539; 4,150f.159.162f.171.173.182.183.191.201.242. 323.388; 5,7.17.194.207.219.363.377.384f.394.397.400.406.412; 6,73. 95.99.104.120.122.124.128.165.260.267.346; 7,379; Ant 3,125; 7,342; 8,71.100; 11,77; 12,10.320.413; 13,128; 14,227.482; 16,115. Ausnahmen: Ant 3,374: die heiligste Stätte im Himmel wird reinen Seelen angewiesen; 6,425 (s.o.); heiliges Öl zur Königs-salbung: Ant 6,54.83.157;7,355; 9,106.108 v. l.; Bell 3,307: Garizim als heiliger Berg.

⁴³ P. COTTERELL, Linguistics 150; siehe a.a.O. 136; vgl. J. BARR, Biblexegese 215.

⁴⁴ Vgl. J. BARR, Biblexegese 111.161f.

⁴⁵ Vgl. J. MILGROM, Leviticus 17–22, 1712; vgl. H. MICHAUD, Sanctification 123–125.

⁴⁶ So M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 26 im Anschluss an H. K. Harrington, Holiness: Rabbinic Judaism 11–15.

besondere Ez 40–48).⁴⁷ Doch sucht JHWH in seinem Erbarmen „die Nähe zu seinen Geschöpfen, die sich für sie heilvoll auswirkt“.⁴⁸

In der Priesterschrift wird שָׁדָק einerseits durch den Gegenbegriff „profan“/לִב/βέβηλος bestimmt, zugleich aber durch das mit diesem Gegensatz in engem Zusammenhang stehende Gegensatzpaar rein – unrein (טָהוֹר – טָמֵא; καθάρος – ἀκάθαρτος; vgl. Lev 10,10 und auch Ez 22,26). „Purification is a prerequisite for holiness“.⁴⁹ Die Übersetzer der LXX zeigen, dass ihnen dieser Zusammenhang bewusst ist, wenn sie ἅγιος je einmal zur Übersetzung von טָהוֹר (Lev 10,14) und für das Hifil von בָּרַךְ (Jer 4,11; ἅγιον steht hier synonym zu καθάρον) verwenden und ἀγνίξειν, welches meistens für die Wurzel שָׁדָק steht, gelegentlich für das Hitpael von טָמֵא (Num 8,21; 19,12; 31,19.23: „sich reinigen“) und das Piel (2Chr 29,16.18) und Hitpael (2Chr 30,18) von טָהוֹר einsetzen.

Reine Dinge bzw. Menschen können durch einen Akt der Heiligung (in Israels Umwelt *zumeist*, in Israel *auch* im Kult) in die Sphäre Gottes integriert werden. „Heiligung“ kann also als „Transferbegriff“ verwendet werden⁵⁰ und „die Überführung ... in die unmittelbare Sphäre Gottes“ bedeuten.⁵¹ „If certain things are termed holy ... they are so by virtue of divine dispensation.“⁵² Es ist diese Zugehörigkeit zu Gott, die Israel als heiliges Volk von anderen Völkern unterscheidet. Deshalb ist eine *abgeleitete* Bestimmung von „Heiligkeit“ im Alten Testament⁵³ der Aspekt der Absonderung (siehe z. B. den Parallelismus in Lev 20,26: „heilig für mich – abgesondert von den Völkern“): „Although biblical *qādōš* attains new dimensions, it never loses the sense of withdrawal and separation.“⁵⁴ Israel war als Volk von JHWH ausgesondert worden von den anderen Völkern und berufen, „to express holiness through its cultic and social life by means of

⁴⁷ E. P. SANDERS, Judaism 70.

⁴⁸ M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 26 im Anschluss an H. K. Harrington, Holiness: Rabbinic Judaism 11–15.

⁴⁹ J. MILGROM, Leviticus 17–22, 1711. Das erklärt, weshalb vor Theophanien Waschungen erforderlich sind (vgl. z. B. Ex 19,10.14).

⁵⁰ Vgl. M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 328.

⁵¹ T. PODELLA, Heiligung 1571. Vgl. J. K. RICHES, Heiligung 718. B. J. SCHWARTZ, Israel's Holiness 55; J. MILGROM, Heilig und profan 1530.

⁵² J. MILGROM, Leviticus 17–22, 1712. B. J. SCHWARTZ, Israel's Holiness 53, formuliert im Blick auf P: „Only one of the *qodašim*, the name of YHWH, is intrinsically holy; the rest become *qodašim* as a result of being declared such ... or by being formally transferred to the realm of the divine by some ritual act.“

⁵³ Zu Recht beurteilt G. J. THOMAS die verbreitete Definition von Heiligkeit als „separation“ als nicht „sufficiently comprehensive“, da Aspekte der Heiligkeit Gottes auch seine Treue, Liebe, Gerechtigkeit, Güte und Reinheit seien, welche im Volk Gottes abgebildet werden sollen (A Holy God 58).

⁵⁴ J. MILGROM, Leviticus 17–22, 1712; vgl. DERS., Changing Concept 67: „In sum, the root שָׁדָק in all its forms... bears the basic meaning ‘set apart for God’.“

separation“: siehe den doppelten Gebrauch von בָּרָא – ἀφορίζειν in Lev 20,22–26 für JHWHs Verhalten gegenüber Israel und Israels in Entsprechung dazu gesetztes Verhalten gegenüber reinen und unreinen Tieren.⁵⁵ In der Wiedergabe der Wurzel נָרַן mit dem Stamm אָץ- in Lev 21,12; 25,11; Num 6,1–12 v. l.; Ri 13,7 v. l.; 16,17 v. l.; Am 2,11f; Sach 9,16 wird spürbar, dass für die Übersetzer „Heiligung“ Absonderung für JHWH beinhaltet.

*Das ontologische Moment der Reinheit und das relationale Moment der Absonderung für und Zugehörigkeit zu Gott sind also offensichtlich zwei Aspekte, die im alttestamentlichen Heiligkeitsbegriff enthalten sind.*⁵⁶

Das alttestamentliche Heiligkeitsverständnis unterscheidet sich von dem der Umwelt auch darin, dass die „Heiligkeit Gottes“ nicht nur den Bereich Gottes umfasst, sondern zugleich sein in seinem Wesen begründetes Handeln (vgl. insbesondere Hos 11,9),⁵⁷ und dass folglich zu den Voraussetzungen der kultischen Begegnung mit dem heiligen Gott nicht nur die rituelle Reinheit, sondern auch das Gott entsprechende Handeln gehört.⁵⁸

„Nicht das Trennende, das Aussondernde ist das Primäre, sondern positiv das In-Berührung-Kommen, das ganz selbstverständlich bestimmte Verhaltensweisen erzwingt... Das Heilige ist demnach einerseits ein vorethischer Terminus, andererseits aber ein Ethossetzender Begriff.“⁵⁹

Gottes Heiligkeit erfordert seitens seines Volkes ein heiliges Leben in dem durch seine Gebote definierten Schalom-Zustand. Auch dieses kann „Heiligung“ genannt werden. Im Begriff der „Heiligung“ verbinden sich also die Zugehörigkeit zu Gott und die Entsprechung zu seinem Willen, die Ethik wird auf den Kult hingeordnet (s. u.). Heiligung hat in Israel von Anfang an kultische und ethische Konnotation, sie umfasst kultische und ethische Reinheit.

⁵⁵ J. B. WELLS, *God's Holy People* 81.

⁵⁶ B. J. SCHWARTZ (*Israel's Holiness* 47) unterscheidet zwei „distinct but identical Semitic roots“ qdš I und qdš II. Während Letztere „clean“ und „purified“ bedeute, beinhaltet Erstere ausschließlich das Moment der Trennung („separated“, „belonging to“, „designated for“). Soweit ich sehe, hat die These von zwei Wurzeln שָׁדַק in der alttestamentlichen Forschung bisher wenig Zustimmung hervorgerufen. Sie weist aber auf die notwendige Annahme eines Elementes der Absonderung *und* eines Elementes der Reinheit im alttestamentlichen Heiligkeitsbegriff hin.

⁵⁷ Vgl. P. D. MILLER, *Religion of Ancient Israel* 50: “Everything in the moral and cultic realms was understood to be a part of the individual's and the community's relation to Yaweh, a manifestation of their holiness.”

⁵⁸ Dieser Aspekt tritt in den paganen *Leges Sacrae* etwa ab dem 2. Jh. v. Chr. in den Blick (vgl. M. VAHRENHORST, *Kultische Sprache* 97).

⁵⁹ H. SEEBASS, K. GRÜN WALDT, *Artikel heilig/rein* 887; vgl. P. P. JENSON, *Holiness* 121; H. MICHAUD, *Sanctification* 124.

2.4 Die Heiligkeitsterminologie der LXX als Hintergrund des neutestamentlichen Sprachgebrauchs

In archaischer und klassischer Zeit bediente man sich einer Vielzahl von Adjektiven, um das „Heilige“ zu beschreiben. Weitaus am gängigsten waren ἱερός und auch θεῖος, gefolgt von ἄγνός und – mit weitaus weniger Belegen – ἅγιος.

Das Adjektiv ἄγνός sowie das dazugehörige Substantiv ἀγνότης hat im klassischen Griechisch vor allem die Konnotation der Reinheit.⁶⁰ Wo es (in der klassischen Epoche) auf Menschen bezogen ist, steht dabei das Interesse an der Abwesenheit von Unreinheit im Vordergrund.⁶¹ Als ἄγνός gelten zum Beispiel die Götter und ihr Besitz.⁶² Anders als καθαρός ist ἄγνός ein spezifisch religiöser Begriff: von Menschen ausgesagt, bezeichnet es die Reinheit im Bezug auf die Gottheit.⁶³ Im Laufe der Zeit nimmt es zudem ethische Konnotation an:

„Als ἄγνός gilt zunächst der Mensch, der unschuldig ist, weil er kein Blut vergossen hat, aber auch der Beamte, der sich in seiner Amtsführung nichts hat zuschulden kommen lassen. So wird ἄγνός zu einem Synonym von δίκαιος.“⁶⁴

ἅγιος ist nicht vor dem 5. Jh. belegt, erstmalig bei Herodot, und zwar zunächst für Heiligtümer bzw. heilige Orte.⁶⁵ Erst in hellenistischer Zeit wird es mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auch auf Götter bezogen und nun etwas häufiger gebraucht.⁶⁶ Inhaltlich vermittelt es die Unerreichbarkeit, die Transzendenz und Unverletzlichkeit der solchermaßen qualifizierten Götter, doch dies keineswegs nur im negativen Sinn eines absoluten Tabus; vielmehr beinhaltet ἅγιος zugleich die Vorstellung von Majestät

⁶⁰ A. MOTTE, L'expression du sacré 136; im Gegensatz zu P. FESTUGIÈRE, La sainteté, der eine Entwicklung des Begriffs als Qualifizierung furchteinflößender, heiliger Orte hin zur Idee des Reinen, Keuschen, annimmt, macht MOTTE wahrscheinlich, dass letzterer Aspekt dem Adjektiv von Anfang an eigen war, also eine Kontinuität bestand von der archaischen bis zur klassischen Epoche (vgl. die Argumentation a.a.O. 136–139). Für unsere Zwecke genügt es zu wissen, dass bezüglich der Zeit der LXX-Übersetzung und des Neuen Testaments in der Forschung Konsens bezüglich der Bedeutung des Wortes besteht. Das Adjektiv ἄγνός „associe ... l'idée de pureté à celle de sacré, de sainteté“ (A. MOTTE, L'expression du sacré 148).

⁶¹ Wie später bei den Apostolischen Vätern erneut zu beobachten, kann auf das Wort im Genitiv die Sache, von der man rein ist, folgen (vgl. A. MOTTE, L'expression du sacré 142).

⁶² Vgl. M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 81f.

⁶³ A. MOTTE, L'expression du sacré 149f.

⁶⁴ M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 83; vgl. die Belege ebd., Anm. 59.

⁶⁵ Vgl. A. MOTTE, L'expression du sacré 131f.

⁶⁶ A. MOTTE, L'expression du sacré 134. MOTTE vermutet, dass das Wort besser als andere geeignet war, „pour exprimer la majesté de leurs effigies et de leurs sanctuaires“ (ebd).

und ehrfurchtgebietender Größe.⁶⁷ Vereinzelt können auch Menschen, die sich den Göttern gemäß verhalten oder diese verehren, als ἅγιος qualifiziert werden.⁶⁸

Die *LXX* verwendet fast ausschließlich das Adjektiv ἅγιος mit seinen Derivaten ἁγιάζειν, ἁγίασμα, ἁγιασμός, ἁγιαστήριον, ἁγιότης und ἁγιωσύνη zur Wiedergabe der Wurzel שָׁדַק. Darüber hinaus wird das Verb ἁγνίζειν an einigen Stellen als Übersetzung von שָׁדַק gebraucht; das Adjektiv ἁγνός tritt einige Male als Übersetzung von שְׁדֻחַ auf, nicht aber für שָׁדַק.⁶⁹ Das Adjektiv ἱερός kommt in den frühen Schriften der *LXX* fast gar nicht vor. Der Tempel wird hier nicht τὸ ἱερόν, sondern τὸ ἅγιον bzw. τὰ ἅγια oder οἶκος für בֵּית und ναός für הַיְכָל genannt. Erst die späteren, von vornherein auf Griechisch verfassten Schriften verwenden ἱερός häufig.⁷⁰ Auch θεῖος tritt fast ausschließlich in diesen späten Schriften auf.

Während ἅγιος „in dem Sinn ungefähr von heilig ... schon in klassischer und hellenistischer Zeit ... fest verankert“ war,⁷¹ scheint es sich bei seinen Derivaten um Neubildungen der *LXX* zu handeln; jedenfalls bietet der Thesaurus Linguae Graecae keine Belege aus der Gräzität, die älter wären. Sie bleiben im Wesentlichen auf die biblisch beeinflusste Literatur beschränkt. Für ἁγιάζειν ist ein einziger Beleg, der nicht biblisch beeinflusst ist, bekannt, nämlich Zaub IV 523.⁷² Es ist, wo es das Hifil von שָׁדַק wiedergibt, überwiegend mit „weihen“ zu übersetzen, wo es für das Piel steht, mit „heiligen“, „worunter *LXX* einige Male (Ex 29,33.36) das Sühnritual versteht“.⁷³ Neben der vorherrschenden kultischen Bedeutung kann ἁγιάζειν an einigen Stellen auch ethische Bedeutung annehmen (Lev 11,44 u. ö.). Das mit –σύνη gebildete Eigenschaftsabstraktum ἁγιωσύνη ist auch in der *LXX* mit 5 Belegen nur selten vertreten. Es dient zur Be-

⁶⁷ A. MOTTE, L'expression du sacré 135.

⁶⁸ Vgl. M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 84f.

⁶⁹ Wie VAHRENHORST, a.a.O. 21–25 aufzeigt, beinhalten ἁγνός/ἁγνίζειν in der *LXX* vor allem den Aspekt der kultischen Reinheit (z. B. die „Reinigung nach dem Kontakt mit Toten“) oder der zeitlich begrenzten Weihe (z. B. für Nasiräer und Leviten).

⁷⁰ J. BARR (Bibelexegese 280f) widerlegt die Annahme, dies sei als „das bewusste Streben..., das gewöhnliche Wort für die heidnischen Heiligtümer (ἱερόν) zu vermeiden“, zu interpretieren, welche auf M. FLASHAR (Exegetische Studien 245, Anm. 2) zurückgeht und weit verbreitet ist (vgl. z. B. O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος 87ff und G. SCHRENK, Artikel ἱερός 229). Nach Barr wurde ἅγιος gegenüber ἱερός zur Wiedergabe von שָׁדַק der Vorzug gegeben, weil es „ein Element der Weihung und Hingabe enthält, welches es zur Wiedergabe von q-d-š geeigneter erscheinen lässt“ als ἱερός, welches ein weiteres Bedeutungsfeld hat und „zu den Göttern gehörig“ oder „mit der Religion verbunden“ heißen kann (a.a.O. 281f).

⁷¹ J. BARR, Bibelexegese 281.

⁷² Siehe O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος 112, Anm. 1.

⁷³ O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος 112f.

zeichnung der Heiligkeit Gottes (Ps 29,4LXX, Ps 96,6LXX, Ps 97,12LXX, Ps 145,5LXX), welcher Ursprung und Maßstab aller Heiligkeit ist, und seines Tempels (2Makk 3,12). Im Neuen Testament kommt es nur bei Paulus vor (Röm 1,4; 2Kor 7,1; 1Thess 3,13). Das *nomen actionis* zu diesem Eigenschaftsabstraktum, nämlich ἁγιασμός, ist in der LXX zehnmal vertreten, davon fünfmal ohne hebräische Vorlage; in den übrigen Belegen steht es für unterschiedliche hebräische Termini, deren keiner mit ihm völlig deckungsgleich ist. Es steht in kultischen Zusammenhängen für die Heiligung als Aussonderung für Gott (z. B. Ri 17,3 v. l.; Sir 7,31; Am 2,11; auch 1Thess 4,3), aber auch anstelle von ἁγίωσύνη für das Ergebnis der Heiligung, „den Zustand des Geheiligtseins“ (so eindeutig in Sir 17,10; vgl. auch Jer 6,16 v. l.; Ez 22,8 v. l.; 3Makk 2,18; TestBenj 10,11; auch 1Thess 4,4.7).⁷⁴ ἁγιότης, Heiligkeit, ist in der LXX auf einen Beleg beschränkt (2Makk 15,2), im Neuen Testament steht neben dem einzigen textlich unumstrittenen Beleg in Hebr 12,10 (Heiligkeit Gottes) der textlich umstrittene in 2Kor 1,12, der freilich mit P^{46} , N^* , A, B so gute Zeugen für sich hat, dass unverständlich ist, warum sich Nestle-Aland seit der 26. Aufl. – im Gegensatz zur 25. – für die schwächer bezeugte Lesart ἀπλότης entscheidet.⁷⁵

Die Semantik der griechischen Wörter in der LXX wird *auch* durch die hebräischen Termini, welche sie wiedergeben, beeinflusst. Das bis nach Jerusalem hellenisierte Judentum war zweisprachig und gebrauchte hebräischen Text und LXX simultan. Dadurch übernahmen griechische Wörter, deren semantisches Feld ursprünglich nur zum Teil mit dem des durch sie wiedergegebenen hebräischen übereinstimmte, dieses ganz.⁷⁶ In diesen Fäl-

⁷⁴ BAUER-ALAND, Wörterbuch 15. Die von E. D. Schmidt gestellte Forderung nach einer „konkordanten Übersetzung von ἁγιασμός“ (Heilig ins Eschaton 22) ist also von den Quellen her nicht möglich. Diese bezeichnen mit ἁγιασμός sowohl – wie bei der Endung -μός zu erwarten, den Vorgang, als auch das Resultat der Heiligung, nämlich die Heiligkeit. Dass eine konkordante Übersetzung von ἁγιασμός mit „Heiligung“ nicht möglich ist, zeigt sich bei Schmidt selbst, wenn er im Blick auf 1Thess 4,4 vom „Status“ und vom „Stand der Heiligung“ spricht (a.a.O. 278 und 313; Hervorhebung H. S.), während doch im Deutschen die Endung „-keit“ verwendet werden müsste, um den Status, der aus der Heiligung erwächst, zum Ausdruck zu bringen. Richtig beschreibt Schmidt deshalb an anderer Stelle die Heiligung als einen Weg (a.a.O. 395).

⁷⁵ Die bei B. M. METZGER angeführten Argumente für ἀπλότης beruhen alle auf inneren Kriterien und können die starke äußere Bezeugung von ἁγιότης nicht aufwiegen (Textual Commentary zur Stelle).

⁷⁶ So C. MOHRMANN, «Tertium genus» 199 in Auseinandersetzung mit J. BARR: «Il faut se rendre compte du fait que dans les cas d' «équivalences» émanant d'un état de bilinguisme, il s'agit essentiellement, dans beaucoup de ces cas, de calques: ce qui veut dire qu' à l'origine il n'existe qu'une équivalence partielle, mais que la substitution une fois faite (faute d'un équivalent complet), le mot substitué adopte tous les sens du mot à traduire.»

len, wo griechische Wörter hebräische substituieren, erhalten sie einen „sens ajouté“, eine erweiterte Bedeutung.⁷⁷ Genau dies geschieht mit dem griechischen Stamm ἅγ- in dem Moment, als er in der *LXX* in die Funktion eines Äquivalents der Wurzel שָׁדַךְ eintritt: Er übernimmt das semantische Feld von שָׁדַךְ und entfremdet sich damit zugleich von dem ihm bis dahin eigenen semantischen Feld in der Ursprungssprache.⁷⁸ Indem ἅγιος, welches sich im hellenistischen Sprachgebrauch „sozusagen ausschließlich auf die objektive Heiligkeit“ bezieht und fast „nie von Menschen gebraucht“ wird, im Alten Testament auch „die rituelle und moralische Reinheit“ bezeichnet und im Blick auf Menschen gebraucht wird, übernimmt es „die Rolle..., die ἄγνός (und καθάρός) im Profan-Griechischen spielt“.⁷⁹ Das Neue Testament greift den Sprachgebrauch der *LXX* auf und verwendet ἅγιος und seine Derivate in ihrer erweiterten Bedeutung.⁸⁰

3. Die Heiligung ganz Israels durch Gottes Handeln im Exodus

Als Grunddatum der Heiligung Israels als *Volk* gilt JHWHs rettende Tat im Exodus. Sie ist zugleich Ausdruck von Jahwes eigener Heiligkeit.

3.1 Pentateuch

a) Heiligkeitsgesetz

Besonders pointiert wird der Zusammenhang von Exodus und Heiligung Israels im sogenannten *Heiligkeitsgesetz* (HG), als dessen Kern Lev 17–26

⁷⁷ C. MOHRMANN, «Tertium genus» 199.

⁷⁸ So auch R. ASTING, Heiligkeit 36.

⁷⁹ R. ASTING, Heiligkeit 17.36; vgl. a.a.O. 17: „Die Beispiele, die man in der späteren griechischen Literatur für ἅγιος in subjektiver Bedeutung anführen kann, sind nur in den Texten, die durch den jüdischen Einfluss bestimmt sind, anzutreffen.“

⁸⁰ Diese Feststellung ist nicht zu verwechseln mit einer willkürlichen diachronen Interpretation von Wörtern (siehe dazu P. COTTERELL, Linguistics 153). Paulus verweist *selbst* direkt, nämlich durch Zitate, und indirekt, durch Anspielungen, auf den alttestamentlichen Hintergrund, macht also selbst deutlich, woher er seine Rede von Heiligung verstanden wissen will. Wo dieser „Kontext“ der paulinischen Texte (verstanden als das soziale Milieu bzw. das Umfeld, in dem sie entstanden – vgl. P. COTTERELL, Linguistics 136) ausgeblendet wird und man sich allein auf den literarischen „Kotext“ konzentriert, hat dies schwerwiegende Folgen für die Exegese. So verkennt z. B. O. HANSEN völlig die Intention der paulinischen Rede von der Gemeinde als Tempel in 1Kor 3,16f, weil er allein den *Kotext* beachtet. Diesem ist nicht zu entnehmen, dass damit die Gemeinde mit dem Tempel JHWHs als dem zentralen Heiligtum *Israels* und dem Ort der Einwohnung JHWHs in seinem Volk identifiziert wird (Heilig 155–203). Ein Blick auf 2Kor 6,14ff zeigt dagegen unmissverständlich, dass dies der *Kontext* der paulinischen Tempelmeta-pher ist.

anzusehen ist, ausgesprochen.⁸¹ Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, im Einzelnen auf die zahlreichen zu HG erschienenen Monographien einzugehen. Wir beschränken uns auf die für die Paulusexegese bedeutsamen Aspekte. Das bedeutet, dass die literarkritische Frage nach der Entstehung von HG an dieser Stelle offen gelassen werden kann, da kaum davon auszugehen ist, dass Paulus HG als eigenständige Texteinheit ansah. Das rechtfertigt es, von der weiten Fassung von HG bei I. Knohl auszugehen, die alle Texte in Exodus, Leviticus und Numeri, die dem Volk als ganzem Heiligkeit zuschreiben, zu HG zählt.⁸² *Sachlich* gehören diese Texte auf jeden Fall zusammen;⁸³ ob dies auch unter literarkritischen Aspekten der Fall ist, kann und muss an dieser Stelle nicht entschieden werden.

Wie auch immer man die Frage nach dem Verhältnis von P und HG beantwortet – in der Endgestalt des Pentateuchs stehen ethische und kultisch-

⁸¹ Seit A. KLOSTERMANN (Beiträge 401–445) ist es in der Forschung üblich geworden, Lev 17–26 als „Heiligkeitgesetz“ zu bezeichnen (vgl. die Überblicke über die ältere Forschung bei E. OTTO, *Theologische Ethik* 234–237; A. RUWE, *Heiligkeitgesetz* 5–27). Im Anschluss an Wellhausen wurde HG als „ein ursprünglich selbständiges Rechtsbuch“ (so die Formulierung bei M. NOTH, *Das dritte Buch Mose* 109) angesehen, das in P eingefügt wurde und seinen theologischen Ort zwischen dem Deuteronomium und der Priesterschrift hat. K. ELLIGER dagegen geht davon aus, dass HG nicht als eigenständige Schrift, „sondern von vornherein für den Einsatz in die priesterliche Grundschrift ... konzipiert“ wurde, um die kultische Gesetzgebung von Pg um den Aspekt der Ethik zu ergänzen (Leviticus 16; so auch H. D. PREUSS, *Heiligkeitgesetz* 714f). Während V. Wagner und E. Blum sich „gleichermaßen von den älteren Thesen eines von P unabhängigen Gesetzes wie auch von den neueren Thesen, Lev 17–26 sei Ergänzung zu P“ absetzen und Lev 17–26 „als festen Bestandteil von P“ interpretieren, will E. OTTO angesichts der „theologischen Differenzen“ zu P sowie der sprachlichen Unterschiede daran festhalten, dass Lev 17–26 „ein Zusatz zu P“ im Rahmen der Pentateuchredaktion ist, „nicht aber ein konstitutiver Bestandteil dieser Schicht“ (E. OTTO, *Theologische Ethik* 236f). – Die jüdischen Forscher B. J. SCHWARTZ (*Israel's Holiness* 52; Anm. 14) und I. KNOHL (*Sanctuary* 101.104–106) halten HG ebenfalls für jünger als P und sehen darin keinen „Kodex“, sondern eine Schicht bzw. Schule, die unter dem Einfluss der Sozialkritik (Amos, Jesaja) P überarbeitete und herausgab und Ex, Lev und Num ihre prophetische endgültige Form gegeben hat; KNOHLS Grundthese einer redaktionellen Überarbeitung von P durch HG fand (im Gegensatz zu seiner Datierung und zahlreichen Einzelheiten) viel Zustimmung; vgl. J. MILGROM, *Leviticus* 1–16, 26; vgl. DERS., *Changing Concept* 66; J. JOOSTEN, *People and Land* 14ff; G. J. WENHAM, *Pondering the Pentateuch* 137. Nach SCHWARTZ (a.a.O. 52f) und KNOHL (a.a.O. 180) ist die Ausdehnung des Heiligkeitgedankens auf das ganze Volk im priesterlichen Denken eine späte Erscheinung, die erst in HG auftritt und zur beherrschenden Leitlinie wird. “Whereas in the remainder of the priestly work the idea that the entire Israelite people is holy is never mentioned, except once as the rejected claim of Korah and his followers (Numbers 16:3), in H it is a recurrent refrain. So H's contention that all Israel is holy marks a development in priestly thought” (B. J. SCHWARTZ, *Israel's Holiness* 53).

⁸² *Sanctuary* 104–106.

⁸³ G. J. WENHAM, mündlich am 4. Juli 2002.

rituelle Heiligung als zwei Aspekte der Heiligung nebeneinander. Bei ihrer Zusammenfügung wurde keiner der beiden Aspekte getilgt (HG enthält neben den ethischen ja selbst kultisch-rituelle Bestimmungen), sondern beide im Text belassen bzw. bewusst nebeneinandergestellt. Betrachtet man HG als Bearbeitungsschicht, ist dies folglich im Sinne einer Ergänzung, nicht einer Kritik an P zu verstehen.

In HG wird – anders als in P, wo nur die Priester als heilig gelten – von der Heiligkeit ganz Israels gesprochen. Die Aussagen zu Israels Heiligkeit in HG teilen sich in zwei Gruppen auf; die erste enthält den Refrain „ich, JHWH, heilige euch“ (Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,31f; vgl. 21,15.23; 22,9.16). Die zweite enthält die Aufforderung an Israel, heilig zu sein (mit einer Form von קדוה und dem Adjektiv קדוש) bzw. sich zu heiligen (mit einer Form des Hitpael von קדש), und zwar durch das Halten der Gebote (Lev 11,44f; 19,2; 20,7.26; Num 15,40). Dies ist nicht unmittelbar als Aufforderung zur Imitatio Dei zu verstehen, denn das darauf folgende „... denn ich bin heilig...“ / יִבְרַח אֱלֹהֵינוּ (vgl. auch LXX ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγώ) ist eine Begründung, kein Vergleich. Mit H. K. Harrington kann man deshalb im Blick auf die alttestamentliche Heiligkeitsforderung von der „Partizipation“ Israels an Gottes Werk „in bringing about goodness in the world“ sprechen.⁸⁴

“Close reading of the texts reminds us that the Israelites are not told to be holy like God; rather they are commanded to be holy *because* He is holy. Their holiness ... can only be analogous... [It] consists of their loyal obedience to Him”.⁸⁵

C. S. Rodd schlägt vor, anstatt von *imitatio* von einem Spiegeln seiner Taten („mirroring his actions“) zu sprechen.⁸⁶ Eine solche *Entsprechung* des Handelns Israels zum Tun JHWHs legt ausdrücklich Lev 20,24f nahe, wenn hier mit derselben Wurzel, בָּדַל, einmal das Handeln Gottes, einmal das

⁸⁴ Holiness 183.

⁸⁵ B. J. SCHWARTZ, *Israel's Holiness* 57.

⁸⁶ *Glimpses* 73.75. Siehe die ausführliche Auseinandersetzung mit der Position, wonach alttestamentliche Ethik und insbesondere Lev 19,2parr im Sinne einer Imitatio Dei zu verstehen sei, bei C. S. RODD, *Glimpses* 65–75. Diese auf die neutestamentliche Ethik schon lange angewandte Konzeption wurde von M. BUBER in die Diskussion um die alttestamentliche Ethik eingebracht (Kampf um Israel) und findet sich in unterschiedlicher Weise z. B. bei E. OTTO (Entwürfe 20), J. BARTON (Understanding Old Testament Ethics and The Basis of Ethics) und E. W. DAVIES (Walking in God's Ways). RODD wendet mit Recht ein, dass „most of the cultic laws, such as sacrifice (Lev 19.5–8), mixtures (Lev. 19.19), avoiding eating blood, witchcraft, and certain funeral customs (Lev. 19.26–28, 31) cannot be envisaged as imitating divine actions“ (a.a.O. 70). Allerdings zieht das Alte Testament an *anderen* Stellen eine explizite Parallele zwischen JHWHs Handeln und dem von Menschen geforderten (vgl. E. OTTO, *Theologische Ethik* 85f.111). Von daher ist der Begriff der Imitatio Dei gegen C. S. RODD als *ein* Grundprinzip alttestamentlicher Ethik unter anderen – wie z. B. den Geboten Gottes – festzuhalten.

Handeln Israels beschrieben wird, dabei aber nur *analoge*, nicht *identische* Aussonderungsvorgänge angesprochen sind: Gott hat Israel von den Völkern „ausgesondert“, Israel soll die unreinen Tiere von den reinen „aussondern“.

Mt 5,48 und Lk 6,36 dagegen verbinden das Vorbild Gottes und das von den Jüngern geforderte Verhalten mit einem ὡς bzw. καθὼς, sprechen aber nicht von Heiligkeit, sondern Vollkommenheit bzw. Barmherzigkeit.⁸⁷ In der rabbinischen Literatur wird unterschieden zwischen Gottes unnachahmlichem Gerichtshandeln und seinem nachzuahmenden Erbarmen: vgl. bShab. 133b; Mekh.Shira, par. 3; mAv. 1,2; bSot 14a.

Die beiden Gruppen von Aussagen zur Heiligung Israels befinden sich nicht im Widerstreit, sondern verhalten sich komplementär zueinander.⁸⁸ Dabei hängt „der an das Volk gerichtete Imperativ, heilig zu sein, nicht als reine Forderung in der Luft“, sondern ist im Indikativ der Heiligkeit JHWHs verwurzelt.⁸⁹ Diese Heiligkeit JHWHs kommt durch zwei Elemente zum Ausdruck: „in dem einfachen Zusatz des ‚euer Gott‘ [entsprechend dem ‚Heiligen Israels‘ bei Jesaja], oder in der weiteren Ausführung im Hinweis auf die Tat der Herausführung aus Ägypten.“⁹⁰

In Lev 11,44f folgt auf das Verbot der Verunreinigung durch unreine Tiere die Begründung:

„Denn ich bin Jahwe, euer Gott, und ihr sollt euch heiligen, damit ihr heilig werdet, denn ich bin heilig, und ihr sollt euch nicht verunreinigen ... Denn ich bin Jahwe, der ich euch aus dem Lande Ägypten heraufgeführt habe, um euer Gott zu sein, und ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“⁹¹

Der programmatische Satz in Lev 19,2 enthält den einfachen Verweis auf JHWH als Gott Israels:

קדשים תהיו כי קדוש אני יהוה אלהיכם
LXX: Ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

Auf den gleichlautenden Satz in Lev 20,7 folgt in v 8 die Aufforderung: „Und ihr sollt meine Satzungen bewahren, und ihr sollt sie tun. Ich, JHWH, heilige euch.“⁹² In Lev 20,24–26 und 22,31–33 wird durch die „kulti-

⁸⁷ ὡς und καθὼς stehen primär zur Einführung eines Vergleichs: „ebenso wie“. Καθὼς kann daneben auch begründende Funktion haben und „da ja“ heißen (BAUER-ALAND, Wörterbuch s. v.).

⁸⁸ Vgl. B. J. SCHWARTZ, Israel's Holiness 57.

⁸⁹ W. ZIMMERLI, Heiligkeit 503. Vgl. J. JOOSTEN, People and Land 196: “The whole *raison d'être* of the law lies in what YHWH has done for his people when he led them out of slavery in Egypt.”

⁹⁰ W. ZIMMERLI, Heiligkeit 501.

⁹¹ Vgl. H. RINGGREN, Artikel קדש 1192.

⁹² Übersetzung von K. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz 174.

sche[n] *termini* ... aussondern (לְבַדֵּל Hif.) und heiligen (שִׁקְּדוּ Pi.)“ „die Herausführung aus Ägypten ... ausgedrückt.“⁹³ Auch diese Texte geben damit zu erkennen, dass „Heiligkeit“ keine „zuerst vom Volke oder den Priestern zu erwerbende Eigenschaft [ist], sondern eine zuvor durch Jahwes Tat der Herausführung seines Volkes, die zugleich eine Tat der Aussonderung ist, selber geschaffene Qualität Israels und seiner Priester.“⁹⁴ „Die Heilstat bewirkt eine Veränderung des Status: Es ist nicht ein profanes Volk, sondern es ist von JHWH in den Stand der Heiligkeit erhoben worden.“⁹⁵ Hier wird zugleich deutlich, dass Absonderung *ein* Aspekt von Heiligung ist.

Allerdings erfordert Jahwes fortgesetzte Gegenwart in Israel das Halten der Gebote. Deshalb werden mit den Hinweisen auf Israels Heiligung durch JHWH in HG immer zugleich die Forderungen genannt, die sich aus dieser Befreiungstat Jahwes für Israel ergeben. Im Exodus wird Israel, wie aus diesen Texten hervorgeht, geheiligt und damit zugleich verpflichtet, „die Gebote zu erfüllen und darin JHWH zu heiligen. In dieser gegenseitigen Heiligung erfüllt sich der Bund JHWHs mit Israel als Ziel des Exodus.“⁹⁶ Von daher ist also eine Beziehung zwischen (1) JHWHs eigener Heiligkeit, (2) der Heiligung Israels durch JHWHs grundlegende Erlösungstat und (3) dem heiligen Wandel Israels gegeben: Die Grundlage des ganzen Geschehens ist die Heiligkeit Gottes, die sich im Exodus, der „Aussonderung“ Israels aus den Völkern zum Eigentum Gottes (Lev 20,26), erwiesen hat, in dem er Israel zu seinem Volk gemacht und (damit) geheiligt hat. „Die in dieser Tat geschehene Eigentumserklärung von Seiten Jahwes ist die Grundlage für die Heiligkeitsforderung an Volk und Priester.“⁹⁷ HG steht mit diesen Aussagen Dtn 14,2 bzw. 7,6 nahe, wonach Israel durch die „Erwählung“ (בְּחֵרָה) zum Eigentum JHWHs zugleich „heiliges Volk“ wurde. Die Texte zeigen, dass die Heiligung Israels nach HG nicht ein konstanter Prozess ohne Anfangsdatum war,⁹⁸ sondern ein Prozess, der mit der geschichtlichen Tat des Exodus gesetzt war.

b) Deuteronomium

Das Deuteronomium teilt die Sicht, wonach JHWH Israel durch den Exodus geheiligt hat, und zwar indem er es zum heiligen Volk „erwählt“ hat: 7,6ff

⁹³ K. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz 390. „Mit ‚aussondern‘ wird ein Terminus technicus der Priestersprache, der die Unterscheidung von Reinem und Unreinem bezeichnet (cf. Lev 20,25), auf die ethische Aussonderung Israels aus der Völkerwelt übertragen“ (E. OTTO, Theologische Ethik 238).

⁹⁴ W. ZIMMERLI, Heiligkeit 503.

⁹⁵ K. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz 390.

⁹⁶ E. OTTO, Theologische Ethik 239.

⁹⁷ W. ZIMMERLI, Heiligkeit 503.

⁹⁸ So aber z. B. B. J. SCHWARTZ, Israel's Holiness 58.

par 14,2.21; 26,19; 28,9.⁹⁹ Dtn 14,2 und 7,6 stellen einen Zusammenhang zwischen der Heiligkeit Israels und seiner Erwählung durch JHWH zu seinem Eigentumsvolk her, welche sich nach 7,8 im Exodus vollzogen hat. Dtn 7,6 dient im Zusammenhang zur Begründung des Bündnisverbots in 7,1–5, welches Israel vor Götzendienst schützen soll (v 4)¹⁰⁰: Die Erwählung und Heiligung Israels durch JHWH ist in JHWHs bedingungsloser Liebe begründet und bedingt ihrerseits Israels kompromisslose Abgrenzung von allen anderen Völkern. Dabei knüpft das Deuteronomium die Heiligkeit Israels nirgends an dessen heiligen Wandel im Sinne einer Vorbedingung. Doch nennt es die kultischen und ethischen Implikationen, die sich aus der Heiligkeit ergeben.¹⁰¹ „Israel muss als Kontrastgesellschaft zu den Vorwohnern des Landes (2f) ... leben, weil es ein für Jahwe ‚heiliges Volk‘ ... ist.“¹⁰² V 11 leitet dementsprechend aus der Erwählung zum heiligen Volk die Verpflichtung auf das Gesetz ab.¹⁰³

In Dtn 14 rahmen zwei Hinweise auf die Heiligkeit Israels als des auserwählten Volkes (vv 2 und 21)¹⁰⁴ ein Verbot von Totenkult (vgl. Jes 22,12; Jer 16,6; 47,5) und verschiedene Speisegebote (vgl. Lev 11). Dtn 23,15

⁹⁹ Vgl. die Rede vom „Erbvolk“ Gottes, die konstant mit dem Hinweis auf den Exodus gekoppelt ist, in Dtn 4,20; vgl. 9,29; 1Kön 8,51.

¹⁰⁰ Dtn 7,6–8 steht „im Zusammenhang schärfster Sonderung von den Kanaanäern und ihrem Gottesdienst“ (vv 1–5 und 9–11); „der Begriff der Erwählung“ ist aus „der für das Deuteronomium lebenswichtigen Einprägung des ersten Gebotes angesichts der Gefahr des Synkretismus ... zu verstehen“ (C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments* 34).

¹⁰¹ Vgl. K. KOCH, *Geschichte* 216: „Erwählung“ verpflichtet nach dem deuteronomischen Programm „zum Halten der Gebote.“

¹⁰² G. BRAULIK, *Deuteronomium* 1–16,17, 63. Vgl. J. MURRAY, *Principles* 198: “It is because the covenant is one of union and communion with God that the condition of obedience is demanded... Holiness, concretely and practically illustrated in obedience, is the means through which the fellowship entailed in the covenant relationship proceeds to its fruition.”

¹⁰³ Dementsprechend kann Jeremia „Israel die Aufhebung der Erwählung an[drohen]: ‚Nennt sie verworfenes Silber; denn Jahwe hat sie verworfen!‘ (6,30; 7,29; 12,7f; 14,19ff; vgl. Dtn 8,19f; Klg 3,45 u. a.).“ Allerdings „hält das Alte Testament bald wieder an der Übermacht göttlicher Zuneigung gegenüber allem zweifelhaften Handeln des Menschen fest. Gott wird gebeten, sein Volk nicht zu verwerfen (Dtn 9,25ff; 1Kön 8,57; vgl. Klg 5,22), oder es wird gar Israels – endgültige – Verwerfung geleugnet (Lev 26,44; 1Sam 12,22; Jer 31,37; Ps 94,14 u. a.).“ (W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* 135). Deuterocesaja „tröstet ... die Verbannten, die sich von Gott verlassen meinen (Jes 49,14), mit der Erwählung (41,8f; 44,1f u. a.) und hält fest: Trotz vollzogenem Gericht besteht Israels Erwählung weiter. Als Grund zur Hoffnung ist sie wieder zugleich Verpflichtung: Israel soll vor den Völkern als ‚Zeuge‘ für die Einzigartigkeit Gottes auftreten (43,10.12.; 44,8; 55,5...)“ (W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* 136).

¹⁰⁴ V 1 nennt sie „Söhne Gottes“ (MT בָּנִים לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם, LXX: υἱοὶ Κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν).

(=23,14LXX) begründet das Gebot der Heiligkeit Israels (bzw. seines Lagers) und die damit verbundenen, teilweise an die priesterschriftlichen Reinheitsgebote erinnernden, teilweise aber auch sozial ausgerichteten Bestimmungen mit der Anwesenheit JHWHs in seiner Mitte.¹⁰⁵ Dtn 26,18f verbindet „als Schluss des dtn Gesetzes ... Israels Willen, ein für JHWH heiliges Volk zu sein, mit seiner Zustimmung zu den Geboten des dtn Gesetzes,“ dies wiederum nicht so, „dass die Gebote als Voraussetzung der שָׂרָף-Qualifikation fungieren würden, sondern vielmehr als Konsequenz einer Zusage JHWHs“ (vgl. den Nachsatz in v 19: „wie er [d. h. JHWH] gesagt hat“).¹⁰⁶ Dass Israel JHWHs heiliges Volk ist, muss sich demnach im Halten der Gebote und – da diese eine Gesellschaftsordnung konstituieren – in Israels Sozialordnung zeigen.¹⁰⁷ Das formuliert noch einmal höchst pointiert Dtn 28,9: „Der Herr lässt dich erstehen als das Volk, das ihm heilig ist, wie er es dir unter der Bedingung geschworen hat, dass du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, achtest und auf seinen Wegen gehst.“¹⁰⁸ Hier wird der Status Israels als „heiliges Volk“ als Gabe dargestellt, die weder Verdienst noch unverlierbarer Besitz ist: JHWH selbst erhebt Israel hierzu und erfüllt damit seinen Schwur (v 9a). Doch ist diese Stellung an den Gehorsam Israels gegenüber den (im deuteronomischen Gesetz gegebenen) Geboten gebunden (v 9b)¹⁰⁹.

Dementsprechend gipfelt die absolute Formulierung der Absonderung Israels von den Völkern und ihrem Götzendienst in Dtn 18,9–13 in dem Satz (v 13): „Du wirst vollkommen (קָדֹשׁ – τέλειος) sein vor deinem Gott“.

¹⁰⁵ Dtn 23,3–15(1–14LXX) definiert die Reinheit der Kultgemeinde Israels (קָדֹשׁ לַיהוָה bzw. קָדֹשׁ – ἐκκλησία Κυρίου bzw. παρεμβολή), die wegen der Anwesenheit JHWHs im Lager heilig zu halten ist (v 15[14LXX]), zunächst durch Reinheitsgebote. Davon sind aber die darauf folgenden, das Sozialwesen betreffenden Gebote nicht abzutrennen.

¹⁰⁶ K. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz 252. Nach J. B. WELLS „what at first appears to be a conditional statement ... is, in the context of the preceding material, to be read as an expression of logical consequence“ (God’s Holy People 66).

¹⁰⁷ Vgl. G. BRAULIK, Deuteronomium 1–16,17, 63. Nach E. OTTO wird im Deuteronomium „eine Denkweise erkennbar, die das der lokalen Opferkulte verlustig gegangene Land gerade nicht in eine Profanität entlässt, sondern Land und Volk als heilig der Gotesherrschaft unterstellt. Die priesterliche Heiligkeitskonzeption, die sich ursprünglich auf das Heiligum bezieht, wird universalisiert und neu strukturiert ... Die Rechtsordnung in Dtn 19–25 will das Tun des je einzelnen in Israel in den Bereichen von kultischer ‚Etikette‘, Recht und Ethos dem Gotteswillen unterstellen und darin die Heiligkeit von Volk und Land sichern“ (Deuteronomium 253).

¹⁰⁸ Übersetzung aus G. BRAULIK, Deuteronomium 16,18–34,12, 204.

¹⁰⁹ Dieser Satz wird bemerkenswerterweise nicht mit קָדֹשׁ, sondern mit יָדָא eingeleitet (anders in der LXX, die dafür ἕαυ setzt).

c) Vergleich von Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz

Die Auffassung, dass die Heiligkeit Israels durch Gottes Rettungshandeln im Exodus konstituiert wird¹¹⁰ und alle Lebensbereiche durchdringt, verbindet Deuteronomium und HG. Fraglich ist, inwieweit HG die Heiligung als Forderung formuliert, von der die Heiligkeit Israels abhängt, und inwiefern es sich in diesem Punkt vom Deuteronomium unterscheidet. Kraus formuliert diesen Unterschied folgendermaßen: „Ist ... im Deuteronomium die Heiligkeit Israels das vorausgesetzte ... Faktum, so ist in der priesterlichen Gesetzgebung die Heiligkeit der Israeliten eine Hauptforderung, die nun freilich ihrerseits von dem Faktum der Heiligkeit Jahwes her begründet und bestimmt wird.“¹¹¹ Doch weist Kraus selbst darauf hin, dass neben der Heiligkeitsforderung (Lev 20,7) die „Zusage Gottes“ steht: „Ich bin Jahwe, der euch heiligt“ (Lev 20,8).¹¹² Auch im HG „sind also ... *actio Dei* und *reactio* und *actio hominum* aufs engste ... zusammengeschlossen.“¹¹³ Andererseits deutet auch im Deuteronomium „die Bezeichnung ‚heilig‘ nicht auf eine menschliche Qualität hin, sondern auf das Ereignis der Aussonderung.“¹¹⁴ Vor allem aber ist zu beachten, dass „die Aufgabe der Tora von Anfang an [bereits in den Torliturgien] die Definition des Heilszustandes ist“, der „sakralrechtlich gesichert und begründet“ wird.¹¹⁵ Von daher hat die Erwählung zur Heiligung immer die Verpflichtung zur Tora bei sich und kann ohne diese nicht bestehen. Hat man den Charakter der Gebote als Definition des Lebens Israels vor Gott verstanden, ist die Frage, ob Israel als erwähltes Volk leben kann, auch ohne diese Gebote zu halten, geradezu absurd. Die Tora stellt selbst die „neue Lebensmöglichkeit“ dar, die Gott Israel eröffnet.¹¹⁶ Das in der Selbsterschließung Gottes begründete neue Sein „*coram Deo*“ ist immer und von Anfang an ein „verantwort-

¹¹⁰ Auch im Heiligkeitsgesetz wird der Exodus als Erwählung verstanden, wenn es in Lev 20,26 heißt, JHWH habe dieses Volk „für sich ausgesondert“.

¹¹¹ H.-J. KRAUS, Heiliges Volk 41; vgl. R. R. HUTTON, Innocent 318.

¹¹² H.-J. KRAUS, Heiliges Volk 41.

¹¹³ A.a.O. 41f.

¹¹⁴ A.a.O. 44.

¹¹⁵ H. GESE, Gesetz 58.

¹¹⁶ A.a.O. 56f. „Das Gesetz ist ... nicht nur eine in besonderen Fällen des Lebens von Bedeutung werdende Richtschnur, sondern als positive Ordnung des Lebens selbst eine dauernd zu verwirklichende Größe, eben dieses Leben selbst“ (a.a.O. 65).

liche[s] Sein“, „personale Bindung in letzter Tiefe“. ¹¹⁷ „Das Heil des Menschen liegt in seiner Verwirklichung der geoffenbarten Ordnung“. ¹¹⁸

Deshalb ist Vertretern der neueren Forschung zu widersprechen, wenn sie HG von D darin unterschieden sehen, dass die Heiligkeit Israels im Deuteronomium bedingungslos durch Erwählung verliehen werde, während sie in HG *nicht* durch eine geschichtliche Tat JHWHs gesetzt werde, *sondern* durch die Gegenwart JHWHs in Israel gleichsam angeboten, von Israel aber durch Gesetzesgehorsam eingeholt werden müsse. ¹¹⁹ Vielmehr verhält es sich so

„that the positions of the two schools are, as a whole, quite close: according to both of them, God sanctified Israel and chose them from among the nations to be his (D’s formulation) or separated them from the nations to be his (HS’s formulation). (See Deut 7:6; 14:2, 26:18–19/Lev 20:24–26). Both schools present very similar admonitions which derive from this holiness.“ ¹²⁰

Es liegen unterschiedliche Ausdrucksweisen und Nuancierungen vor, nicht aber gegensätzliche theologische Konzeptionen. A. Ruwe bemerkt m. E. zwar zu Recht, dass es

„der Formulierung von Lev 19,2 [widerspricht], wenn Zimmerli den Zusammenhang der Heiligkeitsforderung mit der vorausgesetzten Gottestat [in HG] ... im Sinne der bekannten ethischen Programmformulierung ‚Sei, was du bist‘ ... beschreibt“. ¹²¹

Doch würde ein „werde, was du sein sollst“ den Texten ebensowenig gerecht. Vielmehr scheint es – wie auch im Deuteronomium – um ein „bleibe, was du bist“ zu gehen. ¹²²

¹¹⁷ A.a.O. 63.65. Nach GESE ist das Deuteronomium des Ergebnis einer „ontologische[n] Verwandlung“, in der Israel als „eine Größe“ verstanden wird, „die nicht aufgeht im System der Nationalitäten“, in der „die eigentliche Heilsgeschichte in der bewusst vollzogenen Relation der Liebe zu Gott in völliger Hingabe“ erkannt wird (a.a.O. 64).

¹¹⁸ A.a.O. 65. A. ADEWUYA formuliert richtig im Hinblick auf das Deuteronomium *und* das Heiligkeitsgesetz: „Israel’s obedience does not constitute her holiness; rather her obedience is to spring from her holiness ... But ... Israel’s holiness also depends on whether she really lives in accordance with the social order which God has given her“ (Holiness 55). Äußerst problematisch ist allerdings seine Feststellung zum Deuteronomium: „Although God had declared that Israel had been selected to become His holy people, this declaration was hardly enough to make Israel holy. Israel, in order to achieve the holiness associated with God and His acts, would have to obey God’s laws and commandments“ (a.a.O. 57). Hier entsteht der Eindruck, geschenkte und gelebte Heiligung würden zu einem Ganzen addiert.

¹¹⁹ Vgl. A. RUWE, Heiligkeitsgesetz 367; B. J. SCHWARTZ, Israel’s Holiness 58; J. MILGROM, Leviticus 17–22, 1740; J. JOOSTEN, People and Land 201.

¹²⁰ I. KNOHL, Sanctuary 183, Anm. 43. Siehe die Übersicht über die parallelen Forderungen in beiden „Schulen“ ebd. J. MILGROM nimmt KNOHLs Sicht positiv auf (Changing Concept 69).

¹²¹ A. RUWE, Heiligkeitsgesetz 368, Anm. 4.

Beiden Traditionen gemeinsam ist, dass die Heiligkeit Israels kein unverlierbarer Besitz und ohne Gehorsam nicht denkbar ist.¹²³ Nach beiden wird sie aber nicht durch diesen Gehorsam, sondern durch JHWHs Tat (der Erwählung bzw. der Aussonderung) gesetzt.

d) *Exodus 19,3–6*

Die zeitliche Einordnung dieser durch Redeauftrag und Abschlussformel klar abgegrenzten Gottesrede ist in der Forschung hoch umstritten und muss hier offen bleiben.¹²⁴ Die vv 5f enthalten die Zusage der Heiligkeit Israels in Form eines ausgesprochenen „Konditionalgefüge[s]“, welches Gehorsam und „Bundestreue“ gegenüber dem Bund Gottes mit den Vätern (vgl. Ex 6,4f mit Gen 17,7–9) „als Voraussetzung für die nachfolgend genannte Sonderexistenz Israels formuliert“.¹²⁵ „Erwählung [bedeutet] nach der Konzeption von V 5, dass Israel etwas tun kann, um das, was JHWH ihm anbietet, nämlich Israel zu seinem besonderen Eigentum unter allen Völkern zu machen, zu realisieren.“¹²⁶ Israels „Vorzugsstellung“ wird „von seinem Gehorsam gegenüber der ihm auferlegten Bundesverpflichtung abhängig gemacht“.¹²⁷ Nach der Protasis in v 5 „[ergibt sich] das Beschriebene..., wenn Israel auf Gottes Stimme hört, indem es seinen Bund bewahrt... In der Konzeption eines ‚werde, was du bist!‘ wird Israels Identität

¹²² Vgl. D. KELLERMANNs Übersetzung von Lev 20,26: „Bleibt mir heilig; denn heilig bin ich, Jahwe, und ich habe euch aus den Völkern ausgesondert, dass ihr mir gehört“.

¹²³ Durch Ungehorsam kann Israel sich nach dem Deuteronomium außerhalb des durch das Gesetz definierten Schalomzustandes, nämlich unter den Fluch (Dtn 28,15), stellen. Gottes Bund wird dadurch allerdings nicht aufgelöst. Es scheint deshalb über das Ziel hinauszuschießen, wenn B. J. SCHWARTZ schreibt: “in the non-priestly idea, God can rescind His election of Israel if they let Him down; in the priestly view, the divine Presence can depart, making holiness no longer attainable” (Israel’s Holiness 59).

¹²⁴ Siehe dazu M. NOTH, Das zweite Buch Mose 124; I. WILLI-PLEIN, Auszug 128; H. WILDBERGER, Jahwes Eigentumsvolk 9–14.

¹²⁵ C. DOHMEN, Exodus 60; zur „Rückbindung des Textes an Ex 6“ und Gen 17 siehe ebd. und B. JACOB, Exodus 527.

¹²⁶ C. DOHMEN, Exodus 61.

¹²⁷ So z. B. O. KAISER, Theologie 123. Vgl. zur Konditionalität des Passus B. JACOB, Exodus 528f: “Israel possessed the highest good if it performed its duty; everything depended upon listening to HIS voice and remaining faithful to HIS covenant.” Einschränkung W. ZIMMERLI, Erwägungen zum „Bund“ 176: „Die unverhohlenen konditional formulierte Vorschaltung der Forderung des Bundesgehorsams vor die Zusage der Würde, Gottes Volk zu sein, ist dadurch abgemildert, dass dem Ganzen der poetisch umschriebene Rückverweis auf die Herausführung aus Ägypten und die Heranholung zum Gottesberg vorangestellt wird.“

festgehalten und den kommenden Generationen zur ‚Vergegenwärtigung‘ ... anheim gestellt.“¹²⁸

Die priesterliche Identität Israels im Gegenüber zu den anderen Völkern, die in v 5c ausdrücklich auch als Gottes Eigentum charakterisiert werden, bedeutet, dass Israel Gott unter den Völkern in besonderer Weise dienen soll, so wie die Priester innerhalb eines Volkes zum besonderen Dienst ihres Gottes ausgesondert sind.¹²⁹ Dieselbe Vorstellung enthält Jer 2,3 und später Jes 61,6.

„Diese beiden Stellen fassen einen Zeitraum ein, in dem die Botschaft von der Erwählung Israels nicht nur das Abgesondertsein von den Völkern, sondern auch und in erster Linie die Funktion gegenüber den Heidenvölkern ansprach“.¹³⁰

Indem es das Gesetz hält, erfüllt Israel seine priesterliche Aufgabe, den Völkern die Heiligkeit, welche der Heiligkeit Gottes entspricht, vorzuleben und so die Völker mit seinem Gott bekannt zu machen.

3.2 Propheten

Der Zusammenhang zwischen Israels Erwählung (vgl. Dtn 7,6) und seiner Verpflichtung zur Heiligung klingt in Am 3,2 an: „Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde; darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für alle eure Vergehen.“ Deutero- und Tritojesaja blicken auf die eschatologische Heiligung Israels voraus. Sie verstehen die Herausführung aus dem Exil als Überbietung des ersten Exodus im Sinne der eschatologischen Neuschöpfung (vgl. schon Hos 2,16f): Der Zusammenhang zwischen der Erlösung im Exodus und der Heiligung Israels wird bei Deutero- und Tritojesaja außerdem überall dort vorausgesetzt, wo Gott als der „Heilige Israels“ zugleich sein Erlöser genannt (vgl. 41,14; 43,3.14; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5)¹³¹ und den Israeliten als vom Herrn ‚Erlösten‘ der Titel ‚heili-

¹²⁸ C. DOHMEN, Exodus 62f unter Verweis auf G. STEINS, Priesterherrschaft. Vgl. E. ZENGER: „Volk Jahwes verwirklicht sich im Hören und Tun“ (Exodus 194).

¹²⁹ Vgl. B. J. SCHWARTZ, Israel's Holiness 50f: "In the polytheistic world each patron god had his kingdom, his nation, and each nation included a stratum of the populace whose task and privilege it was to draw near and serve the god... They are his *qedošim*, 'holy' or designated ones, that is, his priests. When, however, it is believed that there is but one God, the whole world is His kingdom (...v. 5b). Thus Israel's status vis-à-vis the one God is analogous to that of the priests vis-à-vis the gods of each people." Ähnlich B. JACOB, Exodus 528.

¹³⁰ H.-J. KRAUS, Heiliges Volk 47.

¹³¹ Gott wird an diesen Stellen zugleich קדוש ישראל und אלהי ישראל (in Jes 43,3 מושיע bzw. ὁ σωζων σε) genannt. Die LXX gibt das mit ἅγιος Ἰσραήλ und ὁ λυτρούμενος bzw. ρυσάμενός σε Ἰσραήλ o. ä. wieder.

ges Volk“ beigelegt wird (Jes 62,12; vgl. Jes 13,19LXX)¹³². Auch bei Ezechiel wird die Heimführung aus dem Exil als erneute Heiligung Israels in Form eines neuen Exodus verheißen (36,22–36; s. u. zur eschatologischen Heiligungserwartung).

3.3 Frühjudentum

a) 2. Makkabäer

Der oben skizzierte Zusammenhang zwischen Errettung, Erwählung und Heiligung liegt dem Gebet 2Makk 1,24ff zugrunde, wo Gott daran erinnert wird, dass er Israel errettet (διασώζειν) und seine Väter zu Auserwählten gemacht und sie geheiligt habe (v 25). Damit verbindet sich neben der Bitte um Annahme des wieder eingerichteten Opferkultes die Bitte: διαφύλαξον τὴν μερίδα σου καὶ καθαγιάσον. Diese Heiligung ist vom Kontext her einerseits als kultische Heiligung durch den Sühnekult zu verstehen (v 26a), andererseits als erneute Errettung Israels – diesmal aus der Diaspora (v 27). Ziel der Heiligung Israels ist auch hier, dass die Völker erkennen, „dass du unser Gott bist“ (v 27b).

2Makk 2,17f ist ein Zeugnis dafür, dass im Frühjudentum zur Zeit des zweiten Tempels¹³³ die Konzeption von Israel als dem priesterlichen heiligen Volk (vgl. Ex 19,3b–8) lebendig war. „Gott hat sein ganzes Volk gerettet und allen das Erbe und die Königsherrschaft und das Priestertum und die Heiligung verliehen“ (ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσιν καὶ τὸ βασιλείον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν). Der Ausdruck βασιλείον ἱεράτευμα von Ex 19,6 (für hebräisch מַמְלָכָה כֹּהֲנִים) wird hier wie bei Philo (Abr. 56; sobr. 66, s. u.) und in Jub 16,18; Offb 1,6; 5,10; Symmachus, Theodotion, der Peshitta und den Targumim im Sinne von zwei Substantiven, also „Könige und Priester“, verstanden.¹³⁴

b) 3. Makkabäer

Dass Gott sein Volk durch die Errettung im Exodusereignis geheiligt hat, setzt ferner das Gebet Eleazars in 3Makk 6,2ff voraus, wo auf die Aufforderung, Gott möge ἐφ' ἡγιασμένου τέκνα Ἰακώβ, μερίδος ἡγιασμένης σου λαόν sehen (v 3), eine Reminiszenz auf den Exodus folgt und – daran anschließend – eine Aufzählung weiterer Rettungstaten Gottes sowie die Bitte um erneute Rettung (ῥυσάμενος ἡμᾶς – v 10).

¹³² LXX: ... καὶ καλέσαι αὐτὸν λαὸν ἅγιον λελυτρωμένον ὑπὸ κυρίου. Nach 49,7 ist der Erlöser und Heilige Israels zugleich der, „der dich [d. h. den Knecht] erwählt hat.“

¹³³ Terminus a quo ist der in 2Makk berichtete Tod Nikanors 160 v. Chr.

¹³⁴ W. HORBURY, Jewish Messianism 179 (Anm. 38). Die Vulgata übersetzt mit regnum sacerdotale.

c) Philo

Philo nimmt in praem. 123 die Vorstellung von der Heiligkeit Israels auf, bezieht sie aber auf den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. In sobr. 66 und Abr. 56 nennt er Israel im Anschluss an Ex 19,6 $\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$, bezieht dies aber im Kontext auf „die reinen Seelen, in denen Gott wohnt“, bzw. auf die, welche, wie der Name Israel besage, Gott sehen. Dabei sind die Termini „Israel“ und „die Juden“ für ihn nicht identisch: “ ‘Israel’ seems regularly to denote the community of all who ‘see God’, and Philo does not claim that all Jews are inside that circle or that all Gentiles are outside.”¹³⁵ Der Fluchtpunkt von Philos Denken ist die in der wahren Gottesverehrung vereinigte Menschheit.¹³⁶

d) Josephus

Josephus übergeht den Topos von Israel als dem heiligen Volk ebenso wie den eng damit verbundenen Topos des Bundesvolkes¹³⁷: Selbst wo er biblische Texte paraphrasiert, lässt er die Hinweise auf den Bund aus und ersetzt „the idea of covenant“ durch „the notion of divine providence ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$)“ (vgl. Ant I,14).¹³⁸ Es ist das Befolgen des Gesetzes, das Gottes Wohlgefallen findet; für den in Dtn 7,6f beispielhaft ausgedrückten Gedanken einer Erwählung zum heiligen Volk ohne vorauslaufenden Anhalt im Verhalten der Erwählten bleibt hier kaum noch Raum. In Ant IV,2 und V,102.113 wird der Erwählungsgedanke geradezu abgelehnt. An beiden Stellen vermittelt Josephus den Eindruck, „that ethnic descent from Abraham is subservient to obedience to the Mosaic Law when it comes to mem-

¹³⁵ D. M. HAY, Philo 369. Vgl. insbesondere praem. 171 und praem. 152, wo Philo im Blick auf einen Proselyten schreibt „that God welcomes the virtue which springs from ignoble birth, that He takes no account of the roots but accepts the full-grown stem, because it has been changed from a weed into fruitfulness“ (Übersetzung von F. H. COLSON). Zur (offenen) Frage, ob Philo den „Bund“ Gottes mit Israel thematisiert hat, vgl. D. M. HAY, a.a.O. 369f, einschließlich Anm. 39. Mit Sicherheit kann man feststellen, dass „Philo says very little about God’s covenant(s) with Israel“ (a.a.O. 370). Praem 164 scheint von einer in der Zukunft liegenden Rückkehr aller Juden nach Israel zu sprechen (vgl. a.a.O. 372). In sacr. 134 zitiert Philo Num 3,13, wonach Israels Erstgeburt als heilig gilt, doch nur, um daraus Schlüsse bezüglich der Heiligung der Menschen im Allgemeinen zu ziehen. Es geht Philo auch an dieser Stelle also gerade nicht um die partikuläre Heiligkeit Israels. In praem. 123–126 interpretiert Philo das heilige Gottesvolk als „gute Menschen“, die „mit ihren Taten die Gesetze erfüllen“.

¹³⁶ Vgl. hierzu D. M. HAY, Philo 366.

¹³⁷ Israel hat sich nach der Sicht des Josephus dadurch als solches disqualifiziert, dass es im Jüdischen Krieg die Heiligkeit des Tempels nicht geachtet hat (vgl. z. B. Bell 4,159.162f.201.242).

¹³⁸ P. SPILSBURY, Josephus 248.

bership in the commonwealth of Israel“.¹³⁹ Die Bezeichnung Israels als „Hüter der heiligen Stätte“¹⁴⁰ in Bell V,400 kann bestenfalls als schwacher Widerhall dieses Gedankens gelten. Philo wie Josephus vertreten einen Universalismus, der die Erwählung Israels höchstens noch am Rande anlingen lässt.

e) *Pharisäer und rabbinische Theologie*¹⁴¹

Ganz im Gegensatz zu Philo und Josephus steht das pharisäische Modell der Heiligung ganz Israels. Schon an der Selbstbezeichnung פְּרִישִׁי „die Abgesonderten“ ist abzulesen, wie zentral das Anliegen der Heiligkeit für die pharisäische Bewegung war.¹⁴² Dabei wird in der neueren Forschung mit Recht betont, dass es sich bei der pharisäischen Absonderung ihrem Selbstverständnis nach um „eine Absonderung für Gott im Sinne eines exklusiven Bestimmtheits durch seinen Willen und eine Absonderung von allem Widergöttlichen“, von den Völkern und ihrem Götzendienst (Sifra Lev 20,7 Mekh.Ex 19,6), von unreinen, verunreinigenden Dingen, von Mord (Sifra Lev 16,16.57b) und Unzucht jeglicher Art (vgl. LevR 24,6 (34d) und NumR 9 (151b)) handelte,¹⁴³ nicht um eine „Absonderung vom übrigen Volk“, dem sie „in positiver Weise ... zugewandt [waren und] das sie der Tora zuführen wollten“.¹⁴⁴ In mAv 1,12 und 2,4 sowie in der essenischen Kritik an der pharisäischen Bewegung in 4QMMT tritt die Hinwendung der Pharisäer zum Volk und die Absonderung der Essener vom Volk klar

¹³⁹ P. SPILSBURY, Josephus 251.

¹⁴⁰ So die Übersetzung von οἱ χωρίον ἅγιον νεμομένοι bei O. MICHEL, O. BAUERNFEIND, Bell 5,400 (vgl. 5,412).

¹⁴¹ S. o. Anm. 2, 16 und 17 zum Zusammenhang von Pharisäern und Rabbinen.

¹⁴² J. JEREMIAS, Heiliger Rest 123 und Jerusalem 279 einschließlich Anm. 2 unter Verweis auf den von L. BAECK (Pharisäer 34–41) geführten Nachweis, „dass in den tannaitischen Midraschim pāruš und qādhōš Synonyma sind“ (vgl. Sifra Lev 11,44b und 19,2); vgl. J. D. G. DUNN, Jesus and Purity 454. „Their theological stance in relation to the nation should be understood as restitution [dagegen in Qumran: „substitution“], which was to be realized by way of *representation* and *participation*“ (R. DEINES, Pharisees 501f). DEINES betont deshalb, dass „the Pharisees ... did not conceive of themselves as the *holy*, but as the *sanctifying* remnant (cf. Rom 11:16), which, analogous to leaven, leavens the entire dough“ (a.a.O. 502). Darin stand das Urchristentum ihnen nahe, und gerade aufgrund der gegenseitigen Nähe kam es von Anfang an zu scharfen Auseinandersetzungen.

¹⁴³ J. ROLOFF, Kirche 22; siehe E. E. URBACH, The Sages 482; K. G. KUHN, Artikel ἅγιος 100f. Nach mSan 74a darf ein Mensch, um sein Leben zu retten, alle Gebote der Tora übertreten außer dem Verbot von Götzendienst, Unzucht und Mord (vgl. H. K. Harrington, Holiness 181f).

¹⁴⁴ M. HENGEL, E. P. Sanders' ‚Common Judaism‘ 443.

zutage.¹⁴⁵ Die Pharisäer sind auch insofern nicht als Sekte anzusehen, als sie keine exklusive Soteriologie vertraten. Allerdings brachten

„ihre Hochschätzung der ... mündlichen Tradition wie ihre ἀκρίβεια in der Torainterpretation und -observanz eine gewisse Exklusivität und eine damit verbundene Abneigung gegen die in der Tora Ungebildeten [den Am haArez] mit sich“.¹⁴⁶

Faktisch erschwerte die pharisäische Halacha die Tischgemeinschaft und den Geschäftsverkehr mit Nichtpharisäern so sehr, dass es einem Pharisäer nicht möglich war, die Einladung von Nichtpharisäern anzunehmen; allenfalls war es ihm unter gewissen Bedingungen möglich, Nichtpharisäer zu Tisch zu bitten.¹⁴⁷

Wie die Essener waren auch die Pharisäer eine „*Heiligungsbewegung*“,¹⁴⁸ die um der kommenden Königsherrschaft Gottes willen schon in der Gegenwart danach strebte, „die heilige priesterliche Gottesgemeinde [zu] konkretisieren“¹⁴⁹, und sich um die Heiligung des Namens Gottes bemühte (vgl. Lev 22,32; Jes 29,23; Ez 36,23): Zwar wird Gott selbst am Ende der Zeit die Heiligung seines Namens herbeiführen (vgl. den Anfang des Kaddischgebets), doch heiligt Israel schon in der Gegenwart den Namen seines Gottes, und zwar durch das Halten der Gebote und darüber hinaus durch einen auch in den Augen der Welt untadeligen Wandel.¹⁵⁰ Daran sollte die Welt die Heiligkeit seines Gottes erkennen. So wurde bei den Pharisäern die Heiligung des Namens Gottes zum bestimmenden Motiv der Ethik.

Die in der Antike einzigartige Anschauung, wonach nicht nur die Priester kraft ihres Amtes heilig waren, sondern auch das Volk durch Erwäh-

¹⁴⁵ Vgl. M. HENGEL, E. P. Sanders' ‚Common Judaism‘ 443, Anm. 135. Die Rabbinen vereinigten mit ihrer Treue zur Tora einen Sinn für die praktischen Gegebenheiten des Lebens: „The rabbinic system of impurity organizes the laws of Leviticus in such a way as to be true to the text while enabling the general Jewish population to observe its laws“ – womit sie in diametralem Gegensatz zu Qumran standen (H. K. HARRINGTON, Interpreting Leviticus 228). Gerade daran entzündete sich die Pharisäerkritik der Essener: Sie „warfen den Pharisäern als solchen, ‚die nach glatten Dingen suchen‘, vor, dass sie mit Rücksicht auf das Volk und die Praktikabilität des Gesetzes für alle die Forderung nach Heiligkeit und Reinheit abmilderten“ (M. HENGEL, E. P. Sanders' ‚Common Judaism‘ 447).

¹⁴⁶ M. HENGEL, E. P. Sanders' ‚Common Judaism‘ 443.

¹⁴⁷ Dass dem so war, bestätigen die Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern um seine Tischgemeinschaft mit „Zöllnern und Sündern“ (M. J. BORG, Conflict 8ff). Vgl. zu den Regelungen im Einzelnen J. JEREMIAS, Heiliger Rest 123 und M. J. BORG, Conflict 81.

¹⁴⁸ M. HENGEL, E. P. Sanders' ‚Common Judaism‘ 446.

¹⁴⁹ J. JEREMIAS, Heiliger Rest 123.

¹⁵⁰ Vgl. K. G. KUHN, Artikel ἁγιος 99.

lung und Gehorsam,¹⁵¹ wurde aus dem Alten Testament übernommen (vgl. insbesondere die halachischen Midraschim, welche den der Heiligkeit Israels innewohnenden Aspekt der Absonderung betonen)¹⁵². Dass dabei *priesterliche* Reinheitsgesetze auf das ganze Volk ausgeweitet wurden (s. u. unter „Heiligung durch Gehorsam“), hing allerdings nicht mit einer Verwischung der Grenzen „zwischen Priestern, Leviten und den Laien“ zusammen, sondern „mit ihrer Konzeption des ‚Zauns um die Tora‘, d. h. dem Schutz der Tora vor Übertretung durch eine immer perfektere kasuistische Präzisierung“.¹⁵³

Da Israel zum heiligen Volk berufen war, dienten die zur Reinigung durchgeführten Tauchbäder bei den Rabbinen lediglich der Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der durch die Zugehörigkeit zum Volk Israel bereits gegebenen Heiligkeit und hatten (im Gegensatz zur christlichen Bekehrungstaufe) keinen transformativen Charakter.¹⁵⁴

„Die Rabbinen haben den Menschen auf der Erde gelassen, damit er dort in Entsprechung zum Heiligen sein Leben heilige. Während die Qumrangemeinde diesen Ort der Heiligkeit und Heiligung exklusiv auf ihre Gemeinde begrenzt und apokalyptisches Denken eine künftige, transzendental-jenseitige, heilig-reine Welt erwartet, soll Israel ... gemäß dem ‚Ich bin heilig und ihr sollt heilig sein/euch heiligen‘, sein Leben führen: in Befolgung der Weisung bis hin zur ‚Heiligung des Namens‘ (qiddush hashem).“¹⁵⁵

4. Die Heiligung durch den Sühnekult

4.1 Pentateuch

Die Konzeption des heiligen Volkes war im Alten Testament, insbesondere für die Priesterschrift, nicht ohne den Sühnekult durchzuhalten, in dem JHWH dem „Sünder, der immer wieder am Gotteswillen in Recht, Ethos und kultischer Verpflichtung scheitert“, die Möglichkeit eröffnet, dennoch

¹⁵¹ Vgl. H. K. HARRINGTON, *Holiness* 161. Bezeichnenderweise wurde diese Sicht in der Christenheit nicht lange durchgehalten. Schon bald wurden wieder einzelne, besondere Christen als „Heilige“ angesehen und als solche von den gewöhnlichen Christen unterschieden (vgl. schon Eph 3,5, hier aber noch als hervorgehobene Stellung innerhalb einer Gemeinde von Heiligen).

¹⁵² Vgl. F. AVEMARIE, *Tora und Leben* 510f. Als Beispiele seien Sifra Lev 21,6; 21,15; 22,16 und SifDev zu Dtn 14,2 sowie die Bezugnahmen auf Lev 19,2 und Parallelen in ExR 15,24; LevR 24,8; NumR 9,7; 17,6 angeführt.

¹⁵³ M. HENGEL, E. P. Sanders’ ‚Common Judaism‘ 448; vgl. ebd., Anm. 152: „Es ist auffallend, dass die rabbinische Exegese das מַמְלַכַּת כְּהֵנִים aus Ex 19,6 ... nie auf das ganze Volk bezogen hat.“

¹⁵⁴ H. K. HARRINGTON, *Holiness* 179.188.

¹⁵⁵ H. LICHTENBERGER, *Im Lande Israel* 105.

„leben zu können“.¹⁵⁶ Dabei erweist JHWH sich selbst durch die Heiligkeit des Kultes und die dadurch ermöglichte Heiligung als heilig (vgl. Ex 29,43bf).¹⁵⁷ War der Exodus das Ereignis, das den Bundschluss (auch dieser unter Besprengung mit Blut: vgl. Ex 24,5–8) und die Heiligkeit Israels begründete, so die Sühne, insbesondere des Jom Kippur (Lev 16), das Ereignis, das diesen Zustand durch die Erneuerung des Gottesverhältnisses bzw. des Bundeszustandes zeichenhaft regelmäßig wiederherstellte. In der jetzt vorliegenden Komposition des Pentateuchs steht deshalb sicher mit Bedacht Lev 16 dem Kern des Heiligkeitsgesetzes voran.

Beim Sühnopfer vollzieht der Priester mit dem Blut des Sühnopfertieres den Blutritus und bringt so den durch Handauflegung mit diesem Tier identifizierten Opferherrn in Kontakt mit dem Heiligen.¹⁵⁸ Denn bei dieser stellvertretenden Lebenshingabe handelt es sich nicht um „eine bloße Tötung, sondern eine Lebenshingabe an das Heilige..., gleichsam eine durch den Blutkontakt zum Ausdruck gebrachte Inkorporation in das Heilige“, es entsteht „ein inkorporierender, bleibender Lebens-Kontakt“.¹⁵⁹ „Die Gottesgemeinschaft Israels, ... der Ursinn der alttestamentlichen Offenbarung, soll im priesterschriftlichen Kult zeichenhaft Erfüllung finden.“¹⁶⁰

Dass Sühne heilig, wird durch die hierfür verwendete Terminologie unterstrichen: Das Sündopfer, das zur Sühne dient, „ist etwas Hochheiliges“ (Lev 10,17), das Blut des Sühneopfers ist קדש-קדשים ליהוה (Ex 30,10).¹⁶¹ Der Priester soll „heilige Gewänder“ tragen, wenn er das Sühneritual vollzieht (Lev 16,32). Der Versöhnungstag (Jom Kippur) ist ein „hei-

¹⁵⁶ E. OTTO, Theologische Ethik 225. Die Zerstörung des Tempels (587/6 v. Chr.) und das Exil machten die Erkenntnis, dass Israel an Gottes Normen scheitern musste, unausweichlich. In priesterlicher Sicht *beginnt* deshalb die Geschichte Gottes mit Israel mit dessen Rebellion gegen Gott (vgl. Ez 20,5–8 mit Ex 6,2–9; siehe dazu R. R. HUTTON, Innocent 318f).

¹⁵⁷ Nach. B. JANOWSKI, Sühne 317 ist Ex 29,42b–46 nicht nur irgendein zufälliger Beleg, sondern die „Mitte der priesterschriftlichen Sinaierzählung“. Vgl. a.a.O. 327: „Denn wie dort, wo bei P (und H) von Jahwe als dem שִׁדְרֹן die Rede ist (Lev 11,44f.; 119,2; 20,26; 21,8), die Heiligkeit Gottes als ein an Israel wirksames Geschehen erscheint und Israels Heilig-Sein in der Heiligkeit Gottes begründet ist, so begründet auch nach Ex 29,43bf ... das ‚Sich-als-heilig-Erweisen‘ Jahwes in seinem קִבְרוֹ ... die Heiligkeit des Kultes, des Heiligtums und der Priesterschaft (Ex 29,44a.b). Dieser durch die grundlegende קִבְרוֹ-Offenbarung am Sinai (Ex 24,15bff.) konstituierte Bereich des Heiligen ist nach P auch der Ort der Entsühnung Israels und seiner kultischen Repräsentanten.“

¹⁵⁸ Beim kleinen Blutritus wird der Blutbesprengungsritus am Brandopferaltar im Heiligtum vollzogen, beim großen Blutritus an Vorhang und Räucheraltar an der Abgrenzung zum Allerheiligsten, beim größten Blutritus am Jom Kippur an und über der *kapporet*, dem Sühnmal – vgl. Ex 26,34) im Allerheiligsten als dem Ort der Gegenwart Gottes.

¹⁵⁹ H. GESE, Sühne 98.

¹⁶⁰ A.a.O. 99f. Mit einer Leistung des Menschen dagegen hat Sühne nichts zu tun (so aber z. B. L. KÖHLER, Theologie 205).

¹⁶¹ Sir 7,31 fordert zur Darbringung einer θυσία ἁγίας auf.

liger Tag“ (Lev 23,27). Dem Heiligtum kann nur ohne Schaden nahen, wer entsühnt ist (Num 8,19). Mose „heiligte“ den Altar mit Blut; „so entsühnte er ihn“ (Lev 8,14f); dementsprechend ist der Altar nach der Entsühnung durch Aaron „hochheilig“ (Ex 29,36f). Es versteht sich von selbst, dass der Mensch, für den Sühne vollzogen wird, für den also stellvertretend „die *nāpās* [des Opfertieres] an das Heiligtum geweiht und in das Heilige eingebunden“ wird,¹⁶² dadurch „geheiligt“ wird (so explizit Num 6,8–11).

In Ex 29,33.36LXX steht ἁγιάζειν (welches ansonsten fast ausschließlich וְקָדַשׁ wiedergibt) einmal für das Pual, einmal für das Piel von כִּפַּר. Das zeigt, wie selbstverständlich für die Übersetzer Heiligung und Sühne ineins gesetzt werden konnten. Sühne ist „heiligende[] Gottesbegegnung“, „ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch“; sie „ist Lebenshingabe um der Heiligung des Lebens willen“.¹⁶³ Dabei vernichtet „die Begegnung mit dem Heiligen ... das Unheilige.“¹⁶⁴ Versteht man Heiligung von der Sühne her, ist mit ihr immer schon die Verpflichtung zur Heiligung des Lebenswandels gesetzt:

„Das Ziel des priesterschriftlichen Gesetzes [ist] das Heilig-*Sein*, die Heiligkeit, die der offenbarte Kult eröffnet, die das heilige Leben ermöglicht und die erst den in der Offenbarung liegenden Heilsbezug Gott–Israel setzt: ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig‘.“¹⁶⁵

Dabei setzt der Kult nicht das Gesetz außer Kraft, sondern befähigt zum Leben in dem Schalomzustand, der durch das Gesetz gesetzt wird.

4.2 Propheten

Die prophetische Kultkritik zielt, auch wo in polemischer Zuspitzung der Kult insgesamt für nutzlos erklärt wird (vgl. Jes 1,11; Jer 6,20; Hos 2,13; 6,6; Am 5,23), nicht auf die gänzliche Abschaffung von Kult und Ritus (Opfer, Feiertage, Fasten, Sabbat, Gebet).¹⁶⁶ Vielmehr werden Kult und Ethik in der Weise zusammengebunden, dass dem Kult seine Wirkung abgesprochen wird, wo er nicht von einem grundsätzlichen Gehorsam gegen die ethische Tora begleitet ist.¹⁶⁷ Es ist eine Wirksamkeit des Kultes *ex opere operato*, die hier attackiert bzw. rundweg abgelehnt wird (s. u. zur „Heiligung durch Gehorsam“).

¹⁶² H. GESE, Sühne 99.

¹⁶³ A.a.O. 104f.

¹⁶⁴ A.a.O. 99f.

¹⁶⁵ H. GESE, Gesetz 66.

¹⁶⁶ Eine kultlose Gottesbeziehung war im Altertum völlig undenkbar; vgl. K. KOCH, Propheten 489.

¹⁶⁷ Vgl. E. OTTO, Theologische Ethik 108: „Der Gottesdienst wird der Ethik nachgeordnet... Das soziale Verhalten im Alltag wird zur Norm für die Legitimität des Gottesdienstes.“

Bei Ezechiel, der die priesterschriftliche Sühnetheologie wesentlich geprägt hat, wird der Zionskult geradezu zum „Ziel der Geschichte“: „Nur ‚dort‘ ... kann Jahwe Israel heiligen“ (vgl. Ez 20,40).¹⁶⁸ Hier „geht es bei der kultischen Sühne nicht um die Tilgung einzelner Sünden, sondern um die Heiligung des Menschen“ (vgl. 20,41), welcher gemäß diesem Kultverständnis nicht mehr der Handelnde, sondern der Jahwes gnädige Stiftung Annehmende ist.¹⁶⁹ Erst wenn Jahwe durch den eschatologischen Zionskult von sich aus die Unreinheit seines Volkes beseitigt, ihre Herzen neu schafft und seinen Geist in sie gibt (Ez 36,22ff), „werden sie sich künftig im Unterschied zur Vergangenheit endlich vollkommen in Gottes Ordnung einfügen.“¹⁷⁰

4.3 Psalmen

Wo in den Psalmen Opferkritik anklingt (Ps 40,1–12; 50,8–15; 51,18f – hier in äußerster Spiritualisierung; 69,32), steht diese im Zusammenhang mit der „Todafrömmigkeit“. Opfer werden hier nicht gänzlich abgelehnt, aber „das Opfer ist Antwort auf Errettung, es ist Dank und Bekenntnis der Errettung“ und „dient der kultischen Lebensbegründung des Beters nach der Todesüberwindung durch die göttliche Errettung, inauguriert also das aus dem Tode errettete Leben des Menschen“.¹⁷¹ In Verbindung mit dieser Todafrömmigkeit kommt es „zu einem umfassenden neuen Gesetzesverständnis“:

„Die Gottesgemeinschaft wird in der ins Innerste gedrungenen Tora, in der im wahren Hören, im letzten Gehorsam angenommenen Offenbarung gesehen, wie es in der alttestamentlichen Tradition vom neuen Bund beschrieben wird (Jer 31,33; Ez 36,27).“¹⁷²

4.4 Frühjudentum

Die *grundsätzliche* Geltung des Sühnopferkultes stand bei wohl allen Gruppierungen des Frühjudentums außer Frage. Für den *vorfindlichen* Opferkult gilt dies freilich nicht.

a) Jubiläenbuch

Nach dem Jubiläenbuch sieht nicht nur das Volk, sondern auch das Heiligtum seiner endzeitlichen Heiligung entgegen, nachdem es „durch die Unreinheit des Verderbens ihrer Befleckung“ verunreinigt worden ist:¹⁷³ „Sion

¹⁶⁸ T. POLA, Heiligkeit im Alten Testament 39.

¹⁶⁹ A.a.O. 40.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ H. GESE, Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis 165 und 163.

¹⁷² A.a.O. 168f.

¹⁷³ Übersetzung aus K. BERGER, Jubiläen.

und Jerusalem [werden] heilig sein“ (1,28), wenn „gebaut wird mein Heiligtum unter ihnen für die Ewigkeit der Ewigkeiten“ und wenn „der Herr ... erscheinen [wird] dem Auge eines jeden, und jeder ... erkennen [wird], dass ich der Gott Israels bin...“ (1,27f).¹⁷⁴ Dieses Heiligtum wird nach 1,29 im Rahmen der „neuen Schöpfung“ „geschaffen“ werden (vgl. 4,26: „Der Berg Zion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde. Deswegen wird die Erde von aller Unreinheit und von aller Sünde geheiligt werden in den Generationen der Welt“). Diese Erneuerung des Kultes ist die Folge dessen, „dass Gott jetzt in der Mitte des Volkes wohnen wird (Jub 1,17; vgl. Jes 60,1f; 66,20).“¹⁷⁵

b) Qumran

Auch in Qumran lehnte man den bestehenden Opferkult ab, weil er hoffnungslos verunreinigt war in Bezug auf den kultischen Kalender und die Halakha (vgl. 1QpHab VII,8–13; VIII,8–IX,12; XII,7–9; CD VI 11–14¹⁷⁶). Die Qumrangemeinde war infolgedessen

„darauf angewiesen, sich ... als einen [vorläufigen] Ersatz für den Tempel zu betrachten und die von den Gemeindgliedern geübten Gesetzeswerke, Gebete und sonstige Frömmigkeitspraxis als Ersatz des Opferkultes anzusehen“.¹⁷⁷

Explizit stellen CD III,19–IV,10; 1QS VIII,5–11; 4Q174 (=4QFlor) III,1–13; 4QShirShabb^a Frg. 1 I,1–21; 11Q19 XXIX,1–10 die Gemeinschaft als Tempel dar; P. Swarup macht plausibel, dass auch 1QpHab XII,1–10, 4Q 164 (=pIsa^d) Frg. I,1–8, 4Q418 Frg. 81,10 und 4Q511 Frg. 35,1–5 dies im Blick haben.¹⁷⁸

In CD III,19–IV,10 wird die Gemeinschaft unter Bezugnahme auf 2Sam 7 als Heiligtum portraitiert. Seine Priester „sind die Umkehrenden

¹⁷⁴ Übersetzung ebd.

¹⁷⁵ S. AALEN, Heilsverlangen 17.

¹⁷⁶ Die Anspielung auf Mal 1,10 in CD VI,11–14 lässt darauf schließen, dass „the DSS community see themselves as the ones who fulfil this role of closing the doors of the sanctuary so that sacrifices may not be offered in vain“, da nicht von einem entsprechenden Wandel begleitet (P. SWARUP, *Eternal Planting* 180).

¹⁷⁷ J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 104f. Vgl. D. DIMANT, *4QFlorilegium* 188: Die Qumrangemeinschaft „was intended ... to recreate the ‚congregation of priests‘ officiating in the holy enclosure of the Tabernacle... Only in the light of such an assumption can all the various sacral elements in the sectarian life be organized into meaningful pattern: the meals taken in a state of priestly purity, the organization of the sect in the model of the Israel Camp in the desert, and their concept of themselves as a ‚holy house‘ [sowie „the exclusion of maimed persons from the sectarian congregation, just as they were from the temple“ und die „self designation as the Sons of Zadok“]. In this context each action, each ‚Deed of Thora‘ within the sectarian framework, acquires the character of a sacrifice“.

¹⁷⁸ *Eternal Planting* 186f.192–195.

Israels, die aus dem Land Judah ausziehen, und jene, die sich ihnen anschließen“ (CD IV,2f). Die Söhne Zadoks „sind die Erwählten Israels, namentlich Berufene, die Dienst tun am Ende der Tage“ (CD IV,3f). Ihnen, die schon jetzt den wahren Tempeldienst leisten, schafft Gott Sühne (CD IV, 6–10).

IQS definiert die Gemeinschaft als Temple „both in symbolic and in functional terms“.¹⁷⁹ Sie wird „Haus der Wahrheit“ (V,6), „Haus von Vollkommenheit und Wahrheit in Israel“ (VIII,9), „Gründung“ (V,5; VIII,8; IX,3), „Stätte von Allerheiligstem für Aaron“ (VIII,8), „heiliges Haus für Aaron“ und „Allerheiligstes“ (IQS IX,6) genannt. Nach IQS VIII,5 ist die Qumrangemeinschaft „ein Haus von Heiligkeit für Israel“, nach VIII,7 verstand sie sich in Anspielung an Jes 28,16 und 8,13–15 (kollektiv interpretiert) als „die bewährte Mauer, der kostbare Eckstein. Die Zionstradition aus Jesaja wird an die eigene Situation adaptiert: „The presence of God was no more in Jerusalem but rather with them, as they were the ones who practised justice and righteousness.“¹⁸⁰ Die Gemeinschaft erscheint hier als der treue Rest, aus dem das wahre Israel erstehen wird.

In diesem Tempel, dem „Heiligtum in Aaron“, werden nach IQS V,4b–7a alle „Willigen“ entsühnt durch eine geistliche Beschneidung im Sinne von Dtn 10,16. Hier treten Gebet und „vollkommener Wandel“ „im Geist der Heiligkeit in Wahrheit“¹⁸¹ (IQS IX,3) an die Stelle der Opfer (vgl. IQS VIII,4–10; IX,4–5).¹⁸² Auf diese Weise bewirkt die Qumrangemeinschaft „Sühne“ (man beachte den Terminus *technicus* für Sühne, כִּפּוּר, in IQS VIII,6 und IX,4) „für das Land“ (IQS VIII,3.6); vgl. zur Sühnewirkung der Gemeinschaft auch 4Q265. Sie übernimmt damit priesterliche Funktion für Israel: „They were the sanctuary where atonement was to be offered by means of their doing justice“ (vgl. das Zitat von Mi 6,8 in IQS VIII,2).¹⁸³

Wer nicht in den Bund Gottes eintritt (weil er nicht „in die Ordnung der Einung“ eintreten bzw. deren Gesetz auf sich nehmen will – vgl. IQS I,16 und III,5f), soll nach den Eintrittsbestimmungen in IQS I,16–III,12 nicht in diesen Rat (auch „Rat der Einung“ genannt“, IQS II,26) eintreten. Er wird nicht „schuldlos durch Sühneriten, nicht gereinigt durch Reinigungswasser, nicht geheiligt durch Seen und Ströme, nicht gereinigt durch alles Wasser der Waschung. Unrein, unrein bleibt er alle Tage“ (IQS III,4f). Das bedeutet umgekehrt, dass wer sich der Ordnung der Gemeinschaft un-

¹⁷⁹ C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice* 62.

¹⁸⁰ P. SWARUP, *Eternal Planting* 176.

¹⁸¹ Vgl. die Übersetzung bei Martínez, Tigchelaar „The spirit of holiness in truth“, welche einen besseren Sinn ergibt als die Übersetzung bei J. MAIER: „ein heiligmäßiger Geist für Wahrheit“.

¹⁸² Vgl. C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice* 62 und P. SWARUP, *Eternal Planting* 204.

¹⁸³ P. SWARUP, *Eternal Planting* 178.

terwirft und ihren Reinigungsriten unterzieht, Sühne für seine Schuld und Reinigung erfährt (1QS III,6–9). “By the compliance of his soul with all the laws of God his flesh is cleansed by being sprinkled with cleansing waters and being made holy with the waters of repentance” (1QS III,8f).¹⁸⁴ Das bedeutet, Abkehr von der Sünde und Wandel nach Gottes Gebot sind notwendig, um die in Qumran angebotenen Reinigungs- und Sühneriten wirksam werden zu lassen (so auch 1QS V,13f). Kultische und ethische Heiligung sind also nur in engster Verbindung denkbar. Dabei wird Gott als Gerechtigkeit des Beters und als „Quelle von Heiligkeit“ (מְעוֹן קֹדֶשׁ) anerkannt (1QS X,11f).

4Q174 enthält in Kol. III ein Peshet zu 2Sam 7,10–14, welches von der Erwartung eines eschatologischen Tempels und eines eschatologischen Messias bestimmt wird. Mit D. Dimant und der an sie anschließenden neueren Forschung¹⁸⁵ ist davon auszugehen, dass hier von drei (nicht zwei) Tempeln die Rede ist, nämlich vom historischen ersten und/oder dem zweiten Tempel (III,5f),¹⁸⁶ von der Qumrangemeinschaft als Ersatzheiligtum in der Gegenwart (III,6) und vom eschatologischen Heiligtum, das Gott selbst erbauen wird (III,3f) und das vollkommen rein sein muss.¹⁸⁷ Der umstrittene Terminus מְקֹדֶשׁ אֲדָמָה in III,6 ist nicht als „Heiligtum unter Menschen“, sondern als „Heiligtum von/aus Menschen“ (nämlich die Qumrangemeinschaft) zu interpretieren.¹⁸⁸ Dieses Verständnis ist nicht nur „das sprachlich nächstliegende“, es steht auch „mit der spiritualisierenden Rede von den in diesem Heiligtum als Rauchopfer darzubringenden ‚Taten des Gesetzes‘ im Einklang“. ¹⁸⁹ Dimant wendet sich gegen die verbreitete, insbesondere von Gärtner¹⁹⁰ vertretene Gleichsetzung dieses Heiligtums von Menschen mit dem eschatologischen Heiligtum, da 4Q174 III eindeutig drei Heiligtümer unterscheidet.¹⁹¹ “What the peshet is actually saying is that God ordered a Temple of Men to be built for him because the

¹⁸⁴ So die Übersetzung von MARTÍNEZ, die die mit ל konstruierten Infinitive weniger wörtlich wiedergibt als MAIER, aber den Sinn der Stelle besser hervortreten lässt.

¹⁸⁵ Vgl. D. DIMANT, 4QFlorilegium.

¹⁸⁶ Die Wurzel מְשַׁב, mit der in III,5 die Zerstörung dieses Tempels bezeichnet wird, steht in CD III,10 und V,21 in Bezug auf die Verwüstung des Landes zur Zeit des ersten, im Buch Daniel (9,27; 12,11) auf die des zweiten Tempels (D. DIMANT, 4QFlorilegium 175). Möglicherweise bezieht es sich hier auf beide, gemäß der „common practice of post-biblical authors to depict contemporary events in terms of biblical language“ (ebd.).

¹⁸⁷ Vgl. P. SWARUP, *Eternal Planting* 119.

¹⁸⁸ P. SWARUP, *Eternal Planting* 121 und J. ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel 102f* im Anschluss an G. J. BROOKE, *Miqdaš Adam* 286–291.

¹⁸⁹ J. ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel 103*. Siehe den Forschungsüberblick dort und bei P. SWARUP, *Eternal Planting* 119–121.

¹⁹⁰ B. GÄRTNER, *The Temple* 34f.

¹⁹¹ D. DIMANT, 4QFlorilegium 177f unter Hinweis auf die verschiedenen Tempora, die in Bezug auf die drei verschiedenen Tempel verwendet werden.

Temple of Israel was desolated and the eschatological Temple was yet to be built.”¹⁹² Die Gemeinschaft konstituiert also einen Interimstempel, der als Vorausabbildung des eschatologischen Tempels zu betrachten ist.¹⁹³ Dementsprechend war auch die spiritualisierende Interpretation des Opferkultes auf das Leben der Gemeinschaft ein Interimstadium, dessen Ablösung durch den wahren Tempelkult erwartet wurde. Nach 4Q174 III,7 werden in der Qumrangemeinschaft als dem „Heiligtum aus Menschen“ „Werke des Gesetzes“ (מַעֲשֵׂי תוֹרָה) als Opfer dargebracht.¹⁹⁴ 11Q19 (=11QTR^a)¹⁹⁵ XXIX,9f unterscheidet im Gegensatz zu 4Q174 nur zwei Tempel, nämlich den „Tempel, den die Israeliten nach ihrer Landnahme hätten bauen sollen“, und das eschatologische Heiligtum.¹⁹⁶ Dieses wird in 11Q19 XXIX,9f unter Anspielung auf Gen 28,10–2; Lev 26,42 und Ez 37,27 verheißen für den „Tag der Schöpfung, an dem ich mein [Hei]lgtum (neu) schaffen werde, um es mir für all[ez]eit entsprechend dem Bund zu bereiten, den ich mit Jakob in Bethel geschlossen habe“. Nach 11Q19 verstand die Qumrangemeinschaft sich selbst proleptisch als der Ort, wo Gottes Gegenwart wohnte und der wahre Kult stattfand, bis der eschatologische Tempel von Gott erbaut würde.¹⁹⁷ “Exiling themselves to the wilderness of Qumran, the

¹⁹² D. DIMANT, 4QFlorilegium 177.

¹⁹³ Anders O. BETZ, Jesus and the Temple Scroll 93, der die Interpretation als Interimstempel für 11QT für möglich hält, im Blick auf 4Q174, 1QSa und 1QSb aber die Ansicht vertritt, „that the spiritual interpretation of the Temple and its worship at Qumran was not merely an interlude that would come to an end in the messianic age.“

¹⁹⁴ In 4Q174 Kol III 7 ist nach D. DIMANT (4QFlorilegium 169) aufgrund ihrer erneuten Analyse der photographischen Darstellung des Texts die Lesart מַעֲשֵׂי תוֹרָה gegenüber der in der Übersetzung von J. MAIER (Qumran-Essener Bd. 2, 104) vorausgesetzten Lesart מַעֲשֵׂי תוֹרָה vorzuziehen.

¹⁹⁵ G. MARTÍNEZ nimmt an, dass der Ursprung der Tempelrolle vor der eigentlichen Gründung der Gemeinschaft in Qumran liegt, dass sie aber denselben priesterlichen Kreisen entstammt, aus denen dann auch die Qumrangemeinschaft hervorging (Temple Scroll 930).

¹⁹⁶ J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 106; vgl. D. DIMANT, 4QFlorilegium 188. Zu den unterschiedlichen Interpretationen des in 11QT geschilderten Tempels als eines „utopischen“ (Yadin und Maier), „vormessianischen“ (Schiffman) oder „eschatologischen Tempels“ (Wacholder und Kampen) vgl. A. LANGE, Qumran 52. Da 11Q19 XXIX,10 wie 4Q174 III,3 bei der Behandlung dieses Tempels auf Ex 15,17 anspielt, ist er mit ziemlicher Sicherheit als der eschatologische Tempel anzusehen (vgl. D. DIMANT, 4QFlorilegium 168.173).

¹⁹⁷ Siehe die detaillierte Auslegung bei P. SWARUP, Eternal Planting 160–167. Vgl. F. G. MARTÍNEZ, Temple Scroll 930: Die Beschreibung, die der Autor der Tempelrolle vom Tempelkult gibt, „enhances the discrepancy between the existing temple and the normative one, and shows the inadequacy of the existing temple as against the future one that will be built according to revealed precepts.“

DSS community members anticipated their future return in peace, sanctified, in order to minister before God in the new sanctuary described in 11QT^a.¹⁹⁸

4Q418 *Frg. 81,10* beschreibt die priesterliche Funktion der Gemeinschaft, „Zorn abzuwenden von Wohlgefallens-Männern“, offenbar durch die Fürbitte und die sühnende Wirkung der Gemeinschaft.¹⁹⁹

4Q511 *Frg. 35,1–5* spiegelt ebenfalls das Selbstverständnis der Gemeinschaft als geistlicher Tempel wieder. Danach wurden die Glieder der Gemeinschaft zu ihrer Heiligung sieben mal gereinigt „zu einem ewigen Heiligtum und (als) Reinheit unter [M]ännern, dass [s]ie Priester werden, das Volk Seiner Gerechtigkeit...“²⁰⁰

Dass mit dem „Ersatzkult“ in Qumran keine prinzipielle Kritik am Opferkult intendiert ist, lässt sich zum einen daraus schließen, dass die Gemeinschaft erwartete, in den Tagen des letzten Krieges legitime Opfer durchführen zu können (1QM II,1–6), zum anderen daraus, dass sie genaue Vorschriften für den Opferkult tradiert hat (vgl. nur CD IX,13f; XI,17–21; XVI,13 und vor allem 11Q19).

„Begriffe wie Tempel und Kult wurden nicht eliminiert, sondern *umgedeutet*, d.h. auf die Gemeinde (als Tempel) und deren Handeln (Lobpreis und vollkommener Wandel) bezogen... Die Zeit des nicht-materiellen Opferkultes [galt] als ein Zwischenstadium..., nach dessen Ablauf die Gemeinde auf eine reale, geheiligte Kultausbübung im endzeitlichen Heiligtum hoffte“: vgl. 11Q19 XXIX,8–10 zur Wiederaufnahme des Tempelkultes „am Tag der Schöpfung“ sowie 4Q174,1–2 I,1–7; 4Q171,1,3–4 III 10f; 1QM II,3; VII,11; 1QSb 3,26.²⁰¹

Überdies berichtet Josephus (Ant XVIII,19) über nicht am Jerusalemer Tempel durchgeführte Opfer der Essener, eine Nachricht, die durch „the appearance at Qumrân of meticulous burials of animal bones“ Bestätigung findet.²⁰² Es handelt sich bei dem essenischen Verzicht auf Tieropfer im Tempel offensichtlich um eine vorübergehende, durch die Unreinheit des Jerusalemer Kultes bedingte Notwendigkeit (vgl. 1QS V,10; CD VI,12f; IV,15ff; VI,17–19).²⁰³

Mit der Vorstellung von der Gemeinde als Tempel verband sich die der Gemeinschaft mit Engeln (vgl. 1QSa; CD XV,15–17; 1QH III,21f; XI,10–13; 1QS XI,7f; nur in Bezug auf die Priester: 1Qsb III,25f; IV,24–26)²⁰⁴

¹⁹⁸ P. SWARUP, *Eternal Planting* 162.

¹⁹⁹ Vgl. hierzu P. SWARUP, *Eternal Planting* 97.

²⁰⁰ Vgl. P. SWARUP, *Eternal Planting* 199.

²⁰¹ B. JANOWSKI, H. LICHTENBERGER, *Enderwartung* 95f. Für 11QT 29,8–10 ist die Lesart יום ברכה („Tag der Schöpfung“) gegenüber יום ברכה („Tag des Segens“) als die paläographisch wahrscheinlichere vorzuziehen (a.a.O. 95 mit Anm. 141).

²⁰² F. M. CROSS, *Ancient Library* 86.

²⁰³ Vgl. O. BETZ, *Der heilige Dienst* 8.10.

²⁰⁴ Vgl. C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice* 63 und H. K. HARRINGTON, *Holiness and Law* 132f.

und der Teilnahme am himmlischen Gottesdienst. Die Sabbatlieder beschreiben den himmlischen Gottesdienst auf solche Weise, dass damit die irdische Gemeinschaft in die Gegenwart des himmlischen Gottesdienstes gestellt wird.²⁰⁵ Die Ausdehnung priesterlicher Reinheitsvorschriften auf die ganze Gemeinschaft, verbunden mit den Hinweisen auf die Gegenwart der Engel in ihr, impliziert, „that life in the community becomes in some sense priestly service before God shared with the angels.“²⁰⁶

“Thus, although the distinction between priesthood and laity was maintained as a central feature..., in several important respects, including the requirements of purity and the ability to effect atonement, the life of the entire community was seen as the functional equivalent of priestly service in the temple.”²⁰⁷

Dieses *priesterliche Selbstverständnis* der Gemeinschaft kommt auf vielfältige Weise zum Ausdruck: Priesterlich ist der bei Josephus (vgl. Bell 2,129–131 mit Ez 44,17) beschriebene Brauch, vor jeder im Speisesaal „wie in einem Heiligtum“ eingenommenen Mahlzeit (αὐτοὶ τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον) ein Vollbad zu nehmen und priesterliche Gewänder anzuziehen (ὡς ἱεράς καταθέμενοι τὰς ἐσθῆτας); vgl. auch Bell 2,137, wo Josephus berichtet, dass Novizen weiße Kleidung erhielten. Das Mahl der Gemeinschaft wurde nach Josephus „von einem Priester zubereitet (Jos. Ant 18,22); nach Hippolyt (adv. Jov. II,14) enthielten sich die Essener auch von Wein und dem Verzehr von Fleisch“.²⁰⁸ Die Mitglieder haben, wie nach Lev 10,10 (vgl. Ez 44,23) die Priester, zwischen dem Unreinen und dem Reinen sowie dem Heiligen und Profanen zu unterscheiden (CD-A VI,15ff; XII,19f) und wie diese nach Num 18 auf die Reinheit des Heiligtums und (deshalb) auf ihre eigene Reinheit zu achten (vgl. zum Ausschluss von Unreinen und Unvollkommenen 1QS V,13f; VI,25; VII,3.16.19f; CD XV,15–17; ferner in Bezug auf die eschatologische Gemeinschaft 1QSa II,3–11; 4Q174 I,3–5). Die Gemeinschaft soll „sich absondern von allem, was Er hasst“, und „sich heiligen“, weil Gott sie „hingestellt hat für ein Allerheiligstes“ (4Q418 Frg. 81,2–4). Grundlage der Gemeinschaftsordnung ist die „Torah des Mose“ (1QS V,8), aber nach der Auslegung der „Söhne Zadoks“ (1QS V,9). 4Q174 III,17 und CD IV,3f nennen die Gemeinschaft (oder ausgewählte Mitglieder daraus) „Söhne Zadoks“. Die Priester haben in der Gemeinschaft eine führende Rolle (vgl. 1QS II,19f; VI,3–8; VII,2f). „Nur die

²⁰⁵ Vgl. C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice 65.72 und P. SWARUP, Eternal Planting 133f.143.

²⁰⁶ C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice 63.

²⁰⁷ A.a.O. 62. Vgl. P. SWARUP, Eternal Planting 99: “Within 4QInstruction there is a combination of the idea of being the firstborn of God with that of priesthood, and this has been drawn from texts like Ex. 13:2; Num. 3:41, 45; 8:16, 20.”

²⁰⁸ O. BETZ, Der heilige Dienst 9.

Söhne Aarons (Priester) herrschen“ in dieser Gemeinschaft „in Bezug auf Recht und in Bezug auf Besitz“ (1QS IX,7). Der „Lehrer der Gerechtigkeit“ ist ein Priester (4QpPs 37 III,15). Auch für die Endzeit wird eine priesterliche Gestalt erwartet (vgl. 1QSa).²⁰⁹ Wie die Priester nach Num 18,20, so haben die Angehörigen der Gemeinschaft Gott selbst als ihren „Anteil und ihr Erbe“ (4Q418 Frg. 81,3²¹⁰; vgl. 1Q26 I,7).

c) Pharisäismus und Rabbinisches Judentum

In ihrem Kampf gegen die Bedrohung der wahren Jahweverehrung durch den Hellenismus und dessen synkretistischen Einfluss auf den Tempelkult bemühten sich die Pharisäer um die Reinerhaltung eben dieses Kultes. Um dieses Ziel zu erreichen, verpflichteten sie das ganze Volk, „to keep ordinances regarding purity analogous to the priestly requirements. In this way the nation guarded the purity of the temple by being given a share in its holiness.“²¹¹ Im rabbinischen Judentum wurden die den Kult betreffenden Gebote weiterhin tradiert und erweitert, selbst als der Tempel nicht mehr existierte. Unter Anleitung der Rabbinen aßen die Juden, wie schon die Pharisäer (vgl. Jos Bell II,129 und Lk 11,38) und Essener (vgl. 1QS 5,13; 4Q284a), selbst gewöhnliches Essen in einem Stand der Reinheit (vgl. mShab 13,1) und brachten damit den Glauben zum Ausdruck „that the Jewish community in its daily life outside the Temple was also holy (b.Hul. 106a; m.Ed. 5:6; see also Matt. 15:2)“.²¹²

²⁰⁹ Vgl. C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice 62.

²¹⁰ 4Q418 ist Teil des sogenannten „Sapiential Work A“, das zwar wahrscheinlich nicht in Qumran verfasst wurde, aber die Theologie der Qumrangemeinschaft wesentlich beeinflusst und dort eine wichtige Rolle gespielt hat (vgl. P. SWARUP, Eternal Planting 85f).

²¹¹ R. DEINES, Pharisees 496. DEINES zeigt, wie dabei „national and individual religion entered into a symbiotic relationship that was mutually beneficial“ (a.a.O. 497). Nach dieser Konzeption gehörten weiterhin alle Juden zu Israel, doch war jedem die Möglichkeit eröffnet, innerhalb dieses Rahmens eine intensivere Toraförmigkeit zu praktizieren.

²¹² H. K. HARRINGTON, Holiness 173; zustimmend R. DEINES, Pharisees 496, Anm. 183; vgl. auch C. WERMAN, Concept of Holiness 178. HARRINGTON hält gegen E. P. SANDERS (Jewish Law 197ff) im Wesentlichen an der von J. JEREMIAS (Jerusalem 292; Heiliger Rest 123) und G. ALON (Judaism and the Classical World 219) vertretenen Sicht fest, dass „although the Pharisees did not adopt the total regimen required for a priestly way of living, they did think it important to eat like priests and to consider their own ordinary food as holy in some degree... What is evident is a conscious effort to make an extension of the laws for priestly food to the private home“ – ohne dass die Pharisäer sich deshalb als Priester verstanden hätten (Impurity Systems 280f). Zu den vielfältigen auf diese Weise entwickelten Reinheitsvorschriften der Rabbinen sei auf die fundierte Darstellung bei H. K. HARRINGTON verwiesen (Impurity Systems 113–281).

5. Die unlösliche Verbindung von kultischer und ethischer Heiligung²¹³

In der älteren Forschung seit Wellhausen wurde ein „prophetisch-sittliches“ Heiligkeitsverständnis von einem „priesterlich-kultischen“ unterschieden und Letzteres als Abfall von der Höhe des prophetisch-sittlichen Heiligkeitsbegriffs, als „zunehmende[] ‚Katholisierung‘ des alttestamentlichen Heiligkeitsbegriffes unter priesterlicher Herrschaft“ interpretiert.²¹⁴ Umgekehrt basiert Jacob Milgroms Darstellung in seinem RGG⁴-Artikel „Heilig und profan“ allein auf der „ezechielisch-priester(schrift)lichen Konzeption“, wodurch sich ebenfalls ein einseitiges Bild ergibt.²¹⁵

Die alte Gegenüberstellung lässt sich vom Befund der Texte her unmöglich aufrechterhalten. Sie wird durch die ethischen Bestimmungen, mit denen das Heiligkeitsgesetz die Priesterschrift ergänzt und mit denen das Deuteronomium die Heiligung Israels expliziert, ebenso durchkreuzt wie durch die sogenannten Torliturgien. Auch die Qumranschriften und die Schriften des rabbinischen Judentums zeigen, wie höchste Anforderungen an kultische und ethische Reinheit sich miteinander zu einem stimmigen Ganzen verbinden konnten.

5.1 Pentateuch

a) Priesterschrift

In P ist „heilig“ der Gegenbegriff zu „profan“; zugleich steht das Wortpaar „heilig – profan“ dem Wortpaar „rein – unrein“ nahe. Die beiden Paare treten in Lev 10,10 zusammen auf:

„Reine Dinge können entweder hl. oder profan sein. Profane Dinge können entweder rein oder unrein sein... Doch darf das Heilige niemals in Berührung mit dem Unreinen kommen. Diese letzteren beiden Kategorien schließen sich gegenseitig aus.“²¹⁶

Dabei markiert das Wortpaar „heilig – profan“ prinzipiell die Sphäre Gottes gegenüber der Welt, während „rein – unrein“ eine Einteilung innerhalb

²¹³ Es versteht sich von selbst, dass im Folgenden kein vollständiger Überblick über die Inhalte der Heiligung im Alten Testament und im Frühjudentum gegeben werden kann; es geht lediglich darum, einige Grundlinien aufzuzeigen, die für das Verständnis des Neuen Testaments relevant sind.

²¹⁴ O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος κτλ. 89. Eine ähnliche Unterscheidung trifft J. G. GAMMIE, *Holiness* 196.

²¹⁵ So T. POLA, *Heiligkeit im Alten Testament* 29.

²¹⁶ J. MILGROM, *Heilig und profan* 1530. Vgl. P. P. JENSON, *Graded Holiness* 44. Siehe allerdings die Ausnahmen, wo in gewissen kultischen Abläufen Dinge zugleich heilig und unrein sein können und dürfen, bei D. P. WRIGHT, *Holiness (OT)* 246f.

der Sphäre des Menschen ist.²¹⁷ Menschen und Gegenstände sind normalerweise rein und profan.

Was rein ist, kann durch Heiligung heilig werden, durch Verunreinigung unrein, das Heilige durch Profanierung profan. Für P sind nur die Priester heilig, und zwar im vollen Sinn nur, solange sie im Tempel Dienst tun²¹⁸; Nichtpriester (Männer wie Frauen) können vorübergehend – durch ein Nasiräergelübde (Num 6,1–21) – an der priesterlichen Heiligkeit Anteil erhalten, ansonsten aber lediglich den Status der Reinheit aufrechterhalten bzw. anstreben.²¹⁹

Da Reinheit die notwendige Voraussetzung der Heiligung ist und Heiligung sich im priesterlichen Denken „zuerst in der Reinheit am Heiligtum als ausgesondertem Ort [konkretisiert],“²²⁰ kann das Gegenstück zur Heiligkeit auch die Unreinheit (als „die elementarste Form, in der Israel das Gott Missfällige begegnete“²²¹) sein (vgl. Lev 18,30 mit 19,2, auch Lev 20,25 mit 26). Jegliche Form von Unreinheit ist mit dem Kult unvereinbar. Die Priesterschrift teilt die Welt in drei Grundbereiche ein: das Heiligtum, in dem die Priester Dienst tun, das „Lager“, dem die Reinen in Israel angehören, und „draußen“, wo unreine Israeliten, Tote und Heiden anzusiedeln sind.²²² Gott, der in sich das Leben hat, ist vollkommen heilig. Die Toten sind am weitesten von ihm entfernt. Die Gebote über Reinheit und Unreinheit in Lev 11–15 haben darin eine gemeinsame Mitte, dass sie „symbolisch“ eine Aussage über das Wesen Gottes treffen: “God is the author of life – more than that, the creator of order, normality and wholeness. Anything that conflicted with that was incompatible with worshipping.”²²³ Die Konsequenz von Unreinheit war deshalb der Ausschluss vom Kult.²²⁴ Aber

²¹⁷ Vgl. P. P. JENSON, *Graded Holiness* 47.

²¹⁸ Siehe hierzu P. P. JENSON, *Graded Holiness* 49: “In contrast to holy objects, their holiness was only active in the holy area, and there was no penalty if a priest became unclean outside the sanctuary. Yet priestly holiness ... affected certain kinds of behaviour outside the sanctuary.”

²¹⁹ Siehe die tabellarische Übersicht bei P. P. JENSON, *Graded Holiness* 37; zur Beschränkung der vollen priesterlichen Heiligkeit auf die Zeit des Dienstes im Heiligtum a.a.O. 121.

²²⁰ E. OTTO, *Theologische Ethik* 220.

²²¹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1, 286.

²²² Vgl. G. J. WENHAM, *Christ’s Healing Ministry* 123 im Anschluss an M. Douglas.

²²³ G. J. WENHAM, *Christ’s Healing Ministry* 125.

²²⁴ Vgl. P. P. JENSON, *Graded Holiness* 55.139: Wer sich eine geringfügige Unreinheit zuzog, hatte sich, solange sie andauerte, vom Heiligtum fernzuhalten und durfte keine Speisen, die als Opfer gedacht waren, berühren. Wer sich dagegen gravierende Unreinheit zugezogen hatte, wurde für die Zeit seiner Unreinheit aus dem Lager ausgeschlossen oder isoliert, da er Unreinheit übertragen konnte (vgl. Lev 15; Num 5,1–3).

indem unreine Menschen diesem fernblieben, „they were in fact bearing witness even in a back-handed way to what God was like“.²²⁵

Sich zu verunreinigen galt nicht in jedem Fall als falsch oder gar als Sünde.²²⁶ In P *einschließlich* HG wird unterschieden zwischen „erlaubter“ (da unvermeidbarer, natürlicherweise auftretender) und „verbotener“ Unreinheit – bei D. P. Wright „permitted“ und „prohibited impurity“²²⁷, nach der Einteilung bei J. Klawans „ritual“ und „moral impurity“²²⁸. Erlaubte Unreinheit tritt im Zusammenhang mit Tod, (erlaubter) Sexualität, Krankheit, bei gewissen kultischen Handlungen sowie durch Berühren unreiner Tiere auf. Unerlaubte Unreinheit entsteht durch versäumte Reinigung (vgl. Lev 15,31),²²⁹ Unzucht (vgl. Lev 18,6–23 mit 18,24–30), Götzendienst (vgl. Lev 18,24–30 mit Ez 33,25f; ferner Lev 17,3–9; Lev 19,31; 20,1–3; Ez 36,18) und Mord (vgl. Num 35,33; vgl. ferner Ez 36,18 mit Lev 17,11, wo das Verbot, Blut zu vergießen, impliziert ist).²³⁰ Die Aufzählung von Vergehen, mit denen Israel die Existenz im Land verspielt hat, in Ez 33,25f legt nahe, dass man auch den Verzehr von tierischem Blut unter die verunreinigenden Sünden (unerlaubte Unreinheit bzw. „moral impurity“) gerechnet hat: Hier werden Blutgenuss und Blutvergießen (zusammen mit Unzucht) nebeneinander als Ursachen für die Vertreibung Israels aus dem Land genannt. Auch Apg 15,29 lässt erkennen, dass (zumindest in neutestamentlicher Zeit) das Gebot „Ihr sollt euch nicht durch all das verunreinigen“ (Lev 18,24–30) auch auf den in Lev 17,14 verbotenen Verzehr von Blut bezogen wurde.

Lev 11,43 scheint zu implizieren (wenngleich dies in der Tora nirgends explizit gesagt wird), dass die Übertretung der Gesetze über die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren mit Abfall vom JHWH-Glauben in eins gesetzt und mit כרת, d. h. mit der Entfernung oder Ausrottung aus dem Volk, bestraft wird – heißt es hier doch als Warnung vor ihrer Über-

²²⁵ G. J. WENHAM, *Christ's Healing Ministry* 125.

²²⁶ J. KLAWANS stellt unter Verweis auf Lev 11–15 und Num 19 fest, es sei „not sinful to be ritually impure, and ritual impurity does not result directly from sin“ (*Idolatry* 393; vgl. *Impurity and Immorality* 3).

²²⁷ Vgl. zu den verschiedenen Arten und Quellen der Unreinheit D. P. WRIGHT, *Unclean and Clean (OT) 729–735* und zur Unterscheidung erlaubter und unerlaubter Unreinheit auch S. M. BRYAN, *Jesus* 141ff.

²²⁸ *The Impurity of Immorality* 3. Zur Problematik und gleichzeitig zur Unverzichtbarkeit dieser Termini siehe DERS., *Impurity and Sin* 23. Eine Unterteilung in 4 Kategorien von Unreinheit legt E. P. SANDERS vor (*Jewish Law* 151). SANDERS unterscheidet folgende Kategorien von Unreinheit: „prohibited“, „impossible to avoid but regrettable“, „possible to avoid, presumably should“ und „right and proper to incur“ (ebd.).

²²⁹ Danach resultiert unterlassene Reinigung im Tod der betreffenden Personen. Da erlaubte Unreinheit dort, wo keine Reinigung erfolgt, automatisch in Sünde umschlägt, besteht ein enger Zusammenhang zwischen erlaubter und unerlaubter Unreinheit.

²³⁰ Vgl. D. P. WRIGHT, *Unclean and Clean (OT)* 730.

tretung: „Macht euch nicht abscheulich ...“ (יָרָשׁ, βδελύσσειν). Das Nomen יָרָשׁ „focus exclusively on certain aspects of idolatrous worship“; es wird öfters als Synonym von יָרָשׁוּךְ verwendet, das nach Lev 18,24–30 zur Vertreibung der Kanaaniter aus dem Land führte (und auch für Israel führen kann).²³¹

Erlaubte Verunreinigungen betreffen die Person und, in schwereren Fällen, das Heiligtum, verbotene zusätzlich auch das Land (z. B. Lev 18,25; vgl. Ez 36,17).²³² Während erstere durch Entfernung der Ursache, Waschungen (nach dem Verstreichen einer bestimmten Zeit) und – gegebenenfalls – Opfer (zur Reinigung des Heiligtums, am Großen Versöhnungstag) beseitigt werden können, besteht bei Letzteren teilweise, nämlich wo es sich um absichtliche Vergehen handelt, die Gefahr der Ausrottung aus dem Volk durch Tod bzw. (durch die Kumulation der Verunreinigung) der Vertreibung des Volkes aus dem Land ins Exil (vgl. z. B. Lev 18,25–29; Num 19,13.20; vgl. Jes 64,4–11; Ez 20,38; 22,2–14.24.31; Micha 2,10).²³³ Klawans folgert aus Ex 21,14 und Num 5,11–31, wonach Mörder im Heiligtum Zuflucht suchten und des Ehebruchs verdächtige Frauen ins Heiligtum gebracht wurden, dass Sünde *nur* ethisch verunreinigt und nicht kultisch, so dass Sünder nicht vom Tempel ausgeschlossen werden.²³⁴ Doch

²³¹ M. A. GRISANTI, Artikel יָרָשׁ 244. Anders J. Klawans (Impurity and Sin 31f), nach dem die Gesetze über den Verzehr (un)reiner Tiere als eigene Kategorie zwischen ethischer und ritueller Unreinheit zu betrachten sind. Er kann sich dafür auf die Mischna stützen, wo diese Gesetze nicht zusammen mit denjenigen über rituelle Reinheit im Seder Toharot, sondern im Seder Kodaschim behandelt werden.

²³² D. P. WRIGHT, Unclean and Clean (OT) 733. Israel teilt mit den umliegenden Völkern die Ansicht, dass das Heiligtum konstanter Reinigung bedarf, damit es von Gott bzw. der Gottheit nicht verlassen wird. Doch wird die Verunreinigung des Heiligtums in Israel nicht – wie in der Umwelt – dämonischen Mächten zugeschrieben, sondern der Sünde des Menschen (J. MILGROM, Leviticus 1–16, 50).

²³³ J. Klawans, Impurity of Immorality 3: “These acts bring about an impurity that morally – but not ritually – defiles the sinner (Lev. 18:24), the land of Israel (Lev. 18:25; Ezek. 36:17), and the sanctuary of God (Lev. 20:3; Ezek. 5:11). This defilement leads in turn to the expulsion of the people from the land of Israel (Lev. 18:28; Ezek. 36:19).” Nach M. VAHRENHORST stimmen die *Leges Sacrae*, die den Zutritt zu heidnischen Tempeln regeln, mit der Grundannahme des AT überein, wonach es „heilige und profane Bereiche gibt, die nicht ohne Weiteres miteinander in Kontakt kommen dürfen“. Während es zunächst unvermeidbare Lebensvollzüge wie Geburt, Tod und Sexualität sind, die kultunfähig machen, tritt ihnen ab dem 2. Jh. v. Chr. die Forderung nach ethischer Reinheit zur Seite (a.a.O. 111f). Auch in Bezug auf die Reinigung bestehen gewisse Übereinstimmungen: so kennen auch die *Leges Sacrae* die Reinigung durch Waschungen und das Verstreichen einer festgesetzten Zeit. Allerdings fehlt hier „die im Judentum zuweilen sichtbare Tendenz, durch die Unterscheidung von rein und unrein auch eine Unterscheidung von Gottes heiligem Volk und den Völkern der Umwelt aufrechtzuerhalten“ (a.a.O. 112).

²³⁴ Idolatry 395; Impurity and Sin 29.

wird hier gerade nicht die Kultfähigkeit der Betroffenen festgestellt. Vielmehr zeigt der Gebrauch der Torliturgien im zweiten Tempel an, dass Sünde zumindest dann zum Ausschluss aus dem Heiligtum führt, wenn jemand – anstatt sich grundsätzlich den kultischen und rechtlichen Ordnungen zu unterwerfen, die dem Bundesverhältnis mit Gott entsprechen – willentlich sündigt.

b) Heiligkeitsgesetz

Das Heiligkeitsgesetz setzt grundsätzlich das Heiligkeitsverständnis von P voraus, doch wird dieses ergänzt und weitergeführt: So wird die Heiligkeit auf ganz Israel ausgedehnt, ohne dass die spezielle Heiligkeit der Priesterschaft zurückgenommen würde.²³⁵ Während nach P dem Hohenpriester קדש ליהוה auf die Stirn geschrieben wird (Ex 28,36) und die Priester heilig sind, ist nach Ex 31,13; Lev 11,44f²³⁶; 19,2; 20,7f.26; 21,8.23; 22,32; Num 15,40 ganz Israel heilig bzw. zur Heiligung aufgefordert.²³⁷

Zugleich wird auch die Ethik in die Heiligung mit einbezogen, so dass jetzt kultische und ethische Gebote zusammen die Heiligkeit Israels umschreiben.

Israel wird aufgrund seiner Erwählung zur Heiligkeit die Absonderung von Kult und kultischen Praktiken anderer Völker aufgetragen (Lev 18,21; 19,4.26–29.31 und 20,1–8.20–27²³⁸; vgl. Dtn 7,4–6; 14,1f).²³⁹

²³⁵ Vgl. I. KNOHL, Sanctuary 190–192.

²³⁶ Lev 11,44 stellt die Heiligung Israels der Verunreinigung in 11,43 gegenüber; Letztere wird dort mit drei synonymen Wendungen umschrieben: קדש (mit נִפְשׁוֹ), נִטְמָא im Hifil und נִטְמָא im Nifal. Die LXX übersetzt dies: Καὶ οὐ μὴ βδελύξητε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ... καὶ οὐ μὴ μιανθήσεσθε ἐν τούτοις, καὶ οὐκ ἀκάθαρτοι ἔσεσθε ἐν αὐτοῖς.

²³⁷ I. KNOHL zeigt, dass HG diesen Sachverhalt auch durch die Korrespondenz der Quasten (צִיצִית), die nach Num 15,37–41 von ganz Israel zu tragen sind, mit dem goldenen Diadem des Hohenpriesters (קָדֶשׁ), das die Aufschrift ליהוה trägt, zum Ausdruck bringt (Sanctuary 186).

²³⁸ Mit I. KNOHL ist davon auszugehen, dass „the call to sanctification that concludes the passage (v. 26) applies to the entire corpus of prohibitions listed in the chapter“ (Sanctuary 181).

²³⁹ Mit dem Verbot von Götzendienst verbindet sich im Alten Testament oft das Verbot von Unzucht, da zu fremden Kulturen meist Kultprostitution gehörte (vgl. z. B. Mi 1,7; Hos 4,13f) und beides ethische Verunreinigung mit sich bringt. πορνεία/πορνεύειν werden deshalb häufig im Sinne des Abfalls vom Gott Israels durch illegitime Kontakte mit Fremdgöttern verwendet; vgl. Ex 34,15f; Lev 17,7; Num 14,33; 15,39; Dtn 31,16; Ri 2,17; 8,27.33; 2Kön 9,22; 1Chr 5,25; 2Chr 21,11.13; Jer 2,20; 3,2.6–8; Ez 6,9; 16,15–41; 20,30; 23,7–35.43; Hos 1,2; 2,7; 3,3; 4,10–18; 5,3f; 6,11(10); 9,1; Mi 1,7 Ps 72(73)27; Weish 14,12; Sir 46,11; siehe ferner Philo, LA III,8; migr. 69; mut. 205. In der LXX werden die Hinweise auf kultische Prostitution in Israel systematisch abgeändert und

Besonders emphatisch eingeschärft wird Israel das Verbot bestimmter tierischer Speisen: Ex 22,30; Lev 11; 20,25–27 (vgl. Dtn 14,4–21). Die Speisegebote dienen hier als Zeichen der Heiligkeit Israels.²⁴⁰ Nach M. Douglas entspricht der Unterscheidung von Opfertieren, reinen Tieren und unreinen Tieren die von Tempel, Israel und übriger Welt sowie die von Priestern, Israel und Heiden (bzw. unreinen Israeliten).²⁴¹ Dass eine solche Parallele von den Texten tatsächlich intendiert ist, zeigt sich u. a. daran, dass die Ausschlusskriterien für Priester und Opfertiere nach Lev 21,17–21 und 22,17–25 nahezu identisch sind. Die Parallele zwischen unreinen Tieren und Heiden ist auch in Apg 10,12f.19f.28 vorausgesetzt.²⁴² Die Speisegebote in Lev 11 und 20 sind demnach weder als Forderungen der Hygiene noch als Forderungen zur Abwehr fremden Kults zu verstehen, sondern „symbolisch“: “They are real laws which had to be observed, but in observing them Israel was constantly reminded of certain fundamental theological truths”.²⁴³ Sie wurden durch die Beschränkung auf wenige zum Verzehr erlaubte Tiere daran erinnert, dass auch Gott sich auf eine einzige Nation beschränkt und *sie* erwählt hat, und es wurde ihnen immer vor Augen gestellt, dass sie als erwähltes Volk den nachzuzahlen hatten,

unterdrückt (vgl. Gen 38,21; Dtn 23,18f; 1Kön 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Hi 36,14; siehe dazu F. HAUCK, S. SCHULZ, Artikel *πόρνη κτλ.* 586).

²⁴⁰ Vgl. zu den Einzelheiten D. P. WRIGHT, *Unclean and Clean (OT) 730f.*

²⁴¹ Vgl. M. DOUGLAS, *Purity and Danger 41–57; Implicit Meanings 249–275.* Siehe die tabellarische Darstellung dieser Sicht bei G. J. WENHAM, *Purity 388* und P. P. JENSON, *Graded Holiness 37.146.* Während deutlich ist, dass diese Entsprechung der Unterscheidung von Tieren zu der von Menschengruppen von den Texten selbst intendiert ist, ist M. DOUGLAS’ kulturanthropologische, strukturalistische Antwort auf die Frage nach Sinn und Kriterium dieser Gebote – nämlich die Normalität, d. h. bei Tieren Konformität der Bewegungsart eines Tieres mit der Sphäre, der es zugehört, bei Menschen Ganzheit (physische wie seelische, z. B. durch das in Lev 19 geforderte Verhalten) – von den Texten her fragwürdig. Vgl. M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature and Purity and Danger 41–57* (= Reinheit und Gefährdung 60–78), dazu die teilweise Zustimmung und die Kritik an DOUGLAS bei J. MILGROM, *Ethics and Ritual 177f.184*; DERS., *Leviticus 1–16, 719–721*, P. J. BUDD, *Holiness 286–290*; P. P. JENSON, *Graded Holiness 77f* und W. HOUSTON, *Purity 100–114.* DOUGLAS hat ihre Sicht daraufhin präzisiert in: *Impurity of Land Animals.* G. J. WENHAM hat den Ansatz von DOUGLAS in überzeugender Weise modifiziert, indem er vorschlug, Normalität und Abnormalität „as part of the life/death contrast“ zu sehen, der früher schon mit den Reinheitsgeboten in Zusammenhang gebracht worden ist (*Sexual Intercourse 433*). Nur so lässt sich eine befriedigende Erklärung des Phänomens geben, dass auch Geburt, Menstruation und Geschlechtsverkehr als verunreinigend gelten, obwohl sie keineswegs als Abnormalitäten angesehen wurden: “They all involve the loss of ‘life liquids’ ” (a.a.O. 434).

²⁴² Für weitere Parallelen siehe G. J. WENHAM, *Christ’s Healing Ministry 121f.*

²⁴³ G. J. WENHAM, *Christ’s Healing Ministry 119.* Symbolisch (wenn auch stellenweise allzu allegorisierend) kommentiert schon der Aristeeasbrief die Speisegebote: siehe 142–170, insbesondere 150.

der sie erwählt hatte, indem sie analog handelten. Indem Israel die Tiere „aussondert“, die Gott für es „ausgesondert“ hat, entspricht es seiner „Aussonderung“ von den Heiden durch Gott (siehe die dreifache Verwendung der Wurzel *בדל* in Lev 20,25 und 26).²⁴⁴

Ein wesentliches Merkmal Israels soll nach dem zweiten Hauptteil des Heiligkeitsgesetzes (23,1–25,55) die Sabbatobservanz sein.²⁴⁵ Auch die hier dargelegten Gebote zum Sabbat und den Feiertagen („heiligen Versammlungen“ – 23,2) sind Ausdruck der Heiligkeit Israels.²⁴⁶ Im Jubiläenbuch verdichtet sich dies zu der Anschauung, dass Israel dadurch geheiligt ist, dass es mit den Engeln Anteil an Gottes Sabbat hat: vgl. Jub 50,9 und 2,19–21,31 (in Anlehnung an Ex 31,13 und Ez 20,12 formuliert, wonach Israel dadurch geheiligt wurde, dass Gott ihm den Sabbat als Zeichen gab). Auch der Qumrangemeinschaft und den Rabbinen galt die Einhaltung der Sabbatruhe als Ausdruck der Heiligkeit des heiligen Volkes, d. h. der eigenen Gemeinschaft bzw. ganz Israels (vgl. beispielsweise CD VI,18; X,14–XI,23 und mShabbath).

Ferner gehören zu den Geboten, die das Volk zu einem Leben in Heiligkeit und zur Vermeidung von Verunreinigung anleiten sollen, Inzestverbote und Sexualgebote zum Schutz der Familie und zur Ordnung der Gesellschaft (18,6–23, 19,20–22; 20,9–21).

Lev 19,2ff bezieht in das Leben in Heiligkeit auch die Sozialordnung ein, wobei Gebot des Dekalogs anklängen.²⁴⁷ Heiligkeit impliziert nach Lev 19,15 Gerechtigkeit. In der Mitte des Kapitels steht das Gebot der Feindes- und Nächstenliebe (19,18), das damit zum Zentrum wird; durch diese Liebe wird „der Mensch heilig ..., wie Gott heilig ist. In keinem rationalen Kalkül kann ein solches Ethos der Feindesliebe Anhalt finden, sondern allein an der Heiligkeit Gottes, die im Exodus für Israel Ereignis geworden ist.“²⁴⁸

²⁴⁴ Die Speisegebote machen Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heiden praktisch unmöglich: „the food laws not only symbolized Israel’s difference from the nations, they served to separate them from the nations“ (G. J. WENHAM, *Christ’s Healing Ministry* 120).

²⁴⁵ Vgl. hierzu A. RUWE, Heiligkeitsgesetz 366.

²⁴⁶ Sabbat und Heiligtum sind „im priester(schrift)lichen Textbereich ... die entscheidenden ... Vermittlungsinstanzen des Heiligen. Der Sabbat wird etwa in Ex 16,23; 31,14 als *שַׁבָּת* bestimmt“ (A. RUWE, Heiligkeitsgesetz 367).

²⁴⁷ Vgl. A. RUWE, Heiligkeitsgesetz 220; nach H. GRAF REVENTLOW dient „in Kap. 19 eine Ausprägung des Dekalogs als Grundlage“ (Heiligkeitsgesetz 78). „Sieben der Sätze haben enge Parallelen in den Dekalogen von Ex 20/Dtn 5, aber auch Ex 34 und Ex 20,23 plus 23,12–19“ (a.a.O.; siehe die tabellarische Übersicht dort). „The essence of holiness, according to Leviticus 19, is the perfection attained through the fulfillment of the commandments of God in all walks of life“ (I. KNOHL, *Sanctuary* 181).

²⁴⁸ E. OTTO, *Theologische Ethik* 248.

Der Ausdehnung der Heiligkeit auf das ganze Volk korrespondiert also in HG die Ausdehnung der Heiligkeitsgebote auf die Ethik.²⁴⁹ Sie umfassen jetzt nicht mehr (wie in P) ausschließlich den Kult, sondern alle Aspekte des Lebens: auch „economics, politics and social affairs are brought into subjection to the divine will.“²⁵⁰ Die Heiligkeit Israels muss nach dem HG in Kult und Ethik gelebt werden.²⁵¹

c) Deuteronomium

Auch im Deuteronomium werden aus der Heiligkeit Israels umfassende ethische Forderungen abgeleitet: die Forderung der Absonderung (Dtn 7,1–6), das Verbot von Totenkult (Dtn 14,1f), Speisegebote (Dtn 14,3–21; vgl. Lev 11) und schließlich die Verpflichtung auf das gesamte (deuteronomische) Gesetz (Dtn 7,11; 26,16–19; 28,9).

d) Exodus 19,5-6

Nach Ex 19 ist Israel aufgrund seiner Erwählung zum heiligen Volk verpflichtet, das im darauffolgenden Kapitel im Dekalog zusammengefasste Gesetz zu halten.

5.2 Propheten

Die Propheten betonen vor allem die *ethische* Verunreinigung Israels und lassen ihr gegenüber die Sorge um die *kultische* Unreinheit zurücktreten. Wenn die Propheten dem Kult seine Wirksamkeit absprechen, solange keine soziale Gerechtigkeit herrscht, versagt auch hier die vor allem in der älteren alttestamentlichen Wissenschaft übliche Weise, Kult und Ethos gegenüberzustellen, völlig. Nicht prophetische Botschaft kontra Kult ist der

²⁴⁹ Vgl. I. KNOHL, Sanctuary 180f: “When basic moral commandments ... are included under the general ordinance of ‘you shall be holy,’ one may clearly not restrict holiness to the Temple and the priests.”

²⁵⁰ J. JOOSTEN, People and Land 197; kursiv H. S.

²⁵¹ Vgl. J. KUGEL, Holiness of Israel 22. J. MILGROM (Leviticus 17–22, 1714) und I. KNOHL (Sanctuary 175) betonen, dass diese Verbindung von sozialer und kultischer Gesetzgebung ein spezifisches Kennzeichen des Heiligkeitsbegriffs von HG sei, wodurch dieses sich von P unterscheide. Nach KNOHL hat die Heiligkeitskonzeption von P „a ritual character devoid of any moral content“ (a.a.O. 151). HG dagegen „even removes the barrier between the cultic and the judicial-moral spheres by giving cultic expression to moral elements: social injustices are called „מַעַל בַּה' – a ‚breaking of faith with God‘ and require atonement by priests in the Temple“; „Israelites are called to realize the challenge of the holy life in their eating and drinking, in their relations to their families and to the stranger dwelling in the land, in their work in the fields and commerce, on the seat of judgment and in the company of friends“ (a.a.O. 198).

zugrundeliegende Gegensatz, sondern wahrer und falscher (da von Unge-rechten durchgeführter) Kult.

a) *Die Abhängigkeit wirksamen Kultes von der Ethik*

(a) *Jesaja*

Schon in der im Tempel stattfindenden Berufungsvision lässt die Heiligkeit JHWHs Jesaja seiner Unreinheit eingedenk werden (v 5); dabei scheint diese Unreinheit als ethische aufgefasst zu werden, „denn die darauf erfolgte Reinigung besteht ... in der Tilgung der Sünde (v 7)“.²⁵² Gerade hier, in dieser im Kult beheimateten Szene, begegnen wir also „einer ethischen Bestimmung der Heiligkeit“.²⁵³ Nach Jes 1,17 ist die Voraussetzung für gültigen Kult „Gutes tun, für das Recht sorgen, den Unterdrückten helfen, den Waisen Recht schaffen, für die Witwen eintreten“. Jes 29,13f verurteilt den bloßen Lippengottesdienst. In Jes 33,14–17 folgt auf die Frage, wer in der Gegenwart des in Feuermetaphorik (vgl. Jes 10,17; 29,6; 31,9) als heilig beschriebenen Gottes auf Zion leben könne, die Antwort (v 15): „Wer in Gerechtigkeit wandelt, recht redet ...“ Wiederum werden diese allgemeinen Angaben hinsichtlich des Sozialverhaltens expliziert: Ablehnung von Gewinn aus Unrecht²⁵⁴ und Bestechung, Enthaltung von jeglichem Bösen (v 15b).²⁵⁵ Auch nach Jes 58,6 ist ein Fasten, das Gott wohlgefällt, „die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, ... an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die Obdachlosen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen“. Vergebung der Sünden und rechtes Sozialverhalten sind somit nach dem Jesajabuch zur Heiligung Israels unabdingbar; ohne sie ist auch die kultische Heiligung nicht möglich.

(b) *Jeremia*

Die sogenannte Tempelrede Jeremias (Jer 7) ist wie kaum ein anderer Text geeignet, die unlösliche Zusammengehörigkeit von Kult und Ethik zu belegen. Der aus einem *Priestergeschlecht* stammende *Prophet* Jeremia tritt mit seiner Tempelrede „an die Stelle der Priester und einer korrumpierten Institution... Jeremia wird als Prophet zum Wahrer des JHWH-Kultus, indem er das von den Priestern verstoßene Thema ‚Gerechtigkeit‘ neu auf-

²⁵² W. KORNFELD, Artikel שָׁקֵט 1194.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Die *LXX* fügt – statt der Ablehnung von unrechtem Gewinn – eine weitere allgemeine Angabe ein: μισῶν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν.

²⁵⁵ Vgl. die Beschreibung des Gerechten in Ez 18,5–9; Ps 5,5–8; 17,3–5; 26,3–7.

nimmt und mit neuem Leben erfüllt.²⁵⁶ „Die von den Priestern verkündigten“ bzw. zu verkündigenden „Einlassbedingungen [siehe unten zu den Torliturgien] werden in der Botschaft des Propheten zu Existenzbedingungen des Volkes und des Heiligtums.“²⁵⁷ Dem entspricht, dass nach Jer 6,19f aufgrund von Israels Ungehorsam auch der Kult Gott nicht wohlgefällig ist.

(c) Ezechiel

Nach Ezechiel führt die Verunreinigung Israels letztlich dazu, dass die Schekina JHWHs den Tempel verlässt, womit der Weg zur Zerstörung Jerusalems und zur Exilierung Israels freigegeben wird. Auch der Opferkult konnte diese Katastrophe nicht verhindern. „Die Torakritik Ezechiels (Ez 20,25f) wehrt [deshalb] ein durch einen Gabecharakter im Kern gestörtes ... Gesetzesverständnis ab“, bei dem Opfer und Gesetzesgehorsam als Gabe der Menschen an Gott verstanden werden.²⁵⁸ Die Gebote werden bei Ezechiel nicht mehr als Weg der Heiligung Israels verstanden. Sie „sind in erster Linie Zeichen der Heiligung von Gott aus ... Nicht mehr die Gabe oder das Tun des Menschen ist entscheidend, sondern sein existentieller Wandel auf Jahwes Ordnung hin.“²⁵⁹ Selbst im Verfassungsentwurf in Ez 40–48 ist die Heiligkeit keineswegs ohne ethische Relevanz. Nach Ez 43,10ff ist Ziel der Mitteilung des „visionär geschauten ... Tempelplan[s]“ an das Volk: „damit sie sich wegen ihrer Sünden schämen“. Das bedeutet, „das ‚Sehen‘ der Symmetrie des Tempels [bewirkt] eine unmittelbare moralische Erkenntnis. Ist diese erfolgt (V. 11), so ist das Volk in völlig neuer Weise zum Gehorsam ermächtigt.“²⁶⁰

(d) Dodekapropheten

Hos 6,6 fordert „Liebe“ und „Gotteserkenntnis“, Am 5,24 „Recht und Gerechtigkeit“, Mi 6,8 „Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“, Sach 7,9 „gerechtes Gericht“, Güte und Erbarmen dem Bruder gegenüber. Nur wenn diese geübt werden, kann auch der Kult wirksam werden zur Heiligung Israels. Nach Hag 2,10ff verunrei-

²⁵⁶ H.-J. KRAUS, *Tore der Gerechtigkeit* 272.

²⁵⁷ Ebd. „Daraus braucht“ allerdings nach G. VON RAD „nicht gefolgert zu werden, dass im alten Israel die Erfüllung der Gebote grundsätzlich dem kultischen Heilsempfang vorgeordnet war, denn diejenigen, die hier Einlass begehrten, traten ja nicht zum ersten mal vor Jahwe, sie waren seit je Glieder der Jahwegemeinde. Aber das wird deutlich, dass denen, die zum Kultus kamen, so etwas wie eine Loyalitätserklärung dem Rechtswillen Jahwes gegenüber abgefordert wurde“ (*Theologie* Bd. 1, 390).

²⁵⁸ T. POLA, *Heiligkeit im Alten Testament* 38.

²⁵⁹ A.a.O. 39.

²⁶⁰ Ebd.

nigt das Unreine das Reine; dagegen kann das Reine das Unreine nicht reinigen. Haggai folgert daraus, dass wer ethisch unrein ist, keine reinen Opfer darbringen kann.²⁶¹

b) Ethische Verunreinigung

Wo die Propheten Israels *Unreinheit* anprangern, handelt es sich überwiegend um ethische, nicht um kultische Unreinheit. Dabei stehen Götzendienst, Mord und Unzucht, also die Sünden, die nach Lev 18,24–30 und Num 35,33f zur Verunreinigung des Landes und (wenn sie nicht gestüht werden) letztlich zur Exilierung des Volkes führen, im Vordergrund. Zugleich können *alle* Sünden als verunreinigend angesehen werden.

(a) Jesaja

Jes 64,4f schreibt Israels Sünde allgemein verunreinigende Wirkung zu. In Jes 66,17 wird allen, die Schweinefleisch essen, ihr Ende angekündigt. Wieweit dahinter das Anliegen der Einhaltung der Speisegebote steht, ist schwer zu sagen. In erster Linie wird der Götzendienst, also Israels ethische Verunreinigung, verurteilt, als dessen Folge das Essen von Schweinefleisch hier erscheint.

(b) Jeremia

Jer 2,7 und 7,30 zufolge verunreinigt Israels Götzendienst das Land und den Tempel; Jer 3,1 (vgl. 13,27) spricht von Verunreinigung des Landes durch sexuelles Fehlverhalten. Jeremia scheint also die Trias verunreinigender Sünden bekannt zu sein, doch sind nach ihm *alle* Sünden verunreinigend, wenn er in 33,8 parallel zur Vergebung der Sünden allgemein von der *Reinigung* von Schuld spricht.

(c) Ezechiel

Auch Ezechiel betont immer wieder die Verunreinigung Israels durch ethisches Fehlverhalten, vor allem die Trias Mord, Götzendienst und Unzucht (vgl. 22,3f.11; 23,7.37.45; 24,13 33,25f; 36,17f.25), setzt aber voraus, dass *alle* Sünden verunreinigen (vgl. 36,33 mit Lev 16,30). In 36,17f stellt er die ethische Unreinheit des Volkes, die zu seiner Vertreibung aus dem Land führte, auf eine Ebene mit kultischer Unreinheit.

²⁶¹ Damit wird an dieser Stelle die von J. KLAWANS festgestellte Unterscheidung zwischen kultischer und ethischer Unreinheit aufgesprengt (Impurity and Sin, passim).

(d) Dodekapropheten

Hos 6,7–10 interpretiert Israels Treuebruch gegenüber JHWH und Mord als Verunreinigung.

Der eschatologische Anhang zu Sacharja blickt aus auf den Tag, an dem „für das Haus David und für die Einwohner Jerusalems eine Quelle fließen [wird] zur Reinigung von Sünde und Unreinheit“ (13,1). Auch hier gilt Sünde also allgemein als verunreinigend.

So wird bei den Propheten erstens die Wirksamkeit des Kultes an die Ethik, insbesondere die soziale Gerechtigkeit gebunden; zweitens wird die kultische Reinheitsgesetzgebung zwar keineswegs abgeschafft, tritt aber gegenüber der ethischen deutlich zurück. Der Trias verunreinigender Sünden – nämlich Mord, Götzendienst und Unzucht – wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Zugleich gelten nach Jes 6,5–7; 64,4; Jer 33,8; Ez 36,23; Sach 13,1 alle Sünden als verunreinigend.

5.3 Torliturgien

Die sogenannten Torliturgien – auch Tempeleinlassliturgien oder „entrance-tôrōt“ genannt – (Ps 15; 24,3–5²⁶²; vgl. Jes 33,14–16) hatten ihren Ort im Kult, bestimmten die Kultfähigkeit aber ethisch.²⁶³ Sie formulieren ethische Zulassungsbedingungen zum Kultus und regeln, wer durch die „Tore der Gerechtigkeit“ (vgl. Ps 118,19f) in den Tempel gehen darf.²⁶⁴ Sie fragen also nach der Gerechtigkeit und der Kultfähigkeit, d. h. der Heiligkeit der *Einzelnen*, und stellen diese fest. Als Einlassbedingungen ins Heiligtum gelten nach Ps 15,2 die Integrität des Wandels (מַטְהַר – ἁμωμος)²⁶⁵,

²⁶² Paulus zitiert Ps 24,1 in 1Kor 1,26, war also mit diesem Psalm nicht nur vertraut, sondern verwendete ihn in seiner theologischen Argumentation.

²⁶³ Für Ps 15 macht nach F.-L. HOSSFELD „die Verbindung von kultischer Tradition und weisheitlicher Prägung ... eine Einstufung in die spätvorexilisch-exilische Zeit möglich“, wobei vv 4.5a „für eine nachexilische Erweiterung gehalten“ werden (Psalm 1–50, 105). Bei Ps 24 werden die Einzelteile i. a. als Zeugnisse „für den vorexilischen Jerusalemer Kult“ angesehen (a.a.O. 156), doch nimmt K. SEYBOLD an, dass der Psalm als Gesamtkomposition nachexilisch ist (Die Psalmen 104). Die Existenz der Torliturgien zeigt, dass Israel schon in vorexilischer Zeit die Verpflichtung, als heiliges Gottesvolk zu wandeln, in liturgischem Rahmen formuliert hat.

²⁶⁴ Siehe z. B. W. HORNBURY, Extirpation 26 und K. SEYBOLD, Die Psalmen 68. Vgl. zur Institution der Torhüter, welche die Eintretenden auf ihre Kultfähigkeit hin überprüften, 2Chr 23,19. Danach durfte kein אֲבָרְטוֹס לְכָל דָּבָר – ἀκάθαρτος εἰς πᾶν πρᾶγμα eintreten.

²⁶⁵ מַטְהַר ist in P Terminus technicus für die Fehlerlosigkeit der Opfertiere und auch der Priester (Lev 21). Überwiegend aber wird es in ethischen Zusammenhängen verwendet. „Der hebr[äische] Begriff von ‚Vollständigkeit, Abgerundetsein‘ eines Verhaltens oder einer Lebensweise meint zuerst die Übereinstimmung zwischen Wort, Absicht und Tat,

das Tun der Gerechtigkeit (קִדְּוָה – δικαιοσύνη und das Reden der Wahrheit (אֱמֻנָה – ἀλήθεια)²⁶⁶. Analog verlangt Ps 24,4²⁶⁷ die Integrität (יָקִי – ἄθῳος, כֶּבֶד – καθαρός) von Handeln und Denken (Händen und Herz).²⁶⁸ Diese Grundvoraussetzungen werden im Folgenden (Ps 15,3–5; Ps 24,4bc) negativ wie positiv expliziert. Dabei haben sämtliche Forderungen das Sozialverhalten zum Thema: Enthaltung von Verleumdung, Argem und Schädigung des Nachbarn (15,3), Achtung von „Gerichtsbeschluss oder Unreinerklärung der Kultinstanzen“²⁶⁹, Ehrung der JHWH-Gläubigen, Halten des eigenen Wortes (15,4), Ablehnung von Wucher und Bestechung (15,5), Enthaltung von falschem Schwur (24,4). Wie die zahlreichen Parallelen zu den hier aufgeführten Forderungen zeigen, sind diese in der biblischen Tradition breit verankert.²⁷⁰

Diese Texte, die ja den Zugang zur heiligen Kultstätte regeln (Ps 15,1; 24,3), stellen die „Gerechtigkeit“ des Einlassbegehrenden ins Zentrum und beschäftigen sich fast ausschließlich mit dessen fehlerlosem Wandel bzw. mit seinem rechten Sozialverhalten. Hier wird die „grundsätzliche rechtliche Intaktheit“ beschrieben, „die beim Betreten des Heiligkeitsbereiches vorausgesetzt wird“.²⁷¹ Kult und Ethik, kultische und ethische Heiligung sind hier auf eine in der antiken Welt einzigartige Weise ineinander gewoben (und können keinesfalls gegeneinander ausgespielt werden), wie überhaupt in Israel das Profanrecht im Sakralrecht gründet.²⁷² Das ist umso bemerkenswerter, als parallele Texte aus Ägypten und Mesopotamien „die rituelle Reinheit“ als „entscheidende Einlassbedingung“ darstellen²⁷³ und für die Religionen der griechisch-römischen Welt Kult und Ethik zwei voneinander unabhängige Sphären bildeten.²⁷⁴ Die Forderung ethischer Vollkom-

die dann darüber hinaus mit den im Gemeinschaftsleben der Menschen geltenden Normen im Einklang stehen.“ „Völlige Sündlosigkeit“ wird damit nicht anvisiert (B. KEDAR-KOPFSTEIN, Artikel תָּמִים 696).

²⁶⁶ Es ist mit K. SEYBOLD davon auszugehen, dass בָּלִבְבוֹ erst bei der Verwendung dieser Liturgie als Psalm hinzutrat (Die Psalmen 69).

²⁶⁷ Dieser Vers liegt der Seligpreisung in Mt 5,8 zugrunde, hatte also Einfluss auf die urchristliche Ethik.

²⁶⁸ קָדוֹשׁ, תָּמִים, כֶּבֶד und טָהוֹר (Letzteres in der LXX meist καθαρός und καθαρῖζειν) können sowohl in kultischem als auch ethischem Kontext gebraucht werden. Vgl. für טָהוֹר einerseits Lev 10,10 und Ez 44,23, andererseits Hi 4,17; 17,9; Sach 3,4f. יָקִי steht überwiegend in ethischen Zusammenhängen und bedeutet dann „schuldlos“ (vgl. G. WARMUTH, Artikel יָקִי 596).

²⁶⁹ K. SEYBOLD, Die Psalmen 69.

²⁷⁰ Vgl. die von F.-L. HOSSFELD angeführten Parallelen (Ps 1–50, 106f; 159f).

²⁷¹ H. GESE, Gesetz 58.

²⁷² Vgl. H. GESE, Gesetz 58.

²⁷³ H.-J. KRAUS, Tore der Gerechtigkeit 266.

²⁷⁴ H. K. HARRINGTON, Holiness 34f.89. Bei den Griechen wie bei den Römern hatten die Priester durch Rituale die Beziehung zu den Göttern zu pflegen, doch hatte Heiligkeit

menheit als Bedingung der Heiligkeit darf als Proprium des alttestamentlich-jüdischen Heiligkeitsverständnisses gelten. Ein weiteres Charakteristikum der alttestamentlich-jüdischen Heiligkeitsauffassung zeigt sich ebenfalls in den Torliturgien: dass nämlich Heiligung nicht nur den negativen Aspekt der Trennung (von anderen Völkern, deren Götzendienst und vom Bösen) zum Inhalt hat, auch nicht das Streben nach der Vervollkommnung in den Tugenden, der ὁμοίωσις θεοῦ, die im Hellenismus als höchstes Ideal galt, sondern positiv eine Ethik fordert, die an der Liebe zum Nächsten orientiert ist.²⁷⁵

Dass die Torliturgien noch über die Zeit des zweiten Tempels hinaus in ihrem ursprünglichen Kontext, nämlich der Einlasssituation, angewendet wurden, bezeugt Tg Jes 33,14–17.²⁷⁶ Nach der talmudischen Überlieferung darf jemand, der als Übeltäter unter dem Bann der jüdischen Gemeinschaft steht, zwar auf den Tempelberg steigen, nicht aber den heiligen Bezirk betreten (vgl. bMoed katan 15b mit mMid 1,2; Sem X 11; dasselbe bezeugt TJon zu 2Sam 5,8, wenn er „ein Blinder und Lahmer soll das Haus nicht betreten“ mit „Sünder und Schuldige sollen das Haus nicht betreten“ wiedergibt).²⁷⁷ Daraus ist zu schließen, dass auch in späterer Zeit die Kultfähigkeit von der grundsätzlichen ethischen Integrität abhängig war.

5.4 Frühjudentum

Für das Frühjudentum hat zwar die rituelle Reinheit einen äußerst hohen Stellenwert. Doch wurde auch das bei den Propheten und im Heiligkeitsgesetz betonte Anliegen ethischer Reinheit aufgenommen und fortgeführt.

a) Kultisch-rituelle Heiligung

Wie wichtig die alttestamentlichen Speisegebote im Frühjudentum genommen wurden, zeigt der Bericht des Josephus über die Verhältnisse in Israel zur Zeit nach dem Tod Alexanders (323 v. Chr.). Er impliziert die Identifikation von Abfall vom JHWH-Glauben und Essen unreiner Tiere und als Konsequenz von beidem den Ausschluss (ἐκβαλεῖν) aus dem Judentum (Ant XI,346f).²⁷⁸ Die Berichte über Juden, die eher bereit waren zu sterben, als unreine Tiere zu essen (1Makk 1,62f; 2Makk 7; 4Makk 5,1–6,30), zeigen ebenso wie die Bestimmungen in Qumran (1QS V,12–16; VI,13–23;

keine ethischen Implikationen, wie umgekehrt die sozialen Normen nicht auf den Willen der Götter zurückgeführt wurden (vgl. a.a.O. 180).

²⁷⁵ Vgl. H. K. HARRINGTON, Holiness 183: “The Hebrew *qadosh* as well as its New Testament translation, *hagiazto* [sic], indicate both separation and moral goodness.”

²⁷⁶ Siehe W. HORBURY, Excommunication 26.

²⁷⁷ Siehe hierzu S. SAFRAI, Wallfahrt 189f. Weitere Belege a.a.O. 188–191.

²⁷⁸ Vgl. S. M. BRYAN, Jesus 166.

CD XII,12–15), dass „the resolution ‚not to eat unclean food‘ became a defining characteristic of the Maccabean rebellion, and thus definitive for Jewish national identity“.²⁷⁹ Dass die Reinheitstora zur Zeit Jesu nicht nur in Judäa, sondern auch in Galiläa streng befolgt wurde, lässt sich archäologisch anhand folgender drei Indikatoren belegen: an der Verbreitung von Steingefäßen, welche aus Sorge um rituelle Reinheit verwendet wurden, an der Verbreitung von *miqwaoth* zur rituellen Reinigung – beides Indikatoren für pharisäischen Einfluss – und am Fehlen von Schweineknochen in den Knochenprofilen.²⁸⁰

(a) Qumran

Weitaus am meisten betonten die Qumranessener den rituellen Aspekt der Heiligkeit. Sie strebten durch die genaue Beachtung des Gesetzes danach, Sühne zu leisten (vgl. 1QS VIII,6; 4Q265) und „to receive additional revelation to that already given in Scripture“.²⁸¹ Zu diesem Zweck weiteten sie die Gesetze über rituelle Reinheit erheblich aus. „Für die Tempelrolle bedeutet Heiligung des Lebens in erster Linie kultische Reinheit“²⁸² (vgl. nur 11Q19 XLIX,17–21 und LI,2–5).²⁸³ Aufgrund des Selbstverständnisses der Gemeinschaft als Tempel bedurfte es umständlicher und überaus sorgfältiger Aufnahme- und Reinigungsriten (vgl. 1QS V,20–22; 4Q510–511, Frg. 35,1–5), damit durch Neuhinzukommende nicht die Heiligkeit der Gemeinde gefährdet wurde, und einer strengen Gemeindezucht, die über die kultische Reinheit und den ethischen Wandel der Mitglieder wachte und diese gegebenenfalls bestrafte oder ausschloss (vgl. 1QS V,23–VI,2; VI,24–VII,25; VIII,16–IX,2). Vor Ablauf ihres ersten Jahres dürfen Novizen noch nicht „die Reinheit der Vollmitglieder berühren“ und „am (rituell reinen) Besitz der Vollmitglieder“ Anteil erhalten (1QS VI,16–19); erst nach zwei Jahren dürfen sie ihren Besitz voll einbringen und „das Getränk der Vollmitglieder anrühren“, und ihr Rat wird für die Einung zugelassen (1QS VI,19–23). Josephus berichtet (Bell II,150):

²⁷⁹ J. D. G. DUNN, Jesus and Purity 450.

²⁸⁰ Vgl. R. DEINES, Jüdische Steingefäße, passim und J. D. G. DUNN, Jesus and Purity 452.

²⁸¹ H. K. Harrington, Holiness and Law 134. Vgl. ebd.: “The only way additional revelation could be given was in the same manner the original Sinaitic revelation was given, i.e., through a state of maximum holiness.”

²⁸² H. LICHTENBERGER, Im Lande Israel 96.

²⁸³ Eine detaillierte Behandlung der Reinheitsvorstellungen in Qumran würde den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen. Vgl. hierzu beispielsweise M. NEWTON, The Concept of Purity at Qumran.

„... und so sehr stehen die später Eingetretenen den früheren nach, dass, wenn sie die früher Eingetretenen berührt haben, diese sich waschen, wie wenn sie mit einem Fremdstämmigen zusammengekommen wären“.²⁸⁴

(b) *Rabbinisches Judentum*

Das Heiligkeitsverständnis der Rabbinen beruht auf der Interpretation und stellenweisen Systematisierung alttestamentlicher Aussagen (vgl. z. B. die zehnfache Stufenfolge von Heiligkeit in Kel 1,6ff und die ihr ähnliche Reihe in Meg 3,1). Vom Alten Testament her nicht direkt geregelte Fälle werden im Rahmen des alttestamentlichen Heiligkeitsverständnisses bedacht und gelöst. Dabei machten sich die Rabbinen „Scripture’s ambivalence“ zunutze „to ease the life of the community rather than to lay unnecessary burdens upon it“, während „the sectarians utilize Scripture’s silences to increase contamination or purification rulings in order to safely avoid transgression of Scripture“.²⁸⁵

Es ist J. Neusners Verdienst, den rituellen Charakter der Heiligung im rabbinischen Judentum hervorgehoben und positiv gewürdigt zu haben; tatsächlich befasst etwa ein Drittel der Mischna sich mit Heiligkeitsfragen, und zwar mit ritueller Heiligkeit durch Reinheitsvorschriften, Opfer, kultische Feste etc.²⁸⁶ Allerdings hat Neusner bis vor kurzem zu Unrecht geäußert, dass Heiligkeit bei den Rabbinen *auch* eine ethische Kategorie war, weil er sein Bild von Heiligung allein aus der Mischna ableitete²⁸⁷ (s. u. zur ethischen Heiligung). Wenn Neusner behauptet, die „representation of uncleanness as a mark of sin or wickedness“ konstituiere das christliche Reinheitsverständnis, nicht das des Judentums „put forth by the Pentateuch and the Mishnah“,²⁸⁸ enthält diese Behauptung lediglich insofern ein Wahrheitsmoment, als die frühchristliche Theologie die ethische Reinheit betonte, die kultische dagegen im Zuge der Heidenmission für obsolet erklärte – und zwar zu einer Zeit, als der Kult in Jerusalem noch gegeben

²⁸⁴ Übersetzung O. MICHEL, O. BAUERNFEIND, *De Bello Judaico* Bd. 1, 211.

²⁸⁵ H. K. HARRINGTON, *Impurity Systems* 264.

²⁸⁶ Vgl. J. NEUSNER, *Scriptures, passim*, besonders 57 und DERS., *Purity* 57f. Nach NEUSNER war es das Anliegen der Mischna, zu zeigen, wie auch nach der Zerstörung des Tempels die Heiligkeit Israels und seines Landes, seiner Priester und des Volkes noch gegeben war.

²⁸⁷ Nach J. NEUSNER gilt für das rabbinische Judentum: „Virtue and holiness constitute distinct classifications, the one having to do with morality, the other with ontology“ (*Purity* 57). Dagegen wendet H. K. Harrington mit Recht ein, dass man die Mischna zusammen mit anderen rabbinischen Schriften aus derselben Zeit sehen muss, um ein ausgewogenes Bild zu erhalten (*Holiness* 5). In einer neueren Veröffentlichung nimmt Neusner Harringtons Kritik auf (ohne sie jedoch zu erwähnen) und berücksichtigt Texte, die von der ethischen Heiligung sprechen, wie Sifra CXCv:1.1–CC:III.6 (*Judaism* 45–48).

²⁸⁸ *Purity* 58.

war. Die Rabbinen dagegen betonten die kultisch-rituelle Reinheit zu einer Zeit, als der Tempel in Trümmern lag.

b) Die Verbindung zwischen kultischer und ethischer (Un-)Reinheit

(a) Qumran

In Qumran wurden die ursprünglich unterschiedenen Konzepte von ritueller und ethischer Unreinheit zu einem Gesamtkonzept verschmolzen.²⁸⁹ Das zeigt sich erstens daran, dass (anders als in der Tempelrolle, wo dies noch nicht der Fall zu sein scheint)²⁹⁰ *alle* Sünden als verunreinigend angesehen werden (nicht nur Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen),²⁹¹ und zwar sowohl in ritueller als auch in ethischer Hinsicht (vgl. 1QS IV,5.9–11.19; IX,14f; 1QH IV[VII],19; IX[I],22; XIX[XI],10f; 4Q512, Frg. 29–32, VII,9). Es zeigt sich zweitens daran, dass Nichtmitglieder, die ja per se als Sünder gelten, und sogar deren Eigentum (1QS V,19f; CD VI,14) als unrein (und verunreinigend) angesehen werden (1QS V,13f; III,4–6; vgl. Josephus Bell II,150; im Bezug auf Heiden: 4QpNah Frg. 3–4, III,1). Nichtmitglieder und Heiden scheinen in dieser Hinsicht gleichgestellt zu sein; sie alle sind „Söhne der Finsternis“ – im Gegensatz zu den Mitgliedern als „Söhnen des Lichts“ (1QS III,13.17–19). Drittens gelten auch Mitglieder, die bestimmte, als schwer angesehene Sünden begehen (1QS VI,24–VII,25), oder sogar alle, die in *irgendeiner* Weise absichtlich gegen die Ordnung der Gemeinschaft verstoßen (dies scheint der Sinn von 1QS VII,17f zu sein), als unrein und werden vorübergehend von den Gemeinschaftsmahlen (מַהֲרַת רַבִּים)²⁹² ausgeschlossen, damit die reinen Mitglieder nicht durch sie verunreinigt werden.²⁹³ Wie Sünde und Unreinheit in Qumran ineingesetzt wurden, verband man hier, viertens, auch Umkehr von Sünde und rituelle Reinigung in der Weise miteinander, dass nur bei-

²⁸⁹ G. J. WENHAM, Purity 392. Siehe zum Folgenden J. KLAWANS, Impurity and Sin 75ff. H. LICHTENBERGER stellt in seiner umfassenden Analyse aller Vorkommen von Reinheitsterminologie in den (zur Zeit der Abfassung seines Beitrags zugänglichen) Qumranschriften fest, „dass überall da, wo Gott das Subjekt des Reinigens ist, *Sündenbe-griiffe* das bezeichnen, wovon gereinigt wird, dass dagegen dort, wo Menschen das Subjekt des Reinigungsvorgangs sind, kultische Vorstellungen leitend sind“ (B. JANOWSKI, H. LICHTENBERGER, Enderwartung 73).

²⁹⁰ Vgl. J. KLAWANS, Impurity and Sin 49.

²⁹¹ Über die Trias von Götzendienst, Unzucht und Mord hinaus scheint man z. B. das Annehmen von Bestechung (vgl. 11QT LI,11–15), das Lügen in Eigentumsfragen (1QS VI,24f), oder das Beleidigen und Verleumdern von Mitgliedern der Qumrangemeinschaft (1QS VII,4f.15f) als verunreinigend angesehen zu haben. Vgl. hierzu J. KLAWANS, Impurity and Sin 51.

²⁹² Die genaue Deutung des Ausdrucks מַהֲרַת רַבִּים ist umstritten; doch kommt der Ausschluss von den מַהֲרַת רַבִּים einem Ausschluss von der Mahlgemeinschaft gleich.

²⁹³ Vgl. G. J. WENHAM, Purity 392.

des zusammen Sühne bewirkte (während im Alten Testament zwar von Sühne als Reinigung gesprochen wurde, aber kein rituelles Bad zur Reinigung von Sünde verlangt war). Umgekehrt wurden, fünftens, offenbar auch Manifestationen ritueller Unreinheit als sündhaft angesehen. So jedenfalls kann man erklären, dass in 4Q512, Frg. 29–32, VII,8f, einem Text, der bei der Reinigung von ritueller Unreinheit gesprochen wurde, von Vergebung die Rede ist.²⁹⁴

Schließlich hängt auch der Rückzug der Gemeinschaft in die Wüste sicher mit der Vorstellung zusammen, dass Sünde rituell verunreinigt:

“If you believe in the maintenance of purity, and you believe that sin and sinners are defiling, you have little choice but to remove yourself from that society that you consider to be irredeemably sinful.”²⁹⁵

Dem entspricht, dass zum Eintritt in die Gemeinschaft sowohl rituelle Reinigung als auch ethische Umkehr erforderlich waren (1QS II,25–III,12; V,13f).

(b) *Rabbinisches Judentum*

J. Neusners Behauptung, Reinheit und Unreinheit seien im alten Israel rein kultische Angelegenheiten und dienten nur sekundär als Metaphern für ethisch-religiöses Verhalten,²⁹⁶ ist J. Klawans mit dem Nachweis entgegengetreten, dass vom Alten Testament an der Begriff der „ethischen Unreinheit“ mehr als nur eine Metapher ist, da Personen und Land durch bestimmte Sünden verunreinigt würden (vgl. Lev 18,24–30).²⁹⁷ Anders als in Qumran, wo rituelle und ethische (Un-)Reinheit ineinander verschränkt wurden, hielten die Rabbinen allerdings (zumindest in der Halacha)²⁹⁸ die beiden Arten von Verunreinigung in enger Anlehnung an das Heiligkeitsgesetz sorgfältig auseinander. “Every time the tannaim insist that sin produces moral impurity, they are simultaneously emphasizing that sin does not produce ritual impurity.”²⁹⁹ Dementsprechend wenig hatten Sühne für Sünden und rituelle Reinigung miteinander zu tun.

Dadurch, dass Sünde nicht nur die Sünder, sondern das Heiligtum verunreinigt, wodurch wiederum die Gefahr entsteht, dass Gottes Schekina von dort auszieht, entsteht eine kollektive Verantwortlichkeit.³⁰⁰ Es sind al-

²⁹⁴ J. Klawans, *Impurity and Sin* 87.

²⁹⁵ A.a.O. 90.

²⁹⁶ *Idea of Purity* 108.

²⁹⁷ *Idolatry* 391.

²⁹⁸ In der Haggada werden rituelle Unreinheit und Sünde gelegentlich nebeneinander gestellt, wodurch der Eindruck eines inneren Zusammenhanges entsteht (vgl. J. Klawans, *Impurity and Sin* 117).

²⁹⁹ J. Klawans, *Impurity and Sin* 133.

³⁰⁰ Vgl. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, 258–261; J. Klawans, *Impurity and Sin* 132f.

le verantwortlich, Sünde in ihrer Mitte zu bekämpfen, aber die Sünder müssen – anders als in Qumran – nicht ausgestoßen werden, außer bei groben Sünden, wo die Torah ihre Ausrottung verlangt.

c) Ethische Heiligung

(a) Qumran

Welch große Rolle neben der kultischen Reinheit auch die ethische Heiligung in Qumran spielte, ist schon in der Damaskusschrift, insbesondere aber in den Hodayot und in der sogenannten Sektenregel (1QS) zu erkennen. CD VI,15–21 definiert die Aufgabe aller, die zum Bund gehören, durch eine Aufzählung ethischer und kultischer Pflichten: Die Mitglieder werden zugleich zu sozialer Gerechtigkeit und zum priesterlichen Unterscheiden von Rein und Unrein verpflichtet, zur Erhebung heiliger Abgaben und zur Bruderliebe. 1QH VI,3 sagt von den „Männern der Wahrheit“, dass sie „Barmherzigkeit lieben“. In 1QS wird als Ziel der Gemeinschaft u. a. angegeben: „... zu lieben alles, was ER erwählt hat, und alles zu hassen, was Er verworfen, sich fernzuhalten von allem Bösen, anzuhängen allen Werken des Guten und zu üben Treue, Gerechtigkeit und Recht im Lande“ (1QS I,3–6). Das entspricht der Formulierung des Willens Gottes, wie er bei den Propheten begegnet (vgl. Am 5,14 und Mi 6,8). 1QS VIII,2 zitiert Mi 6,8 als Zweck der Gemeinschaft. Nach 1QS X,22f gehören auch die „Lobbekennnisse“ von „Gottes gerechten Taten“ zu den „Früchten von Heiligkeit“, welche sie hervorbringt.

In 1QH und 1QS stehen nebeneinander Aussagen über die tiefste Niedrigkeit (1QH XVIII,3f.11f; XIX,3; 1QS XI,20–22) und Sündhaftigkeit (1QH IV,19; V,14–16; IX,21f.27; XI,23–25; XII,29–31; XX,24–31; 1QS XI,9f.14f) des Beters, die ihn ganz vom vergebenden Erbarmen Gottes abhängig macht (1QH V,17–18; VI,23f; VIII,8f.16f; XI,19–21; XII,37; XV,17–19.27.35; XVII,13.34; XVIII,21; XIX,9f.31; 1QS I,24f), und solche über seine gottwohlgefällige Gerechtigkeit und Vollkommenheit (1QH IV,21–24; VI,9–11.17–18; VII,11.15; VIII,10f; XI,21–23; XIV,6f; XV,6–9; XIX,12f; XX,32–35; 1QS V,8–10). Beides wird in der Weise verbunden, dass die Beter als „Söhne der Wahrheit“ von Gott dazu bestimmt sind, nicht nur Vergebung, sondern eben jenen vollkommenen Wandel zu empfangen (vgl. 1QH XII,30–32; XV,19f; XVIII,5–10; 1QS XI,10–12.17).³⁰¹ „Denen, die Gott erwählt hat, gab Er ... ein Erbteil im Lose Heiliger und mit Himmelssöhnen verband er ihren Rat zu Einungsgemeinschaft und Rat

³⁰¹ Während manche Texte „unbefangen von der Wahlmöglichkeit des Menschen sprechen“, gehen andere von der Prädestination dieser Individuen aus: so 1QS III,15–IV,1; XI,10f; 1QH VI,21; VII,15–25; XV,29f.35; XIX,9XII,38; CD II,7f. (vgl. H. LICHTENBERGER, Menschenbild 239 und 184–189).

heiligen Baues, zu ewiger Pflanzung für alle künftige Zeit“ (1QS XI,7–9). „Perseverance in the way of holiness cannot be counted on unless he [Gott] offers his continuous help and support“ (vgl. 1QH IV,22–24; 1QH IX,32f; 1QS XI,11f).³⁰² Im Schlusshymnus von 1QS bekennt der Beter: „denn ohne Dich wird kein Wandel vollkommen und ohne Deinen Willen ereignet sich nichts“ (1QS XI,17). Und in 1QH XIX,10–14 betet er:

„Wegen Deiner Ehre hast Du (den) Menschen von Vergehen gereinigt, sich zu heiligen für Dich von allen Unreinheits-Greueln und Veruntreuungsschuld, um eine Einung zu bilden [mit] den Söhnen Deiner Wahrheit und in einem Los mit Deinen Heiligen zu erheben aus Staub ein Totengewürm zu [ewigem] Rat und aus verkehrter Gesinnung zu [Deiner] Einsicht, sich hinzustellen auf den Posten vor Dir mit ewigem Heer und Geister[n des Wissens], sich zu erneuern mit allem Gewordenen und mit Kennern von Jubel in Einung“.

„Eben diesen Menschen“, der nach 1QH und 1QS XI „in seiner schöpfungsmäßigen Niedrigkeit und der damit verbundenen Sündhaftigkeit existiert, hat Gott der göttlichen Geheimnisse gewürdigt; ihm gibt er vollkommenen Wandel und befähigt ihn zum Lob, worin er Gemeinschaft mit den Engeln hat.“³⁰³

(b) Rabbinisches Judentum

Bezieht man den Midrasch Rabba mit ein, ergibt sich ein ganz anderes Bild des rabbinischen Heiligungsverständnisses als das von Neusner gezeichnete, bei dem nur der rituelle Aspekt zur Sprache kam. Es zeigt sich, dass für die Rabbinen, wie für das Alte Testament, kultische *und* ethische Heiligung unverzichtbar sind. Da für sie zu Gottes Heiligkeit immer auch seine Güte gehört (vgl. PRK 161a), heiligen auch sie den Namen Gottes nicht nur, indem sie sich absondern, sondern indem sie Taten der Barmherzigkeit tun.³⁰⁴ Gottes Heiligkeit wird an seinem gerechten Gericht erkannt (vgl. die Verbindung von Lev 19,2 und Jes 5,16 in LevR 24,1); dementsprechend umfasst auch die Heiligung seines Volkes den ethischen Aspekt (vgl. DevR 5,7, wonach Gott durch Gerechtigkeit geheiligt wird). Der Aspekt der Absonderung wird zwar stark betont, doch bewegten die Rabbinen sich, wie oben dargelegt, ja durchaus unter dem Volk. Heiligkeit hat folglich *auch* einen gemeinschaftsbezogenen Aspekt.³⁰⁵ So zeigt etwa LevR

³⁰² G. VERMES, *Dead Sea Scrolls* (1977) 173.

³⁰³ H. LICHTENBERGER, Artikel Qumran 69.

³⁰⁴ Vgl. H. K. HARRINGTON, *Holiness* 36f unter Verweis auf Stellen wie PRK 146b; GenR 53,9; BQ 113a. „Doing good deeds is an effective means of gaining holiness and fighting the temptation of sin (b. *Qid.* 30b),“ während „injuries, both physical and emotional, to fellow Jews are regarded as desecrations of holiness“ (a.a.O. 184.185).

³⁰⁵ Vgl. H. K. HARRINGTON, *Holiness* 185: „Holiness is not separation from society but separation from contamination in order to perform acts of goodness among

24,5 auf, dass die Heiligkeitsforderungen, die auf Lev 19,2 folgen, den Dekalog enthalten, und nach LevR 24,6 folgt Lev 19 auf Lev 18, um den engen Zusammenhang zwischen Heiligung und sexueller Reinheit zu lehren (vgl. auch die Erklärung von Lev 20,7 in NumR 9,7).

Die Heiligkeit Israels ist nach rabbinischer Sicht sehr eng mit den Geboten verknüpft: „Sie ist die durch Gottes Erwählung gesetzte Ursache, aus der Israel Gebote gegeben werden. Sie wird Israel durch die Gabe der Gebote selbst zuteil. Und sie kommt zustande, indem Israel gehorsam die Gebote erfüllt.“³⁰⁶ Nach NumR 7,5 heiligte Elisa den Namen Gottes durch sein gerechtes Tun. Nach NumR 9,7 heiligt Gott Israel, wenn es seine Gebote, allen voran das Verbot des Ehebruchs, hält. NumR 17,6 erklärt Num 15,40 so, dass Israel nur dann geheiligt sei, wenn es die Gebote halte; hält es sie nicht, wird es entheiligt. Hier hängt also die Heiligung und letztlich das Heil am Halten der Gebote. Zur Heiligung durch die Gabe der Gebote sei ferner folgendes Beispiel aus dem babylonischen Talmud zitiert: „Issi ben Jehuda sagt: Wenn Gott Israel ein neues Gebot gibt, fügt er ihnen an Heiligkeit (קדוּשָׁה) hinzu.“³⁰⁷ Sofern Heiligkeit als Folge der sorgfältigen Beachtung der Gebote verstanden wurde, „konnte sie zum Synonym für moralische Vollkommenheit werden, und sofern Heiligkeit mit Absonderung zu tun hatte, bot sie sich vor allem da zur Kennzeichnung idealen Verhaltens an, wo in der Hauptsache Enthaltensamkeit gefordert war. Heiligkeit in diesem Sinne ist nun freilich nicht mehr eine Eigenschaft des Volkes Gottes im Ganzen; im Gegenteil, als sittlich vollkommen zeichnet sich in der Regel das Individuum aus. Während die mit der Gabe der Gebote verbundene Heiligkeit ganz Israel zuteil wird, kann sich in der Ausübung der Gebote der eine stärker hervortun als der andere.“³⁰⁸

(c) Philo

Philo sieht in der rituellen Reinheit eine Allegorie der ethischen (spec. I, 256–261). Letztere ist bei ihm die entscheidende, ohne dass er aber erstere

humanity.“ Siehe auch S. SCHECHTERS mit zahlreichen Belegen versehene Ausführungen zur Heiligung als *Imitatio Dei*, wonach die Nachahmung Gottes Barmherzigkeit, nicht aber seiner Eifersucht und Strenge galt (Aspects of Rabbinic Theology 199–204).

³⁰⁶ F. AVEMARIE, Tora und Leben 517. Vgl. a.a.O. 517f: „In den halachischen Midraschim finden wir Beispiele für jedes dieser Denkmuster, den in der Tosefta und im Yerushalmi überlieferten Berachot liegt das zweite zugrunde, und das dritte bezeugen mittelbar auch jene Stücke, in denen die Heiligkeit, von Israel und den Geboten weitgehend abstrahiert, die Eigenschaft des sittlich vollkommenen Individuums ist.“

³⁰⁷ Mekhilta Kaspā 20 zu Ex 22,30 (HR 320). Issi ben Jehuda wird unter die Tannaiten gerechnet (F. AVEMARIE, Tora und Leben 520, Anm. 63).

³⁰⁸ F. AVEMARIE, Tora und Leben 517.

für unwesentlich erklären würde (vgl. migr. 93). Er betont die verunreinigende Wirkung von Sünden für die *Seele*.³⁰⁹

d) Ethische Verunreinigung

Die Trias von Sünden, die im Heiligkeitsgesetz als verunreinigend angesehen wurden, nämlich Unzucht³¹⁰, Götzendienst³¹¹ und Mord³¹², galt auch dem antiken Judentum weiterhin als verunreinigend. „Götzendienst, Zauberei, Mord“, „Ehebruch“ und „Hurerei“ waren feste Bestandteile der Lasterkataloge des hellenistischen Diasporajudentums³¹³ (vgl. z. B. Jub 25,1). Auch tShab 15,17 hebt Götzendienst, Unzucht und Mord gegenüber allen anderen Sünden hervor.³¹⁴

Man war sich der besonderen verunreinigenden Wirkung dieser Sünden immer bewusst. Dabei betraf die verunreinigende Wirkung von Unzucht im Frühjudentum nicht nur das Land, sondern wurde – anders als im Pentateuch, wo dies nur von Götzendienst galt (Lev 20,1–3) – auch auf den Tempel ausgedehnt: vgl. Jub 30,15f; CD IV,12–V,11; TestLev 9,9; 15,1; PsSal 1,7f. Nach Jub 33,13.18 ist πορνεία eine Verunreinigung, die mit dem Tod bestraft werden muss, wobei Jub 33,11 als Begründung dieser absoluten Reinheitsforderung die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk (vgl. Ex 19,5) anführt. CD XII,1 geht soweit, jeglichen Geschlechtsverkehr in Jerusalem als Verunreinigung der „Stadt des Heiligtums“ zu beurteilen.³¹⁵ Im Jubiläenbuch wird als Konsequenz von Götzendienst nicht (nur) das Exil, sondern die Vernichtung Israels angedroht (22,22). Diese Tendenz zur Verschärfung der entsprechenden Toragesetze zeigt, welche Bedeutung die Gesetze über die Vermeidung ethischer Verunreinigung zu jener Zeit hatten.³¹⁶

³⁰⁹ Vgl. J. KŁAWANS, Impurity and Sin 64f.

³¹⁰ Vgl. Jub 4,22; 7,21f; 16,5; 20,3–5; 30,3; 33,7.18–20; CD IV,15ff; 4Q396 Frag. 2 II,4f [unter Verweis auf die Heiligkeit Israels]; Philo spec. III,51; AscJes 2,5; TestRub 6,1; TestLev 9,9 [Hurerei als „Befleckung des Heiligen“]; TestJud 18,2; PsSal 2,11–1; 8,10–13 [Unzucht, die die der Heiden übertrifft, als Grund für die Eroberung Jerusalems durch Pompejus]. Die jüdische Literatur kennt die Ermahnung, sich vor Unzucht zu hüten, also nicht nur im Kontext der Heidenpolemik. Josephus meidet in seinem Bestreben, „die Sittlichkeit seines Volkes als vorbildlich hinzustellen“, die „Wortgruppe πορνείω“ (F. HAUCK, S. SCHULZ, Artikel πόρνη κτλ. 588).

³¹¹ Vgl. Jub 22,16–18.

³¹² Vgl. Jub 7,33; 21,19.

³¹³ F. HAUCK, S. SCHULZ, Artikel πόρνη κτλ. 590.

³¹⁴ Vgl. C. WERMAN, Concept of Holiness 177.

³¹⁵ B. JANOWSKI, H. LICHTENBERGER, Enderwartung 79; dahinter steht die Identifikation der Stadt mit dem heiligen „Lager“ Israels, für das nach Dtn 23,10–15 besonders scharfe Reinheitsbestimmungen gelten.

³¹⁶ Vgl. J. KŁAWANS, Impurity and Sin 52–59.

6. Eschatologische Heiligungserwartung

6.1 Pentateuch

Man sollte nicht übersehen, dass der nachexilische Sühnekult „zeichenhafte“, ja geradezu „provisorischen“ Charakter“ hat,³¹⁷ was das Wissen um eine Zukunft verrät, in welcher „Jahwes Heiligkeit an ihr Ziel kommen wird, da ‚die ganze Erde der Herrlichkeit Jahwes voll sein wird‘ (Nu. 14,21).“³¹⁸ Auch die Priesterschrift ist also offen auf die eschatologische Heiligung Israels hin.

6.2 Propheten

Weil Israel an der Heiligkeitsforderung, welche mit der Berufung zum heiligen Volk gesetzt war, gescheitert war und nur scheitern konnte, erwartete die eschatologische Prophetie, dass aus der Verbannung ein durch das Gericht geläuterter heiliger Rest heimkehren werde (vgl. zu dieser Vorstellung Esr 3,8; 9,8; Neh 1,2f.).³¹⁹

a) Jesaja

Die Entwicklung der Resterwartung wird ihren Ausgang bei dem ursprünglich negativ gemeinten Restbegriff in Jes 7,3 (vgl. 17,1–3) genommen haben.³²⁰ In Protojesaja (vgl. Jes 4,3; 10,20–23; 11,11.16; 24,6.12; 37,32) wird in einer „Reihe späterer Interpretationen“ der Restgedanke positiv gewendet, wobei zu diesem Rest sicher „die Glaubenden“ (28,16) zu zählen sind, im Zusammenhang aber betont wird, dass dies nur Menschen sein können, die sich der von Jesaja angeprangerten sozialen Vergehen enthalten haben.³²¹ In 4,3 wird der Rest „heilig“ genannt:

³¹⁷ H. GESE, Sühne 104f; vgl. DERS., Weisheit 242: „Bedenken wir, dass diese nur zeichenhafte Weihung Israels an Gott als Zentrum des nachexilischen Kultes auf die Lade mit dem Sühmal (*kappōrat*, ἱλαστήριον), dem Ort der göttlichen Begegnung, verzichtet musste, da die Lade ja mit der Zerstörung des ersten Tempels verloren gegangen war, dass also der Hohepriester diese Zeremonie nur vornehmen konnte, *als ob* die Lade im Allerheiligsten stünde, so verstehen wir die eschatologische Erwartung der vollen Begegnung Israels mit dem Heiligen, der vollen Weihung an Gott.“

³¹⁸ G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments Bd. 1, 292.

³¹⁹ Vgl. A. DIHLE, Heilig 31. Dabei ist „die Rede vom Rest – obwohl fast ausschließlich der nachexilischen Zeit angehörend – ... sehr disparat“; sie hat ihren Ort „in sehr unterschiedlichen Arten von Schichten, Zusätzen und auch inhaltlichen Füllungen“ (J. HAUSMANN, Israels Rest 256).

³²⁰ Vgl. R. E. CLEMENTS, Artikel שֹׁרֵט 942ff. Auch in Lev 26,36; Dtn 4,27; 28,62 liegt ein negativer Restbegriff vor, an den sich keine Hoffnung für Israel knüpft.

³²¹ Vgl. J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie 168 und J. MILGROM, Changing Concept 74.

MT קדוש יאמר לו כל־הכתוב לחיים בירושלם

LXX ἅγιοι κληθήσονται πάντες οἱ γραφέντες εἰς ζωὴν ἐν Ἱερουσαλήμ.

An dieser Stelle ist der Übergang zu dem im Neuen Testament selbstverständlich vorausgesetzten Sprachgebrauch zu beobachten, wonach die Glieder der Gemeinde als οἱ ἅγιοι gelten. Jes 6,13MT verheißt, dass nach dem Vernichtungsgericht ein „heiliger Same“ übrigbleiben werde, der damit „wohl als der Beginn eines neuen Gottesvolkes deklariert wird“.³²²

Bei Deutero- und Tritojesaja spielt der Restgedanke eine „relativ untergeordnete Rolle“, tritt aber im Blick auf Israel in Jes 46,3; 49,21, im Blick auf die Völker in 45,20ff auf.³²³ Der „Exodus“ der Exulanten (s. o.) eröffnet hier „die Errichtung der Königsherrschaft Gottes auf dem Zion als Eintritt der transzendenten Basileia in unsere Welt“, an der alle Völker teilhaben (vgl. Jes 25,6f).³²⁴ „Dann nennt man sie ‚Das heilige Volk‘, ‚Die Erlösten des Herrn‘“ (Jes 62,12). Zu jener Zeit wird man „nichts Böses mehr tun und kein Verbrechen mehr begehen“ (65,25). Die Erfüllung der Berufung, an der Israel in der Gegenwart gescheitert ist, wird also für die Zukunft als Werk Gottes erwartet. Zu jener Zeit wird Gott seinen Geist, der nach 11,2 und 61,1 auf dem Messias ruht, auf ganz Israel ausgießen (44,3).

b) Jeremia

Auch im Jeremiabuch wird der ursprünglich negative Restgedanke „verändert ... durch den Ausdruck positiver Hoffnung auf Wiederherstellung derjenigen, die in den Jahren 598 und 587 v. Chr. nach Babylon in die Gefangenschaft geführt worden waren“ (vgl. 23,3; 24,4–7; 31,7; 50,20).³²⁵ JHWH wird die Sünden dieses Rests vergeben (31,34; 50,20) und – in den Tagen des Messias (30,9) – einen neuen Bund mit seinem Volk schließen, der nicht mehr durch dessen Sünde gebrochen werden wird, da er sein Gesetz in ihre Herzen schreiben wird und sie dadurch charakterisiert sein werden, dass sie JHWH „kennen“ (31,31–34). Dem entspricht die „Beschneidung des Herzens“, welche Israel befähigt, die Gebote – allen voran das der Liebe zu Gott – zu halten, in Dtn 30,6 (vgl. Jer 4,4; 9,25f und Dtn 10,16). Zur Zeit des neuen Bundes wird das wiedererbaute Jerusalem als Zentrum des aus dem Rest erneuerten Israel wieder קדוש ליהוה heißen (31,40; vgl. 31,23), so wie Israel zu Anfang heilig war (2,3). Die eschatologische Heiligung Israels umfasst hier wie in Ez 36 (s. u.) die Rückfüh-

³²² W. KORNFELD, Artikel קדוש 1195.

³²³ J. HAUSMANN, Israels Rest 79.

³²⁴ H. GESE, Anfang und Ende 205; vgl. DERS., Gesetz 76.

³²⁵ R. E. CLEMENTS, Artikel שאר 944.

rung ins Land (31,37–39), die Vergebung der Sünden und die Erneuerung zum Gehorsam.

c) Ezechiel

Das Buch Ezechiel³²⁶ weist ebenfalls „ausschließlich auf die babyl[onischen] Exulanten als Basis für einen gläubigen Rest hin“, schließt aber in Kap. 36 auch andere in die Hoffnung auf Wiederherstellung mit ein.³²⁷ Dagegen wird jeder Gedanke an einen überlebenden Rest in Jerusalem oder Juda, der als Basis für die Neubildung dienen könnte, abgelehnt (vgl. 5,10; 6,12; 7,16; 17,21; 33,23–29).³²⁸ „Die unheimliche Aussage Jeremias von der Unmöglichkeit, sich zu ändern,“ wird bei Ezechiel radikal ernstgenommen.³²⁹ Jerusalem und Israel waren nach Ezechiel von Anfang an so hoffnungslos in das Böse verstrickt, dass es nur durch den geistgewirkten Akt einer Totenerweckung erneuert werden kann (Ez 37,14)³³⁰. Nach 22,1–12 hat Jerusalem sich mit Blutvergießen, Götzendienst und Unzucht, d. h. mit den Sünden verunreinigt, um derentwillen das Land nach dem Heiligkeitsgesetz die Völker ausgespien hatte und die deshalb auch den in Israel lebenden Fremden verboten waren (vgl. Lev 18,26–28)³³¹; Israel wird ebenfalls aus dem Land vertrieben werden (Ez 15).

Jahwe selbst wird deshalb sein Volk neu heiligen und als heiliges Volk, das sein Zentrum im Sühne ermöglichenden Heiligtum hat, neu konstituieren (37,28). In 20,32ff wird

„antypisch zur früheren Herausführung Israels ‚in die Wüste Ägyptens‘ ... die Herausführung des unter die Völker zerstreuten Israel in die ‚Wüste der Völker‘ angekündigt. Hier wird es zu einer neuen Begegnung Jahwes mit seinem Volke kommen, in der ‚von Angesicht zu Angesicht‘ ... Gericht gehalten wird. In einem Scheidungsgericht ... werden die Jahwe Gehorsamen ... die Möglichkeit der Rückkehr zum ‚hohen heiligen Berg Israels‘ bekommen, um dort gottwohlgefälligen Opferdienst zu leisten“.³³²

³²⁶ Zum Problem der literarischen Beziehung zwischen Ezechiel und Heiligkeitsgesetz siehe W. ZIMMERLI, Ezechiel 1, 70*–79*.

³²⁷ R. E. CLEMENTS, Artikel 𐤀𐤆𐤊 945.

³²⁸ Vgl. J. HAUSMANN, Israels Rest 90f.

³²⁹ W. ZIMMERLI, Die Botschaft des Propheten 117.

³³⁰ Während Ez 37,6MT nur sagt, JHWH werde 𐤐𐤏𐤏 in die Totengebeine geben, verdeutlicht die LXX auch hier im Sinne von 36,27 und 37,14: πνεῦμά μου.

³³¹ Während Lev 17 von Blutschuld an Tieren handelt, die nicht rechtmäßig geopfert werden, legt die allgemeine Rede vom Blutvergießen in Ez 22,3f den Gedanken an Menschenmord nahe.

³³² W. ZIMMERLI, Ezechiel/Ezechielbuch 775. Auch Ez 11,21 setzt voraus, dass dem neuen Bund ein Scheidungsgericht vorangeht, in welchem die, „deren Herz an ihren Götzen und an ihren Greuelthaten hängt“, ausgeschlossen werden.

Dieser wird im sogenannten Verfassungsentwurf (40–48) mit seiner vom heiligen Tempel ausgehenden abgestuften Heiligkeit idealtypisch dargestellt. Zeichen der Heiligung Israels durch JHWH ist der Sabbat (20,12).

JHWH selbst wird sein Volk aus dem Exil zurückführen und seinen Bund mit ihm erneuern. Die Voraussetzung dazu ist die Erneuerung des Volkes. Der „äußeren Neuschaffung“ tritt deshalb in 36,16ff (und 37,14.24) „die innere Erneuerung im ‚neuen Herzen und dem neuen Geist‘ zur Seite.“³³³ JHWH wird Israel von allen Sünden reinigen, seinen Geist auf sie ausgießen und sie so zum Gehorsam befähigen (11,19f; 36,24–29; 37,24; 39,25–29). Israel wird seiner Verunreinigung gedenken und sich seiner Verfehlungen schämen (20,43). Während das Gesetz weder für das durch schwere Sünden wie Götzendienst verunreinigte Land noch für die Täter dieser Sünden Reinigung vorsieht, prophezeit der Prophet Ezechiel die eschatologische Reinigung von beidem (nach dem Exil) in Ex 36,22–25 und 37,23. Durch die erneute Heiligung Israels (37,28) wird JHWH seinen durch Israel entweihten Namen (vgl. 20,9.14.22.39; 36,20–23; 39,7)³³⁴ erneut vor den Völkern als heilig erweisen (36,23; vgl. Jes 43,25). In jener Zeit wird „Jahwe neu in der Mitte seines Volkes Wohnung nehmen und in einem neuen, heilvollen Bund sein Gott sein“ (37,26f).³³⁵ Daneben, damit durchaus vereinbar, steht die Aussage, dass das eschatologische Gottesvolk einen neuen „David“ zum König haben wird (37,24f).

Es kommt bei Ezechiel (37,27; vgl. 11,20; 14,11) wie bei Jeremia (31,31–34) „zur Lehre vom neuen Bund, bei der der Mensch im Gegensatz zur ersten Offenbarung voll und ganz in die Heiligkeit der Selbsterschließung Gottes hineingezogen und die Distanz setzende Hamartia überwunden wird.“³³⁶

d) Dodekapropheten

Im Dodekapropheten wird verschiedentlich die Hoffnung auf die Wiederherstellung Israels aus einem Rest zum Ausdruck gebracht: vgl. Joel 2,12ff; Am 9,11ff; Mi 2,12; 4,7; 7,18; Zeph 2,7.9; 3,12f; Hag 1,12.14; Sach 8,6.11f; 13,7–9.

Nach *Zeph 3,9–20* geht der Wiederherstellung ein Reinigungsakt voraus. Der Rest wird durch ein Läuterungsgericht und Vergebung der Sünden

³³³ W. ZIMMERLI, Ezechiel/Ezechielbuch 775.

³³⁴ Ezechiel kennt zwei unmittelbar voneinander abhängige Ursachen für die Profanierung des Namens JHWHs: Nach 20,39 ist es Israels Sünde, welche den Namen JHWHs entweicht, nach 20,9.14.22; 36,20–23 und 39,7 „the destruction of Israel would result in God’s name being profaned“, da diese Vernichtung Israels von den Völkern als Erweis der Machtlosigkeit JHWHs verstanden würde (K. L. WONG, Profanation 217).

³³⁵ W. ZIMMERLI, Die Botschaft des Propheten 131.

³³⁶ H. GESE, Gesetz 74.

(für die, die nach dem Gericht übrigbleiben) konstituiert. Er besteht aus Menschen (auch Heiden sind darunter), die demütig und niedrig sind und auf den Namen JHWHs vertrauen (3,12; vgl. Jes 28,16). Dieser Rest, der auf dem „heiligen Berg“ JHWHs wohnen wird (3,11), wird nichts Böses mehr tun und keine Lüge mehr kennen (3,13). JHWH wird als König unter Israel sein (3,15.17). Es ist der Anbruch des Gottesreiches, der hier in einem „Thronbesteigungslied“ für einen gereinigten Rest auf dem heiligen Berg verheißen wird.

Joel kündigt an, dass JHWH am Ende seinen Geist ausgießen wird über alles Fleisch (3,1ff), womit im Kontext die „Entronnenen“ aus v 5 gemeint sind.

Hag 2,5 sagt ebenfalls dem zurückgekehrten Rest zu, dass Gottes Geist unter ihnen bleiben wird.

Bei *Sacharja* 1–8 wird der Rest nach dem Gericht zum neuen Gottesvolk, dem das Heil gilt. Dieser Rest wird aus den Ländern des Ostens und Westens zusammengebracht werden und in Jerusalem wohnen (8,7.8a); er wird zum neuen Bundesvolk (8,8b), das in Wohlstand im Land wohnen wird (8,12f). Es wird hier besonders die Heiligkeit dieses Rests beschrieben, der durch das in den Nachtgesichten (Kap.1–6) angekündigte Gericht gegangen ist, auf das „die qualitativ andere Zeit des neuen Äons“ folgt, welche „durch den transzendenten Eingriff Gottes“ bestimmt wird³³⁷: 8,3 verheißt die erneute Einwohnung JHWHs, welche zur Folge haben wird, dass Jerusalem „Stadt der Wahrheit“ genannt werden wird und der Tempelberg „heiliger Berg“. In 9,16 übersetzt die LXX *לְבַיְתֵי יְהוָה* mit *λίθοι ἅγιοι*, betont also den Aspekt der Heiligkeit des in Jerusalem neu begründeten Volkes. Die Wiederherstellung des Kultes wird nach Sach 4,6 durch den Geist Gottes geschehen.

Besonders ausgeprägt ist dieser Aspekt im *dritten Teil des Sacharjabuches* (12–14): 13,8f beschreibt, wie aus dem „Gericht des alten Äons“ ein Rest hervorgehen wird, welcher „den Namen des Herrn anrufen wird“ (vgl. Röm 13,10). Dieses Gericht, das „nicht Strafe, sondern ... Geburtsschmerz des neuen Israel ist“, „trifft ... jetzt nicht den Sünder, sondern den Märtyrer“, nämlich den „wahren Davididen“ und seine Herde.³³⁸ Nur mit diesem Rest schließt „Jahwe den neuen Bund des neuen Äons“³³⁹, nur ihm gilt nun die Bundesformel (13,9b; vgl. Ez 37,27). Auf ihn wird JHWH „den Geist des Mitleids und des Gebets ausgießen“, so dass sie den Messias erkennen werden (12,10). Wenn JHWH mit seinen Heiligen (hier die Engel) kommen wird, um den in Zion übriggelassenen Rest zu retten (14,5) und seine Königsherrschaft über die ganze Erde aufzurichten (14,9) – die JHWH-Königs-

³³⁷ H. GESE, Anfang und Ende 219.

³³⁸ A.a.O. 228

³³⁹ Ebd.

Psalmen erfüllen sich –, werden die „Übriggelassenen aus allen Völkern“ nach Jerusalem ziehen, um ihm (am Laubhüttenfest) als König zu huldigen (14,16).

„An jenem Tag“ wird für das Gottesvolk „eine Quelle fließen zur Reinigung von Sünde und Unreinheit“ (13,1), und seine Heiligkeit wird ein solches Maß annehmen, dass die Schellen der Pferde die Aufschrift tragen werden, die bis dahin dem Diadem des Hohenpriesters vorbehalten war (Ex 28,36): קֹדֶשׁ לַיהוָה, und jeder Topf in Jerusalem und Juda „heilig für JHWH“, also kulttauglich sein wird (14,20f). Die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem (vgl. Lev 10,10 mit Ez 22,26; 44,23) wird hinfällig, weil nun alles heilig ist (vgl. Zeph 3,9 und Jub 4,26). Deshalb braucht das eschatologische Jerusalem keine Mauer, die „das Heilige vom Unheiligen trennt“ (so Ez 42,20); es wird „eine offene Stadt“ ohne Mauer sein (2,8). Das setzt das Aufhören der Sünde, welche diese Unterscheidung nötig macht, voraus (siehe 8,3 und 13,1 sowie Jes 11,9a=65,25b; vgl. Offb 21,22.27, wonach der Seher aus demselben Grund im neuen Jerusalem keinen Tempel sieht).³⁴⁰ Diese Umwälzung aber wird nicht durch menschliches Tun erreicht werden, sondern allein durch JHWH selbst, der durch seinen Märtyrermessias sein Reich anbrechen lassen wird.

e) Daniel

Im Danielbuch „begegnet ... eine neue Interpretation der Errichtung der Gottesherrschaft als Übergabe der Basileia an den Menschensohn“³⁴¹ bzw. – in der Deutung 7,15ff – an „die Heiligen“ (קְדוֹשִׁים – vv 21.22), „die Heiligen des Höchsten“ (קְדוֹשֵׁי עֲלֵיוֹנַיִם) – vv 18.22.25) oder „das Volk der Heiligen des Höchsten“ (עַם קְדוֹשֵׁי עֲלֵיוֹנַיִם – v 27).

Seit M. Noth der älteren Deutung, wonach alle drei Begriffe „das wahre Israel, insbesondere das in der Verfolgung der Endzeit treu gebliebene jüdische Volk“ bezeichnen,³⁴² seine Interpretation der „Heiligen des Höchsten“ als Engelwesen entgegengestellt hat (wobei er 7,21f, das sich dieser Interpretation sperrt, als Zusatz ausschied),³⁴³ herrscht in der Forschung Uneinigkeit bezüglich der Zuordnung der drei Begriffe.³⁴⁴

Im Blick auf Paulus und das Urchristentum ist von vornherein festzustellen, dass ein literarkritisch bearbeiteter Text nicht der Text ist, den er und seine Zeitgenossen gelesen haben. Auch im Frühjudentum – soweit

³⁴⁰ Vgl. C. F. KEIL, Die kleinen Propheten 673.

³⁴¹ H. GESE, Anfang und Ende 229.

³⁴² H. GESE, Messias 138.

³⁴³ M. NOTH, Die Heiligen des Höchsten, passim.

³⁴⁴ Vgl. zur deutschsprachigen Forschung K. KOCH, Buch Daniel 236ff, zur englischsprachigen Forschung z. B. J. E. GOLDINGAY, Daniel 178; zu beidem W. ZAGER, Gottesherrschaft 73–81.

uns die Überlieferung erhalten ist (s. u.) – und im rabbinischen Judentum³⁴⁵ wurden alle drei Termini in Dan 7 immer auf Israel bezogen. Davon, dass man im Urchristentum in den „Heiligen (des Höchsten)“ das „endzeitliche Gottesvolk“ sah (und nicht Engel), zeugen Lk 12,32; Offb 11,7; 13,6f; vgl. Hebr 12,28; ferner Hippolyt IV, 14,3; Euseb in einer Katene zu Dan 7,18.³⁴⁶ Eine Aufnahme von Dan 7,16ff (allerdings ohne die Bezeichnung „Heilige“) in diesem Sinne liegt auch in Offb 20,4 und 22,5 vor; hier sind es in 20,4 die Märtyrer, welche dem Tier die Anbetung versagt haben, nach 22,5 die δοῦλοι des Lammes, die mit ihm regieren werden.³⁴⁷ 1Kor 6,2 ist ein Hinweis darauf, dass Paulus die Tradition von Daniel 7 (im Anschluss an jene Fassung von 7,22, die in der *LXX* und bei Theodotion tradiert ist) auf die christliche „Gemeinde der Heiligen“ bezogen hat.

Rein semantisch sind allerdings verschiedene Zuordnungen möglich, da der Ausdruck „Heilige“ im späten Alten Testament und in frühjüdischen Schriften für Menschen und für Engel gebraucht wird (siehe Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.2). Um diese Schwierigkeit zu überwinden, setzt Brekelmans bei der Frage an, wem in der Literatur aus der Abfassungszeit des Danielbuches die Königsherrschaft übergeben wird. Während sich für eine Übergabe der Herrschaft an die Engel kaum Belege anführen lassen, findet sich bedeutsames Belegmaterial für „the eschatological kingdom of the redeemed people of God“.³⁴⁸ Ps 149,5–9 spricht den „Heiligen“ (קִדְּוֹת = οἱ ὅσιοι) eine Beteiligung am *Gericht* über die Heiden zu.³⁴⁹ Nach Weish 3,8 (vgl. 5,16) werden die Gerechten (3,1) die Völker richten und regieren (Κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν, καὶ βασιλεύσει αὐτῶν Κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας). Nach äthHen 38,5; 48,9; 91,12 werden die Könige und Sünder in die Hände der Gerechten und Heiligen übergeben zu einem gerechten Gericht (vgl. Dan 7,22*LXX*³⁵⁰). Von der Übergabe der *Herrschaft* an die Gerechten (vgl. Dan

³⁴⁵ Siehe M. CASEY, *Son of Man* 78ff. Casey führt folgende rabbinischen Belege auf, wo die korporative Interpretation des Menschensohnes von Dan 7,13, wie sie in 7,18ff zum ersten Mal begegnet, aufgenommen und ganz selbstverständlich auf Israel bezogen wird: NumR 11,1; MidrPs 21,5; (weniger deutlich: Tanch Tol 20).

³⁴⁶ Vgl. M. CASEY, *Son of Man* 79; siehe auch die allerdings wesentlich späteren Belege für diese Interpretation aus der syrisch-christlichen Exegese a.a.O. 53.

³⁴⁷ Zur Abhängigkeit der genannten Stellen von Dan 7 vgl. J. D. G. DUNN, *Danielic Son of Man* 536.

³⁴⁸ C. H. W. BREKELMANS, *The Saints* 327.

³⁴⁹ Wenn diese „Heiligen“ in v 5 aufgefordert werden, sich „auf ihren Lagern“ zu freuen, lässt dies keinen Zweifel an ihrer Identität zu; an Engel kann sich eine solche Aufforderung nicht wenden.

³⁵⁰ Der Text der *LXX* spricht in Dan 7,22 eindeutig von der Übergabe des Gerichts an die Heiligen. Der aramäische Text dagegen *kann* zwar in diesem Sinne gedeutet werden, doch legt der Wortlaut näher, dass gemeint ist, Gott werde Gericht zugunsten der Heiligen geben (so z. B. J. E. GOLDINGAY, *Daniel* 146).

7,22.27) sprechen in positiver Ausrichtung äthHen 92,4; 96,1; 108,12 (vgl. Lk 22,30; Mt 19,28); 1QM I,5; XXII,14–16 (vgl. 19,7f); 1Q 28b 5,21.³⁵¹ Von diesen Parallelen her lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass zumindest die „Heiligen“ sowie das „Volk der Heiligen (des) Höchsten“³⁵², denen bzw. dem nach vv 22.27 die Herrschaft übergeben wird, das endzeitliche Israel meint.³⁵³

K. Koch hält diese Zuordnung für die „Heiligen (des) Höchsten“ für fraglich.³⁵⁴ Da das Danielbuch den Singular von עֲלֵי יְיָ kennt und gebraucht, votiert er dafür, „die ‚Höchsten‘ pluralisch zu übersetzen [„die Heiligen unter den Höchsten“ oder „die höchsten Heiligen“] und auf Engelwesen zu beziehen.“³⁵⁵ Geese widerspricht dieser Deutung, da sie „nicht nur der alttestamentlichen Tradition von der unmittelbaren Verbindung Israels mit Gott“ widerspreche, sondern „auch daran [scheitere], dass diese ‘äljônîn nie selbst auftreten, sondern nur die qāddîšê ‘äljônîn“.³⁵⁶ Dass damit vielmehr der eine Gott gemeint ist, scheint m. E. auch grammatisch vorausgesetzt zu sein, wenn in v 27 von „*seinem* Königreich“ (מַלְכוּתוֹ bzw. – bei Theodotion – ἡ βασιλεία αὐτοῦ) gesprochen wird. Gegen die

³⁵¹ Belege bei C. H. W. BREKELMANS, *The Saints* 328.

³⁵² Ähnliche Wendungen finden sich in Dan 8,24 v. l. und 12,7: עַם קְדוֹשִׁים bzw. עַם קְדוֹשׁ, Dan 8,24LXX λαὸς ἅγιος; Dan 4,19LXX und 12,7Θ λαὸς ἡγιασμένος; vom Kontext her ist jedes Mal eindeutig, dass nicht Engel, sondern Menschen (die Angehörigen des endzeitlichen Gottesvolkes) gemeint sind. Auch in Qumran treten ähnlich Begriffe auf: vgl. 1QM XII,1: עַם קְדוֹשׁ („das heilige Volk“); 1QM XIV,12: עַם קְדוֹשְׁכָה („dein heiliges Volk“); 1QH XIX,11f: עַם קְדוֹשְׁכָה („das Volk deiner Heiligen“); 1QM X,10: עַם קְדוֹשֵׁי בְרִית („das Volk der Heiligen des Bundes“); 1QM VI,6; XVI,1: עַם קְדוֹשֵׁי עַמּוֹ („die Heiligen seines Volkes“). Für die beiden letzteren Belege lässt der Bezug auf Num 24,18 keinen Zweifel, dass die Angehörigen der Gemeinschaft gemeint sind (so C. H. W. BREKELMANS, *The Saints* 325).

³⁵³ So in Bezug auf das „Volk der Heiligen des Höchsten“ auch K. KOCH, *Buch Daniel* 237.

³⁵⁴ K. KOCH, *Buch Daniel* 237. Für den Ausdruck „Heilige des Höchsten“ ist bisher nur eine Parallele bekannt, und zwar in CD-B XX 8, wo עֲלֵי יְיָ allerdings im Gegensatz zu Dan 7 im Singular verwendet wird (קְדוֹשֵׁי עֲלֵי יְיָ). Die Deutung ist an dieser Stelle unsicher. Mit „Heilige des Himmels“ in äthHen 9,3 und „Heiligste der Heiligen“ in äthHen 14,23 sind nach K. KOCH „eindeutig Engel gemeint“ (*Buch Daniel* 238), doch bilden diese Termini keine unmittelbaren Parallelen zu den in Dan 7 verwendeten.

³⁵⁵ K. KOCH, *Buch Daniel* 239; eckige Klammer a.a.O. 238.

³⁵⁶ H. GESE, *Bedeutung der Krise* 210, Anm. 20; ebd.: „äljôn ist ohnehin reiner Hebraismus, der hebräische Terminus wird einfach übernommen. Dass dabei die Aussage ‚Heilige des Höchsten‘ durch einen Abstraktplural herabgemindert wird (‚Heilige der Eljonheit‘), ist verständliche Scheu, versteht man doch unter den Söhnen Eljons die Götter.“ Auch R. HANHART lehnt NOTHS These ab, zumal in Dan 7 „keine Stelle vorliegt, wo der Begriff ‚die Heiligen‘ oder ‚die Heiligen des Höchsten‘ notwendig auf himmlische Wesen, wohl aber eine, wo er notwendig, und eine, wo er wahrscheinlich auf das irdische Israel gedeutet werden muss“ (*Die Heiligen des Höchsten* 98.92).

angelologische Deutung von קדישי עליונין spricht auch v 25, wonach der Frevelkönig die Heiligen des Höchsten „hart behandeln“³⁵⁷ und Zeiten und Gesetze ändern wird und sie („die Heiligen“ oder „Zeiten und Gesetze“) „in seine Hand gegeben werden“ (*passivum divinum*). Ein solcher Sieg des Antiochus über Engelwesen ist schwerlich vorstellbar; der Satz über Zeiten und Gesetze wäre bei dieser Deutung kaum verständlich. „But Antiochus did fight against the Jews because of their adherence to the Mosaic Law, and he did abolish the celebration of the Jewish feast days, and the Jews were in his control for some three years“.³⁵⁸ V 25 erfordert also – sollten die damaligen Leser ihm irgendeinen Sinn abgewinnen – die Deutung der „Heiligen des Höchsten“ auf Israel.³⁵⁹ Da sich auch vom Kontext her eine Unterscheidung zwischen den קדישי עליונין und den קדישיין bzw. dem קדשי עליונין עם nicht rechtfertigen lässt,³⁶⁰ „sollte nicht zweifelhaft sein“, dass קדישי עליונין ebenfalls „das wahre, in der Krise treue und standhafte ... Israel meint“.³⁶¹

Die Rolle Israels bzw. seines Restes als heiliges Volk erreicht im Daniellbuch also einen Höhepunkt, sofern die JHWH-treuen Heiligen, nachdem

³⁵⁷ So die Übersetzung von בלע mit Blick auf 1Chron 17,9 bei J.-C. LEBRAM, Buch Daniel 87.

³⁵⁸ L. F. HARTMANN, A. A. DI LELLA, Book of Daniel 95; vgl. a.a.O. 91–95.

³⁵⁹ Allenfalls wäre eine Interpretation denkbar, wonach entweder „the heavenly host has already mingled with Israel, and so the people can no longer be distinguished from its patrons“, oder „the kingdom is at once realized on two levels“ (so J. J. COLLINS, Apocalyptic Vision 143 in Parallele zu seiner Interpretation von 1QM). Israel wäre hier das „Volk der Heiligen des Höchsten“, die „Höchsten“ aber, ebenso wie die „Heiligen“, wären Engel. Das Problem jeder Deutung auf zwei Ebenen ist allerdings, dass zwar für die eine Seite zwei Ebenen benannt werden können (Israel und die Engel), dem aber auf der Gegenseite nur eine Ebene, nämlich die menschliche – Antiochus – entspräche. Man vergleiche etwa die Interpretation von G. W. E. NICKELSBURG: „When Antiochus persecutes the Jews *he* is wearing out their heavenly angelic patrons“ (Jewish Literature 85; Hervorhebung H. S.). In Dan 10,13ff dagegen (eine Szene, die oft zum Vergleich herangezogen wird) kämpfen Gabriel und Michael mit einer *Engelmacht* der Gegenseite, nämlich mit dem פרם מלכות פרם.

³⁶⁰ Vgl. O. PLÖGER, Daniel 115; J. E. GOLDINGAY, Daniel 182. Dass die „Heiligen“ mit den „Heiligen des Höchsten“ identisch sind, zeigt die synonyme Verwendung beider Termini innerhalb von v 22 und in vv 21 einerseits und 25 andererseits (vgl. J. J. COLLINS, Apocalyptic Vision 126; W. ZAGER, Gottesherrschaft 74f, einschließlich Anm. 98–101). Zwischen dem קדישי עליונין עם und den קדישי עליונין eine Unterscheidung durchzuführen, ist auch im Blick auf die Wiedergabe in der LXX und bei Theodotion als frühen Interpretationen dieses Textes nicht ratsam: hier wird קדישי עליונין עם in 7,27 mit λαὸς ἅγιος ὑψίστου bzw. mit dem einfachen ἅγιοι ὑψίστου wiedergegeben. עם קדישיים in 8,24 übersetzt LXX mit δῆμος ἁγίωv, Theodotion mit λαὸς ἅγιος. Offenbar empfand man zwischen diesen Termini inhaltlich keinen Unterschied.

³⁶¹ H. GESE, Bedeutung der Krise 210 (vgl. auch M. CASEY, Son of Man 40–45; G. F. HASEL, Identity of the Saints 192).

sie durch die endzeitlichen Verfolgungen gegangen sind, an der nie endenden Herrschaft des Menschensohns über die ganze Welt teilhaben werden.³⁶²

Die *LXX* und Theodotion verstärken diese Aussage, indem sie in v 22 בְּיָמָיו als בְּיָמָיו interpretieren und mit ἔδωκε wiedergeben, wodurch sich der Sinn dahingehend verschiebt, dass den Heiligen nicht nur die βασιλεία (v 27), sondern auch das Gericht übergeben wird.

Die Szene in 7,9f lässt keinen Zweifel aufkommen, dass nicht das vorfindliche Israel die Weltherrschaft antreten wird, sondern ein aus dem Endgericht hervorgegangenes Volk. Aus 7,25 kann man schließen, dass deren Treue zu Jahwe sich im Festhalten an den „heiligen Zeiten und am Gesetz“ äußert; darüber hinaus gibt der Kontext, d. h. das Danielbuch insgesamt, zu erkennen, dass das treue und standhafte Festhalten am Gesetz nach dem Vorbild von Daniel und seinen Freunden gemeint ist. Von 9,24 und 12,10 her ist im Volk der Heiligen des Höchsten der durch Sühne von Sünden gereinigte Rest Israels zu sehen, welcher in Jes 6,13 als „heiliger Same“, in Jes 4,2–6 als „heiliger Rest“ bezeichnet wird.³⁶³ Die *LXX* verwendet in diesem Zusammenhang das Verb ἀγιάζειν (Dan 12,10). „Dass der Begriff des heiligen Volkes hier als die Heiligen individualisiert erscheint, ist aus der Situation der Krise, in der viele ‚vom Bund abfallen‘ (vgl. 11,32), verständlich.“³⁶⁴

6.3 Frühjudentum

a) Äthiopischer Henoch

Das äthiopische Henochbuch kennt einerseits den traditionellen Sprachgebrauch, wonach die Engel als Heilige bezeichnet werden.³⁶⁵ Daneben, in den *Bilderreden* und der *Henochepestel*, nimmt es den Sprachgebrauch von Dan 7 auf und bezieht den Ausdruck „die Heiligen“ auf das endzeitliche Gottesvolk, verstanden als der aus dem Endgericht hervorgegangene, JHWH

³⁶² „Diese Herrscherrolle des eschatologischen Israel, die hier stark akzentuiert herausgestellt wird, ist im Alten Testament [allerdings] keineswegs singulär“ (V. HAMPEL, Menschensohn 26). HAMPEL nennt im Anschluss an A. DEISSLER, Menschensohn 87–90 folgende „Ankündigungen“ dieser Erwartung: Ob 17–21; Sach 12,1–7; Mi 4,11–13; Mal 3,19–21; Jes 14,1–4a; 26,1–6.

³⁶³ Vgl. G. F. HASEL, Identity of the Saints 191.

³⁶⁴ H. GESE, Bedeutung der Krise 210.

³⁶⁵ „Heilige“ werden sie genannt in 1,9; 12,2; 14,23.25; 39,5; 47,2.4(?); 57,2; 60,1.4; 61,8.10.12; 65,12; 69,13; 71,4; 81,5; 102,3; 106,19 (vgl. TestLev 3,3); „Heilige des Himmels“ in 9,3; „Heilige der Heiligen“ in 14,23 (textlich unsicher; griechHen: „Heilige der Engel“, „womit nach dem Kontext die Angesichtselgel [Erzengel] gemeint sind“ – S. UHLIG, Das Äthiopische Henochbuch 541); „heilige Engel“ in 20,1; 46,1; 72,1 (= Erzengel); 69,5; 71,1.8f; 93,2; 100,5; 108,5 u. ö.

treue Teil Israels, d. h. die „Auserwählten und Gerechten“, deren Antipoden die „Sünder“ sind: 38,4f; 39,4; 41,2; 43,4; 45,1; 48,1.4 v. 1.; 48,7.9; 50,1; 51,2; 58,3.5; 62,8; 65,12; 93,6; 99,16; 100,5, auch griechHen 32,3.

Das *Buch der Wächter* kündigt unter Zuhilfenahme der Sintfluterzählung (äthHen10,2f) die erneute Vernichtung der Menschheit an (äthHen 10,13–18).³⁶⁶ Nur die Gerechten werden übrigbleiben und die Erde wieder bevölkern, wie auch nach den *Traumvisionen* nur ein Rest im Gericht übrigbleiben wird (83,7–9; 84,5f).³⁶⁷ Die Auserwählten und Gerechten „werden die Erde in Besitz nehmen“; sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie „nicht mehr sündigen“ (5,7–9).³⁶⁸

Nach den *Bilderreden* sind die Auserwählten und Gerechten (auch „die Heiligen“ genannt) die, welche „an den Namen des Herrn der Geister von Ewigkeit zu Ewigkeit glauben“ (43,4), wogegen die „Sünder“ ihn „verleugnet haben“ (38,2 u. ö.). Ihnen wird der Menschensohn geoffenbart,

„weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit ... abgewiesen haben und all ihre Werke und Wege gehasst haben im Namen des Herrn der Geister – denn in seinem Namen werden sie gerettet, und er wird der Rächer für ihr Leben sein“ (48,7).

Wenn der Menschensohn Gericht halten wird, „wird eine Wendung für die Heiligen und Auserwählten eintreten; und das Licht der Tage wird über ihnen wohnen, und Herrlichkeit und Ehre wird sich den Heiligen zuwenden“ (50,1). Bei der Auferstehung der Toten wird Gott sie aus den Menschen „auswählen“ und erretten (51,1f). Ihr „Erbe“ wird „herrlich“ sein, und sie erhalten ewiges Leben (58,2–4; vgl. 62,8).

Bemerkenswert ist der Ausblick auf das messianische Reich im *Buch der Traumvisionen*, nämlich in äthHen 90,28ff (vgl. 90,38 mit 10,21f).

Hier tritt

³⁶⁶ Vgl. hierzu M. A. ELLIOTT, *Survivors* 578. Dass es sich um eine Zukunftsansage handelt, wird durch „in jenen Tagen“ in v 13 und durch die Beschreibung von Ereignissen, die in der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Flut stattfinden, in vv 4–12 angezeigt (vgl. ebd.). Nach ELLIOTT enthalten auch äthHen 81,7–9; 84,4; 91,9.14; 106,19; 107,1; 108,1ff eine solche „correspondence between the deluge account and the future of Israel“ (a. a. O. 579ff; Zitat 579 – bei ELLIOTT kursiv).

³⁶⁷ M. A. ELLIOTT, *Survivors* 623.

³⁶⁸ Übersetzung von S. UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch*. ÄthHen 5,6 spielt auf Jes 65,15 an; in jenem Kapitel bezieht sich „meine Auserwählten“ dreimal auf „the righteous remnant of faithful Israelites contrasted with the apostates of Israel whom God will destroy (vv. 8–9, 13–15) ... These chosen ones were such because they constituted the true Israel, the elect nation, YHWH’s true covenant partners, while other Israelites had excluded themselves from Israel by their apostasy“ (R. BAUCKHAM, *Apocalypses* 143f). In der Wochenapokalypse, tritt derselbe Gedanke eines erwählten, gerechten Restes in Israel, mit dem der Autor sich identifiziert, auf: 93,10 (vgl. Jes 60,21) u. ö. Auch hier wird also eine deutliche Unterscheidung *innerhalb* Israels durchgeführt.

„zum neuen [eschatologischen] Heiligtum ein neues Gottesvolk..., das alle Menschen umfasst. Damit ist eine endzeitliche Gleichstellung der Heidenvölker mit Israel vollzogen und die Zeit der Nachkommen Jakobs (und d. h. die Existenz Israels) als alleiniges Gottesvolk wird zu einer zeitlich begrenzten Episode.“³⁶⁹

In der Gegenwart jedoch gehört nur eine kleine Minderheit dem heiligen Rest an.³⁷⁰ Nach Bauckham sind die Auserwählten „the group with whom the real author identifies and whom he regards as the righteous remnant of Israel in his own time“.³⁷¹

Nach der *Henochepestel* werden die Heiligen im Gericht „von den heiligen Engeln“ bewahrt, während die Sünder (nach 99,1f abtrünnige Juden) gerichtet werden (100,4f). In Anknüpfung an Dan 7 wird ihnen die Herrschaft übergeben (äthHen 92,4; 96,1; 108,12). Nach dem Anhang in Kapitel 108 wird Gott „jeden einzelnen“ von ihnen „auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen“ (108,12).

b) Jubiläenbuch

Das Jubiläenbuch weist eine relativ große Affinität zu den Qumranschriften auf, weshalb viele eine Entstehung in essenischem Umfeld annehmen.³⁷² Sein Sprachgebrauch lehnt sich, was die Heiligkeitsterminologie betrifft, an den des Pentateuchs an. „Die Heiligen“ sind hier die Engel (Jub 17,11; 31,14; 33,12).³⁷³ Israel ist zum „heiligen Volk“ bzw. „heiligen Samen“ (vgl. Esr 9,2) bestimmt (16,17f.26; 22,27 – vgl. Ex 19,5f; 22,12) und wird mit den Engeln zum „heiligen Königreich“ zusammengefasst, das den heiligen Sabbat hält und die Beschneidung übt (Jub 50,9; vgl. 2,17ff; 15,26f).³⁷⁴ Die im Alten Testament vorgegebene Verbindung von Erwählung und Heiligung (nach 2,20 in Ewigkeit) wird hier fortgeführt. Gott hat

³⁶⁹ W. KRAUS, Volk Gottes 57; siehe 53–57; vgl. auch R. BAUCKHAM, Apocalypses 147.

³⁷⁰ R. BAUCKHAM betont „the striking combination of the focus on the righteous remnant of Israel and of the universal and cosmic vision of these writings... Not merely the vindication of the righteous ..., but universal righteousness is the outcome of the contest against evil in which the righteous are currently engaged“ (Apocalypses 149).

³⁷¹ Apocalypses 145. BAUCKHAM trifft diese Feststellung im Blick auf die Henochepestel, aber sie ist auf die gesamte Henochtradition übertragbar. Dabei werden nicht einzelne Taten verrechnet, sondern Gerechte und Sünder pauschal einander kontrastiert, wobei Letzteren versichert wird, dass sie dem Gericht nicht entkommen werden (vgl. a.a.O. 146f).

³⁷² Vgl. C. WERMAN, Concept of Holiness 169; K. BERGER, Jubiläen 295.

³⁷³ Jub 2,2.18 spricht von „Engeln der Heiligung“.

³⁷⁴ Jub 2,19–21 (vgl. 2,31) berichtet in enger Anlehnung an 1Kön 8,53 einerseits und Ex 31,13 sowie Ez 20,12 andererseits von der Erwählung und Heiligung Israels, welche sich in Israels Anteil an Gottes Sabbat äußert und in der wechselseitigen Zugehörigkeit JHWHs und Israels, wie sie in der Bundesformel zum Ausdruck kommt.

Israel „erwählt“ und „geheiligt“, während über die Völker (unreine) „Geister herrschen“ (15,31); wegen seiner Erwählung zum Eigentumsvolk hat Israel sich von Verunreinigung zu enthalten (33,11).³⁷⁵ Gott hat sich in der Mitte Israels sein „Heiligtum ... geheiligt“, um seinen „Namen über sie zu setzen und (dass) er (dort) wohne“ (1,10). Doch liegt nach der Perspektive dieses Buches die eigene Gegenwart „zwischen der Heilszeit in der Vergangenheit und der in der Zukunft“.³⁷⁶ Dazwischen liegt ein der Sintflut vergleichbares Gericht: “Those who benefit from God’s saving provisions will, like Noah and his sons, find deliverance in the coming distress, while those who transgress the covenant ... will experience a similar judgment as Noah’s generation [nach 36,10 ein Feuergericht], who are *also* said to have broken the eternal covenant (cf. 6:12–14, 17–19, 32–33).”³⁷⁷ Es wird also innerhalb Israels eine Unterscheidung durchgeführt zwischen denen, die „vergehen“, und denen, „die gerettet werden“.³⁷⁸

Es liegt auf derselben Linie, wenn in der Rede des Mose in 1,21 mit dem Verweis auf Gottes Wirken im Exodus nicht die Heiligung Israels verbunden wird (zu deutlich steht von Anfang an der – aus der Perspektive der Erzählung bevorstehende, in Wirklichkeit bereits erfahrene – Abfall Israels vor Augen – vgl. 1,7ff), sondern die *Bitte*: „Schaffe ihnen ein reines Herz und einen Heiligen Geist, und sie mögen nicht verstrickt werden in ihrer Sünde von jetzt an und bis in Ewigkeit.“³⁷⁹ Es folgt die Verheißung der Umkehr Israels, einer Beschneidung des Herzens (vgl. Dtn 30,6 mit Röm 2,29 und Kol 2,11f), der Schaffung eines Heiligen Geistes, ewig anhaltender Reinigung, der Hinwendung Israels zu Gott, so dass sie sein Gebot halten werden (1,23f), und schließlich die an 2Sam 7,14 und Jer 31,9 (vgl. 2Kor 6,18) anklingende Formel: „Und ich werde ihnen Vater sein,

³⁷⁵ Übersetzung aus K. BERGER, Jubiläen.

³⁷⁶ K. BERGER, Jubiläen 282. „Der geschichtliche Ort des Jub ist nach eigenem Selbstverständnis dem vor der Landnahme analog. Denn Israel ist jetzt unter den Heiden verstreut“ (ebd.).

³⁷⁷ M. A. ELLIOTT, Survivors 583.

³⁷⁸ Dieser Sachverhalt lässt sich auch in Bezug auf das Passafest im Jubiläenbuch beobachten: Nur die Israeliten, die es gemäß dem Kalender des Jubiläenbuchs feiern, werden der im Passa erwirkten Rettung teilhaftig (vgl. M. A. ELLIOTT, Survivors 593).

³⁷⁹ Übersetzung aus K. BERGER, Jubiläen. “Restoration in this passage [1,7ff] ... is entirely conditional on the response of the individual Israelite. Implicit conditions of Israel’s blessedness, including obedience to the book now being written by Moses (i. e. Jubilees), are established early on in the writing (cf. 1:5–6). It would appear that the basic condition for the salvation of the nation is accepting the foundational beliefs of the righteous community” (M. A. ELLIOTT, Survivors 537f; dort z. T. kursiv). Von daher wird es sicher nicht dem ganzen Befund gerecht, wenn C. WERMAN urteilt: “the sanctity of the People of Israel is not dependent upon the fulfilment of obligations” (Concept of Holiness 173). “Indications exist that *Jubilees* expected a rather limited restoration” (so ELLIOTT unter Verweis auf 23,26–31).

und sie werden meine Kinder sein“ (1,24b). Zeitpunkt der Reinigung, die nach 50,5ff (vgl. Joel 3,17; Sib V 264; 4Q174) das Land als ganzes betrifft, ist der „Tag des Gerichts“ (4,19; 5,10; 9,15 u. ö.). Nach 12,13f sind „Heiligung“ und „Reinigung“ parallele Begriffe; zu beiden gehört die Vergebung der Sünden (vgl. 41,25). In 22,12 und 25,3 erscheint die Bezeichnung Israels als „heiliges Volk“ bzw. als „heiliger Same“ ebenfalls in konditionaler Form.

c) Qumran

Die Gemeinschaft von Qumran ist für unser Thema insofern von besonderem Interesse, als sie im Frühjudentum „den radikalsten und auch großartigsten Versuch“ darstellt, „Gottes heilige Gemeinde zu verwirklichen.“³⁸⁰ Die Qumranschriften gehören demselben „movement of dissent“ an wie zahlreiche Pseudepigraphen, mit denen sie – in scharfem Gegensatz zu einem „covenantal nomism“ – die Ansicht teilen, dass nicht alle, die „nach dem Fleisch“ zu Israel gehören, auch Israel sind. Auch hier teilte man die prophetische und deuteronomische Sicht der Geschichte Israels als einer Geschichte des fortgesetzten Abfalls und Umgehorsams, der zum Gericht führen musste und führte. Außerdem ging man davon aus, dass das Exil Israels trotz der Rückkehr ins Land aufgrund seiner andauernden Sündhaftigkeit theologisch gesehen noch nicht beendet sei. Damit verband sich die Hoffnung auf die (noch nicht erfahrene) eschatologische Wiederherstellung und Erneuerung Israels.³⁸¹

Dies motivierte die Essener (wie die Pharisäer), die Heiligkeit „Israels“ zu intensivieren, indem sie nicht nur auf strengste Toraobservanz achteten, sondern darüber hinaus auf nur für Priester geltende Bestimmungen des Gesetzes zurückgriffen. Während aber die Pharisäer versuchten, das Volk zur Heiligung anzuleiten, und einen Weg der Absonderung *innerhalb* der Gesellschaft gingen, war den Qumranessenern dieser Weg verschlossen: “Convinced that a life of holiness within society as presently constituted was impossible, they withdrew from the mainstream of society to the wilderness.”³⁸² Dieser Rückzug in die Wüste diente zugleich der Absonderung (בדל: 1QS V,10; VIII,13; IX,20; CD VI,14; vgl. Lev 20,26) und der Vorbereitung dieses neuen Israel auf seine zukünftige Aufgabe.

Nach 4QInstruction (früher Sapiaential Work A) vollzieht sich die Wiederherstellung des Gottesvolkes „on an individual basis for all those called by God’s name [4Q418 Frg. 81,12]. There is no mention of the restoration

³⁸⁰ G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit* 350.

³⁸¹ Siehe zu dieser Hoffnung in Qumran und anderen frühjüdischen Schriften P. SWARUP, *Eternal Planting* 73–77.

³⁸² M. J. BORG, *Conflict* 57; s. o., Punkt 5.3.4.

of Zion or of the people of the twelve tribes.³⁸³ Allerdings verstand die Gemeinschaft sich selbst als das erneuerte Israel: 1QS VIII,1–IX,26 spricht von der Bildung einer Pioniergruppe aus 12 Männern (die 12 Stämme symbolisierend – vgl. Lk 22,30) und 3 Priestern (die Priesterschaft repräsentierend), die der Gründung der Qumrangemeinschaft vorauszugehen hatte. Die Bezeichnung Israels als עַם קִדְשׁ aus Dtn 7,6 und 14,2 sowie das Epitheton עַם קִדְשׁ (1QM XII,1; XIV,12; vgl. auch 1QM X,10 und 1Q34 III,2,5f) gilt wie schon in Dan 8,24 nur diesem Rest (11Q19 XLVIII,7–10).³⁸⁴

Der Volksgedanke ist also nicht aufgegeben, aber von Israel auf die Qumrangemeinschaft, eine Gruppierung berufener Individuen, übertragen worden.

„In 1QS 4,22 wird im Abschnitt über die eschatologische Erneuerung gesagt, dass Gott die ‚Gerechten‘ und ‚Vollkommenen‘ erwählt habe zum ‚ewigen Bund‘, und ihnen die eschatologische Verheißung der ‚Herrlichkeit Adams‘ gehöre (22f).“³⁸⁵

Die Gemeinschaft verstand sich als eine Art Prototyp der idealen Zukunft, auf die sie hoffte, „the *first* generation of the ‚New Israel‘ to return from the exile“.³⁸⁶ Lediglich mit ihr als dem „Rest“ (CD I,4f; II,6; III,13; 1QM XIII,8; XIV,8f; 1QH VI,8),³⁸⁷ den „Entronnenen“ (CD IV,3f), den „Umkehrenden Israels“ (vgl. CD IV,2; auch VI,5), den „Bußfertigen Israels“, den „Erwählten (Israels)“ (CD II,11f; 1QH VI,15), dem „wahren Israel“³⁸⁸ dem Volk des „neuen Bundes“ (CD VI,19; VIII,21; XIX,33f.; XX,12), hat Gott seinen Bund erneuert (1Q34 Frg. 3 II5f; 1QH XII,24; vgl. 1QS V,3). Der Verfasser von CD (I,5–8a) sieht die Wiederherstellung Israels anbrechen mit der in I,7 angekündigten „Pflanzwurzel aus Aaron und Israel“. Daraus sollte das eschatologische Israel hervorgehen (vgl. CD I,12).³⁸⁹ Während Gott sein Angesicht von Israel wendet, wegen dessen Sünde, lässt er mit der Qumrangemeinschaft einen neuen, ihm wohlgefälligen Spross aus „Mitgliedern des neuen Bundes im Lande Damaskus“

³⁸³ P. SWARUP, *Eternal Planting* 105.

³⁸⁴ Siehe E. LIPINSKI, Artikel עַם קִדְשׁ 193. Vgl. auch $\text{עֲדַת קִדְשׁ יִשְׂרָאֵל}$ (1QM XII,7).

³⁸⁵ H. LICHTENBERGER, *Menschenbild* 185.

³⁸⁶ M. A. ELLIOTT, *Survivors* 543.

³⁸⁷ G. VERMES, *Dead Sea Scrolls* (1977) 168: “The sectary believed himself to be living in the true city of God, the city of the Covenant built on the Law and the Prophets (cf. CD 7:13–18).”

³⁸⁸ Auf das Selbstverständnis als wahres Israel lassen die Anspielungen auf Ex 4,22; 19,5f.10; 29,43–46; Num 3,13; 18,15ff in 4Q 418 Frg. 81,1–5 schließen; vgl. P. SWARUP, *Eternal Planting* 91–95.

³⁸⁹ “The sect comes into being in ‘the Last Generation’ and in ‘a Period of Wickedness’ ([CD] 1:12; 6:10,14; 12:23; 15:7), both standing at the end of the historical sequence: the sect is destined to be the shoot from which the new eschatological world will spring” (D. DIMANT, *Qumran* 493).

(CD VI,19) entstehen, ein wahres Israel, welches das Land erben und die Wiederherstellung des Tempels erleben wird. „In their disciplined adherence to the Torah the DSS community were fulfilling the command of God, thereby preparing themselves for the eschaton by repentance and obedience“³⁹⁰ (vgl. CD I,8; II,4f; III,12–14). Mit den Nachkommen *dieses* Rests wird der Weltkreis gefüllt werden (CD II,11). Sie sind „ein zuverlässiges Haus in Israel, wie es zuvor nie bestanden hatte bis heute“ (CD III,19f).

Die nicht der Gemeinschaft angehörigen Israeliten dagegen sind „Männer des Unrechts“, die „nicht eingerechnet werden in Seinen Bund“ (1QS V,11). Israel selbst wird hier unterteilt in die Auserwählten und die Nicht-Auserwählten (so explizit CD II,7: „Denn Gott erwählte sie nicht ...“), die gerichtet werden (vgl. auch 1Q27,1ff und 4QpPs37 3,10–13 ad Ps. 37,21–22).³⁹¹ Wo eine Teilhabe anderer Israeliten am Heil in den Blick tritt, „the converts from Israel are said to join the community and to obey the ordinances taught by its members“ (vgl. z. B. 1QSa I,1–3; CD II,5–7.11f; VIII,14–21).³⁹²

Die Laien und Priester, die sich nach zwanzigjähriger Vorlaufzeit (vgl. CD I,10) – offenbar unter der Anleitung des Lehrers der Gerechtigkeit (vgl. CD I,11) – zur Qumrangemeinschaft formieren,³⁹³ bilden ein „Fundament von Wahrheit für Israel“ (1QS V,6; vgl. VIII,5,9), ein „Heiligtum in Aaron“ (1QS V,6; vgl. IX,6), sie sind „ein Haus von Heiligkeit für Israel und ein Kreis/Fundament von Allerheiligstem für Aaron“ (1QS VIII,5f; vgl. VIII,8f)³⁹⁴, ein „Allerheiligstes“ (1QS IX,6). Sie sind „Männer der Heiligkeit“ (1QS V,13, VIII,23; IX,8) bzw. „der vollkommenen Heiligkeit“ (CD XX,2.5.7; 1QS VIII,20) und bilden eine „heilige Gemeinde“ (1QS V,20), einen „Spross von Heiligkeit für eine Wahrheitspflanzung“ (1QH XVI,10), einen „Rat von Heiligkeit“ (1QS II,25). Nach der zweijährigen Gründungs- bzw. Übergangsphase werden sie in der Wüste als „Heiligtum“ abgesondert (1QS VIII,11). Sie sind nach 4Q174 IV,4a die „Gerechten, die sich reinigen und weiß machen und läutern werden“ (vgl. Dan 11,35), „das Volk der Kenner Gottes“, das „standhalten“ wird (vgl. Dan 11,38f).

³⁹⁰ P. SWARUP, *Eternal Planting* 84.

³⁹¹ Vgl. M. A. ELLIOTT, *Survivors* 548f.

³⁹² M. A. ELLIOTT, *Survivors* 550.

³⁹³ Vgl. P. SWARUP, *Eternal Planting* 77ff.

³⁹⁴ Die Stelle ist Teil eines Programms für eine erst zu gründende Gemeinschaft. Es wird angenommen, dass diese Passage vor der eigentlichen Gründung der Qumrangemeinschaft geschrieben wurde und sich auf diese bezog (vgl. P. SWARUP, *Eternal Planting* 44f).

Exkurs zur Rolle des Heiligen Geistes in Qumran

Es ist früher bestritten worden, dass „Heiliger Geist“ in den Qumranschriften als *Terminus technicus* im Sinne des Alten Testaments verwendet wird.³⁹⁵ Tatsächlich gibt es Stellen, die „Heiliger Geist“ parallel zu Ausdrücken wie „der Geist des Rats der Wahrheit Gottes“ gebrauchen (1QS III,6f) oder den *Terminus* „Heiliger Geist“ mit einem Possessivpronomen versehen (vgl. die Warnung in CD VII,3f, „dass keiner besudle seinen Geist der Heiligkeit“). Doch sind daneben mittlerweile zahlreiche eindeutige Belege für „(heiliger) Geist“ als *Terminus technicus* im biblischen Sinn, insbesondere als Anklang an Ez 36f bekannt.³⁹⁶

Umstritten ist nach wie vor, ob dem Geist in den Qumranschriften ethische Wirkung zugeschrieben wird.³⁹⁷ 1QH V,19; VIII,11 und XX,11f sprechen von dem „Geist, den Du in mich gegeben“, womit sie sich „auf die gegenwärtige Gabe des Geistes, welche beim Gemeindeeintritt verliehen wird“, beziehen.³⁹⁸ Wie in Ez 36,26 wird dies mit נתן ausgedrückt. Während nach S. Schulz „die Erfüllung des Gesetzes auf die Gabe des Geistes zurückgeführt“ wird, bestreitet F. W. Horn, dass „der Rekurs auf Ez ... in ethischer Hinsicht“ erfolgt.³⁹⁹ Die Formel „den Geist, den Du in mich gegeben hast“, in 1QH V,19; VIII,11; XX,11f bezeugt s. E., obwohl sie sich „an Ez 36–37 anlehnt, ... gegen Ez nicht die mit der Gabe des Geistes ermöglichte Gesetzeserfüllung. Über die Formel hinaus ist allein ein Bezug auf das Herz (36,26; 1QH 16[VIII],7), die Unwürdigkeit (36,32; 1QH 16[VIII],9–11), die Reinigung (36,33ff.; 1QH 16[VIII],11f.), die Gotteserkenntnis (36,38; 1QH 12 [XX],11; 13 [V],8f) gegeben“.⁴⁰⁰

Hierzu ist anzumerken, dass auch Ez 36,27 keine explizite Aussage über das ethische Wirken des Geistes enthält. Vielmehr wird die Verheißung des Gehorsams im *Parallelismus membrorum* – angeschlossen im *Perfectum consecutivum* ($\text{תעשה$) zum Ausdruck der zeitlichen oder logischen Folge – neben die Ansage der Geistverleihung gestellt; Subjekt der Aussage ist *Gott*. Zweitens impliziert „Reinigung“ in der alttestamentlich-jüdischen Tradition notwendig Gehorsam, weshalb die Unterscheidung „Reinigung“, aber nicht „Gesetzeserfüllung“ in diesem Traditionsraum nicht sinnvoll ist. So kann Jub 1,23f Geistverleihung und Reinigung nebeneinander stellen und dabei den Gehorsam gegen Gottes Gebote als Resultat der *Reinigung* erscheinen lassen.

³⁹⁵ Vgl. z. B. A. R. C. LEANEY, *A Guide to the Scrolls*, 86–91.

³⁹⁶ Vgl. nur A. E. SEKKI, *Meaning* 71–93.

³⁹⁷ Vgl. F. W. HORN, *Wandel im Geist* 159–162.

³⁹⁸ F. W. HORN, *Wandel im Geist* 160.

³⁹⁹ S. SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik* 350; F. W. HORN, *Wandel im Geist* 160f.

⁴⁰⁰ F. W. HORN, *Wandel im Geist* 160; Stellenangaben in eckigen Klammern entsprechen der neuen Zählung in J. MAIER, *Texte vom Toten Meer* Bd. 1.

In 1QH finden sich darüber hinaus Andeutungen, dass der Geist wie in Ez 36 als die Kraft verstanden wurde, welche die Angehörigen der Gemeinde befähigt, dem Gesetz oder dem Bund entsprechend zu leben (vgl. 1QH VIII,6–12; XV,6f).⁴⁰¹ In 1QH IV,26 (ähnlich 1QS VIII,7) dankt der Beter im Zusammenhang von Gottes Beistand gegen die Sünde (IV,22–25): „[denn] du hast Heiligen Geist wehen lassen auf Deinen Knecht“. Allerdings ist der unmittelbar nachfolgende Text nicht lesbar, so dass wir nicht genau sagen können, was der Beter als die Rolle dieses (oder „eines“?) „Heiligen Geistes“ ansah. Wenn nach 1QH XV,6f die Funktion des Geistes darin besteht, den Beter⁴⁰² zu stärken, damit er nicht falle und nicht von Gottes „Bund zurückschrecke“, ist auch darin eine ethische Komponente enthalten. Die Abschnitte der Hodajot, nach denen der Beter in der Kraft des Geistes handelt, sind im Licht der zahlreichen Bekenntnisse seiner eigenen Schwachheit zu lesen (vgl. z. B. 1QH XX,32–35).⁴⁰³

Nach 1QS II,26–III,12 ist „die Zurückweisung der göttlichen Gebote ... Grund für die Nichterlangung von Sühne, Reinheit und Heiligung... Sühne und kultische Reinheit sind nur durch den der Gemeinde gegebenen göttlichen Geist und das Einhalten der Gebote Gottes erlangbar“.⁴⁰⁴ Das heißt, die Reinigung durch den Geist wird hier in engsten Zusammenhang mit dem Gehorsam gestellt. 1QS III,19–25; IV,1ff betont in Erwartung der eschatologischen Erlösung und endgültigen Reinigung „durch Heiligkeits-Geist von allen Freveltaten“ und „von allen Lügengreueln und von Befleckung durch unreinen Geist“ (IV,20–23), dass der (im Gegensatz zum Geist des Unrechts stehende) Geist der Wahrheit schon in der Gegenwart die Auserwählten von Sünde und Unreinheit reinigt und in ihnen der Frucht des Geistes nach Gal 5,22ff vergleichbare Werke hervorbringt.⁴⁰⁵

“Although in 1QS 3–4 the ultimate cleansing by the Spirit is still to come in the final redemption, to obey the Law in the present is to anticipate this eschatological reality within the life of the community (cf. 1QS 5:8–9).”⁴⁰⁶

1QS V,4–6 nimmt wie Röm 2,26–29 die Verheißung der Beschneidung des Herzens durch den Geist aus Dtn 10,16; 30,6 (vgl. Jer 4,4; 9,25f) auf,

⁴⁰¹ In 1QH VIII,6f steht der „Geist [deiner Heiligkeit]“ auf der Schwelle zwischen der Abwendung des Beters von seinen „Vergehen“ und seinem Anhaften an der „Wahrheit deines Bundes“. Hier ist ganz klar die ethische Wirkung des Geistes impliziert.

⁴⁰² Es handelt sich, wie für X–XVII allgemein angenommen, um den Lehrer der Gerechtigkeit (vgl. P. SWARUP, *Eternal Planting* 7).

⁴⁰³ So der beachtenswerte Hinweis bei A. E. SEKKI, *Meaning* 80.

⁴⁰⁴ H. LICHTENBERGER, *Menschenbild* 120.

⁴⁰⁵ Vgl. S. J. HAFEMANN, *Spirit of the New Covenant* 180.

⁴⁰⁶ S. J. HAFEMANN, *Spirit of the New Covenant* 180f.

durch welche Israel zum Gehorsam geführt werden soll. IQS V,7 impliziert den Gesetzesgehorsam der solchermaßen Beschnittenen.⁴⁰⁷

Aufgrund dieser Belege sollte nicht mehr bezweifelt werden, dass die Qumrangemeinschaft eine auf Ezechiel basierende Lehre vom Geist vertrat und in diesem „the basis and source of its spirituality“ sah.⁴⁰⁸ Der Geist war, da die Gemeinschaft an der Schwelle zum Eschaton bzw. im „Neuen Bund“ lebte,⁴⁰⁹ schon jetzt in ihr wirksam, in Prophetie, Reinigung von Sünden und Beistand zu einem Wandel nach dem Gesetz, doch wurde seine volle Wirksamkeit beim Einbruch des Eschaton erwartet. Insofern besteht hier eine enge Parallele zum Neuen Testament. „Both Paul and Qumran were convinced that the obedience to the Law made possible under the new covenant is brought about by the power of the divine Spirit.“⁴¹⁰

Ansätze einer Lehre vom eschatologischen ethischen Wirkens des Geistes finden sich auch in den TestXII, die den Qumranschriften inhaltlich nahe stehen⁴¹¹: Nach TestLev 18,7 wird auf dem eschatologischen Priester, wie für die messianische Gestalt in Jes 11,2 verheißen, πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιάσμου ruhen. Unter seiner Herrschaft wird „die Sünde aufhören“ (18,9), und auf den Heiligen (d. h. auf dem heiligen Rest) wird πνεῦμα ἁγίωσύνης sein (18,11). Nach TestJud 24,2 wird unter dem messianischen „Stern aus Jakob“ der Geist ausgegossen, woraufhin das Volk in Gottes Geboten wandeln wird.⁴¹²

⁴⁰⁷ Ob auch CD II,11–13 ein Beleg für die ethische Heiligung durch den Geist ist (so S. J. HAFEMANN, *Spirit of the New Covenant* 180), hängt davon ab, ob ׀׀׀ hier zu „Gesalbten“ zu ziehen ist (so J. MAIER, *Texte vom Toten Meer* Bd. 1, 10) oder für sich steht (so Hafemann ebd.; vgl. MARTÍNEZ, TIGCHELAAR, Bd. 1, 553).

⁴⁰⁸ A. E. SEKKI, *Meaning* 223.

⁴⁰⁹ „Both IQS and IQH^a regularly juxtapose the ‘eternal planting’ and the heavenly status of the community. This juxtaposition indicates that the DSS community are already experiencing the eschatological blessings of living with God’s holy ones“ (P. SWARUP, *Eternal Planting* 104f). Außerdem zeigen die Anspielungen auf Ez 37,26–28 in 11QT XXIX,7–9, dass Gottes Gegenwart in der Qumrangemeinschaft als Angeld der eschatologischen Erfüllung des neuen Bundes gesehen wurde (vgl. S. J. HAFEMANN, *Spirit of the New Covenant* 184).

⁴¹⁰ S. J. HAFEMANN, *Spirit of the New Covenant* 180; dort kursiv.

⁴¹¹ Vgl. H. C. KEE, *Testaments in Charlesworth* Bd. 1, 778.

⁴¹² Wenn in JosAs 8,9 Joseph um die Erneuerung Aseneths durch den Geist Gottes betet (ἀνακαίνισον αὐτήν τῷ πνεύματί σου), ist dabei nicht an die eschatologische Erneuerung durch den Geist zu denken, sondern an die „promotion from the deficient ... state naturally possessed by the heathen to the angelic status naturally possessed by the Jews“ (C. BURCHARD, *Joseph and Aseneth in: Old Testament Pseudepigrapha*, hrsg. von J. H. Charlesworth, Bd. 2, 92).

d) *Psalmen Salomos*

Die Psalmen Salomos sind für unsere Untersuchung nicht nur deshalb von besonderem Interesse, weil sie den Paulusbriefen zeitlich relativ nahe stehen, sondern – als Texte, die wahrscheinlich aus pharisäischen Kreisen hervorgegangen sind⁴¹³ – auch im Blick auf die pharisäische Vergangenheit des Paulus (Phil 3,5). Zwei Themenkreise treten in den PsSal besonders hervor: die durch die Sünde der jüdischen Führungsschicht hervorgerufene, durch ausländische Invasion bewirkte nationale Krise, die der Messias überwinden wird, und die Gegenüberstellung von Sündern (die Gott vernichten wird) und Gerechten (die Gott züchtigt) innerhalb Israels.⁴¹⁴ E. P. Sanders sah in den PsSal ein Musterbeispiel des sogenannten „covenantal nomism“.⁴¹⁵ Von der Textoberfläche her geurteilt scheint er recht zu haben, doch ignoriert er dabei „the rhetorical function of these psalms to reinforce sharp group boundaries“.⁴¹⁶

Die Psalmen nennen die Angehörigen der Kreise, aus denen sie hervorgegangen sind, „die Frommen“ (Ὅσιοι: 2,36; 3,8; 4,1.6.8; 8,23.34; 9,3; 10,6; 12,4; 13,10.12; 14,3.10; 15,3.7; 16 Überschrift; 17,16), das Attribut „heilig“ (ἅγιοι) ist dem Israel der Heilszeit vorbehalten (11,1; 17,32).⁴¹⁷

⁴¹³ Nach G. W. E. NICKELSBURG wurden sie um 50 v. Chr. geschrieben und „appear to have emanated from circles closely related to the Pharisees“. Ps 8,16–28 reflektiert die Eroberung Jerusalems im Jahr 63 v. Chr. durch Pompeius (Jewish Literature 203; vgl. zum pharisäischen Ursprung auch S. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos 51, M. WINNINGE, Sinners 180 und R. DEINES, Pharisees 480 einschließlich Anm. 131). A. DUPONT-SOMMER (Die essenischen Schriften 132.320.364) und R. B. WRIGHT dagegen votieren für essenischen Ursprung (R. B. WRIGHT, in CHARLESWORTH, Pseudepigrapha Bd. 2, 642; vgl. den Widerspruch von Charlesworth ebd.). Eine Übersicht über die verschiedenen Thesen zum Ursprung der PsSal bietet M. WINNINGE, Sinners 13–16. Vgl. zu Ursprung und Datierung von PsSal 17 im besonderen A. CAQUOT, Hasmonéens 217f (er sieht darin eine Gruppe von Menschen „proches peut-être des Pharisiens anti-hérodiens“, wie sie in Jos Ant XVII,41–45 vorkommen); R. R. HAHN, Community of the Pious; J. J. COLLINS, Scepter 51–53. M. WINNINGE zeigt durch Einzelbeobachtungen auf, wie unwahrscheinlich die These essenischer Provenienz gegenüber der These pharisäischer Herkunft gerade im Blick auf PsSal 17 ist (Sinners 100.105f).

⁴¹⁴ Vgl. D. FALK, Psalms and Prayers 35f.

⁴¹⁵ Paul and Palestinian Judaism 387–409, insbesondere 396.

⁴¹⁶ D. FALK, Psalms and Prayers 43; siehe auch 48f. Die Tatsache, dass die Psalmen von Sündern in Israel wissen, die das gleiche Ansehen und die gleiche Autorität haben wie die Gerechten, die aber im Geheimen sündigen (1,7; 4,5; 8,9), spricht gegen Sanders' These, dass nach Ansicht der PsSal „the covenant promises include all Israel and that only those who sin in such a way as to exclude themselves are cut off from Israel“ (Paul and Palestinian Judaism 405).

⁴¹⁷ Der Zusammenhang zwischen den Frommen bzw. Gerechten und den Heiligen ist so vorzustellen, dass erstere im Gericht zwar gezüchtigt (13,7–10), aber doch gerettet werden (vgl. 13,1–4.6.10–12) und danach das heilige Volk bilden, von dem alle Sünder ausgeschlossen sind. „Although the righteous are part of ideal Israel, the blurring is

Dementsprechend macht vor allem PsSal 17 von der Heiligkeitsterminologie extensiven Gebrauch.⁴¹⁸ Hier wird in vom Alten Testament inspirierter Sprache und Bildern (vgl. insbesondere 2Sam 7) die Herbeiführung des messianischen als eines idealen Zeitalters von Gott erbeten (vv 22–50). Voraus geht, ganz wie beim Einst-Jetzt-Schema im Neuen Testament, der Lasterkatalog, eine Beschreibung des desolaten, sündigen Zustands des Volkes (vv 19f). Es folgt die Bitte um einen neuen Davididen, den Messias, der „in Weisheit und Gerechtigkeit die Sünder aus dem (heiligen – vgl. PsSal 7,2) Erbe (κληρονομία) vertreiben und den Hochmut des Sünders wie ein Tongefäß zerstören“ wird (v 23f; vgl. Ps 2,9LXX). Er ist von Gott eingesetzt, um Israel bzw. Jerusalem durch die Vertreibung von Heiden, Sündern und Feinden zu reinigen (vv 22.36.45), es zu züchtigen (παιδεῦσαι – v 42) und zu richten (v 43a).

Selbst ohne Sünde (v 36) und „mächtig im Heiligen Geist“ (v 37), wird der Messias „ein heiliges Volk sammeln, das er in Gerechtigkeit führen wird, und er wird richten die Stämme des Volkes, das vom Herrn, seinem Gott, geheiligt worden ist“: Καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ (v 26; vgl. v 41 in manchen Handschriften). Ungerechtigkeit (ἀδικίαν) wird er unter ihnen nicht mehr dulden (vgl. Jer 23,5), auch „keinen Menschen, der Böses weiß“ – πᾶς ἄνθρωπος ...εἰδὼς κακίαν (vv 27.32) –, weil sie alle υἱοὶ θεοῦ (v 27) und ἅγιοι sein werden, wie der programmatische Satz in v 32 besagt: καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν ὅτι πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος.

Dass einerseits der Messias (v 30), andererseits Gott selbst das Volk heiligen wird (v 26; vgl. auch v 43, wo ἡγιασμένου *passivum divinum* ist), entspricht Ez 34 und stimmt mit dem Gesamtbild des Psalms überein, wonach Gott selbst König Israels und des Messias (v 38) ist, der Messias aber

seldom complete... Only in the Messianic age do the two merge so that Israel and the righteous are coterminous” (D. FALK, *Psalms and Prayers* 45). Die δίκαιοι bzw. ὅσιοι sind nach den PsSal die, die Gott fürchten und lieben (2,33; 3,13;4,23;5,18; 6,5; 12,4; 13,12; 15,13 bzw. 4,25;6,6; 10,3;14,1) und demütig sind (5,12). Die Gottlosen dagegen werden im Gericht vernichtet (vgl. 13,2f.5–7.11). Jüdische Sünder zeichnen sich dadurch aus, dass sie gottlos sind (13,5), Gott nicht fürchten, nicht auf ihn hören und seiner nicht gedenken (2,8; 4,21; 14,4), sondern Gott erzürnen (4,21) und hochmütig sind (1,5f; 17,6). (Vgl. a.a.O. 46 einschließlich Anm. 166 sowie M. A. ELLIOTT, *Survivors* 630–632.) Während die Frommen Sünde vermeiden und, wo sie dennoch vorkommt, dafür Sühne schaffen, sündigen die Sünder gewohnheitsmäßig (vgl. D. FALK, *Psalms* 46f; *Belege* Anm. 171).

⁴¹⁸ In den übrigen Psalmen ist diese Terminologie fast ausschließlich dem Tempel (τὰ ἅγια in 1,8; 2,3; 8,11) und Jerusalem (8,4) vorbehalten.

„the agent by whom and through whom God’s reign and its consequences are actualized in this world“.⁴¹⁹

Jerusalem wird er „reinigen in Heiligung“ (καθαριεῖ Ἱερουσαλήμ ἐν ἁγιασμῷ), so dass es wieder sein wird wie am Anfang (ὡς καὶ τὸ ἀπ’ ἀρχῆς – v 30; vgl. 18,5). Diese Reinigung leitet die Wiederherstellung Jerusalems als Gottesstadt ein, in der man Gottes Herrlichkeit sehen kann (vgl. v 31 mit Jes 55,5).⁴²⁰ Die PsSal enthalten nebeneinander die Erwartung der Wiederherstellung Israels und der Vergeltung nach den Werken (z. B. 9,5f), ohne dass deren Verhältnis zueinander eindeutig geklärt würde. Nach 18,5 scheint die Reinigung der Wiederherstellung vorauszugehen. Auf jeden Fall gilt die Wiederherstellung einem Israel, das sich fundamental von den Sündern in Jerusalem unterscheidet (sei es durch Bekehrung, sei es durch Vernichtung der Sünder).⁴²¹

e) 4. Makkabäer⁴²²

Nach 4Makk 17,18–20 werden die Märtyrer ἡγιασμένοι bzw. ἁγιασθέντες διὰ θεόν genannt, weil sie bis zum Martyrium am Gesetz festhalten, und dürfen aufgrund ihrer Standhaftigkeit „neben dem göttlichen Thron stehen“. Auch hier scheint der Gedanke an einen heiligen Rest, der an der Herrschaft Anteil erhält, vorausgesetzt zu sein.

f) Testamente der 12 Patriarchen

Auch die wohl ins 2. Jh. v. Chr. zurückgehenden Testamente der 12 Patriarchen⁴²³ führen uns relativ nahe an die neutestamentliche Zeit heran, können aber, solange die Frage nach dem christlichen Einfluss in ihrer Endfassung nicht geklärt ist, nur bedingt für die neutestamentliche Exegese herangezogen werden.⁴²⁴ So, wie sie heute vorliegen, verknüpfen sie die in

⁴¹⁹ G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature* 208.

⁴²⁰ Dem entspricht, dass nach 11,7 Jerusalem das Gewand seiner Heiligkeit (τὴν στολήν τοῦ ἁγιασματος σου) anziehen wird, wenn Gott Israel wiederherstellen wird.

⁴²¹ Vgl. M. A. ELLIOTT, *Survivors* 561.

⁴²² „Für eine Entstehung vor 70, ja vor den Vorgängen mit Caligula 39/41 n. Chr. spricht, dass der Herrscherkult, obwohl dies nahegelegen hätte, noch keine Rolle spielt und dass der Tempelkult noch selbstverständlich vorausgesetzt wird (3,19–4,10)“ (M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paulus* 294, Anm. 1210). Es handelt sich also um ein Buch, das wahrscheinlich unmittelbar aus der Zeit des Paulus stammt.

⁴²³ Siehe zur Datierung H. C. KEE in CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* Bd. 1, 777f. R. A. KUGLER schlägt – gewissermaßen als Minimalkonsens – vor „to assume that the Testaments of the Twelve Patriarchs were known to Christians and Jews by the second century C. E., although they were probably complete and available some time before that“ (*Testaments* 208).

⁴²⁴ Siehe zur Entstehungsgeschichte und zur Frage der christlichen Bearbeitung die Darstellung bei M. DE JONGE, *Main Issues* 148–155.160–163. DE JONGE selbst hält die

den älteren Teilen des Alten Testaments vertretene Sicht von Israel als dem „heiligen Volk“ (wobei das Halten des Gesetzes als Bedingung betont wird) mit der Erwartung eines eschatologischen Volkes von Heiligen.

Ganz dem Pentateuch entsprechend spricht Levi seinen Söhnen zu, dass sie „aus heiligem Samen“ und für die Nachkommen Abrahams als Priester heilig seien und sich deshalb zu heiligen hätten: ἐκ σπέρματος γὰρ ἁγίου εἶ καὶ τὸ σπέρμα σου ἁγιάσον καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ἁγιασμοῦ σου ἐστὶν ἱερεὺς ἅγιος κληθήσεται τῷ σπέρματι Ἀβραάμ (TestLev 2B 017)⁴²⁵. Wenn Issaschar in TestIss 5,4 seine Nachkommen unter „alle Heiligen von Abel bis jetzt“ einreihet, sprengt das noch kaum die klassische Sicht von Israel als dem heiligen Volk.

Auf der anderen Seite finden sich in den TestXII stärker eschatologisch ausgerichtete Aussagen: Simeon erwartet für die eschatologische Zukunft,⁴²⁶ dass aus ihm „Heilige“ in großer Zahl hervorgehen werden, sofern seine Nachkommen sich von „Neid und aller Hartherzigkeit“ enthalten (TestSim 6,2).⁴²⁷ Nach 3,4–6 muss der Mensch in Gottesfurcht zu Gott fliehen, um das Böse zu überwinden; nach 6,2ff müssen Menschen durch Überwinden des Bösen die neue Zeit herbeiführen, in der Gott es endgültig überwindet und auch die bösen Geister, die zur Sünde verführen, besiegt sein werden (6,6). Aufgabe des Menschen ist also immer die Hinwendung zu Gott, der dann letztlich heiligt.⁴²⁸

Nach TestLev 18,6 wird aus dem Tempel ἁγίασμα auf den eschatologischen Priester kommen, was im Zusammenhang wohl „Heiligung“ heißen muss.⁴²⁹ Auf ihm wird der „Geist des Verstandes und der Heiligung“ (πνεῦμα ...ἁγιασμοῦ) ruhen (18,7), der „Geist der Heiligkeit“ (πνεῦμα ἁγίωσύης – 18,11). Unter ihm wird die Sünde aufhören (18,9), er wird Beliar binden und seinen Kindern Vollmacht geben, auf böse Geister zu treten (18,12)⁴³⁰; die „Heiligen“ (identisch mit den „Gerechten“ in 18,9)

TestXII insgesamt für einen christlichen Text (a.a.O. 163); vgl. dagegen J. JERVELL, Interpolator, passim.

⁴²⁵ Text aus A.-M. DÉNIS, Concordance grecque.

⁴²⁶ Dass diese im Blick ist, geht aus dem Kontext hervor: vgl. 6,4–7a.

⁴²⁷ So der Text bei A.-M. DÉNIS, Concordance grecque; anders der von J. BECKER zugrunde gelegte Text (Testamente der zwölf Patriarchen).

⁴²⁸ Vgl. R. A. KUGLER, Testaments 213: “The Testaments of the Twelve Patriarchs hold the view that God has chosen Israel for a special relationship, and seem to require mostly reliance on God and little in the way of specific law-keeping to sustain that relationship.”

⁴²⁹ Vgl. H. C. KEE in CHARLESWORTH, Pseudepigrapha Bd. 1, 795.

⁴³⁰ Vgl. TestSim 6,6, wonach zu jener Zeit „alle Geister der Verführung zum Zertreten gegeben werden, und die Menschen ... über die bösen Geister herrschen“ werden (Übersetzung aus J. BECKER, Testamente der zwölf Patriarchen).

werden vom Baum des Lebens essen (18,11) und „mit Gerechtigkeit bekleidet sein“ (18,14).⁴³¹

TestDan blickt voraus auf die Zeit, wenn aus Juda und Levi Gottes Heil kommen wird.⁴³² Dann wird „er“⁴³³ die „Seelen der Heiligen“ aus der Gefangenschaft unter Beliar befreien, die ungehorsamen Herzen dem Herrn zuwenden und die „Heiligen“ bzw. „Gerechten“ im paradiesischen Neuen Jerusalem versammeln (5,11f). Hier scheint der Gedanke an eine vom Herrn geschenkte Rückkehr ganz Israels nach Gericht und Exil zugrunde zu liegen, da der Herr selbst die Ungehorsamen zu sich zurückbringen wird (5,11). Auch TestBenj 10,11 erwartet die Versammlung ganz Israels zum Herrn, bindet diese Erwartung aber an die Bedingung, dass die Söhne Benjamins ἐν ἀγιασμῶ κατὰ πρόσωπον κυρίου wandeln. In Heiligung zu wandeln ist dabei gleichbedeutend mit dem Halten der Gebote (so explizit die griechische Handschrift c; vgl. auch 10,3.5) und scheint hier das Kriterium für die Teilhabe am Heil zu sein.⁴³⁴

g) 4. Esra

Zum Verständnis des 4. Esrabuches⁴³⁵ ist es wichtig, den Gesamtduktus des Buches nachzuvollziehen; das Zitieren isolierter Belegstellen hat hier immer wieder in die Irre geführt. Das Buch enthält *nebeneinander* die traditionelle Sicht von Israel als dem auserwählten Volk, das sich auf den Bund (vgl. z. B. 5,23ff) und die als Heiligung beschriebene Zionserwählung (5,25: ex omnibus aedificatis civitatibus sanctificasti tibimet ipsi Sion) berufen kann, und den Restgedanken. Erstere Sicht vertritt zunächst Esra. Ihr wird in den Antwortreden Gottes durch den Mund des Engels Uriel entgegengesetzt, „that only the righteous few within Israel will be saved“ (vgl. 8,1–3) und „that not the whole of ethnic Israel, but only a

⁴³¹ So der von J. BECKER (Testamente der zwölf Patriarchen) zugrundegelegte Text; A.-M. DÉNIS hat statt „Gerechtigkeit“ εὐφροσύνη (Concordance grecque).

⁴³² Nach M. A. ELLIOTT enthalten die TestPatr eine ganze Reihe von Sprüchen, die „the restoration of Israel ... on the basis of adherence to the community of Levi-Judah – that is, to the beliefs of the group“ verheißen: vgl. auch TestNaph 8,2f; TestGad 8,1 (Survivors 554).

⁴³³ Ob Gott selbst oder der von ihm gesandte Retter aus Levi und Juda gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; siehe H. C. KEE in CHARLESWORTH, Pseud-epigrapha Bd. 1, 809 einerseits und M. DE JONGE, Israel's Future 176 andererseits.

⁴³⁴ Vgl. zur konditionalen Struktur der Stelle M. A. ELLIOTT, Survivors 554. Ebenfalls klar konditional formuliert ist TestJud 23,5: Umkehr und der Wandel nach „allen seinen Geboten“ sind hier Voraussetzung für die Zurückführung „aus der Gefangenschaft der Völker“.

⁴³⁵ „4Esra does not address a sectarian audience, but rather those, such as the rabbis at Yavneh, who understood themselves as religious leaders of all Israel“ (R. BAUCKHAM, Apocalypses 163).

righteous remnant will be the beneficiaries of eschatological salvation (12:34; 13:48–49).⁴³⁶ Letztere Sicht setzt sich im Lauf des Buches gegen „the inclusive covenantalism expressed by the Ezra of the first three episodes“ durch und durchdringt mehr und mehr auch Esras eigene Reden, wird aber durch die Verheißung ergänzt, dass außer dem Rest, der von Israel im Land übrigbleiben wird (qui derelicti sunt de populo tuo, qui inveniuntur intra terminum meum sanctum – 13,48f), auch die neuneinhalb bzw. zehn Stämme Nordisraels durch ihre Buße und Emigration in die Wüste an der messianischen Errettung teilhaben werden (13,12.39).⁴³⁷ Sie werden beschrieben als die, welche „Werke und Glauben an den Gewaltigen haben“ (13,23; vgl. 9,7f, wo ebenfalls Werke und Glauben die Kriterien der Zugehörigkeit zum Rest sind). An dieser Ergänzung des Restes, der gerettet wird, zu einer großen Menge erkennt Esra, dass Gott seinem Bund mit Abraham treu sein wird.⁴³⁸

Mit Bauckham kann man die soteriologische Überzeugung des 4. Esra folgendermaßen zusammenfassen: “God gives salvation to those members of his elect people who have kept the terms of the covenant and so merit the salvation promised in the covenant.”⁴³⁹ Die *Gerechten* werden im Gericht gerettet werden (9,10–13); für Sünder, selbst wenn sie aus Israel stammen, gibt es keine Gnade.⁴⁴⁰ Mit der pessimistischen Sicht vom Menschen, und zwar selbst der Juden (alle haben Böses getan und das Gesetz übertreten – 7,46; 8,35), mag es zusammenhängen, dass das Buch auf die Bezeichnung derer, die gerettet werden, als „Heilige“ verzichtet.⁴⁴¹

7. Der Anteil der Heiden am heiligen Volk

Im Blick auf die Heiden ist zu unterscheiden zwischen der Stellung der Heiden in der Gegenwart und der Rolle, die ihnen in der eschatologischen Hoffnung zuerkannt wird.

⁴³⁶ R. BAUCKHAM, *Apocalypses* 166; vgl. zur Restterminologie beispielsweise auch 6,25; 7,27f.

⁴³⁷ R. BAUCKHAM, *Apocalypses* 166f.

⁴³⁸ Siehe a.a.O. 167.

⁴³⁹ R. BAUCKHAM, *Apocalypses* 173.

⁴⁴⁰ Zur (in 4Esra besonders schwierigen) Abgrenzung der Gerechten von den Sündern vgl. R. BAUCKHAM, *Apocalypses* 172 einschließlich Anm. 98.

⁴⁴¹ 12,11.31ff nehmen explizit auf Dan 7 Bezug, sprechen aber nicht von den „Heiligen“, sondern nur vom „Messias“ und dem „Rest“ des Gottesvolkes (*residuum populus meus*), den der Messias aus Gnade übriglassen wird (vgl. 13,26.48f). Lediglich im späten christlichen Rahmen zu 4Esr wird die Heiligung des Volkes, das zu Zion gehört (nach diesem Kapitel die christliche Gemeinde), als Anliegen formuliert (2,41).

7.1 Pentateuch

Im Pentateuch wird nicht direkt gesagt, dass alle Heiden unrein sind. Rituelle Unreinheit wird ihnen, wie in der neueren Forschung betont wird, nirgends explizit zugeschrieben:

“Because only God’s covenant partners are obligated to avoid most voluntary ritual impurities and cleanse themselves from unavoidable ritual impurities, Gentiles are by definition exempt from the ritual purity laws set forth in Lev 12–15.”⁴⁴²

Infolgedessen können sie sich an *diesen* Geboten nicht *rituell* verunreinigen. Allerdings erlauben die beiden Ausnahmen, Lev 17,15f (die Reinigung nach dem Verzehr verendeter Tiere betreffend) und Num 19,10b–13 (die Reinigung nach dem Berühren von Leichen betreffend), welche ausdrücklich die Heiden in ihren Geltungsbereich mit einschließen, den Schluss, dass Heiden rituell unrein sind, zumal der Kontakt mit Leichen unvermeidbar war und man nicht davon ausgehen konnte, dass sie sich den geforderten Reinigungsriten unterzogen (vgl. Num 19,13).⁴⁴³ Wie weit diese Folgerung im Judentum tatsächlich gezogen wurde, muss den einzelnen Texten entnommen werden.

Im Heiligkeitsgesetz wird vorausgesetzt, dass die Völker, welche vor Israel her vertrieben wurden, sich durch eben die Praktiken *ethisch* verunreinigt haben, die Israel zum Schutz und als Ausdruck seiner Heiligkeit verboten werden. Ethische Unreinheit ist zwar nicht unmittelbar ansteckend, stellt aber eine Bedrohung für das Land dar. Deshalb werden in Israel lebende Heiden auf entsprechende Minimalforderungen verpflichtet, damit Israels Land nicht durch sie verunreinigt wird (Lev 18,26f).

Darüber hinaus konnten Heiden durch die Beschneidung Glieder des heiligen Volkes werden: Nach Ex 12,48f (vgl. Num 9,14) können in Israel lebende Fremde am Passafest teilnehmen, wenn sie sich beschneiden lassen, sich also dem JHWH-Glauben unterstellen. Dtn 23,4–9 unterscheidet zwischen Fremdvölkern, die für immer aus Israel ausgeschlossen sein sollen (Ammoniter und Moabiter), und solchen, deren Aufnahme in der dritten Generation möglich ist (nämlich Edomiter und Ägypter). An anderen Stellen, wie Lev 19,33f und Dtn 10,18f, geht es lediglich um den Rechtsschutz des Fremden, nicht um religiöse Gleichstellung.

⁴⁴² C. E. HAYES, *Gentile Impurities* 20f.

⁴⁴³ J. KLAWANS, *Notions* 290, Anm. 26; vgl. M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus* 119. C. E. HAYES erklärt diese beiden Ausnahmen als Anwendung der noachitischen Gebote in Gen 9,3–6 (*Gentile Impurities* 39). Allerdings überzeugt ihre Folgerung, dass es sich deshalb nicht um Ausnahmen handle, nicht. Auch wenn man in diesen Geboten eine „logical and consistent extension of principles implicit in the Priestly doctrine of a covenant that enjoins respect for life upon all humanity“ sehen kann (ebd.), so bilden sie doch so signifikante Ausnahmen zu der allgemeinen Regel, dass Heiden sich nicht rituell verunreinigen können, dass sie die Regel in Frage stellen.

Num 15,14–31 räumt dem „Fremden, der bei euch lebt, oder einem, dessen Familie schon seit Generationen unter euch lebt“, das Recht ein, JHWH zu opfern, und verpflichtet ihn zugleich auf „alle Gebote, die der Herr dem Mose mitgeteilt hat“ (15,22).

Bezeichnenderweise wird in der *LXX* hier aus dem ׀ ein προσήλυτος. Die *LXX* vereindeutigt also gegenüber dem masoretischen Text, dass dies nur für Beschnittene gilt.

Mischehen mit Bewohnern Kanaans werden in Dtn 7,3f unter ausdrücklichem Hinweis auf die Gefahr der Verführung zum Götzendienst verboten (vgl. auch Num 25 für P und Jos 23,12f). Dtn 21,10–14 sieht die Heirat mit kriegsgefangenen Ausländerinnen vor. Dabei kann man davon ausgehen, dass einer solchen Frau keine Ausübung ihrer heidnischen Religion zugestanden wurde.

Eine Aufnahme einzelner Heiden (außer Moabitern und Ammonitern) ins Gottesvolk ist also möglich, sofern sie sich als Proselyten ganz in dieses hineinstellen. In Israel lebende Heiden, die sich nicht beschneiden lassen, sind verpflichtet, das Land nicht durch ethische Unreinheit zu verunreinigen (Lev 18,24–30). Das Halten der rituellen Tora wird ihnen im Allgemeinen nicht abverlangt (außer in Num 15,14–31MT). Allerdings können sie, da sie sich nach dem Kontakt mit Leichen nicht reinigen und sofern sie verendete Tiere essen, als rituell unrein eingestuft werden (vgl. Lev 17,15f; Num 19,10–13).

7.2 Propheten

Einerseits prophezeien „Jes 52,1; ... Joel 4,17; Nah 2,1 und Sach 14,21 ... die kultische Reinheit Jerusalems von Fremdvölkern, und gelegentlich ist sogar ausdrücklich gesagt, dass Heiden den Tempel nicht mehr entweihen bzw. verunreinigen sollen“.⁴⁴⁴ Andererseits findet sich bei einzelnen Propheten eine Aufweitung des eschatologischen heiligen Volkes, die eine bedeutsame Brücke zur paulinischen Sicht des Gottesvolkes darstellt:⁴⁴⁵

Wo Heiden in irgendeiner Weise integriert werden, kann dies nach unterschiedlichsten Modellen geschehen. In Jes 54,3; 60,1–16; 61,5f (vgl. Ez 36,23; 37,28) treten die Heiden im Rahmen der Restaurationserwartung lediglich als *Feinde*, über die Israel triumphieren wird, auf den Plan.⁴⁴⁶

Schon Micha 4,1ff (vgl. Jes 2,2–4) kündigt die *Wallfahrt* der Völker zum Zion an; doch ist hier nicht von deren Eingliederung ins Gottesvolk

⁴⁴⁴ S. SAFRAI, Wallfahrt 110, Anm. 174.

⁴⁴⁵ Im Folgenden werden nur die prägnantesten Beispiele berücksichtigt. Vgl. aber den Überblick über das Material bei W. KRAUS, Volk Gottes, 18–44.

⁴⁴⁶ Vgl. F. THIELMAN, Paul 78.

die Rede.⁴⁴⁷ Zeph 3,9f scheint eine Eingliederung zu erwarten. Auch in Jes 55,3–5 (vgl. 42,6 und 49,6–8) findet sich die Erwartung, dass der kommende Davidide „zum Fürsten und Gebieter der Nationen“ gesetzt wird und dass diese nach Israel eilen werden.

Jes 14,1 erwartet die *Integration* von „Fremden“ (גֵּרִים) ins eschatologische Israel. Ez 47,22 räumt den „Fremden, die bei euch leben“, bei der eschatologischen Landverteilung ausdrücklich einen Platz im Erbbesitz Israels ein. Nach Sach 2,15f – möglicherweise ein Zusatz zu Protosacharja – werden zum eschatologischen heiligen Volk auch Nichtisraeliten gehören, „und sie werden mein Volk sein“.⁴⁴⁸ Gleichwohl bleibt die Vorzugsstellung Judas und insbesondere Jerusalems bestehen. In Tritojesaja finden sich als Auftakt und als Schluss zwei Texte mit universaler Tendenz: Jes 56,3–8 und 66,18–24. Jes 56,3–8 setzt Dtn 23,2–9 außer Kraft und erklärt, dass selbst Verschnittene nun dem Gottesvolk angehören können, sofern sie den Sabbat halten, tun was JHWH gefällt und an seinem Bund festhalten.⁴⁴⁹ Jes 66,18 bezieht die Verheißung der Sammlung der Zerstreuten Israels durch Gott auf die Heiden, v 19 überträgt ihnen den Missionsauftrag, der nach Jes 42,1.4 und 49,6 Aufgabe des Gottesknechts ist; nach v 20 sind sie gar kultisch rein wie das Gottesvolk, und dies, ohne dass ihnen Beschneidung und Toraobservanz auferlegt würden.⁴⁵⁰ Nach der plausibelsten Interpretation von v 21 wird „Gott selbst aus den Heidenvölkern Priester und Leviten erwählen ..., die am Heiligtum Dienst tun“ sollen.⁴⁵¹

7.3 Psalmen

Auch im Psalter, insbesondere in den JHWH-Königpsalmen (47; 93; 96–99), lassen sich universalistische Töne vernehmen: Deren „Universalismus“ ist nach H.-J. Kraus „nicht das Spätprodukt eines religiösen Entwicklungsprozesses innerhalb der Geschichte Israels, sondern vielmehr ein im Typus der Verehrung des ‚höchsten Gottes‘ bereits vorgegebenes Element der kanaänischen Welt“.⁴⁵² Es handelt sich dabei auch „nicht um enthu-

⁴⁴⁷ Vgl. W. KRAUS, Volk Gottes 18; N. LOHFINK, Der neue Bund 115.

⁴⁴⁸ Vgl. hierzu W. KRAUS, Volk Gottes 18f. Nach Kraus ist von der hier erwarteten „Eingliederung der Heiden ins Gottesvolk“ „die Anerkennung JHWHs als des einzigen Gottes und die Anbetung durch die Völker“ zu unterscheiden (a.a.O. 18).

⁴⁴⁹ Vgl. W. KRAUS, Volk Gottes 21f.

⁴⁵⁰ Vgl. W. KRAUS, Volk Gottes 23f; P. STUHLMACHER, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung 113. Zur Aufnahme dieser Verheißung in der Tradition vgl. Tob 13,3f.11; PsSal 17,31f; äthHen 90,38; TestBenj 9,2.8–11; Philo, praem. 162–173 (siehe M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 159, Anm. 638)

⁴⁵¹ W. KRAUS, Volk Gottes 24.

⁴⁵² H.-J. KRAUS, Psalmen Bd. 1, 97. Anders C. WESTERMANN, Ausgewählte Psalmen 69, nach dem „das Preisen Gottes als des Königs der Völker und damit seiner Königs-

siastische Steigerungen des Hymnus“.⁴⁵³ Ist JHWH der Schöpfer, so begründet dies seine Weltherrschaft und damit auch die Herrschaft über die Heiden. „Die Völker sind ihm untertan (Ps 47,4.9; 99,2), so wie auch alle Götter dem ‚höchsten Gott‘ unterworfen sind (Ps 96,4f; 97,7). Die Proskynese vor dem ‚Weltkönig‘ Jahwe wird in den Psalmen als kultischer Akt auf dem Zion gefordert (Ps 95,6; 96,9; 99,5.9).“⁴⁵⁴

In Ps 22,28–32 wird das Lob Gottes auf „alle Enden der Erde“ und „alle Sippen der Völker“ ausgeweitet und ihre „Umkehr“ (שׁוּבוּ) zu JHWH erwartet. V 29 begründet dies ebenfalls mit der Königsherrschaft (מַלְכוּת) Gottes über die Völker.

7.4 Chronistisches Geschichtswerk

Das „chronistische Geschichtswerk“ gilt weithin als Kronzeuge des jüdischen Partikularismus. Diese Sicht ist durch die Untersuchung von T. Willi, „Juda – Jehud – Israel“ dahingehend modifiziert worden, dass die partikularistischen Aussagen dieser Bücher in ihrem universalistischen Gesamtrahmen zu interpretieren sind. Hier wird das,

„was dem frühnachexilischen Propheten Haggai (2,6–9) noch Eschatologie, Verheißung und Zukunft war, die Anteilnahme der Völkerwelt am Heiligtum Israels, ... im Bereich der Geschichte wahrgenommen. Es ist ein Heide, kein Israelit, es ist der Repräsentant der Königreiche der Erde ..., der ‚damit betraut ist‘, JHWH, dem Gott des Himmels, ‚ein Haus in Jerusalem, das in Juda liegt, zu bauen‘“ (Esr 1,2).⁴⁵⁵

Wenn Cyrus hier wie in 1Kön 9,11 der nichtisraelitische König Hiram als Unterstützer des Tempelbaues dargestellt wird, erscheint damit der Tempel „nicht als Heiligtum einer abgeschotteten theokratischen Kultgemeinde, sondern in bester prophetisch-eschatologischer Tradition als Heiligtum für die ganze Welt“ (vgl. schon 1Kön 8,41–43, wonach der „Tempel als Kultstätte auch nichtisraelitischer Fremder“ erscheint).⁴⁵⁶

herrschaft“ in diesen Psalmen „im Zusammenhang eines universalistischen Denkens [steht], das vom Exil ab und der Verkündigung Deuterocesajas an Bedeutung gewinnt.“

⁴⁵³ H.-J. KRAUS, Psalmen Bd. 1, 331.

⁴⁵⁴ A.a.O. 98. Vgl. a.a.O. 331: „Der auf dem Zion thronende Gott ist אֱלֹהֵינוּ, Schöpfer und Herr aller Welt... Jahwe wird auf dem Zion als מַלְךְ und מֶשֶׁל verehrt. Er ist Weltherrscher. Darum gebührt ihm das Lob aller Völker.“

⁴⁵⁵ T. WILLI, Juda 55.

⁴⁵⁶ A.a.O. 56.76. Auch die Weigerung Serubbabels, die Bittsteller aus „Juda und Benjamin“ am Tempel mitbauen zu lassen (Esr 4,3), ist nicht religiös, sondern politisch motiviert, wird sie doch mit dem Hinweis auf die Beauftragung durch Cyrus „– gewiss weit mehr Heide als die Petenten – begründet.“ Auf dem Spiel steht auch hier, bei dieser „Eimischung der lokalen Instanzen“, „die Ausstrahlung und die Zentralität des neuen Tempels, die weit über die Grenzen ... des Landes hinausreicht“ (a.a.O. 69f).

Zugleich wird in Esr 9,1f das Heiratsverbot aus Dtn 7,1–4, das sich auf die sieben Völker bezieht, die vor Israel ausgetrieben wurden, auf die „aktuellen Völkerschaften“ Ägypter, Ammoniter, Amoriter und Moabiter ausgeweitet.⁴⁵⁷ Dies hatte mit der Tatsache zu tun, dass Israel sich nun nicht mehr über das Land, sondern nur noch über die Abstammung definieren konnte.⁴⁵⁸ Im Jubiläenbuch wird dieses Modell im Sinne radikaler Diskontinuität zu anderen Völkern verschärft (s. u.). In Esr 9f (vgl. Neh 10,31; 13,23–27) geht es um die „heilige Umgebung“ des Heiligtums: als solche, die für den Tempel in Jerusalem zu sorgen haben, sind die Rückkehrer „heiliger Same“ (Esra 9,2). Damit wird auf die Gesetze, die das Mischen von Samen verbieten, angespielt. „The clear implication is that *holy seed* should not become mingled with anything“.⁴⁵⁹ 6,17 und 8,35 zeigen, dass die Rückkehrer als Symbol für ganz Israel standen. „Die Assimilation als Preisgabe der eigenen Identität führt zum Sakrileg, zur Veruntreuung dessen, was Gott vonseiten Israels zustünde“.⁴⁶⁰ Israel darf sich um seiner *Berufung für die Völker* willen nicht mit den Völkern vermischen. Neh 13,26 belegt, dass dahinter die im Deuteronomium (7,4; vgl. 1Kön 11,1f) in diesem Zusammenhang geäußerte Befürchtung der Verführung zum Götzendienst stand (als einer ethischen, auch das Land betreffenden Verunreinigung Israels – vgl. Esr 9,10–12 mit der Warnung vor ethischer Verunreinigung in Lev 18,24–30 und Ez 36,17).⁴⁶¹ Anders als im Heiligkeitgesetz, welches davon ausgeht, dass auch Heiden sich an die Gesetze zur Vermeidung der Verunreinigung des Landes halten können (und müssen), wird hier vorausgesetzt, dass Heiden diese ethischen Unreinheiten von vornherein eigen sind. An eine Bekehrung ist nicht zu denken.

Auch für die Chronikbücher ist der Gott Israels nicht auf Israel als seinen Wirkungskreis beschränkt:

„Seine Werkzeuge sind Könige und Völker; sein Bereich ist, wie 1Chronik lehrt, die Menschenwelt [Kap. 1]; erkannt als dieser universale Gott wird er aber dort, wo nach seinem in der Schrift der יהוה und der Propheten niedergelegten Willen gefragt und geforscht wird.“⁴⁶²

Gesamt-Israel (es wird in der Genealogie in 1Chr 2–10 programmatisch als Zwölfstämmevolk dargestellt, obwohl faktisch ja nur Juda im Wiedererstehen begriffen ist) wird hier wie in der alten Prophetie als das Volk verstanden, an dem der „Offenbarungsplan“ Gottes für die Völker erkannt

⁴⁵⁷ T. WILLI, Juda 80.

⁴⁵⁸ J. KUGEL, Holiness of Israel 29.

⁴⁵⁹ A.a.O. 24; vgl. C. E. HAYES, Gentile Impurities 32f.

⁴⁶⁰ T. WILLI, Juda 81.

⁴⁶¹ Vgl. J. KLAWANS, Impurity and Sin 45.

⁴⁶² T. WILLI, Juda 180.

wird.⁴⁶³ „An eine Durchlässigkeit der Grenze zwischen Israel und der Völkerwelt“ ist dabei allerdings auch hier „nicht gedacht“.⁴⁶⁴ Insofern könnte man im Blick auf Esra-Nehemia und die Chronikbücher von einem Partikularismus um des Universalismus willen sprechen: Israel muss rein bleiben, um seinen Auftrag im universalen Plan Gottes ausführen zu können.

*Im Alten Testament stehen also nebeneinander universalistische Ansätze, die einen Einschluss der Heiden ins Gottesvolk für das Eschaton erwarten, und partikularistische Ansätze, die um des Monotheismus willen den Heiden keinen Anteil am Gottesvolk zuerkennen. Beiden geht es um die Offenbarung Gottes vor der ganzen Welt. Der Gott Israels „ist allein Gott, und Israel – Israel in seiner Gänze, das heißt in der Tiefe der Zeiten und in der Weite des Erdkreises – sein Knecht und Zeuge in dieser seiner Welt“.*⁴⁶⁵

7.5 Frühjudentum

Ob oder ab wann Heiden im Judentum als prinzipiell unrein angesehen wurden, ist in der Forschung heftig umstritten. Im Allgemeinen war es für Heiden möglich, Proselyten zu werden, das heißt durch die Beschneidung ins Gottesvolk einzutreten (womit sie aufhörten, Heiden zu sein). Von der Möglichkeit einer Aufnahme ohne Beschneidung wissen die Schriften des Frühjudentums nichts.⁴⁶⁶ Andererseits vertreten nur wenige Schriften, dass Heiden nicht einmal durch die Beschneidung ins Gottesvolk eintreten konnten. Zur Zeit des zweiten Tempels konnten Heiden zwar an Wallfahrten zum Tempel teilnehmen und sogar Opfer bringen (vgl. Jos Bell VI 9,3; Ant III Ende; bPes 3b; Joh 12,20; Apg 8,26), durften aber nur „bis an die Schranke treten, die von außen um die Ummauerung [des Tempels] lief“; dort wurden sie durch steinere Tafeln davor gewarnt, „weiter in den heiligen Bezirk vorzudringen“ (vgl. mKelim 18; mMiddot II 3; Jos Ant VI; IX 11,5; Bell V 5,2 u. ö.).⁴⁶⁷

⁴⁶³ T. WILLI, Juda 129. Vgl. a.a.O. 179: „Israel hatte gelernt, seine Stellung im Lichte der prophetischen Überlieferung als Zeugnis an die Völkerwelt zu begreifen.“

⁴⁶⁴ T. WILLI, Juda 133.

⁴⁶⁵ T. WILLI, Juda 180.

⁴⁶⁶ Vgl. W. KRAUS, Volk Gottes 109.

⁴⁶⁷ S. SAFRAI, Wallfahrt 109f.

a) 1. und 3. Makkabäer

1Makk 7,33 und 3Makk 1,13–15 bezeugen für ihre Zeit die Anschauung, dass Heiden rituell unrein sind und den Tempel nicht betreten dürfen.⁴⁶⁸

b) Philo

Vordergründig besteht eine Gemeinsamkeit zwischen Philo und Neuem Testament darin, dass beide das Volk der Heilszeit als ein aus Juden und Heiden gemischtes sehen. Allerdings beschreibt Philo die Pilgerreise des Einzelnen zu Gott in philosophischen Vorstellungen, die mit dem Neuen Testament nichts gemeinsam haben.⁴⁶⁹

c) Jubiläenbuch

Nach dem Jubiläenbuch ist als Konsequenz der Heiligkeit Israels nicht nur die Ehe mit Nichtisraeliten als Verunreinigung des Landes bei Todesstrafe verboten (30,7.14–17; vgl. mMeg 4,9; mSan 9,6 und TPsJ zu Lev 18,21), sondern jeglicher Kontakt (22,16), weil die Heiden als Götzendiener (22,16–20) und Unzüchtige (20,3–7) von vornherein als ethisch unrein betrachtet werden. Die Ächtung der Tischgemeinschaft mit Heiden lässt auf deren rituelle Unreinheit schließen: Jub 22,16 (vgl. schon Dan 1,8 und Tob 1,11).

Werman sieht im Jubiläenbuch keine Hoffnung auf irgendeine Form der Partizipation der Heiden an der Heiligkeit Israels. Sie sei dadurch ausgeschlossen, dass die Heiden unter der Herrschaft der Geister stehen (15,31) und den Toten und Dämonen opfern (22,16–18).⁴⁷⁰ Doch ist eine solche Hoffnung für das *Eschaton* von 4,26 (vgl. Sach 14,5b.20f) her nicht auszuschließen, wo die Heiligung Zions in eine weltumspannende Perspektive gestellt wird.⁴⁷¹

d) Qumran

Für Qumran ist ohne jeden Zweifel festzustellen, dass nicht nur Heiden, sondern alle Nichtmitglieder der Gemeinschaft als unrein galten.⁴⁷² Da sie

⁴⁶⁸ Vgl. S. SAFRAI, Wallfahrt 110, Anm. 74. Ebd.: „Aus dem Edikt von Antiochus III. ant XII 3,4 geht hervor, dass auch ausländische Könige dieses Verbot respektierten.“

⁴⁶⁹ S. o., Punkt 5.3.4.c(c).

⁴⁷⁰ Vgl. C. WERMAN, Concept of Holiness 173.

⁴⁷¹ Vgl. S. M. BRYAN, Jesus 155.

⁴⁷² Vgl. J. KLAWANS, Impurity and Sin 81–88; H. K. Harrington, Impurity Systems 107. Die Gegenargumente von C. E. HAYES (Gentile Impurities 65–67) vermögen nicht zu überzeugen. Da Sünde und rituelle Unreinheit in Qumran identifiziert werden, ist der Schluss, dass Heiden (wie auch Juden, welche nicht Mitglieder waren) als rituell unrein und verunreinigend galten, zwingend.

nicht nur als unrein galten, sondern als (rituell) verunreinigend, wurde der Kontakt mit ihnen vermieden (1QS V,18–21). Die Ordnung der Gemeinde (1QS V,1–VII,25) sieht die Absonderung „von der Gemeinde der Männer des Unrechts“ vor, und zwar in der Wüste (1QS V,1f; VIII,13). Mit einem Nichtmitglied darf es Gemeinschaft weder „in Bezug auf seine Arbeit“ noch „in Bezug auf seinen Besitz“ geben (zu Letzterem vgl. Lev 22,16, wonach „die Teilhabe an rituell fragwürdigem Gut ... Schuld mit sich [bringt]“)⁴⁷³. Mit ihm ist nicht über die Tora zu sprechen (1QS V,16). Seine Taten und sein Besitz gelten als unrein; man kann von ihm weder Essen noch Geschenke annehmen (1QS V,16.19f). Wenn allerdings CD XI,2 verbietet, den Fremdling am Sabbat für sich arbeiten zu lassen, zeigt dies, dass sich der Umgang mit Heiden wohl doch nicht ganz vermeiden ließ.⁴⁷⁴

Insgesamt zeichnen sich CD, 4QMMT, 4Q174 und 11Q19 durch eine starke Abgrenzungstendenz aus, während z. B. in 1Q27 [Buch der Geheimnisse], 4QDibHam und in 4QOrNab eine offenere Haltung gegenüber Heiden zutage tritt.⁴⁷⁵ Die heilige Gemeinde ist in Qumran so exklusiv konzipiert, dass nach manchen Texten kein Nichtjude (בְּיַנְכַר) oder Proselyt (גֵּר)⁴⁷⁶ jemals Anteil daran haben kann: „Nicht missionarische Expansion, sondern eine radikale Reduktion auf den ‚heiligen Rest‘ war ihr Ziel.“⁴⁷⁷ Indem 4Q174 III,4 die Ausschlussbestimmungen aus Dtn 23 von Ez 44,9 her ergänzt und auf den eschatologischen Tempel bezieht, werden die Heiden vom eschatologischen Heiligtum ausgeschlossen. Als Begründung gilt die Anwesenheit der Engel in der Gemeinschaft; vgl. ferner 1QSa II,3ff; 1QH VI,27.

Positiver sieht 4QDibHam IV,8–13 die Stellung der Heiden: Sie dürfen diesem Text zufolge immerhin ihre Opfergaben bringen. Doch werden sie damit Israel mitnichten gleichgestellt. „Es geht um die Verherrlichung des Volkes und des Tempels.“⁴⁷⁸

Die übrigen Texte „eindeutig qumranischen Ursprungs“, „die für die letzte Stufe des universalen Heils auch die Völker einbeziehen“ (1QM XII,13–16; XIX,4–7; 1Qsb III,18–21.27f; IV,27f; V,24–29; 4Q161,7 II,22–29), lassen die Völker „keinesfalls ... als eigenständig in das Heil

⁴⁷³ J. MAIER, *Texte vom Toten Meer* Bd. 1, 179, Anm. 452.

⁴⁷⁴ Vgl. W. KRAUS, *Volk Gottes* 62.

⁴⁷⁵ Vgl. a.a.O. 58.

⁴⁷⁶ Nach R. DEINES ist es nicht statthaft, die Bedeutung von גֵּר an dieser Stelle abzuschwächen; sie intendiert den völligen Ausschluss von Proselyten vom Tempelgottesdienst (Abwehr 82, Anm. 67; vgl. auch W. KRAUS, *Volk Gottes* 66). Das geht weit über entsprechende Vorschriften im Alten Testament hinaus; vgl. etwa Ez 44,9, wo der „an Herz und Fleisch *unbeschnittene* Ausländer“ ausgeschlossen wird.

⁴⁷⁷ M. HENGEL, *Qumran und der Hellenismus* 372.

⁴⁷⁸ W. KRAUS, *Volk Gottes* 68. Kraus betont außerdem, dass der Beleg angesichts „des Mangels an Qumrantypischem... nicht überstrapaziert werden“ darf (ebd.).

einbezogene oder gar in die Heilsgemeinde aufgenommene Gruppe erscheinen“; sie haben die Israel untergeordnete „Funktion von Zuschauern“ oder „Israel Dienenden“.⁴⁷⁹

Deines sieht zwei Stufen in der Eschatologie von Qumran: Zunächst habe man alle Fremden völlig ausgeschlossen, dann aber, in einer zweiten Stufe, die Völker in das Heil Israels mit einbezogen.⁴⁸⁰ Dem hält Kraus entgegen: „Selbst wenn die Heiden irgendwie am eschatologischen Heil teilhaben, eine Aufnahme ins Gottesvolk ist gerade im Eschaton aufgrund der besonderen Vorstellung vom Land als Erbe Israels, welche die Voraussetzung der Aussagen in 4QMMT, 11QT und 4Qflor [=174] bildet, völlig ausgeschlossen.“⁴⁸¹ Eine Entscheidung zwischen diesen beiden Positionen ist an dieser Stelle nicht möglich.

e) Testamente der 12 Patriarchen

Die TestXII beschäftigt vor allem der Gedanke an die Restitution *Israels*; zugleich ist aber eine universalistische Tendenz festzustellen, wenn nach TestLev 18,8f auch die *Völker* unter dem endzeitlichen Priester mit Erkenntnis erfüllt werden und TestBenj 10,10 die Erwartung ausspricht, Gott werde im Gericht „Israel durch die Auserwählten der Völker zurechtweisen“.

f) Psalmen Salomos

Die Paulus ansonsten in vielem nahestehenden PsSal scheinen sich mit ihrer betont nationalen Konzeption des Gottesvolkes zunächst von der universalen Perspektive paulinischer Theologie wie auch mancher alttestamentlicher Konzeptionen⁴⁸² fundamental zu unterscheiden: Jerusalem wird von ἔθνη gereinigt und alle Fremden werden von diesem Volk ausgeschlossen: καὶ πάροικος καὶ ἀλλογενῆς οὐ παροικήσει αὐτοῖς ἐτι (17,28).

Wenn nach dem Ausblick auf das universale Richteramt des Messias in 17,29–31 auch λαοὶ ἐθνῶν dem Messias „unter seinem Joch“ dienen und nach Jerusalem kommen, um seine Herrlichkeit zu sehen, scheint auch das zunächst eher ihre Unterjochung anzuvisieren. Doch kann der Vers in seinem Kontext gesehen auch als Beleg für die Erwartung „heilvoller Einbeziehung der Heidenvölker unter das Wirken des Gesalbten“ interpretiert werden⁴⁸³, lässt doch v 34 eine gewisse Hoffnung für die ἔθνη aufkeimen:

⁴⁷⁹ A. a. O. 69.71.

⁴⁸⁰ Vgl. R. DEINES, Abwehr 64–67.

⁴⁸¹ W. KRAUS, Volk Gottes 70f.

⁴⁸² PsSal 17,28 liest sich geradezu wie eine Negativfolie zu Ez 47,22.

⁴⁸³ So M. KARRER, Der Gesalbte 253; anders W. KRAUS, Volk Gottes 52.

Gott, der König, wird sich erbarmen über alle Völker, die in Furcht vor ihm stehen⁴⁸⁴ (ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ – vgl. 2Kor 7,1). Dieser Vers ist mitunter für eine christliche Interpolation gehalten worden.⁴⁸⁵ Doch kann der Text so, wie er sich jetzt präsentiert, interpretiert werden, wenn man ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ als Ergänzung zu πάντα τὰ ἔθνη auffasst. Bezieht man die historischen Anspielungen in PsSal 17 in die Interpretation ein, löst sich der scheinbare Widerspruch auf: Die Heiden, die Jerusalem bedrücken, nämlich die römische Besatzung, werden vernichtet werden;⁴⁸⁶ aber im messianischen Reich ist Raum für *gottesfürchtige* Heiden, die dem Messias untertan sind.⁴⁸⁷ Sieht man in v 43b den Plural λαοὶ ἡγιασμένοι als ursprünglich an,⁴⁸⁸ ist er auf die in vv 30f genannten λαοὶ ἔθνῶν, die dem Messias dienen, zu beziehen. Sie gelten demnach als die „geheiligten Völker“, unter denen die Worte des Messias „wie Worte von Heiligen“ (wahrscheinlich Engeln) sind. Damit würde auch PsSal 17,43 die Hoffnung auf die Heiligung von Heidenvölkern zum Ausdruck bringen.

g) Rabbinisches Judentum

In Bezug auf das pharisäisch geprägte rabbinische Judentum stehen sich bis heute die Positionen von A. Büchler und G. Alon grundsätzlich gegenüber. Ersterer vertritt, dass bis kurz vor 70 n. Chr. die Vorstellung der prinzipiellen Unreinheit der Heiden dem Judentum fernlag und erst um jene

⁴⁸⁴ Vgl. die Übersetzung von R. B. WRIGHT, in CHARLESWORTH, Pseudepigrapha Bd. 2, 668.

⁴⁸⁵ Der Satz ist nach J. JERVELL „1. grammatisch unmöglich, 2. passt nicht in den Kontext und 3. bricht völlig mit der ‚Heidentheologie‘ des Werkes“ (Interpolator 60, Anm. 98). Allerdings fragt sich, ob ein christlicher Interpolator den Text nicht deutlicher bearbeitet und die Passagen *gegen* die Heiden nicht *mehr* abgeschwächt hätte. (Siehe zum Problem christlicher Interpolationen in den PsSal R. B. WRIGHT, in Charlesworth, Pseudepigrapha Bd. 2, 667f, Anm. z. St.).

⁴⁸⁶ In v 14f kommen sie als Götzendiener in den Blick, in 22ff als Zerstörer Jerusalems. In beiden Fällen liegt es in der Logik des Gedankenganges, dass nicht an ihre Integration ins Gottesvolk gedacht werden kann. Der Ausschluss von *solchen* Heiden ist parallel zum Ausschluss von „Ungerechtigkeit“ und Menschen, die „Bosheit kennen“, aus dem heiligen Volk zu verstehen (v 27), deren Duldung das heilige Volk als solches in Frage stellen würde. Deshalb werden selbst sündige *Juden* aus dem heiligen Volk ausgeschlossen: “Those who were οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης (v 15) and ὁ λαός (v 20) are now ἄνομοι (v 18), implying that they have lost their covenantal status” (M. WINNINGE, Sinners 109).

⁴⁸⁷ So M. WINNINGE Sinners 98f; vgl. M. DE JONGE, Expectation 22, Anm. 30.

⁴⁸⁸ Vgl. für diese Interpretation z. B. M. DE JONGE, Expectation 23, Anm. 34. Nach S. HOLM-NIELSEN wäre „der Singular ... leichter verständlich“ (Psalmen Salomos 106, Anm. 43f). Er würde sich auf das vom Messias regierte heilige Volk Israel beziehen. Doch ist diese These als unnötige Konjektur anzusehen.

Zeit herum durch die „18 Bestimmungen“ in jShab I eingeführt wurde – und zwar aufgrund politischer Erwägungen, nicht aufgrund fundamentaler religiöser Überzeugungen.⁴⁸⁹ Dagegen argumentiert Alon, die 18 Bestimmungen führten nicht in erster Linie *neue* Gebote ein, sondern unterstrichen die Wichtigkeit und Gültigkeit solcher Gebote, die nicht direkt in der Tora stehen und deshalb nicht bei allen Juden gleich beachtet wurden. Alon kommt zu dem Schluss, dass „the impurity of non-Jews is one of the early Halakhot, current among the nation a long time before the destruction of the Temple“.⁴⁹⁰ Erst in späterer Zeit wurde nach Alon die Vorstellung von der den Heiden anhaftenden Unreinheit gemildert, indem die Tannaiten ihre Verankerung in der Tora durch die Behauptung, es handle sich um eine rabbinische Festsetzung, ersetzten und indem die Amoräer auch die Unreinheit von Götzen statt auf die Tora auf die rabbinische Gesetzgebung zurückführten. Dementsprechend werden in der späteren Halacha Gesetze, die ursprünglich auf die Unreinheit der Heiden zurückgeführt wurden, anders begründet.⁴⁹¹

Während bei rabbinischen Texten als zusätzliche Schwierigkeit das Problem der Datierung der Quellen hinzutritt,⁴⁹² sind die von Alon angeführten Belege aus Josephus, Ant XIV,11,5 (Bell I,11,6); Ant XVIII,4,3; Bell II,8,10, sowie Judith 12,5–8 und Apg 10,28 zeitlich eindeutig zuzuordnende Belege für die Ansicht, dass Heiden zu jener Zeit als rituell unrein angesehen und der Kontakt mit ihnen deshalb vermieden wurde (Ant XIV,11,5; Apg 10,28⁴⁹³). Wo ein solcher Kontakt stattgefunden hatte, mussten die Juden sich selbst (Bell II,8,10⁴⁹⁴; Jud 12,5–8) bzw. ihre heiligen Gegenstände (Ant XVIII,4,3) anschließend durch rituelles Untertauchen reinigen.⁴⁹⁵ Dass die Juden im ersten Jahrhundert n. Chr. jegliche Tischgemeinschaft mit Heiden mieden (vgl. schon Dan 1,8ff; Judith 12,1f; Tobit 1,10f; 3Makk 3,4; Jub 22,16; Josephus Vita 74ff), ist vor allem auch

⁴⁸⁹ Levitical Impurity.

⁴⁹⁰ G. ALON, Jews 147.

⁴⁹¹ Vgl. G. ALON, Jews 188, einschließlich Anm. 80.

⁴⁹² Gleichwohl sind die von G. ALON (Jews 149–153) angeführten Belege (Toh 5,8; 7,6; Makh 2,3; Nid 10,4; Pes 8,8; Sheq 8,1; bShab 127b; tJoma 4[3],20; tShab 9[10],22; tAZ 8[9],2) der Beachtung wert; nur ist hier nicht der Ort, auf ihre zeitliche Einordnung einzugehen.

⁴⁹³ Selbst wenn Lukas die Petrusrede komponiert hat, kann die Aussage von 10,28 nicht als anachronistische Erfindung des Lukas abgetan werden, da sie der ganzen Erzählung zugrundeliegt. Die mehrfachen Interventionen vom Himmel her wären in dieser Erzählung völlig unnötig und deplaziert, würde sie nicht voraussetzen, dass es einem Juden normalerweise nicht erlaubt war, einen Heiden in dessen Haus aufzusuchen.

⁴⁹⁴ Wie G. ALON richtig feststellt, vergleicht Josephus hier die Haltung der Essener zu Nichtessenern mit der Haltung, die allgemein bei Juden gegenüber Heiden üblich war (Jews 154).

⁴⁹⁵ Vgl. G. ALON, Jews 154.

durch entsprechende Bemerkungen griechischer und römischer Schriftsteller gut belegt: vgl. z. B. Tacitus, Hist V,5,2: *separati epulis ...*; Diod XL,3,4; XXXIV,1,2: τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν; Apollonius Molon in Josephus, Ap II, 258; Strabo Geographica XVI,2,37; Cassius Dio XXXVII,17,2.⁴⁹⁶

Als *Ursache* der Unreinheit der Heiden galt nicht, dass sie die rituellen Reinheitsgebote nicht hielten. Die Tatsache, dass ihnen diese – bis auf die genannten Ausnahmen (s. o. zum Pentateuch) – vom Pentateuch gar nicht zu halten aufgetragen waren, wurde in der Mischna so ausgelegt, dass Heiden sich gar nicht rituell verunreinigen können.⁴⁹⁷ Vielmehr sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach deshalb unrein, weil sie Götzen anbeten, die ihre eigene Unreinheit auf ihre Anbeter übertragen.⁴⁹⁸ Heiden können aber durch Bekehrung zum Judentum rein werden, durch „a purification ritual that includes circumcision, ritual immersion, and a sacrificial offering“.⁴⁹⁹ Dass es diese Möglichkeit der Teilhabe an Israel durch Bekehrung kennt, verbindet das rabbinische Judentum mit dem frühen Christentum. Doch unterscheiden sich beide fundamental bezüglich der Bedingungen solcher Teilhabe durch Bekehrung.

h) 4. Esra

Wird nach der Überzeugung dieses Buches schon aus Israel nur ein kleiner Rest gerettet, so sucht man darin nach einer Perspektive für Nicht-Israeliten erst recht vergeblich.⁵⁰⁰

i) Apokalypse des Mose⁵⁰¹

Eine nur in wenigen griechischen Handschriften der Apokalypse des Mose enthaltene Passage verheißt in 13,3 für das Ende der Zeit (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) die Auferstehung allen Fleisches von Adam an – „wie viele ein heiliges Volk sein werden“ (ὅσοι ἔσονται λαὸς ἅγιος). Dessen Exis-

⁴⁹⁶ Siehe M. STERN, Greek and Latin Authors Bd. 2, 19 und 39f.

⁴⁹⁷ Vgl. die Belege bei G. ALON, 154f.

⁴⁹⁸ Vgl. G. ALON, Jews 172. Nach ALON (ebd.) dient das für Proselyten vorgeschriebene Tauchbad wie alle halachischen Tauchbäder der Reinigung von Unreinheit, nämlich – im Fall von Heiden – von der Unreinheit, die ihnen aufgrund ihres Heide-Seins anhaftet.

⁴⁹⁹ C. WERMAN, Concept of Holiness 179.

⁵⁰⁰ Vgl. auch M. A. ELLIOTT, Survivors 569: “The wicked from Israel and the nations – all who are opposed to the righteous community – will be judged.”

⁵⁰¹ Dies ist der Name einer griechischen Schrift, die sich in weiten Teilen mit der lateinischen Vita Adae et Evae deckt; ApokMos13,3 fehlt in der Vita und wurde in die ApokMos offensichtlich nachträglich eingefügt (vgl. M. D. JOHNSON in Charlesworth Bd. 2, 275, Anm. 13d).

tenz im Paradies wird in 13,3–5 mit der Sprache von Jer 31,33 und Ez 18,31; 36,26 beschrieben: Sünder wird es dann nicht mehr geben, „weil das böse Herz entfernt werden wird“. Es ist nicht eindeutig feststellbar, wer nach der ApkMos diesem heiligen Volk angehören wird, aber die Wendung „alles Fleisch“ legt eine universale, nicht auf Israel begrenzte Perspektive wie in äthHen 90,28ff (s. o., Punkt 3.4.3a) nahe. Bedingungen der Zugehörigkeit werden nicht genannt, aber in denen, die diesem Volk angehören, wirkt Gott selbst eine völlige Erneuerung der Herzen.

8. Zusammenfassung

Wir stehen am Ende unseres Überblicks über das Heiligungsverständnis des Alten Testaments und seine Fortführung im Frühjudentum vor einem sechsfachen Tatbestand:

8.1 Erwählung ganz Israels und Restgedanke

Der Heiligung *ganz Israels* durch die Erwählung im Exodus, von der im Pentateuch (Heiligkeitgesetz, Deuteronomium und Ex 19) ausgegangen wird, steht – insbesondere in der prophetischen Tradition – der Restgedanke gegenüber. Danach wird nur ein aus dem Gericht hervorgegangener *Rest Israels* das eschatologische heilige Volk Gottes bilden. Während die Rabbinen grundsätzlich von der Heiligkeit ganz Israels ausgingen, führte man in Qumran und den Gruppierungen, welche die Mehrzahl der Pseud-epigraphen hervorgebracht haben, innerhalb Israels eine Unterscheidung durch zwischen dem wahren Israel, d. h. der eigenen Gruppierung, und dem durch Sünde unrettbar verunreinigten Israel.

8.2 Zusammenhang von Kult und Ethik

Die Kultkritik der Propheten hat *Kult und Ethik* in der Weise verbunden, dass Heiligkeit ohne gerechtes Tun nicht denkbar ist. Genauso folgen im Heiligkeitgesetz auf die Berufung Israels zum heiligen Volk kultische und ethische Bestimmungen, die zu einem Leben in Heiligkeit anleiten sollen. Beide Aspekte der Heiligung wurden im Frühjudentum festgehalten. Essener wie Rabbinen dehnen die priesterlichen Reinheitsgebote auf die ganze Gruppe bzw. auf das ganze Volk aus. In Qumran geschieht dies von einem priesterlichen Selbstverständnis her, bei den Rabbinen ist es Teil des „Zauns“ um die Tora. Gleichzeitig fordern beide Gruppen auch die ethische Heiligung ein.

8.3 Eschatologische Erfüllung der rituellen Tora

Im Alten Testament wird deutlich empfunden, dass die rituelle Tora vorläufigen Charakter hat und auf ihre *eschatologische Erfüllung* wartet. Der Sühnekult hat zeichenhaften Charakter und weist damit über sich hinaus.⁵⁰² Auch der Sabbat, nach Ez, Heiligkeitsgesetz und Jub Zeichen der Heiligkeit Israels, ist Vorausabschattung des geheiligten Zustandes, in den die Schöpfung durch Gottes eschatologisches Handeln eintreten wird (vgl. Ez 20,12 mit Jub 2,19ff und 50,9).⁵⁰³ Dass die Reinheitstora im Eschaton ihre Erfüllung finden wird, ist in der prophetischen Erwartung, wonach *alles* geheiligt sein wird, ausgedrückt (vgl. Sach 14,20f; Zeph 3,9; auch Jub 4,26).

8.4 Eschatologische Erfüllung der ethischen Tora

Der Erfahrung der Unfähigkeit des Volkes, seiner Berufung zum heiligen Volk entsprechend zu leben, steht die Verheißung und Erwartung der *eschatologischen Heiligung und Erneuerung der Menschen durch Gott selbst* gegenüber (Dtn 30,6; Jer 31,31–34; Ez 36f). Die eschatologische Beschneidung des Herzens (Dtn 30,6; 10,16) ist die eschatologische Befähigung Israels zum Gehorsam gegen JHWH. Es tritt schon hier, innerhalb des Alten Testaments, ins Bewusstsein, dass auch das *Moralgesetz* erst durch die eschatologische Neuschöpfung des Menschen letztlich gehalten werden kann und wird.

8.5 Der Anteil der Heiden am heiligen Volk

Schon im Alten Testament stehen sich *zwei Haltungen zu den Heiden* gegenüber. Einerseits werden bei Esra-Nehemia um der Bezeugung des einen Gottes vor der Welt willen die Ausschlussbestimmungen aus dem Pentateuch verschärft und in Jes 52,1; Joel 4,17; Nah 2,1; Sach 14,21 die Heiden vom eschatologischen Gottesvolk um dessen Reinheit willen ausgeschlossen. Andererseits enthalten die Prophetenbücher zahlreiche universalistische Klänge, von der Völkerwallfahrtstradition (vgl. Mi 4,1ff; Jes 2,2–4; vgl. Jes 55,3–5) bis hin zu der Verheißung, dass dem eschatologischen Gottesvolk auch Heiden angehören (Jes 14,1; Ez 47,22; Sach 2,15; Jes 56,3–8; 66,18–24). Das Frühjudentum ist in dieser Frage ebenfalls gespalten. Einerseits können die Heiden wegen ihres Götzendienstes als prinzipiell unrein gelten (Jub, Qumran, auch die Rabbinen). Andererseits gehen manche Passagen der Pseudepigraphen (und, will man Deines folgen, auch der Qumranschriften) von ihrer Teilhabe am endzeitlichen Gottesvolk aus

⁵⁰² S. o. Punkt 5.3.4.a.

⁵⁰³ Vgl. H. GESE, Erwägungen zur Einheit 29 und DERS., Das Gesetz 80.

(äthHen 90,28ff; PsSal 17; TestLev 18,8f; TestBenj 10,10; ApokMos 13,3; vielleicht auch Jub 4,26). Voraussetzung ihrer Aufnahme ist dabei – mit Ausnahme von Jes 56,3–8 und 66,18–24 – immer die Proselytisierung, d. h. der Übertritt ins Judentum.

8.6 Das Werk des Geistes in der Heiligung

Der *Heilige Geist* gilt insbesondere nach Ezechiel (36–37) als die Kraft der eschatologischen Erneuerung. In den Pseudepigraphen finden sich Ansätze einer Geisterwartung vor allem für die Zukunft, in TestJud 20,5 und TestBenj 8,2 auch für die Gegenwart. Die Qumranessener rechneten – entsprechend ihrem Bewusstsein, sozusagen an der Schwelle zum Eschaton und im Neuen Bund zu leben und bereits am himmlischen Gottesdienst der Engel zu partizipieren – bereits mit der Gegenwart des Heiligen Geistes als Kraft der Reinigung und der Erneuerung, ohne die kein heiliger Wandel möglich ist.

Kapitel 3

Heiligung in der synoptischen Jesustradition

1. Vorbemerkungen

Im Folgenden soll untersucht werden, welche Anstöße Paulus aus der Jesustradition empfangen haben könnte. Dafür ist weniger die Frage nach dem „historischen Jesus“ entscheidend als vielmehr die Frage, wie die frühe Christenheit Jesus sah und verstand. Dies ist gemeint, wenn im Folgenden von „Jesus“ die Rede ist. Für uns ist die Sicht der frühen Christenheit vor allem in den synoptischen Evangelien greifbar; auf sie werden wir uns im Folgenden beziehen. Dabei darf freilich aufgrund der Untersuchungen von H. Riesenfeld, B. Gerhardsson, R. Riesner, E. E. Ellis und G. Theißen als wahrscheinlich gelten, dass die auf Jesu engsten Jüngerkreis zurückgehende synoptische Tradition insgesamt ein zuverlässiges Bild übermittelt.¹ „Zwischen dem vorösterlichen Jüngerkreis und der Urgemeinde besteht sowohl ein *Personalkontinuum als auch eine Traditionskontinuität*. Sie hat sekundäre Jesustraditionen nur schwer aufkommen lassen“.² Von daher ist zwar mit redaktioneller Arbeit seitens der Evangelisten zu rechnen, insgesamt aber nicht von einer großen Diskrepanz zwischen dem Jesusbild der synoptischen Evangelien und dem Auftreten des irdischen Jesus auszugehen.

Welche Traditionen *Paulus* im Einzelnen gekannt und aufgenommen hat, bleibt zunächst offen und muss aus dem Vergleich seiner Briefe mit der Jesustradition erschlossen werden.³ Wie sich zeigen wird, tritt mit dem Heiligkeitsverständnis Jesu (nach der Überlieferung der Urgemeinde) eine ganz entscheidende Wurzel des paulinischen Heiligkeitsverständnisses zu-

¹ H. RIESENFELD, Gospel Tradition; B. GERHARDSSON, Memory and Manuscript; Tradition and Transmission; Anfänge der Evangelientradition; R. RIESNER, Jesus als Lehrer; E. E. ELLIS, New Directions in „Form Criticism“; The Historical Jesus and the Gospels; G. THEISSEN, Lokalkolorit.

² P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 20.

³ Dass er Jesustradition gekannt hat, wird kaum mehr bezweifelt; umstritten ist, in welchem Ausmaß er sie kannte und welche Bedeutung ihr für seine Theologie zukam (vgl. F. HAHN, Theologie Bd. 1, 323).

2. Heiligung nach der ersten Vaterunser-Bitte

J. K. Riches beginnt seine Ausführungen zur Heiligung bei Jesus mit der lapidaren Bemerkung: „In Jesu Worten findet sich wenig zu Heiligkeit, Heiligung, Reinheit usw.“⁴ Er erwähnt lediglich en passant die erste Vaterunserbitte und wendet sich dann den seiner Meinung nach für Jesu Verständnis von Heiligung bedeutsameren Auseinandersetzungen um Reinheitsfragen, insbesondere Mk 7,15, zu.⁵ Jesus stelle den von ihm abgelehnten Heiligkeitsbestrebungen seiner Gegner die innere Reinheit durch Gehorsam in Liebe und Barmherzigkeit entgegen. Deshalb könne die „Wiedereinführung“ der Heiligkeitsterminologie „in der sich anschließenden Tradition“ nicht von Jesus selbst abgeleitet werden. „Hierfür müssen wir uns den Gruppen hellenistischer Judenchristen zuwenden, die vor allem für die anfängliche Verbreitung der Lehre Jesu gesorgt haben.“⁶

Diese zum Teil richtigen Beobachtungen bedürfen der Ergänzung. Dass Jesus nach der synoptischen Tradition traditionelle Wendungen wie „Heiliger Geist“ (Mk 3,29 par Mt 12,32 par Lk 12,10; Mk 12,36; 13,11 par Lk 12,12; Mt 28,19; Lk 11,13), „heilige Engel“ (Mt 25,31 par Lk 9,26) und „der heilige Ort“ (Mt 24,15) gebraucht, zeigt zunächst ganz allgemein, wie selbstverständlich er sich sprachlich und gedanklich in der alttestamentlich-jüdischen Tradition und ihrer Vorstellung von Heiligkeit bewegte. Vor allem aber tritt das Thema „Heiligung“ in der ersten Bitte des Vaterunser: „Geheiligt werde dein Name“ (Mt 6,9 par Lk 11,2), an exponierter Stelle als *positives* Anliegen auf. In dieser Bitte „wird die gesamte Heiligkeits-thematik des Alten Testaments aufgegriffen“ und ins Zentrum der Botschaft Jesu gestellt.⁷

In allen uns überlieferten Versionen lautet die erste Bitte des Vaterunser: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. Der Sinn dieser Bitte kann vom Alten Testament her sowohl die eschatologische Heiligung dieses Namens durch Gott selbst als auch die Heiligung seines Namens durch Menschen meinen, durch den rechten Gebrauch dieses Namens und durch den Gehorsam ge-

⁴ J. K. RICHES, Artikel Heiligung 720.

⁵ J. K. RICHES, Artikel Heiligung 720; ganz ähnlich J. B. WELLS, *God's Holy People* 232–236. Siehe auch die detaillierte Analyse bei M. BORG, der Jesu Ablehnung pharisäischer Heiligkeitsbestrebungen an Einzeltexten aufzeigt (Conflict 96–121).

⁶ J. K. RICHES, Artikel Heiligung 720; Hervorhebung H. S. Siehe zu RICHES' These der Diskontinuität zwischen Jesus und der urchristlichen Tradition bezüglich der Heiligkeits-thematik Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 7.

⁷ G. LOHFINK, *Gemeinde* 144. N. T. WRIGHT nennt das Vaterunser zu Recht „the heart of the New Covenant Charter“ (The Lord's Prayer 147).

genüber Gottes Willen. Er darf nicht von vornherein auf eine dieser beiden Komponenten eingeschränkt werden.⁸

Im antiken Judentum ist „das ‚Heiligen des Namens‘ ... ein verbreiteter Ausdruck, der den Gehorsam gegenüber Gottes Geboten, insbesondere das Sprechen der Gebete und das Halten des zweiten Dekaloggebotes meint. Es gipfelte für die Juden im Martyrium.“⁹ Die ersten beiden Vaterunser-Bitten weisen gewisse Gemeinsamkeiten mit dem schon zur Zeit Jesu gebeteten jüdischen Qaddisch am Ende des Synagogengottesdienstes auf, weshalb J. Jeremias sie als „Anknüpfung an das Qaddiś“ interpretiert und daraus folgert, sie erlebten wie dieses „die Offenbarung der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes.“¹⁰ Doch macht H. Gese gegen die *Ableitung* der ersten beiden Vaterunserbitten vom Qaddisch geltend, dass „der eigentliche Kern des Qaddisch, die Eulogie, ... sich im Vaterunser überhaupt nicht niedergeschlagen hätte“, während umgekehrt das „Nebeneinander von göttlichem Namen und göttlicher Königsherrschaft ... von der Tradition [vom Alten Testament an] vorgegeben ist“, also nicht auf direkte Abhängigkeit schließen lässt.¹¹ Ohnehin ist die Heiligungsbitte im jüdischen Qaddiś-Gebet so offen formuliert, dass beide Interpretationen möglich sind – die im Sinne der Heiligung des Namens durch Gott oder durch Menschen.¹² Auch im rabbinischen Judentum begegnet die Heiligung des Gottesnamens gleichzeitig als Grundmotiv der Ethik in der Gegenwart und als eschatologische Erwartung.

Von der „Heiligung des *Namens* Gottes“ sprechen im Alten Testament nur Ez 36,23; Lev 22,32 und Jes 29,23. Während die beiden letzten Stellen die Heiligung dieses Namens durch Menschen in den Blick treten lassen, wird in Ez 36,22–32 seine Heiligung als eine eschatologische Wirkung des Geistes verheißen.¹³ Nach Ez 36 und 37 wird Gott seinen Namen vor den Völkern heiligen (36,23), indem er sein Volk aus den Völkern sammelt (36,24; 37,21; vgl. auch 39,27), es von Unreinheit, insbesondere Götzen-dienst, und Sünde reinigt (36,25; 37,23), ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist gibt (36,26; 37,14), sie durch die Gabe des Heiligen Geistes zum Gehorsam führt (36,27; 37,24; 39,29) und wieder in ihrem Land wohnen lässt (36,28a; 37,21; 39,28). Dann wird der Zustand herrschen, den die Bundesformel beschreibt: „Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein“ (36,28b; 37,23; vgl. 39,28), und die Heiligung Israels, welche in

⁸ H. GESE, Vaterunser 427; vgl. G. STRECKER, Vaterunser 22 und U. LUZ, Matthäus Bd. 1, 446f.

⁹ U. LUZ, Matthäus Bd. 1, 446.

¹⁰ J. JEREMIAS, Vater-Unser 164.

¹¹ H. GESE, Vaterunser 423f.

¹² U. LUZ, Matthäus Bd. 1, 446.

¹³ Vgl. G. LOHFINK, Gemeinde 26f; J. A. FITZMYER, Luke Bd. 2, 898.

Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium dem Volk zugesagt ist, wird eschatologisch verwirklicht (Ez 37,28). Nicht weniger als die Neuschöpfung Israels (vgl. Ez 37,14) in Erfüllung dieser Prophetie ist also in der Bitte um die Heiligung des Namens Gottes impliziert. Denn nicht nur in Ez 36, sondern auch an den beiden anderen Stellen, wo vom „Heiligen des Namens Gottes“ die Rede ist, besteht eine feste Verbindung zwischen „Heiligung des Namens“ und „Wiederherstellung des Gottesvolkes“ im oben dargelegten Sinn, d. h. als Volk, das nicht nur äußerlich wiederhergestellt, sondern zugleich zum Gehorsam erneuert worden ist.¹⁴ Umgekehrt wird Gottes Name durch Israels groben Ungehorsam und dessen Folgen (Verzögerung der Landnahme bzw. Exil) „entheiligt“ (לִלְחָל): vgl. Lev 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32; Jer 34,16; Ez 20,9.14.22.39; 36,20–23; 39,7; Am 2,7 u. ö.

Die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes kann folglich als „in die Bittform umgesetzte Qeduscha [d. h. die Anerkennung der Heiligkeit Gottes nach dem Vorbild von Jes 6,3], die der Beter hic et nunc bekennt“, verstanden werden.¹⁵ Von daher ist mit der Bitte um die Heiligung des Gottesnamens die Heiligkeitsforderung aus Lev 19,2 parr ganz selbstverständlich mitgesetzt: Die Anerkennung des heiligen Gottes muss bei den Menschen zu einem dieser Heiligkeit entsprechenden Wandel in Heiligkeit führen. Gott erweist sich als heilig, indem er sein Volk heiligt (vgl. Ez 36,23 mit 37,28).

Deshalb soll in den folgenden Abschnitten gezeigt werden, dass es in Jesu Auftreten durchweg um diese von Ezechiel angekündigte, erneute Heiligung des Gottesvolkes geht. Wie das in der zweiten Vaterunser-Bitte angesprochene Kommen des Reiches Gottes durch Jesus selbst angebrochen ist (vgl. Lk 11,20; 17,21 par Mt 12,28, wo zugleich definiert wird, wie das Reich Gottes durch Jesus gegenwärtig ist), so auch die eschatologische Heiligung Israels.¹⁶ Dies lässt sich in allen Traditionsschichten der synoptischen Evangelien nachweisen, und zwar anhand folgender Unterpunkte: Jesu eigene Heiligkeit, die von Jesus begonnene Sammlung des heiligen Gottesvolkes, die Reinigung des Gottesvolkes, Hinweise auf den

¹⁴ G. LOHFINK, Gemeinde 27.

¹⁵ H. GESE, Vaterunser 428.

¹⁶ Nach O. CULLMANN ist „die heilsgeschichtliche Spannung zwischen ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ als Schlüssel zum Verständnis der neutestamentlichen Heilsgeschichte“ anzusehen (Heil als Geschichte 147). So konnte Jesus einerseits vom Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft sprechen (vgl. Mk 9,1; 14,25 u.ö.), vertrat aber daneben, dass „the coming of the kingdom was imminent and that in some sense it was already present; the Jewish ‚Kaddish‘ prayer, ‚May He set up His reign in your days‘, was replaced by the good news that the kingdom was at hand“ (I. H. MARSHALL, Kept by the Power of God 35).

Heiligen Geist, die Forderung unbedingten Gehorsams gegenüber Gottes Willen, Jesu Stellung zum Tempelkult.

3. Jesu eigene Heiligkeit¹⁷

Nach Lukas ist Jesus vom Heiligen Geist gezeugt (1,35a) und deshalb „heilig“ (1,35b).¹⁸ Vom Anfang seines öffentlichen Wirkens an ist er „voll Heiligen Geistes“ (Lk 4,1.14; vgl. 10,21); d. h. auf ihm, dem Messias, ruht der Heilige Geist (vgl. das Zitat von Jes 61,1 in Lk 4,18). Auch in der Apostelgeschichte kann er deshalb schlicht „der Heilige“ genannt werden (Apg 3,14; vgl. „heiliger Knecht“: 4,27.30; ferner ὁ ὁσιός σου: vgl. 2,27 und 13,35 mit Ps 16,10).

Im Markusevangelium wird Jesus in der Perikope von der Dämonen-austreibung in Kapernaum der „Heilige Gottes“ genannt (Mk 1,21–28 par Lk 4,31–37) genannt. Als der „Heilige Gottes“ hat er Macht über die unreinen Geister. Diese Vollmacht über die bösen Geister zeigt an, dass mit ihm Gottes Herrschaft anbricht (3,24–27; vgl. Lk 11,20).¹⁹ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ist im Alten Testament und den erhaltenen frühjüdischen Schriften nicht unmittelbar als messianischer Titel belegt. Nach Ri 16,17LXX (v. l.) ist der Nasiräer Simson ein ἅγιος τοῦ θεοῦ, in Ps 105,16LXX wird der Hohepriester ὁ ἅγιος κυρίου genannt.

In Joh 6,69 steht das Bekenntnis zu Jesus als *dem* „Heiligen Gottes“ (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) an der Stelle des synoptischen Messiasbekenntnisses und ist im Gesamtzusammenhang des Evangeliums eindeutig als solches zu verstehen (vgl. Joh 1,41.45). Der westliche Text ersetzt es durch das Messiasbekenntnis aus Mt 16,16 (ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος). Diese Lesart wird vom Papyrus P⁶⁶ (ca. 200 n. Chr.) mit dem alexandrinischen Text kombiniert zu ὁ χριστὸς ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ und von Tertullian gekürzt auf ὁ χριστός. Die westliche Lesart wird vom byzantinischen Text übernommen. Die Textgeschichte zeigt, wie selbstverständlich die messianische Interpretation von ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ war. Apg 2,27 interpretiert „deinen [= Gottes] Heiligen“ (ἁγιος = τὸν ὁσιόν σου) in Ps 16,10 als Verweis auf den Messias. Dass die Verfasser des vierten Evangeliums und

¹⁷ Dem Folgenden liegt mein Aufsatz „Sanctification in the Jesus Tradition“ zugrunde.

¹⁸ Die Formulierung ἅγιον κληθήσεται erinnert auffällig an Jes 4,3, wo von dem in Jerusalem übriggebliebenen Rest gesagt wird: ἅγιοι κληθήσονται. Falls hier eine absichtliche Anspielung vorliegt, würde dies bedeuten, dass Jesus wie der Menschensohn in Dan 7 im Sinne einer *corporate personality* als Repräsentant des heiligen Volkes gesehen wird.

¹⁹ Nach AssMos 10,1 fällt das Ende Satans mit dem Anbruch der Herrschaft Gottes zusammen.

der Apostelgeschichte „Heiliger Gottes“ in dieser Weise verwenden konnten, legt nahe, dass der Titel ihnen als messianischer Titel geläufig war, auch wenn die entsprechenden Traditionen uns nicht mehr zugänglich sind.

In dieselbe Richtung weist das Schweigegebot, das in Mk 1,25 folgt; es ist im übrigen Markusevangelium mit der Erkenntnis der Messianität Jesu verbunden (vgl. 3,12 und 8,30). Auch die Vollmacht Jesu über den Dämon ist am besten im Rahmen seines messianischen Auftretens zu begreifen: Das Binden Beliairs kann in der Tradition Aufgabe des Hohenpriesters (TestLev 18,12) oder des (messianischen) Menschensohnes (äthHen 55,4) sein. Mit ἐπιτιμᾶν wird Jesus die Vollmacht Gottes zugeschrieben, dessen machtvoll Schelten die LXX damit beschreibt (vgl. Mk 1,25; 3,12; 9,25 mit Ps 9,5; 67,30; 105,9 u. ö.).

In seiner Klage über Jerusalem (Mt 23,37–39 par Lk 13,34f) identifiziert Jesus sich, indem er sich mit einer „Glucke, die ihre Küken unter ihre Flügel sammelt“, vergleicht, mit der göttlichen Schekina, die im Jerusalemer Tempel wohnt²⁰ und dessen Heiligkeit bewirkt. Mit Jesus ist somit der Inbegriff der Heiligkeit Gottes zu seinem Volk gekommen. Matthäus betont, dass Jesus für die Seinen an die Stelle des Tempels als des Ortes der Gottesbegegnung tritt, indem er ihn als „Immanuel“ einführt (1,23). Mit ihm ist „Größeres als der Tempel“ auf den Plan getreten (Mt 12,6).

Parallel zum alttestamentlichen, an die Priester gerichteten Verbot, ihre heilige Speise (ἄγια) mit Nichtpriestern oder gar Nichtisraeliten zu teilen (Ex 29,33; Lev 22,10), warnt Jesus seine Jünger davor, τὸ ἄγιον den Hunden²¹ zu geben (Mt 7,6); von der Parallele in Mt 10,11–14 her ist darunter ihre Verkündigung bzw. die von ihnen weitergegebene Lehre Jesu (Mt 28,20) zu verstehen. Die Implikation dieses Spruches ist, dass nun in der Verkündigung des Evangeliums die Begegnung mit dem heiligen Gott stattfindet, wie zuvor im Tempelkult.²²

²⁰ Vgl. H. GESE, Die Weisheit 237: „Das Bild des Muttervogels für die Schekina ist von den Kerubenflügeln her als Ort der Gotteseinwohnung, als Ort der Lade, der Gottesbegegnung in der Priesterschrift, als Ort der Sühne verständlich.“

²¹ Die „Hunde“ werden an dieser Stelle zumeist auf die Heiden (vgl. Jesu Diktum in Mt 10,6 und 15,24) oder auf abgefallene Glieder der Gemeinde (vgl. Mt 18,17) gedeutet. T. ZAHN hält es für ratsam, die „Hunde“ an dieser Stelle überhaupt nicht „auf bestimmte, äußerliche Gruppen der Menschheit“ zu deuten, sondern auf Menschen, welche das ihnen verkündigte Evangelium „zwar hinnehmen, aber nicht in seiner Heiligkeit würdigen und daher auch nicht in seiner heiligenden Kraft auf sich wirken lassen (cf. 22,11)“ (Matthäus 305); damit stünde in Einklang, dass Jesus von Anfang an seine Jüngergemeinde von den Unbußfertigen unterschieden hat.

²² Der bei Matthäus und Lukas überlieferte Spruch „Lass die Toten ihre Toten begraben“ (Mt 8,22 par Lk 9,60) erinnert an das Verbot für Priester, Tote zu beklagen und zu bestatten, weil dies verunreinigt (Lev 21,1–12; Num 6,1–12), und stellt damit ebenfalls eine Parallele zwischen Jüngern und Priestern her. Lukas fügt erklärend hinzu, dass es im Fall der Jünger nicht der Tempelkult ist, der sie von solchem Tun abhält, sondern die

Nach den Synoptikern ist Jesus also der von und für Gott geheiligte Messias, der Heilige schlechthin, in dem Gottes Heiligkeit auf den Plan tritt (Mk 1,24par; vgl. Lk 1,35; Apg 3,14; 4,27.30) und der selbst mit dem Heiligen Geist erfüllt ist (Mk 1,10 par Mt 3,16 par Lk 3,22; Mk 1,12 par Lk 4,1 par Mt 4,1). Das steht im Einklang mit Ez 37, wonach der neue David im Auftrag Gottes an der Heiligung seines Volkes beteiligt ist (vgl. 37,24 mit 37,28).

4. Die Sammlung des heiligen Gottesvolkes

Als Gottes Messias hatte Jesus die Aufgabe, zu „versammeln ein heiliges Volk, das er führen wird in Gerechtigkeit“ (PsSal 17,26).²³ Die Einsetzung des Zwölferkreises (Mk 3,13–19par; vgl. Apg 1,26; 1Kor 15,5) ist nur als Anspruch auf das zur Zeit Jesu nicht mehr existente Zwölfstämmevolk im Sinne einer Neubegründung ganz Israels zu verstehen: Die Zwölf sind die Repräsentanten der zwölf Stämme des endzeitlichen Gottesvolkes (vgl. Lk 12,32; Mt 19,28 par Lk 22,30 mit Dan 7,18.27 und Jes 49,6; Ez 47,13; ferner PsSal 17,28–31, wonach der Messias das von ihm gesammelte Volk „in ihren Stämmen im Lande verteilen“ wird).²⁴ Bei Lukas enthalten schon die Hymnen der Kindheitsgeschichte Hinweise auf die Restitution Israels durch Jesus. Das Magnifikat beschreibt in einer kunstvollen Komposition aus alttestamentlichen Zitaten und Anspielungen das Ereignis seiner Sendung als Erfüllung der Verheißungen für Israel (siehe insbesondere 1,54f).²⁵ Maria antwortet auf die Ankündigung des heiligen „Sohnes Gottes“ (1,35), indem sie den Namen Gottes heiligt (1,49)²⁶. Wie die Teilhabe an seinem messianischen Reich „sich vollzieht, wird im Benediktus entfaltet, in dem das messianische Ereignis ... im Hinblick auf die durch die Ankunft des Messias neugeschaffene Gemeinde bedacht wird“²⁷ (1,73ff): Sie

Verkündigung der βασιλεία. Der Aspekt der Verunreinigung spielt dabei offensichtlich keine Rolle.

²³ Übersetzung aus S. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos.

²⁴ Vgl. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 82; M. BOCKMUEHL, *Jewish Law* 76, Anm. 118; K. BROWER, *Holiness in the Gospels* 130.

²⁵ Das Magnifikat preist Gott als den, der sich „in seinem ganzen Geschichtshandeln an Israel als wahrhaftig erwiesen“ hat, „indem er die größte und letzte seiner Verheißungen wahr gemacht und seinen Messias gesandt“ hat (U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* 206f).

²⁶ Maria preist in ihrem Lobgesang den Namen Gottes als „heilig“. Ps 111,9 preist Gottes Namen als heilig, weil er *λύτρωσιν ἀπέστειλεν τῷ λαῷ αὐτοῦ*. Von Jes 29,23 her ist die „Heiligung des Namens Gottes“ die angemessene Reaktion auf Gottes Eingreifen zugunsten seines Volkes.

²⁷ U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* 211.

ist ein Volk, dem es gegeben ist, Gott „furchtlos zu dienen ἐν ὀσιότητι καὶ δικαιοσύνη“ (1,75). Seine Jünger nennt Jesus die „kleine Herde“, welcher der Vater „die βασιλεία geben“ wird (vgl. Lk 12,32 mit Dan 7,18. 27), d. h., er sieht in ihnen die Vorhut oder den Kern des von ihm zu restituierenden Gottesvolkes. Nach Lk 22,28–30 (vgl. Mt 19,28) setzt er sie als Richter über die 12 Stämme Israels ein, was ebenfalls auf Dan 7 (v 22LXX) zurückweist.

Der Kreis seiner Jünger ist für Jesus

„keineswegs ... eine Sondergemeinde innerhalb Israels oder gar ein Ersatz für Israel“, sondern „Repräsentation Gesamt-Israels, das im Augenblick noch nicht als ganzes gesammelt werden kann; zugleich ist der Jüngerkreis Vorausdarstellung dessen, was das in seiner Vollzahl gesammelte endzeitliche Israel einmal sein soll.“²⁸

Jesus hält an seinem Anspruch auf ganz Israel fest, auch als die Mehrheit ihn ablehnt,²⁹ und geht für „die Vielen“ in den Tod (Mk 10,45; 14,24), um mit der Sendung der Jünger zur Verkündigung des Evangeliums noch einmal *allen* die Möglichkeit zur Umkehr zu eröffnen. Allerdings ist eine gewisse Nähe zur Restvorstellung insofern nicht zu leugnen, als hier infolge der zunehmenden Ablehnung, die Jesus in Israel erfährt, *zunächst* der größere Teil von Israel nicht mehr zum endzeitlichen Israel gerechnet wird, da sie den Glauben an Jesus verweigern. In diese Richtung weisen die Gerichtsankündigung über Chorazim und Bethsaida (Mt 11,20–24 par Lk 10,13–15)³⁰ sowie das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1–12

²⁸ G. LOHFINK, Gemeinde 87; ebenso J. JEREMIAS, Heiliger Rest 131; L. GOPPELT, Theologie Bd. 1, 255; M. HENGEL, Nachfolge 66f; D. WENHAM, Paul, Follower 167; F. HAHN, Theologie Bd. 2, 476.

²⁹ Vgl. J. ROLOFF, Kirche 29: Das von Jesus verkündigte „Heil trägt grundsätzlich die Merkmale der Vollendung *Israels*, auch und obwohl mit der Möglichkeit des Ausschlusses des gegenwärtigen empirischen Israel zu rechnen ist.“

³⁰ G. LOHFINK (Gemeinde 87) und M. HENGEL (Nachfolge 67) lehnen die Restvorstellung für Jesus ganz ab. Doch ist zu unterscheiden, ob damit eine geschlossene Sondergruppierung gemeint ist, die allein gerettet wird, oder – wie in einigen frühjüdischen Schriften – der Kern, aus dem Gott Israel wiederherstellt und der deshalb prinzipiell offen ist für ganz Israel (so z. B. B. F. MEYER, Aims of Jesus 119; vgl. DERS., Jesus and the Remnant of Israel, passim). Ein so verstandener Restgedanke ist für die Jesustradition nicht zu leugnen (vgl. S. M. BRYAN, Jesus 111–129). Schon die gleichermaßen geographisch wie theologisch gemeinte Lokalisierung des Täufers „in der Wüste“ (vgl. Mk 1,4 mit Jes 40,3) deutet auf die Restvorstellung hin, wird doch der heilige Rest durch die Wüste aus dem Babylonischen Exil zurückkehren (vgl. Jes 35,8). Zu Recht bemerkt Brower: “Mark’s citation of Isa. 40:3 and the deliberate location of John in the wilderness evokes the entire holy remnant notion. John calls the people to repent and be baptized, thus creating a holy people fit for a holy God” (K. BROWER, Holiness in the Gospels 85). Allerdings erhält der Restgedanke im Neuen Testament seine Mitte im Messias Jesus. Infolgedessen gehören zur Zeit des Auftretens Jesu und später der paulinischen Mission viele Juden nicht zu diesem Rest, während andererseits (bei Jesus erst an-

par Mt 21,33–46 par Lk 20,9–19).³¹ Hier wird einerseits der Führung Israels Gericht angedroht, während das Volk Jesus Sympathie entgegenbringt (vgl. 12,12); andererseits ist die Erzählung von der Tötung vieler Knechte (12,5) eine Allegorie auf die Halsstarrigkeit ganz Israels gegenüber den Propheten. So kann man weder von einer Kritik an ganz Israel oder gar von der Aufkündigung seiner Erwählung sprechen³² noch die Gerichtsandrohung auf die Führung Israels begrenzen³³. Vielmehr wird man in der Parabel eine Gerichtsandrohung gegen den Teil Israels zu sehen haben, der Jesus ablehnt und sich damit außerhalb Israels stellt (was faktisch allerdings vor allem die jüdischen ἄρχοντες, d. h. die Hochpriester, Sadduzäer, Herodianer und führenden Pharisäer betraf).³⁴ Zugleich wird den Heiden der Anteil an dem durch Jesus herbeigeführten Heil Israels eröffnet.³⁵ Die Teilhabe am Reich Gottes hängt nun von der richtigen Haltung gegenüber der Botschaft und Sendung Jesu ab, wie auch das Gleichnis vom großen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–10 par Lk 14,15–24) bestätigt. Folglich können die Seligpreisungen „Menschen die Zugehörigkeit zum Reich Gottes zu[sprechen], ohne dass ... vom Halten des Gesetzes die Rede wäre“.³⁶

Da der Wille Gottes nun in der Sendung Jesu zum Ausdruck kommt, entscheiden sich Sünde und Gerechtigkeit, und letztlich die Zugehörigkeit zum Gottesvolk, nicht (wie bei allen damals das Judentum prägenden Gruppen) an der Einhaltung des Gesetzes (nach der Auslegung der jeweiligen Gruppierung), sondern an der Stellung zu Jesus.³⁷ Dem entspricht, dass

satzweise, bei Paulus in großem Ausmaß) Heiden hinzukommen. Wie dies im Einzelnen aussieht, erörtert Paulus in Röm 9–11.

³¹ R. PESCH hat überzeugend nachgewiesen, dass „einer Rückführung der Parabel [d. h. der vv 1b–9] auf Jesus ... nichts im Wege“ steht (Markusevangelium Bd. 2, 221). Vgl. auch S. M. BRYAN, Jesus 53f einschließlich Anm. 16.

³² So J. GNILKA, Markus Bd. 2, 147.

³³ So É. TROCMÉ, Saint Marc 298f. Nach TROCMÉ treten an die Stelle der Führung Israels für Markus Jesus und seine Jünger.

³⁴ Vgl. S. M. BRYAN, Jesus 55; G. GARBE, Hirte Israels 83f.

³⁵ P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 215f. Diese Implikation des Gleichnisses ist von entscheidender Wichtigkeit, da sie die wenigen Begegnungen Jesu mit Heiden ins Grundsätzliche erhebt. Von daher ist kaum anzunehmen, Jesus sei aus Reinheitsgründen „not entirely at ease with Gentiles and Samaritans“ gewesen (so M. BOCKMUEHL, Jewish Law 10 unter Hinweis auf Mt 10,5; 18,17; Mk 7,26f; vgl. DERS., „Keeping It Holy“ 115). Der erste und dritte der von BOCKMUEHL genannten Belege sind heilsgeschichtlich aufzufassen (auf die Unreinheit der Heiden hebt keine der beiden Stellen ab): Es ist *noch* nicht Zeit, seine Sendung zu den Heiden auszudehnen (nach Mk 12,9 ist die Teilhabe der Heiden für die *Zukunft* zu erwarten; vgl. auch Joh 12,20–23). In BOCKMUEHLS zweitem Beispiel erklärt Jesus nicht die Zöllner und Heiden für unrein, sondern nimmt auf ihre faktische Stellung Bezug. Man müsste sonst ja auch annehmen, dass Jesus die Zöllner aus Reinheitsgründen mied.

³⁶ R. DEINES, Gerechtigkeit 259.

³⁷ Vgl. hierzu M. J. WILKINS, Sinner 758–760.

Jesus die Hochpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, welche seinen Tod betrieben, als „Sünder“ bezeichnet (Mk 14,41 par Mt 26,45; Lk 24,7), während sie sich nach ihrem Selbstverständnis von diesen gerade unterscheiden, indem sie über der Einhaltung des Gesetzes wachen (weshalb sie sich zum Vorgehen gegen Jesus genötigt sehen). Auf das von Jesus gesammelte Gottesvolk wird in Mk 13,20.22.27 par Mt 24,22.24.31 das alttestamentliche Prädikat οἱ ἐκλεκτοί angewandt. Dass die Stellung zum Messias das Kriterium der Teilhabe am Gottesvolk wird, ist nicht so neuartig, wie es zunächst scheinen mag: Gott hatte schon längst verheißen, einen „Hirten“ zu senden, nämlich seinen „Knecht David“ (vgl. Jer 23,5f; Ez 34,23f), dessen Aufgabe es ist, an Gottes Stelle zu handeln (vgl. Ez 34,23 mit 34,11). Daraus ergibt sich notwendig, dass der Gehorsam gegenüber Gott mit der Anerkennung seines Messias zusammenfällt.

Nach der matthäischen Version der Aussendungsrede hat Jesus die Jünger ausdrücklich angewiesen, nicht zu den Heiden zu gehen und keine Stadt der Samaritaner zu betreten, sondern nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel zu gehen (vgl. 10,5f mit 15,24). Darin kommt deutlich zum Ausdruck, dass ihre Aufgabe die Wiederherstellung Israels ist.

Jesu Gang nach Syrophönizien und in die Dekapolis, welche nach dem Alten Testament und dem Frühjudentum zu „Großisrael“ gehörten, symbolisiert seine Intention, Großisrael wiederherzustellen.³⁸ Die schroffe Abweisung der Syrophönizierin (Mk 7,27 par Mt 15,26) bestätigt, dass Jesus *Israel* als heiliges Volk restituieren wollte. Die dann doch erfolgende Heilung ihrer Tochter zeigt aber ebenso wie die darauffolgende Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis zugleich, dass das Gottesvolk schon in Jesu Erdentagen das Israel nach der Abstammung transzendieren konnte, nämlich da, wo Menschen ihm glaubensvolles Vertrauen entgegenbrachten (Mk 7,29). Hier kommt die Spannung zum Tragen, dass Jesus zuerst zu Israel gesandt ist (deshalb weist er die Ausländerin ab), das endzeitliche Israel aber die Heiden einschließt (deshalb gibt er ihrer Bitte schließlich statt). Bezeichnenderweise nimmt Jesus nicht auf die zu seiner Zeit verbreitete Ansicht Bezug, wonach die Heiden als prinzipiell unrein galten (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7),³⁹ sondern betont, er sei (zuerst) zu Israel gesandt. Dieselbe Haltung steht auch hinter Jesu nur bei Lukas berichteter Absicht, in einem samaritanischen Dorf einzukehren (Lk 9,52–56). Auch Samaria war „part of the idealized dimensions of the biblical Holy Land as assigned to the nine-and-a-half lost tribes“.⁴⁰ Dennoch wurde es von frommen Juden aus Reinheitsgründen ge-

³⁸ Vgl. M. BOCKMUEHL, *Jewish Law* 76 = DERS., Antioch 185.

³⁹ Vgl. M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus* 119.

⁴⁰ M. BOCKMUEHL, *Jewish Law* 76 = DERS., Antioch 185.

mieden. Jesus dagegen zieht – ohne Rücksicht auf das Anliegen ritueller Reinheit – dorthin, um es symbolisch als Teil Israels zu restituieren.

Jesu Ankündigung, er werde nach seiner Auferstehung nach Galiläa ziehen (Mk 14,27f par Mt 26,31f; vgl. Mk 16,7 par Mt 28,7 und Lk 24,6), muss von dem damit verbundenen Zitat aus Sach 13,7 her verstanden werden: Sach 13,7 spricht vom Tod des messianischen Hirten Israels und von der Vernichtung von zwei Dritteln des Volkes (vgl. dazu Jesu Gerichtsankündigung in Mk 13); es folgt ein Ausblick auf den Rest des Volkes, der gerettet und als Gottesvolk restituiert werden wird (Sach 13,8f).⁴¹ Galiläa steht in diesem Zusammenhang für das frühere Nordreich, das nach prophetischer Verheißung mit dem Süden vereinigt werden muss, wenn Israel wiederhergestellt und um seinen Messias versammelt wird (Ez 37,15–28; vgl. Jer 30,1–31,40; Hos 11,8f). Die Erfüllung dieser Restitutionserwartung nach dem Gericht über den Hirten und seine Herde deutet Jesus an, indem er auf das Zitat von Sach 13,7 hin seinen zeichenhaften Gang nach Galiläa ankündigt.

Die Beschränkung auf Israel wird nach der Auferstehung Jesu aufgehoben: Nun sind die Jünger zu „allen Völkern“ gesandt, wie Jesus schon in der Endzeitrede angekündigt hatte (vgl. Mt 24,14 mit 28,19). Allerdings sollen die Jünger um dieser

„weltweiten Sendung willen ... den Gang durch die Städte Israels ... nicht etwa abbrechen... Es ist kein Versehen, dass Matthäus – anders als Lk 9,10a (vgl. mit Lk 10,17) – von einer Rückkehr der Jünger zu Jesu Lebzeiten nichts berichtet“; wie Mt 10,17–25 belegt, hielt „der Evangelist die Sammlung Israels für noch nicht abgeschlossen.“⁴²

Die Sendung zu den Heiden löst die Sendung zu Israel nicht ab, sondern ist Teil von deren Erfüllung. Von Mt 8,11f her (vgl. Jes 25,6–9 und Jes 2,2–5; 60,11–14; Ps 47,10 und Ps 87) ist die Völkermission als In-Gang-Setzen der Völkerwallfahrt zum Zion zu begreifen.⁴³ Das ist auch in Mt 5,14 angedeutet, wo Jesus seinen Jüngern unter Anspielung auf die Beschreibung des eschatologischen Jerusalem (ἐν ἑσχάταις ἡμέραις) in Jes 2,2 zu spricht, *sie* seien die Stadt auf dem Berg, die nicht verborgen bleiben kann.

Das Lukasevangelium betont besonders, dass zum Volk der „Auserwählten“ (ἐκλεκτοί –18,7) auch Heiden gehören (24,47; vgl. Mk 13,10 par

⁴¹ Hinweis von H. GESE im Oberseminar „Psalmen im Neuen Testament“, SS 1997; vgl. die kurze Notiz bei H. GESE, Messias 137 und die ausführliche Darstellung bei P. STUHLMACHER, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung 96–103; ähnlich D. WENHAM, Paul 178. Nach WENHAM ist es wahrscheinlich, dass Jesus „saw his messianic role as one of bringing God’s promised salvation to Israel and that he considered those who received him and followed him to be the true and saved ‚remnant‘“ (a.a.O. 170).

⁴² P. STUHLMACHER, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung 104.

⁴³ Vgl. M. HENGEL, Das früheste Christentum 206f und P. STUHLMACHER, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung 104.

Mt 24,18), wobei dessen Zentrum Jerusalem ist (24,49.53). Das heißt, es geht um die Erfüllung der Berufung und der endzeitlichen Wirklichkeit *Israels*, welche von der Abrahamverheißung an die Heiden mit einschloss (vgl. Gen 12,3; Jes 49,6), und nicht etwa um die Verdrängung Israels durch die Heiden.

J. Jervell hat in verschiedenen Beiträgen zum Thema immer wieder unterstrichen, dass Gott nur *ein* Volk hat, nämlich Israel. "There can never be another."⁴⁴ "Consequently the history of Israel has never come to an end, but continues in linear progression into the church."⁴⁵ Jesus wird nicht nur Davidssohn *genannt*, er *erfüllt* als solcher die Verheißungen „about restoring David's kingdom for Israel (Luke 1:32f.,69; 2:26; 3:15; 24:24–46; Acts 2:29–36; 13:32,34–7; 15:15–18).“⁴⁶ Durch sein Kommen und die unterschiedlichen Reaktionen darauf – Bekehrung bzw. Opposition – tritt eine Scheidung in Israel ein, wobei die nicht an Jesus glaubenden Juden „do not any more represent Israel“.⁴⁷ „The Jewish Christians, who formed the nucleus of the church“, sind Israel; die Kirche ist „the restored Israel“.⁴⁸

Nur nach Matthäus spricht Jesus von „seiner“ bzw. „der“ ἐκκλησία (16,18 bzw. 18,17). Ob bereits Jesus selbst diesen Terminus verwendete, ist in der Forschung umstritten.⁴⁹ Doch sollte kein Zweifel bestehen, dass Jesu βασιλεία-Verkündigung eine dem Reich Gottes korrespondierende Gemeinschaft implizierte, die ἐκκλησία zu nennen jedenfalls guten Sinn machen würde.⁵⁰

⁴⁴ J. JERVELL, *Theology of Acts* 35.

⁴⁵ A.a.O. 24. JERVELL unterscheidet sich damit signifikant von einer weit verbreiteten Deutung, wonach „the church of the Gentiles continued the history of the old people, but was not seen as Israel, but rather as a new kind of people, a church“ (a.a.O. 36).

⁴⁶ J. JERVELL, *Theology of Acts* 28.

⁴⁷ A.a.O. 38f unter Verweis auf Apg 3,11–26; vgl. insbesondere 3,23, wo durch eine Zitatverknüpfung aus Dtn 18,15–17 und Lev 23,29 dem, der nicht an Jesus glaubt, die Ausrottung aus dem Volk angedroht ist.

⁴⁸ J. JERVELL, *Theology of Acts* 43 und 118.

⁴⁹ Der Gebrauch des Wortes im Munde Jesu wurde oft als Anachronismus und die Formulierung als nicht aus dem Aramäischen stammend angesehen: vgl. z. B. J. ROLOFF, der für „eine Herkunft aus dem frühen hellenistischen Judenchristentum“ plädiert (Kirche 162). Doch ist in jüngster Zeit verschiedentlich nachgewiesen worden, dass sich „die Verse gut ins Aramäische zurückübersetzen“ lassen und „die Formulierungen in den Qumrantexten enge Parallelen (vgl. 1QH 6,25–27; 4QpPs 37 3,16; 4Q160 II,3)“ haben. „Das Futurum οἰκοδομήσω weist zwar über die Lebenszeit Jesu hinaus, sprengt aber den Rahmen der jesuanischen Naherwartung ... nicht. Sprachlich und sachlich besteht daher *kein* Anlass, Jesus dieses Logion abzusprechen“ (P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 114; vgl. Bd. 2, 166; I. H. MARSHALL, Artikel Church 123; D. WENHAM, Paul 169–171; D. A. HAGNER, Matthew 14–28, 531).

⁵⁰ Vgl. K. BERGER, *Volksversammlung* 207; I. H. MARSHALL, Artikel Church 123. Nach F. HAHN ist „die Vorstellung vom eschatologisch zu sammelnden Gottesvolk ... ein

5. Die Reinigung des Gottesvolkes

Nach Ez 36 umfasst die endzeitliche Heiligung Israels durch Gott sowohl die Reinigung von Unreinheit (Ez 36,25.29) als auch von Sünde (Ez 36,33). Beides spielt in Jesu Auftreten eine wichtige Rolle.

5.1 Reinigung von Unreinheit

Dämonen, Aussatz, anhaltender Blutfluss und Tod brachten nach alttestamentlich-jüdischer Auffassung allesamt schwere Unreinheit mit sich, die zum Ausschluss aus der Kultgemeinde Israels führte (vgl. Lev 13,45f; 15,25; Num 5,2). Jesus aber treibt Dämonen aus und heilt von Krankheiten (Mk 1,32–34.39 par Mt 8,16f par Lk 4,40; Mk 6,53–56 par Mt 14,34–36; Mt 12,28 par Lk 11,20 u. ö.).⁵¹ Er macht Aussätzige rein (Mk 1,40–45 par Mt 8,2–4 par Lk 5,12–16; Lk 17,11–19), heilt eine Frau mit andauerndem Blutfluss (Mk 5,25–34 par Mt 9,20–22 par Lk 8,43–48) und weckt Tote auf (Mk 5,35–43 par Lk 7,11–17; vgl. auch Joh 11,39–44). Indem Jesus diese Menschen reinigte und heilte, überwand er, was sie von Gott trennte, und re-integrierte sie in das heilige Gottesvolk.

In Qumran wurden die Zulassungsbestimmungen zum Priesteramt von Lev 21,17–23 auf die ganze (priesterliche) Gemeinschaft ausgedehnt und die Ausschlussbestimmungen von Num 5,2 und Dtn 23 dahingehend erweitert, dass alle, die irgendeinen mentalen oder physischen Defekt aufwiesen, von vornherein aus der „Gemeinde Gottes“ (CD XV,15–17; 1Q28a II,3–10)⁵² bzw. aus dem Heereslager (1QM VII,4–6) ausgeschlossen wurden. In beiden Fällen dient als Begründung die Anwesenheit der heiligen Engel (1Q28a II,8f; 1QM VII,6). Wenn Jesus Kranke durch Berührung heilt, in Lk 14,13 dazu auffordert, die „Krüppel, die Lahmen und die Blinden“ einzuladen und im Gleichnis in Lk 14,21 gerade sie zum Fest, d. h. zum Reich Gottes, einladen lässt, steht dies in diametralem Gegensatz zum Ausschluss dieser Menschen aus der – das endzeitliche Gottesvolk darstellenden – Qumrangemeinschaft (CD XV 16 nennt wie Lk 14,13 aus-

fester Bestandteil der Erwartung der Gottesherrschaft“ (Theologie Bd. 2, 476; vgl. auch Bd. 1, 89f).

⁵¹ Nach biblischem Verständnis ist jede Krankheit „Teil des Todes“ (M. SEITZ, Artikel Krankheit 763), dieser aber die extremste Form von Unreinheit. „Sünde, K[ranchkeit] und Tod hängen demnach zusammen. Sie sind Störungen des Schöpferwillens mit schwer wiegenden Folgen im leiblichen und seelischen Leben“ (ebd.). Dennoch wurde im Alten Testament nicht allen Krankheiten die Wirkung zugeschrieben, kultunfähig zu machen.

⁵² 1Q28a II,3ff schließt selbst Menschen, die bereits Mitglieder der Gemeinde sind, sich aber (offensichtlich nach ihrem Eintritt – darauf lässt insbesondere die Nennung des „hinfalligen alten Mannes“ schließen, der „dem heiligen Rat“ etwas zu sagen haben könnte) solche Defekte zugezogen haben, aus.

drücklich Blinde, Hinkende und Lahme, außerdem Taube). Daran wird deutlich, dass Jesus die Reinheitsbestrebungen der Qumrangemeinschaft in keiner Weise teilte, sondern auch und gerade die von dort als unrein Ausgestoßenen in das eschatologische Gottesvolk integrieren wollte.⁵³

Nach der Sicht des Alten Testaments war ganz Israel am Sinai geheiligt worden. Wenn einzelne Glieder des Volkes unrein wurden, mussten sie „reenact the processes of sanctification“.⁵⁴ Das geschah durch Waschungen und (gegebenenfalls) Opfer. Dabei ermöglichte das Gesetz „Aussätzigen“ und Menschen mit Ausflüssen oder unnormalen Blutungen eine kultische Reinigung (und damit die Wiedereingliederung ins Gottesvolk) nur, *nachdem* sie wieder gesund geworden waren (vgl. Lev 14,3; 15,13.28). Jesus dagegen brachte *Heilung*. Das geht über das im Rahmen des Gesetzes Mögliche hinaus, steht aber insofern mit diesem in Zusammenhang, als er damit in viel umfassenderem Sinn bezeugt, was das Gesetz mit dem Ausschluss von Trägern von Anomalien ausdrückte: „Both bear witness to God’s character: the God of life and health and normality.“⁵⁵ Insofern erfüllen Jesu Heilungen die wahre Intention des Gesetzes an dieser Stelle (nämlich den Gott, der Leben gibt, zu bezeugen).

Damit im Einklang steht die Ansicht, dass Jesu Heilungen Ausdruck des Anbruchs des messianischen Reiches sind (vgl. Mt 11,5 par Lk 7,22 mit 4Q521 Frg. 2, wo Jes 61,1ff; 26,19 und 35,5f auf den Messias bezogen wurden und somit die Erwartung von Heilungen durch den Messias bezeugt ist).⁵⁶ Ps 147,2f enthält die Erwartung, dass zur Wiederherstellung Israels nicht nur das Zurückbringen der Zerstreuten, sondern auch das Verbinden von zerbrochenen Herzen und von Wunden gehört. Die synoptischen Evangelien weisen auch dadurch auf Jesu messianische Vollmacht zu heilen hin, dass sie berichten, wie Kranke sich an ihn als den „Sohn Davids“ wendeten (Mk 10,47 par; Mt 9,27; 15,22; 20,31).⁵⁷ Wenn Jesus Menschen, die das Gesetz aus dem Gottesvolk ausschließt, heilt, deutet sich damit also bereits an, dass er als messianischer Vollender des Gesetzes auftrat.

⁵³ Vgl. dazu J. D. G. DUNN, *Jesus and Holiness* 180f. Wenn Jesus lehrt, es sei besser, verstümmelt, aber im Gehorsam gegen Gott ins (ewige) Leben einzugehen als äußerlich unversehrt in die ewige Verdammnis (Lk 9,43–48 par Mt 18,8f), ist auch das für Qumran eine undenkbar Vorstellung.

⁵⁴ G. J. WENHAM, *Leviticus* 27.

⁵⁵ G. J. WENHAM, *Christ’s Healing Ministry* 125; siehe zu den Ausschlussbestimmungen des Gesetzes und ihrem symbolischen Charakter Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1b.

⁵⁶ Vgl. hierzu P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 64f und H. STETTLER, *Bedeutung der Täuferanfrage*, passim.

⁵⁷ Vgl. zur messianischen Konnotation von „Sohn Davids“ vgl. 4Q174 und 4Q252 1,V,1–6.

Im Frühjudentum galten wie schon im Alten Testament Besessene, Aussätzige, Menschen mit genitalen Ausflüssen und Tote nicht nur als unrein, sondern als *verunreinigend*. Ihre Unreinheit galt als übertragbar und wurde deshalb als Gefährdung der eigenen Reinheit angesehen (vgl. Lev 13,45f; 15,26; 21,11; Num 5,3; 19,1–22). 11Q19 XLV,12f schließt sogar die Blinden mit dem Argument aus der „Stadt des Heiligtums“ aus, dass sie die Stadt „verunreinigen“ würden, in der Gott seinen „Namen einwohnen“ lässt. Jesus dagegen heilt unreine Menschen, indem er sie berührt.⁵⁸ Beispiele hierfür sind die Heilung des Aussätzigen durch die Berührung Jesu (Mk 1,41 par Mt 8,3 par Lk 5,13), die Heilung der blutflüssigen Frau, die selbst Jesus berührte (Mk 5,25–34 par Mt 9,20–22 par Lk 8,43–48),⁵⁹ die Auferweckung der Tochter des Jairus unter Ergreifen der Hand (Mk 5,41 par Mt 9,25 par Lk 8,54)⁶⁰ und des Jünglings von Nain, dessen Totenbahre Jesus „berührte“ (Lk 7,14). Angesichts der aufwendigen Reinigungsriten, die das Gesetz in den genannten Fällen vorschreibt, und der lang anhaltenden Unreinheit, die bei Berührung von Toten entsteht (vgl. Lev 15,21ff; Num 19,11ff), sowie angesichts der drohenden Lebensgefahr bei versäumter Reinigung (Num 19,13.20) ist Jesu Unbekümmertheit im Umgang mit diesen Unreinheit übertragenden Menschen bemerkenswert (und in seiner Umwelt sicher nicht der Normalfall).⁶¹ Vor allem aber demonstrieren diese Erzählungen von Heilung durch Berührung, dass Jesu *Heiligkeit* „offensiv“

⁵⁸ Heilung durch Berührung war in der Antike – wo Menschen die Heilung vollzogen – kein verbreitetes Motiv und kann von daher als Besonderheit der Heilungen Jesu gelten (so T. KAZEN, *Jesus and Purity* 105f). In 2Kön 5 „healing by touch is expected, but never occurs“ (a.a.O. 106).

⁵⁹ Nach T. KAZENS Untersuchung der jüdischen Tradition gilt: „the most plausible suggestion is that dischargers at this time were considered to convey impurity by touch, via clothes“ (Jesus and Purity 164).

⁶⁰ Jesus betritt hier den Raum, in dem der Leichnam liegt. „With the biblical legislation (Num 19) about corpse-impurity in mind, it would be evident to any reader or listener with a Jewish background that Jesus, by his action, incurred a seven-day impurity“ (T. KAZEN, *Jesus and Purity* 196). Siehe a.a.O. 164–166.177–196 zum Umgang mit der Unreinheit von Leichen im Judentum. Daraus ergibt sich, dass diese Art der Verunreinigung unter allen Umständen vermieden wurde (a.a.O. 183, gegen E. P. SANDERS, *Jewish Law* 142).

⁶¹ Ob Jesus sich den vorgeschriebenen Reinigungsriten unterzog, wird in den Evangelien nicht berichtet. Von daher können wir schwer beurteilen, inwieweit es sich bei den genannten Fällen um Übertretungen der kultischen Tora handelt. Jedenfalls zeigen diese Erzählungen, dass „the concern to keep oneself separate from the impure, as a way of professing Israel’s set-apartness (Lev 20.24–6), found no echo in Jesus’ conduct and association either with fellow Jews, or with ‘sinners’, or with such Gentiles as he occasionally encountered“ (J. D. G. DUNN, *Jesus and Purity* 465); ebenso K. BROWER, *Holiness in the Gospels* 129..

war,⁶² während nach Ansicht des zeitgenössischen Judentums *Unreinheit* als übertragbar galt.⁶³

Nach Milgrom ist eine Übertragung von Heiligkeit nach der Priesterschrift nur auf Gegenstände möglich (Ex 29,37; 30,26–29; Lev 6,11.20), während Ezechiel die ältere Ansicht (vgl. 2 Sam 6,6f) aufnimmt, wonach die Heiligkeit der heiligen Gegenstände im Tempel sich auch auf Personen überträgt (Ez 42,14; 44,19; 46,20), was allerdings tödliche Folgen haben kann (vgl. Num 4,15) und deshalb vermieden werden muss.⁶⁴ Haggai reduziert die Übertragung von Heiligkeit, so dass sie nur noch auf Speisen erfolgt (Hag 2,10–12). Die Tannaiten schließen an ihn an und begrenzen die Übertragung der Heiligkeit, die vom Altar ausgeht, auf Speisen, die als Opfer tauglich sind. Im Allgemeinen gilt im Alten Testament das umgekehrte Prinzip, dass nämlich das Unreine das Heilige verunreinigt.

*Der ansteckende Charakter von Heiligkeit ist also keineswegs ein allgemeines Prinzip, so als wollte Jesus sagen, dass Heiligkeit sich immer übertrage und durch Unreinheit nicht gefährdet werde. Vielmehr ist in ihm, dem Heiligen Gottes, die Heiligkeit Gottes gekommen, welche die Unreinheit überwindet (ohne dabei die Unheiligen zu verzehren).*⁶⁵

Jesu „offensive“ Heiligkeit „zerstört das Verunreinigende als Verunreinigendes“.⁶⁶ Weil er die Heiligkeit Gottes verkörpert und sie von ihm ausgeht, wurden die Menschen, die er berührte, gereinigt und geheiligt, d. h. für die Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt (vgl. Lk 11,20). Das geht weit über die alttestamentliche Übertragbarkeit von Heiligkeit (selbst nach

⁶² So die Begrifflichkeit von O. HANSEN, Heilig 41 und K. BERGER, Innen und Außen 166. P. P. JENSON macht für das Alte Testament darauf aufmerksam, dass der Begriff „ansteckend“, der in diesem Zusammenhang gern gebraucht wird (vgl. z. B. K. BERGER, Jesus als Pharisäer 240; J. B. WELLS, God's Holy People 235), nicht ganz angemessen ist, und spricht stattdessen von „communicable holiness and impurity“ (Graded Holiness 71). M. BORG, Conflict 134–136 nennt sie eine „transforming power“ und zugleich „contagious“. Eine extreme Darstellung dieser „mitteilbaren Heiligkeit“ findet sich in Apg 19,11f, wonach sogar die Schweißtücher des Paulus Krankheiten und böse Geister vertrieben. In diesem Zusammenhang sei auch auf 1Kor 7,14 hingewiesen, wo Paulus eine analoge Auffassung von Heiligkeit voraussetzen scheint.

⁶³ Im Alten Testament sind nur Unreinheit und Heiligkeit „offensiv“ im Sinne der potentiellen Expansion ihres Bereichs; Reinheit und Profanität sind passiv. Sie verbreiten sich nicht. Deshalb ist hier von Jesu „ansteckender Heiligkeit“ (nicht „ansteckender Reinheit“) zu sprechen.

⁶⁴ J. MILGROM, Leviticus 1–16, 443–456.

⁶⁵ Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt T. KAZEN, der Jesu Verhalten in Reinheitsfragen ebenfalls mit der anbrechenden βασιλεία in Beziehung setzt (Jesus and Purity Halakhah 346).

⁶⁶ K. BERGER, Unterscheidung 48f.

der bei Ezeziel aufgenommenen älteren Ansicht) hinaus.⁶⁷ Hier vollzieht sich die bei Sacharja 14,20⁶⁸ angekündigte eschatologische Überwindung des Unheiligen durch das Heilige.

Es ist von daher zu wenig, wenn J. Dunn feststellt: "Jesus was evidently clearly remembered as one who sat loose to many of the purity restrictions which regulated social behaviour."⁶⁹ Vielmehr sind Jesu Heilungen (und der damit verbundene Umgang mit Unreinheit) eine direkte Folge seines „prophetisch-messianischen“ Heiligkeitsverständnisses. Er schloss an die von den alttestamentlichen Propheten repräsentierte Sicht von Heiligkeit an, ging aber davon aus, dass mit ihm die von jenen verheißene messianische Zeit angebrochen war. Nicht umsonst wird er vom Volk öfters für einen Propheten gehalten (vgl. Mk 6,15 par Lk 9,8; Mk 8,28 par Mt 16,14 par Lk 9,19; Mt 21,11; Lk 7,16; insbesondere Lk 24,19). Jesus weist diese Vermutung nirgends als falsch ab und kann sich sogar selbst mit den Propheten vergleichen (Mk 6,4 par Mt 13,57 par Lk 4,24 und Lk 13,33). Er bezieht den Verhärtungsauftrag an den Propheten Jesaja (Jes 6,9f) auf sein eigenes Wirken (Mk 4,10–12). Dass er seine Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus auf dem Hintergrund der Botschaft der Propheten führte, tritt in Mt 23,29–35 par Lk 11,47–51 zutage, wonach Jesus die Pharisäer beschuldigt, auf der Seite derer zu stehen, die die Propheten töteten, und in Mt 5,12 par Lk 6,23, wo er die Verfolgung der Seinen mit der Verfolgung der Propheten „vor ihnen“ parallelisiert. Schließlich enthält auch die Verspottungsszene vor dem Synhedrium eine Anspielung auf die „profetisch-messianische Vollmacht“ Jesu,⁷⁰ wenn er dort im Anschluss an sein Messiasbekenntnis aufgefordert wird: προφήτευσον (Mk 14,65).

Doch beansprucht Jesus andererseits, dass mit seinem Auftreten „mehr als Jona“ gekommen ist (Mt 12,41 par Lk 11,32).⁷¹ Er überbietet also das

⁶⁷ Gegen F. F. BRUCE, der hier „an interesting extension of the OT principle of holiness by association“ (vgl. Ex 29,37 und 30,29) sieht (Corinthians 69).

⁶⁸ Vgl. Jub 4,26, wonach es zur „Heiligung der Erde ... von aller Unreinheit und aller Sünde“ kommen wird (Übersetzung aus K. Berger, Jubiläen), und TestBenj 8,2f, wonach „der reine Verstand ... selbst wenn er in den Befleckungen der Erde festgehalten wird“, „sich selbst nicht befleckt“, so wie „die Sonne sich nicht beschmutzt, wenn sie in Berührung kommt mit Mist und Schmutz, sondern vielmehr beides trocknet und den üblen Geruch vertreibt“ (Übersetzung aus J. BECKER, Die Testamente der zwölf Patriarchen). Eine diametral entgegengesetzte Haltung bezeugt syrBar 98,4f.

⁶⁹ J. DUNN, Jesus and Holiness 187.

⁷⁰ J. GNILKA, Evangelium nach Markus Bd. 2, 284.

⁷¹ Vgl. hierzu M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt 268: Während der „Prophet wie Mose“ „qua Elia redivivus ... nach Mal 3,22–24 ... gerade Mose und das ihm gegebene Gesetz zur Geltung bringen“ soll, enthalten Mt 11,2–6 und 12,38–42 „deutlich, wie die Antithesen, einen einmaligen, endgültigen, kurz, ... eschatologischen Offenbarungsanspruch, den man mit Käsemann“ (EVB I, 206) „als ‚messianisch‘ bezeichnen muss“. Vgl. J. SCHNIEWIND, Matthäus 163; J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 439, Anm. 21.

Prophetentum und muss in Wahrheit über den prophetischen Anspruch hinaus als Messias, der den Willen Gottes letztgültig zur Sprache bringt, erkannt werden (Mk 8,29 par Mt 16,16 par Lk 9,20). Als Messiasprätendent und religiöser Verführer⁷² wurde er schließlich gekreuzigt (vgl. Mk 14,61f par Mt 26,63f; Mk 15,2 par Mt 27,11 par Lk 23,2f sowie den in allen vier Evangelien überlieferten römisch formulierten Kreuzestitus *ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων*, Mk 15,26 par Mt 27,37 par Lk 23,38 par Joh 19,19).⁷³

Schon zu seinen Lebzeiten beteiligte Jesus seine Jünger an seinem messianischen Werk, indem er ihnen Vollmacht gab, „Kranke zu heilen, Tote aufzuwecken, Aussätzige zu reinigen und Dämonen auszutreiben“ (Mt 10,8; vgl. Mk 3,15 und 6,7.13 par Mt 10,1 par Lk 9,1), und sie mit der Ankündigung der βασιλεία beauftragte (Mk 3,14; vgl. Mt 10,7 par Lk 9,2 und Lk 10,9). Damit sind die Jünger an der Ausbreitung der Heiligkeit, die

⁷² Jesu messianischer Anspruch und sein Umgang mit der Tora sind voneinander nicht zu trennen: Jesus hat „in ‚messianischer Vollmacht‘ an der Tora Moses *Kritik* geübt und diese auf das Liebesgebot *konzentriert* (M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt 269). Von daher ist es auch nicht möglich, zu sagen, nur sein messianischer Anspruch, nicht aber seine Stellung zum Gesetz hätte zu seinem Tod geführt. „Eine Baraita, d. h. eine Überlieferung aus der relativ frühen tannaitischen Zeit im Traktat Sanhedrin (43a)“ berichtet, Jesus sei als *הַמָּשִׁיחַ* hingerichtet worden, der „gezaubert, verführt und Israel zum Abfall (von Gott) verleitet hat“ (vgl. auch bSota 47a) (O. BETZ, Probleme des Prozesses Jesu 571). Der Vorwurf der religiösen Verführung (*הַמָּשִׁיחַ* hi. und *הַמָּשִׁיחַ* hi.) deckt sich mit A. STROBELS Nachweis, dass gewisse Details im Prozess Jesu nur so zu erklären sind, dass Jesus als *הַמָּשִׁיחַ* (*πλάνοσ* – vgl. den Vorwurf in Mt 27,63f und Joh 7,12.47 sowie Justins Dialog mit Tryphon 69,7; 108,2) und als *הַמָּשִׁיחַ* (*ἀποστάσ* – vgl. Lk 23,5) angesehen wurde, der nach Dtn 13,2–12; 17,12 (vgl. 18,20) zum Tod verurteilt werden musste (A. STROBEL, Die Stunde der Wahrheit 81ff; vgl. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 146). Gegen einen solchen religiösen Verführer durfte nach der Mischna „mit List“ vorgegangen werden (vgl. Mk 14,1par mit mSanh 7,10b und tSanh 10,11); außerdem war er zur Festzeit in Jerusalem zu töten (vgl. Mk 14,2par mit mSanh 11,3f). Den *Anstoß* zum Prozess gegen Jesus gab nicht allein sein (ja zunächst nicht öffentlich erhobener) Anspruch auf Messianität, sondern die Tatsache, dass er als Lehrer in Vollmacht auftrat und dabei das Gesetz infrage stellte, womit er als Volksverführer zu gelten hatte. Der Anspruch auf Messianität allein hätte einen solchen Prozess gegen einen religiösen Verführer wahrscheinlich noch nicht hervorgerufen (andere erhoben ihn und blieben am Leben; vgl. A. STROBEL, a.a.O. 77f). Nicht umsonst berichtet Markus vom ersten Todesbeschluss der Pharisäer und Herodianer gegen Jesus im Anschluss an eine Übertretung des Sabbats (bzw. das, was sie für eine solche hielten, Mk 3,6). Ähnlich urteilt auch M. HENGEL, dass Jesus „in erster Linie wegen seines messianischen Anspruchs gekreuzigt“ wurde, „der sich jedoch auch konkret in seiner zeichenhaft deutlich und damit öffentlich gemachten relativen Freiheit gegenüber dem Gesetz und der ‚Überlieferung der Ältesten‘ (Mk 7,3.5.19, vgl. Mt 15,2f.11) zeigt“ (M. HENGEL, E. P. Sanders’ ‚Common Judaism‘ 397). Zum Zusammenhang von Messiasanspruch und Tempelwort (bzw. darin implizierter Tempelkritik) vgl. O. BETZ, a.a.O. 626–631.

⁷³ Eine christliche Fassung dieser Anklage hätte *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* gelautes (vgl. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 152).

von Jesus ausging, beteiligt. Ihre Verkündigung hat dieselbe Autorität wie Jesu eigenes Auftreten, da sich an der Haltung zu ihr ebenfalls das Ergehen im Gericht entscheidet (Mt 10,15 par Lk 10,12; vgl. Mt 10,40–42 par Lk 10,16).

5.2 Reinigung von Sünde

Jesu Intention, das Gottesvolk von seinen Sünden zu reinigen, manifestiert sich in seinem allgemeinen Umkehrruf (Mk 1,14f parr), welcher die Abkehr von der Sünde und das Aufsichnehmen der Weisung Jesu einschließt.⁷⁴ Sie zeigt sich auch in seinem an Einzelne gerichteten Ruf in die Nachfolge (z. B. Mk 1,17.20 par; 2,14 parr; 3,13 parr; 8,34 parr), das heißt, „in den Dienst für die anbrechende Gottesherrschaft“.⁷⁵ Nach Lk 5,8 geht die Berufung des Petrus mit der Erkenntnis seiner eigenen Sündhaftigkeit angesichts der Vollmacht und Heiligkeit Jesu einher. Sie wird folglich mit einem Akt der Vergebung verbunden gewesen sein.⁷⁶ In Lk 7,47f wird berichtet, wie Jesus einer Sünderin, die ihn berührt, Vergebung zuspricht. Am Ende der Berufung des Levi sagt Jesus, er sei gekommen, „die Sünder zu rufen“ (Mk 2,17parr); Lukas fügt hinzu εἰς μετάνοιαν (Lk 5,32). In Matthäus und Lukas zeigen die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Mt 18,12–14 par Lk 15,3–7), vom verlorenen Groschen (Lk 15,8–10) und vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) sowie die Erzählung von Zachäus (Lk 19,1–10), dass Jesus sich primär zu den Sündern gesandt wusste und *sie* zu Gott zurückbringen wollte (vgl. Mt 18,13 mit Lk 15,7 und 19,10). Er galt als „Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19 par Lk 7,34). Jesus heiligt Menschen für das von ihm gesammelte heilige Volk, indem er mit „Zöllnern und Sündern“ Tischgemeinschaft hält und sie in die Gottesgemeinschaft führt (Mk 2,14–17 par Mt 9,9–13 par Lk 5,27–32).⁷⁷ Nach pharisäischem Verständnis verunreinigt er sich durch jene Tischgemeinschaften mit unreinen Sündern (vgl. Lk 7,39 für die pharisäische Anschauung, dass durch die Berührung von Sündern Unreinheit übertragen wird),⁷⁸ vor allem

⁷⁴ Vgl. I. H. MARSHALL, *Kept by the Power of God 37*: “μετάνοια... expresses not so much sorrow and remorse for sin as the intention to make a clean-cut break with it.” A.a.O. 43: “Those who would enter the coming kingdom of God must show that they seek it by their continued fulfilment of the ethic of Jesus.”

⁷⁵ M. HENGEL, *Nachfolge 99*. Nach L. GOPPELT ist im Ruf in die Nachfolge „die totale Umkehrforderung zusammengefasst“ (Theologie Bd. 1, 256).

⁷⁶ Vgl. I. H. MARSHALL, *Kept by the Power of God 37.42*.

⁷⁷ Vgl. zur Bedeutung der Tischgemeinschaften Jesu mit Sündern O. HOFIUS, *Jesu Tischgemeinschaft 29–33* und C. L. BLOMBERG, *Contagious Holiness 126–129*. Nach Hofius „[verkündigt Jesus] mit der Gewährung der Tischgemeinschaft ... nicht nur die Vergebung Gottes, sondern er selbst *bringt* und *schenkt* sie“ (a.a.O. 31).

⁷⁸ Vgl. J. D. G. DUNN, *Jesus and Holiness 185* und K. BERGER, *Jesus als Pharisäer 246*. J. KLAWANS wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass Sünder nicht „ritually im-

aber scheint er deren Gesetzesübertretungen damit zu decken. Er aber beansprucht, in göttlicher Vollmacht unabhängig vom Kult Sünden zu vergeben (Mk 2,5.7.9 par Mt 9,2.5 par Lk 5,20.21.23)⁷⁹. Er besiegelt diesen Anspruch mit seinem Sühntod, der nach den matthäischen Abendmahlsworten ausdrücklich εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν geschieht (26,28).

In der matthäischen Gemeinderede, welche den Umgang mit Sündern in der Gemeinde regelt (18,15–18; vgl. 1Kor 5,1ff; 1Tim 1,20; 2Tim 2,17), wird klar ausgesprochen, dass offensichtliche Sünde in der Gemeinde nicht geduldet werden darf. Vielmehr sind unbußfertige Sünder aus ihr auszuschließen. Das primäre Ziel der schrittweisen Ermahnung ist allerdings, den „Bruder zu gewinnen“ (Mt 18,15). Das zeigt auch die anschließende, durch das Gleichnis vom Schalksknecht illustrierte Aufforderung zur unbegrenzten Vergebung (Mt 18,21f.23–35 vgl. Lk 17,3b.4). Hinter der Aufforderung zur „Kirchenzucht“ steht offensichtlich die Vorstellung der heiligen Gemeinde (Dtn 23), die von Sünde reinzuhalten ist – entweder (idealerweise) durch Umkehr und Vergebung oder – wo ein Sünder in Sünde verharrt – durch Ausschluss.⁸⁰

All diese Beispiele belegen, dass Jesus das Volk der Endzeit von seinen Sünden reinigte und in den Gehorsam gegen Gott stellte.

pure“ waren und deshalb vom *Kontakt* mit Sündern keine Gefahr für die rituelle Reinheit anderer Menschen ausging (Impurity and Sin 137), und S. WESTERHOLM betont zu Recht, dass „the attacks on Jesus’ association with sinners are not based on considerations of purity“ (Clean and Unclean 131). Gleichwohl sei nicht zu leugnen, „that no one eating meals in such company could share the vision of those dedicated to preserving ritual purity at their meals“ (ebd.). Vgl. O. HOFIUS, Jesu Tischgemeinschaft 28: „Lehnten die Pharisäer es schon ab, mit einem Gesetzesunkundigen gemeinsam ein Mahl einzunehmen [vgl. die Hinweise auf mDem 2,3; bBer 43b (Bar.); bSanh 23a, a.a.O. 27, Anm. 43 und 44], so stand für sie die Tischgemeinschaft mit den *Sündern* völlig außer jeder Diskussion.“ Dass Tischgemeinschaft mit Sündern in Qumran gänzlich ausgeschlossen war, belegen IQS VI–VII und IQSa II,3–10. Siehe auch die Übersicht über die Einschätzung der Mahlgemeinschaft mit Unreinen in vorchristlichen jüdischen Schriften bei C. L. BLOMBERG, Contagious Holiness 66–86.

⁷⁹ Vgl. zur Sündenvergebung durch Jesus (und deren Bestreitung in der Forschung) C.-H. SUNG, Vergebung der Sünden 186ff und O. HOFIUS, Jesu Zupruch, passim; DERS., Vergebungszuspruch 68f. C.-H. SUNG kommt in seiner Monographie zum Thema zu dem Ergebnis, dass „die Sündenvergebung den Kern“ des „gesamten Wirkens“ Jesu bildete, „sowohl in seinem Leben in der Vollmacht Gottes als auch in seinem sühnenden Stellvertretertod“ (a.a.O. 283).

⁸⁰ P. STUHLMACHER wendet sich mit Recht gegen die Verwendung der beiden Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30.36–43) und vom Fischnetz (Mt 13,47–50) „als Beleg dafür, dass Matthäus in der Kirche ein *corpus permixtum* aus Gerechten und Ungerechten gesehen habe“ (Biblische Theologie Bd. 2, 168). Diese Gleichnisse beziehen sich auf die *Welt*, in der Gerechte und Ungerechte bis zum Endgericht zusammenleben.

6. Hinweise auf den Heiligen Geist

Ein wesentliches Element der eschatologischen Heiligung Israels nach Ezechiel war die Gabe des Heiligen Geistes. Da die Ausgießung des Geistes auf die Jünger nach urchristlicher Anschauung noch nicht zur Zeit von Jesu irdischem Auftreten erfolgte (vgl. Joh 7,39), sind die Hinweise auf den Geist in den Evangelien spärlich. Doch kommt der Geist bei Jesu Taufe auf ihn (Mk 1,10 par Mt 3,16 par Lk 3,22), so dass er von Anfang an unter seiner Leitung steht (Mk 1,12 par Mt 4,1 par Lk 4,1).⁸¹ Johannes der Täufer kündigt Jesus als den an, „der mit dem Heiligen Geist taufen wird“ (Mk 1,8.10 par Mt 3,11 par Lk 3,16). Damit ist die Erwartung angezeigt, dass Jesu Wirken die in Ez 36 verheißene Ausgießung des Geistes zur Folge haben werde. Darüber hinaus lassen die Synoptiker erkennen, dass schon Jesu irdisches Wirken in der Kraft des Heiligen Geistes geschah:⁸² Er beanspruchte, in *dieser* Kraft die Dämonen auszutreiben (vgl. Mt 12,28 mit Mk 3,29), und erwies sich damit als der von Johannes angekündigte „Stärkere“, der sogar stärker ist als der Satan (Mk 3,22–30 par Mt 12,24–33; vgl. Lk 11,15–22).⁸³ Sofern er schon vor Pfingsten seine Jünger am Austreiben von Dämonen beteiligte (Mk 6,7 par Mt 10,1 par Lk 9,1), wirkte auch durch sie bereits der Heilige Geist. Doch zeigt ihr in Mk 9,14–29 par Mt 17,14–21 par Lk 9,37–42 geschildertes Versagen, das nach Pfingsten keine Parallele hat, dass sie noch nicht ungebrochen an seiner Kraft Anteil hatten.⁸⁴ Für die Zukunft verheißt Jesus seinen Jüngern, dass sie in der Kraft des Heiligen Geistes von ihm Zeugnis ablegen werden (Mk 13,11 par Mt 10,20 par Lk 12,12).

Lukas enthält darüber hinaus noch weitere Hinweise auf den Heiligen Geist: Jesus tritt von Anfang an „voll Heiligen Geistes“ auf (4,1.14) und führt sich selbst in der Synagoge von Nazareth mit dem Zitat aus Jes

⁸¹ Vgl. zu „Jesus als Geistträger“ auch F. HAHN, *Theologie* Bd. 2, 265–267.

⁸² Vgl. zum Folgenden M. HOOKER, *John's Baptism* 26–35.

⁸³ Vgl. zur Zusammengehörigkeit von Mk 3,22–27 mit 28–30 J. E. YATES, *The Spirit* 85–89. Nach J. E. YATES trägt bei Markus und Matthäus der Terminus „Heiliger Geist“ „the meaning ‚God's actual presence and activity‘ among men“, und „expresses the *datum* which is expressed or implied at every turn in the words and deeds of Jesus“ (*The Spirit* 179; vgl. M. HOOKER, *John's Baptism* 27). Von daher sollte es nicht als „fraglich“ gelten, „ob Jesus in seiner Verkündigung vom gegenwärtigen oder zu erwartenden Geist Gottes gesprochen hat“ (so aber F. W. HORN, *Wandel im Geist* 152, nach dem „kein einziges synoptisches Geistwort mit Sicherheit auf Jesus zurückgeführt werden“ kann). Wenngleich von „Sicherheit“ schwerlich die Rede sein kann, ist es angesichts von Yates' Hinweis auf die Geistdurchdrungenheit des Wirkens Jesu doch sehr unwahrscheinlich, dass er *nicht* vom Geist gesprochen oder ihm „allenfalls periphere Bedeutung in seiner Verkündigung beigemessen“ haben sollte (so HORN ebd.).

⁸⁴ Mündlicher Hinweis von Prof. M. HOOKER, Cambridge.

61,1LXX ein: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ... Die folgenden Verse beschreiben, welchen Auftrag dies beinhaltet: Den Armen gute Botschaft zu bringen, den Gefangenen die Entlassung zu verkünden, den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen (siehe Lk 4,18f). Jesu Anspruch ist, dass das von ihm verlesene Schriftwort aus Jes 61,1f sich „heute“ erfüllt. Als Johannes anfragen lässt, ob er der von ihm Angekündigte (der mit dem Heiligen Geist taufen wird – Lk 3,16) sei (Lk 7,18–23 par Mt 11,2–10), hat Jesus alle diese Taten, die als Folge der Salbung mit dem Geist angekündigt waren, bereits getan (vgl. insbesondere Lk 7,21).⁸⁵ Das heißt, sein ganzes Wirken geschieht in der Kraft des Geistes und kann als Taufe mit dem Heiligen Geist verstanden werden. Jesus verheißt denen, die Gott darum bitten, den Heiligen Geist (Lk 11,13)⁸⁶ und kündigt ihn darüber hinaus seinen Jüngern als „Kraft aus der Höhe“ an (24,49). Diese Ankündigung weist innerhalb des lukanischen Doppelwerkes auf die Ausgießung des Geistes an Pfingsten und dessen in der Apostelgeschichte ausführlich geschildertes Wirken hin. An Pfingsten erhalten die Jünger vollen Anteil an der Kraft des Heiligen Geistes, in der Jesus gewirkt hat.

Matthäus überliefert den Hinweis auf die Taufe unter Nennung des Namens des Vaters, des Sohnes und des Geistes (28,19) und lässt dadurch erkennen, dass die zu Jüngern gemachten Völker bei der Taufe selbst mit der eschatologischen Gabe des Heiligen Geistes (vgl. Joel 3,1ff und Ez 36,27) beschenkt wurden (vgl. auch Apg 2,38).⁸⁷

7. Die Forderung unbedingten Gehorsams gegenüber Gottes Willen

Zentral für die Restitution des Gottesvolkes nach Ez 36 ist, dass der Geist es zum Gehorsam führen wird: „Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt“ (v 27). Dem entspricht, dass Jesus das von ihm gesammelte Volk nicht nur reinigt, sondern auch zum unbedingten Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes führt. Im Alten Testament umfasst die Heiligung Israels immer das Befolgen der ethischen *und* der rituellen Tora⁸⁸. Wenn man dem-

⁸⁵ Vgl. H. STETTLER, Bedeutung der Täuferanfrage 178f.

⁸⁶ Dabei bedeutet das Futur δώσει keine Einschränkung auf die Zeit nach Pfingsten. Vielmehr ist vorausgesetzt, dass der Vater im Himmel jederzeit denen, die ihn darum bitten werden, den Heiligen Geist geben wird.

⁸⁷ Vgl. U. LUZ, Matthäus Bd. 4, 452f.

⁸⁸ Unter dem Begriff „rituelle Tora“ sind hier die kultische Tora und die nicht unmittelbar den Kultus betreffenden Speisegebote zusammengefasst.

gegenüber die Jesustradition betrachtet, ist in dieser Hinsicht eine signifikante Veränderung festzustellen.

7.1 Die Definition der Heiligung durch Liebe und Erbarmen

Liest man die Verklärungsgeschichte (Mk 9,2–10 par Mt 17,1–9 par Lk 9,28–36) mit H. Gese nicht als „deplazierte Ostergeschichte“, sondern „mit alttestamentlichen Augen“, dann wird erkennbar, dass sie parallel zur Sinaioffenbarung an Mose gestaltet ist, mit dem entscheidenden Unterschied, dass Gott dort *sich selbst* offenbarte „in der Selbstvorstellungsformel ‚Ich bin JHWH‘,“ und sich „daraus ... der Dekalog [eröffnete]. Jetzt aber stellt Gott seinen Sohn vor: ‚Dies ist mein lieber Sohn‘, und er fährt fort: ‚auf ihn hört!‘.“⁸⁹ In der Formulierung ἀκούετε αὐτοῦ liegt eine Anspielung auf Dtn 18,15 vor. Jesus wird damit als der verheißene messianische Prophet wie Moses designiert und seine Weisung auf eine Stufe mit Gottes Gebot gestellt. Seine Worte haben wie Gottes Wort ewigen Bestand (vgl. Mk 13,31). In seinen Antithesen bringt Jesus in messianischer Autorität den Willen Gottes zur unbedingten Geltung, indem „er die Tora vom Sinai gleichzeitig vertieft, hinterfragt und überbietet“, und führt damit „Gottes Tora und ihre Auslegung durch die Propheten zur heilsgeschichtlichen Vollendung“ (Mt 5,17; vgl. 7,12b).⁹⁰ Nach Mt 11,29f verpflichtet Jesus die, welche zu ihm kommen, auf die von ihm gegebene Tora.

Im Zentrum von Jesu Lehre über den Willen Gottes finden wir das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28–34 par Mt 22,34–40 par Lk 10,25–28). Gott und den Nächsten zu lieben, ist „besser als alle Brand- und Schlachtopfer“ (Mk 12,33). Dies ist (wie auch die prophetische Kultkritik) nicht unbedingt als Ablehnung von Opfer und Kult zu verstehen. Aber es ist auf jeden Fall Ausdruck der Vorordnung der Ethik vor den Kult.⁹¹

⁸⁹ H. GESE, Das Gesetz 81.

⁹⁰ P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 103f; dort kursiv. Siehe a.a.O. 102–104 zu den Antithesen und ihrer Bedeutung im Einzelnen. „In der 3., 4. und 5. Antithese stellt sich Jesus ... auch gegen den Wortlaut der Tora“ (a.a.O. 103). Er stellt *sein* Wort dem Wortlaut der Schrift entgegen. Dies ist nicht im Rahmen der im Judentum üblichen Diskussionen um Halacha zu begreifen (anders M. BOCKMUEHL, Jewish Law 8–10).

⁹¹ Jesus stellt das Doppelgebot der Liebe in den Zusammenhang der mit ihm anbrechenden βασιλεία (Mk 12,34), nachdem er es – was häufig übersehen wird – nach der markinischen Überlieferung mit der Einleitung aus Dtn 6,4 begonnen hatte: ἀκούε, ἴσραήλ – ein weiteres Indiz für Jesu Anliegen, *Israel* wiederherzustellen. – Es gibt zu Jesu Zusammenfassung der Tora im Doppelgebot der Liebe durchaus Parallelen im zeitgenössischen Judentum: vgl. TestIss 5,2; tPeah 4,19; R. Akiba in yNed 9,4, 41c36–7; Philo spec. I,299f (vgl. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 98 und M. BOCKMUEHL, Jewish Law 3). Doch ist dieses Gebot nach R. Akiba „nur zu praktizieren im Lichte der ganzen Tora, d. h. exemplarisch und nicht exklusiv“, und findet sein „Ende dort, wo mit der Gültigkeit der Tora zugleich Gottes Rechtsanspruch auf den Menschen

Neben der Liebe spielt bei Lukas und Matthäus die Barmherzigkeit eine große Rolle.⁹² Jesus erwartet von den Menschen, dass sie ihren Mitmenschen dieselbe Barmherzigkeit erzeigen, mit der auch Gott ihnen begegnet (Mt 18,27.33). Diese Barmherzigkeit erreicht ihren Höhepunkt in der Feindesliebe (Lk 6,27) und ist das, was die Jünger Jesu von den „Sündern“ unterscheiden soll (6,32ff). Den „barmherzigen Samariter“ treibt Erbarmen (ἐσπλαγγίσθη – Lk 10,33), das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen, während die Vertreter des Kultpersonals (!) sich diesem Gebot ethischer Reinheit wegen ihrer Verpflichtungen am Kult und dessen Reinheit entziehen (Lk 10,25–28.29–37).⁹³ Selbst die Erörterung der Reinheitsfrage (Lk 11,39–41 par Mt 23,25f)⁹⁴ erhält bei Lukas eine soziale Zuspitzung: wer den Inhalt seiner Essgefäße als Almosen gibt (statt die Gefäße mit Geraubtem zu füllen), wird dadurch gereinigt.⁹⁵ Dem, der barmherzig handelt, wird Lohn im Endgericht verheißen (Lk 14,14; vgl. 13,7; Mt 5,7 und das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Lk 16,19–31). Sünde und Unreinheit können nicht mehr von der Gottesherrschaft ausschließen, da Jesus Sünden vergibt und die Unreinheit durch seine heiligende Heiligkeit überwindet.⁹⁶ Was vom Reich Gottes ausschließt, ist die Weigerung, die von Gott erfahrene Barmherzigkeit und Vergebung auch dem Nächsten widerfahren zu lassen (vgl. Mt 18,21f.34f und 6,12; 6,14f par Mk 11,25f)⁹⁷. Folglich ist in der Unbarmherzigkeit die eigentliche Bedrohung der Heiligkeit zu sehen, während kultische Unreinheit keine solche Bedrohung mehr darstellt. Entsprechend der Botschaft des Täufers geht auch Jesus davon aus, dass das Hören seines Wortes „sich auswirkt und fruchtbar wird im Alltag und in der Tat“ (Mk 4,20 par Mt 13,23 par Lk 8,15).⁹⁸ Er erwartet, dass die Seinen καλὰ ἔργα tun, die sich von den Werken anderer Menschen so unterscheiden, dass sie für jene wahrnehmbar und Grund zum

und die Welt angezweifelt oder bekämpft wird“ (STUHLMACHER, ebd.). Die Zielformulierung der Qumrangemeinschaft enthält ausdrücklich eine solche Begrenzung des Liebesgebotes in der Anweisung „zu lieben alle Licht-Söhne ... und zu hassen alle Finsternis-Söhne“ (1QS I,9f).

⁹² Sie spielt bereits in der jüdischen Paränese eine hervorgehobene Rolle (vgl. K.-W. NIEBUHR, Gesetz und Paränese 232f).

⁹³ Vgl. die Auslegung bei R. BAUCKHAM, *Scrupulous Priest*, passim.

⁹⁴ Vgl. zur Erörterung der (nicht definitiv lösbaren) Frage, welche Fassung primär ist, I. H. MARSHALL, *Luke* 494.

⁹⁵ Zur sinnbildlichen Bedeutung der Gefäße s. u., Abschnitt 7.2.

⁹⁶ Dass der Zugehörigkeit zum Reich Gottes nicht die Sünde im Wege steht (die zu vergeben Jesus gekommen ist), sondern der Unglaube, untermauert das nur von Matthäus überlieferte Gleichnis von den beiden Söhnen (21,28–31b) und dessen – möglicherweise redaktionelle – Anwendung (21,31c–32). Siehe zur Verteilung von Tradition und Redaktion in diesem Passus U. LUZ, *Matthäus* Bd. 3, 207.

⁹⁷ Siehe hierzu P. STUHLMACHER, *Leben unter der Vergebung* 164–168.

⁹⁸ J. GNILKA, *Markus* Bd. 1, 176.

Lob des Vaters im Himmel werden (vgl. Mt 5,14ff mit 3,8; ferner 7,16–20). Wer keine Frucht bringt, von dem wird auch noch genommen, „was er hat“ (Mk 4,25 par Mt 13,12; vgl. die lukanische Paraphrase in Lk 8,18: „was er zu haben scheint“ oder „meint“). Im „Gleichnis von den bösen Winzern“ ergänzt Matthäus (oder seine Quelle), dass es auf die dem Reich Gottes entsprechende Frucht ankommt (Mt 21,41.43).⁹⁹ Dies scheint außerdem die Pointe der Ergänzung des „Gleichnisses vom großen Hochzeitsfest“ durch Mt 22,11–13 zu sein.¹⁰⁰ Die Schilderung des Weltgerichts mit ihrer an die Botschaft der Propheten (vgl. insbesondere Jes 58,7) anschließenden Auslegung des Liebesgebotes in konkrete Situationen hinein (Mt 25,31–46) schärft schließlich ein, dass im Gericht nur die bestehen werden, welche den „Weg der Gerechtigkeit“ (Mt 21,32) mitgegangen sind“ und ... *„Werke der Gerechtigkeit“ (d. h. der Barmherzigkeit) getan haben.*¹⁰¹

Dass Liebe und Barmherzigkeit für Jesus die wahre Bedeutung von Heiligkeit darstellen, beweist die Umformulierung der Formel, mit welcher Israel aufgefordert wird, der Heiligkeit Gottes zu entsprechen. Anstatt „seid heilig, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev 19,2parr) lautet die Formel bei Lukas: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater im Himmel barmherzig ist“ (6,36). Matthäus interpretiert das Wort οἰκτιρῶν aus Lk 6,36 in 5,48 mit τέλειος (vgl. 19,21, wo Matthäus in den markinischen Bericht von Jesu Antwort an den reichen jungen Mann εἰ θέλεις τέλειος εἶναι einfügt).¹⁰² Beides wird im Kontext von Lk 6 und Mt 5 durch das Gebot der Feindesliebe expliziert. Jesus erklärte damit die Feindesliebe zum Inbegriff der Heiligung bzw. zur wahren *imitatio Dei*.¹⁰³ Denen, die „den Willen Gottes tun“, spricht Jesus die Zugehörigkeit zur um ihn gesammelten *familia Dei* zu (Mk 3,35 par Mt 12,50 par Lk 8,21).

⁹⁹ D. WENHAM macht eine Aufnahme der matthäischen Version dieses Gleichnisses durch Paulus plausibel; vgl. insbesondere Gal 4,4 und Röm 8,3 (Paul, Follower 136f).

¹⁰⁰ Vgl. U. LUZ, Matthäus Bd. 3, 245f.

¹⁰¹ P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 95.

¹⁰² Sieht man in τέλειος die Wiedergabe eines hebräischen קָדוֹשׁ (Gen 6,9; Dtn 18,13; 2Sam 22,26) bzw. קָדוֹשׁ (Hld 5,2; 6,8[9]) oder קָדוֹשׁ (vgl. Ri 20,26; 1Kön 8,61; 11,4; 15,3.14; 1Chr 28,9), darf diese Interpretation durchaus als sachgemäß gelten. Diese Termini stehen im Alten Testament weniger für „die Reinheit von Sünde und Schuld, als [für] die Hingebung der ganzen Person [an Gott] im Gegensatz zur Halbheit und Heuchelei“ (T. ZAHN, Matthäus 255). In Dtn 18,13 steht τέλειος im Kontext der Absonderung Israels von den Völkern und ihren abscheulichen Werken, die sonst meistens mit ἄγιος umschrieben wird (vgl. Lev 20,26).

¹⁰³ Es gab im Judentum bereits Überlegungen zur *Imitatio Dei*, wonach nur die Barmherzigkeit, nicht aber das Gerichtshandeln und die Strenge Gottes nachgeahmt werden dürfen (s. o. in Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.4c[b]). In TPsJ zu Lev 22,28 fordert Mose Israel auf: „Mein Volk, Kinder Israel, wie unser Vater barmherzig ist im Himmel, so sollt ihr barmherzig sein auf Erden.“

Jesus lehrt die Seinen, einen von dem der übrigen Menschen unterscheidbaren Wandel nach seinem Vorbild zu führen, der zu den üblicherweise geltenden Maßstäben in gänzlichem Kontrast steht (Mk 9,35–37 par Mt 18,2–5¹⁰⁴ par Lk 9,47–48; Mk 10,41–45 par Mt 20,24–28; vgl. Lk 22,24–27) und sich ungeteilt am Tun des Guten in Übereinstimmung mit Gottes Schöpfungswillen orientiert: daher auch das unbedingte Scheidungsverbot (10,5–12 par Mt 19,4–9¹⁰⁵), das Parallelen in Qumran hat (CD IV,20f; vgl. CD V,8–11; 11QT LVII,11–19).¹⁰⁶

Die von Jesus gelehrt Ethik hat ihr Zentrum in ihm selbst, wie an Jesu Reaktion auf die Salbung in Bethanien erkennbar wird: Während seine Jünger hier von der Nächstenliebe als einer immer gültigen Maxime her denken, gibt Jesus der Frau recht, die *ihn selbst* mit ihrem Handeln in den Mittelpunkt stellt (Mk 14,3–9 par Mt 26,6–13). Die Geschichte gibt also einer Jesus-zentrierten Ethik gegenüber einer allgemeinen Prinzipienethik recht.¹⁰⁷ Nicht ein allgemeines (beliebig interpretierbares) Liebesprinzip bildet nach den synoptischen Evangelien den Kern der ethischen Lehre Jesu, sondern die Kreuzesnachfolge: “We can recover the power of love only by insisting that love’s meaning is to be discovered in the New Testament’s story of Jesus – therefore, in the cross.”¹⁰⁸

7.2 Die Reinheitstora

Angesichts der reichen Überlieferung ethischer Lehre in der Jesustradition ist es bemerkenswert, wie wenig Gewicht hier der rituellen Tora zukommt. Wohl enthalten die Evangelien Bemerkungen, welche zu erkennen geben, dass Jesus sich an die Reinheitstora halten konnte. Beispielsweise fordert er die von ihm gereinigten Aussätzigen auf, sich den Priestern zu zeigen und das für solche Fälle vorgeschriebene Opfer zu bringen (vgl. Mk 1,40–45 parr mit Lev 13–14), wobei allerdings der kleine Nachsatz εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (Mk 1,44 parr) eine gewisse Einschränkung hinsichtlich

¹⁰⁴ Matthäus stellt Jesu an die Jünger gerichtete Umwertung der Werte (Mk 9,35–37 par Mt 18,2–5 par Lk 9,47f) in den Kontext seiner sogenannten „Gemeinderede“ (Kap. 18), womit er sie zur Regel für das Zusammenleben in der Gemeinde erhebt.

¹⁰⁵ Matthäus ergänzt um die aus judenchristlicher Sicht selbstverständliche Bestimmung μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (19,9).

¹⁰⁶ Vgl. M. BOCKMUEHL, Jewish Law 6. BOCKMUEHL zeigt, dass Jesus hier Gen 1,27 über Dtn 24,1 stellt, also eine Gewichtung innerhalb der Tora vornimmt.

¹⁰⁷ Nach U. LUZ „deutet“ Matthäus (dasselbe gilt auch für Markus) „an unserer Stelle und in der ganzen Passionsgeschichte an, dass Nachfolge *Jesu* nicht nur eine bestimmte ethische Praxis ist; in erster Linie ist die Treue gegenüber Jesu Person gemeint“ (Matthäus Bd. 4, 60).

¹⁰⁸ R. B. HAYS, Moral Vision 202.

des Nutzens dieser Praxis enthalten könnte.¹⁰⁹ Dass Jesus die zehn Aussätzigen in den Tempel schickt, um sich den Priestern zu zeigen (Lk 17,12–19), ist erst recht nur sehr bedingt als Zeichen seiner Anerkennung der Reinheitstora zu werten.¹¹⁰ In Mt 17,27 wird ausdrücklich festgestellt, dass Jesu Konformität mit der Tempelsteuergesetzgebung nur dazu dient, keinen Anstoß zu geben. Auf jeden Fall haben wir keine einzige Überlieferung, nach der Jesus seinen Jüngern das Einhalten ritueller Reinheitsgebote ans Herz legte. Um die Bedeutung dieser Beobachtung zu ermessen, muss man sich vor Augen halten, dass nach der Priesterschrift rituell-kultische und ethische Tora beide der Aufrechterhaltung der Heiligkeit Israels dienten und dementsprechend beide in der frühjüdischen Paränese aufgenommen werden.¹¹¹ Weil Israel heilig war, hatte es den Sabbat zu halten, sich unreiner Speisen zu enthalten, die Reinigungsvorschriften zu beachten und die Gebote, welche das Sozialverhalten regelten, zu halten. Rituelle und ethische Reinheit wurden nicht gegeneinander gestellt, sondern dienten demselben Ziel. Selbst die Propheten intendierten trotz ihrer Betonung der sozialen Gerechtigkeit nicht, die rituelle Tora und den Kult abzuschaffen. In Jesu Umwelt und insbesondere bei den Pharisäern wurde im Anschluss an die im Alten Testament überlieferten *priesterlichen* Reinheitsgebote gerade die kultische Heiligung betont.¹¹²

Die beiden Sprüche in Mt 23,23 par Lk 11,42 und Mt 23,25f par Lk 11,39–41 zeigen, dass für Jesus selbst die penible Beachtung der rituellen Tora nutzlos ist, wenn das ethische Verhalten eines Menschen nicht dem Willen Gottes entspricht.¹¹³ Es ist möglich, die rituellen Bestimmungen des Gesetzes minutiös zu erfüllen und dabei die „gewichtigeren Teile des Ge-

¹⁰⁹ Vgl. J. GNILKA, Markus Bd. 1, 94. „Als Kritik an den Repräsentanten des Tempelkultes“ interpretiert F. HAHN diesen Nachsatz (Gottesdienst 26); keine „tempelkritische Spitze“ sieht J. ÁDNA an dieser Stelle (Jesu Stellung 434, Anm. 3).

¹¹⁰ Vgl. J. ÁDNA, Jesu Stellung zum Tempel 435: „Hier hört es sich so an, dass der Befehl Jesu“, sich den Priestern zu zeigen (17,14), „nur als Vorwand gedient hat, zu prüfen, ob die Aussätzigen sich an die ‚richtige Adresse‘ mit Dank an Gott für sein Erbarmen wenden werden“.

¹¹¹ Wenngleich in der frühjüdischen Paränese die ethischen Mahnungen gegenüber den kultischen überwiegen, so besteht hier doch trotzdem „keine Alternative, und es lässt sich auch keine Tendenz zur Spiritualisierung des Kultus nachweisen“ (K.-W. NIEBUHR, Gesetz und Paränese 233).

¹¹² Bei allem Dissens in Einzelfragen bestand zwischen den Gruppierungen des zeitgenössischen Judentums doch weitgehende Einigkeit, dass für die „full realization of God’s presence in Israel“ die Reinheitsfrage die entscheidende war (S. M. BRYAN, Jesus 187f).

¹¹³ Das Zehntgebot als „*pars pro toto* für die Bereiche, die eine intensive halachische Bearbeitung und Entwicklung durchgemacht haben“, wird hier zwar nicht aufgehoben, aber in seiner Bedeutung relativiert; die Bemerkung ταῦτα [δὲ] ποιῆσαι κάκιστα μὴ ἀφιέναι ist „nicht mehr als eine Einräumung um des innergemeindlichen [?] Friedens willen (vgl. 17,27; 23,3a)“ (R. DEINES, Gerechtigkeit 263).

setzes“ zu vernachlässigen, nämlich die „Übung gerechten Gerichts, der barmherzigen Liebe und der Treue“ (so Mt 23,23) bzw. „Gerechtigkeit und Liebe zu Gott“ (so Lk 11,42 in Anspielung auf Dtn 6,5).¹¹⁴ Als Sinnbild für Menschen, die nach außen fromm erscheinen, innen aber voller Ungehorsam gegen das Gesetz sind, erscheinen die äußerlich reinen Gefäße voll geraubter Getränke und Speisen (Mt 23,25 par Lk 11,39)¹¹⁵ und die weiß getünchten Gräber (Mt 23,27f par Lk 11,44). Kritisiert wird dabei nicht die Erfüllung der – gemessen am Liebesgebot – kleinen Gebote, sondern die Vernachlässigung des einen, großen Gebotes. Doch spielt die äußerliche Reinigung von Gefäßen bzw. – das ist die Hauptintention des Spruches in Lk 11,39 – Menschen offenbar für Jesus keine oder nur eine sehr untergeordnete Rolle; sie ergibt sich von selbst oder erübrigt sich, wo die innere geschieht: „Mach den Becher zuerst innen sauber, dann ist er auch außen rein“ bzw.: „Gebt, was in den Schüsseln ist, den Armen, dann ist für euch alles rein“ (Mt 23,26 par Lk 11,41).¹¹⁶ Mit diesen Sprüchen schafft Jesus das Kultgesetz zwar nicht prinzipiell ab, bezeichnet es aber „rhetorisch pointiert als gegenüber dem Liebesgebot zweitrangig“.¹¹⁷ Hier liegt ein unverkennbar kritisches Gefälle vor.

In Mk 7,6f par Mt 15,8f zitiert Jesus das Prophetenwort aus Jes 29,13LXX, wo Lippen und Herz, also Lob Gottes (nur) mit dem Mund und ganze Hingabe an ihn kontrastiert werden, was er nach Mk 7,8–13 par Mt 15,3–6 am konkreten Beispiel der Elternehrung illustriert, die man unter dem Vorwand kultischer Verpflichtungen unterlaufen konnte.¹¹⁸ In einer Warnung vor den Schriftgelehrten wirft Jesus diesen vor, räuberisches Verhalten mit langen Gebeten vereinigen zu wollen, und erklärt ihre Gebete für Schein (Mk 12,40 par Lk 20,47; textlich sekundär in Mt 23,14). Daraus folgt, dass kultisch-rituelle Vollzüge nutzlos sind, wenn Gottes ethische Gebote dabei mit Füßen getreten werden,¹¹⁹ wie schon die Propheten immer wieder angemahnt hatten (vgl. z. B. Jes 66,3). Solange keine

¹¹⁴ Zur Frage nach Echtheit bzw. Ursprung der Sprüche vgl. U. LUZ, Matthäus Bd. 3, 318–320.

¹¹⁵ Vgl. T. ZAHN, Matthäus 652 einschließlich Anm. 77.

¹¹⁶ Vgl. U. LUZ Matthäus Bd. 3, 338: „Ist der Mensch mit seinen Mitmenschen ... in Ordnung, so wird er auch zur richtigen rituellen Reinheit kommen, nämlich einer ganzheitlichen, die die Reinheit des Herzens und des Handelns einschließt.“

¹¹⁷ U. LUZ, Matthäus Bd. 3, 330.

¹¹⁸ Hier liegt ein Fall vor, wo Jesus *mit* der Tora (vgl. 7,8f mit Jes 29,13) *gegen* die pharisäische Toraauslegung argumentiert (vgl. M. BOCKMUEHL, Jewish Law 4f).

¹¹⁹ Auch die nur bei Matthäus berichtete Szene vom Kauf des „Blutackers“ demonstriert, dass es möglich ist, kultisch-rituell korrektes Handeln und grösste Sünde zu vereinigen: Die „Hochpriester und Ältesten“ veranlassen den Tod des Messias, achten aber dabei auf die Reinheit des Tempelschatzes (27,6; ähnlich Joh 18,28).

zwischenmenschliche Versöhnung stattgefunden hat, wird auch der Tempelkult verunmöglicht (Mt 5,23f; vgl. schon Mk 11,25).

Umgekehrt bestätigt Jesu Antwort auf die Anfrage der Pharisäer und Herodianer bezüglich der Kaisersteuer, dass nicht einmal der Kontakt mit (dem Geld) der heidnisch-römischen Besatzung den verunreinigen kann, der „Gott gibt, was Gottes ist“ – nämlich die ungeteilte Hingabe im Gehorsam gegen seinen Willen (Mk 12,17 par Mt 22,21 par Lk 20,25).¹²⁰

Dass nicht rituelle Reinheit, sondern die rechte Herzenshaltung vor Gott zählt, illustriert auch das nur bei Lukas überlieferte Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner (18,9–14). Danach rechtfertigt die Enthaltung von groben Sünden, verbunden mit der genauen Erfüllung ritueller Gebote (sogar über das vom Alten Testament gebotene Maß hinaus), vor Gott nicht, wo die angemessene Herzenshaltung fehlt (18,11f.14), während umgekehrt Sünde und kultisch-rituelle Unreinheit (beides ist bei einem Zöllner vorauszusetzen) den nicht von Gott fernhalten können, der in Demut Vergebung sucht (18,13f). In der Bergpredigt preist Jesus – die Sprache der Psalmen aufnehmend (vgl. Ps 24,4; 73,1) – die, welche „reinen Herzens“ sind, selig und verheißt *ihnen* die Gottesschau, also den Inbegriff dessen, was sonst im Tempelkult erwartet wird (vgl. Mt 5,8 mit Ps 42,3 und 84,8).

Es ist bezeichnend, dass Jesus in all diesen Fällen einen Gegensatz zwischen ritueller und ethischer Heiligkeit aufstellt, auch wenn er dabei die Geltung der Reinheitstora nicht direkt in Frage stellt. Das entspricht der prophetischen Kultkritik, welche zwar den Kult nicht abzuschaffen suchte, die Kultfähigkeit aber an der Ethik festmachte.¹²¹ In gleicher Weise insistiert Jesus darauf, dass zur Begegnung mit dem heiligen Gott im Kult nicht

¹²⁰ Die Frage der „Pharisäer und Herodianer“ hat einen religiösen Hintergrund: Für die Zeloten zur Zeit Jesu und deren Sympathisanten „the payment of tribute to the Romans was incompatible with Israel’s theocratic ideals. This must have been because the Romans were pagans“ (F. F. BRUCE, *Render to Caesar* 254f). Mit Jesu Antwort steht also nicht nur seine Popularität beim Volk, sondern seine religiöse Integrität in den Augen der Zeloten und ihrer Sympathisanten auf dem Spiel (vgl. M. HENGEL, *Zeloten* 134–144: Nach der radikalen Interpretation des 1. Gebotes durch Judas Galiläus – der im Volk zahlreiche Sympathisanten hatte – hörte, „wer dem Kaiser noch Steuer entrichtete, ... auf, ein echter Israelit zu sein; er war zu betrachten ‚als ein Heide und Zöllner‘“). Die Perikope zeigt, wenngleich das sicher nicht ihr Hauptanliegen ist, dass Jesus sich vom Heiligkeitsverständnis der Zeloten unterscheidet. Er knüpft dabei an prophetische Traditionen an, die lehrten, in feindlicher Bedrückung ein Gericht Gottes über die Sünde seines Volkes zu sehen und es von diesem Hintergrund her dem Volk zur Pflicht machten, Steuern zu bezahlen (Ez 21,25ff; Jer 27,4ff; vgl. F. F. BRUCE, a.a.O. 255f).

¹²¹ Vgl. S. WESTERHOLM, *Clean and Unclean* 131. „While the words at times suggest that the cultic and ritual aspects of religion have no place whatever in a world of ideal piety, the point is rather the condemnation of wrongs than the advocacy of a religion without cult (cf. Amos 5:21–26; Is 1:10–17; Jer 7:21–24; etc.).“ Aber: „Such matters will care for themselves when justice and mercy find adequate expression.“

nur korrektes rituelles Handeln und kultische Reinheit nötig ist, sondern vor allem die Entsprechung zu Gott im Alltagshandeln.

An einer Stelle allerdings äußert Jesus sich explizit gegen die Reinheitstora, nämlich in Mk 7,15 par Mt 15,11, wonach nichts, was von außen kommt, den Menschen verunreinigen (und somit seiner Heiligkeit abträglich sein) könne. Vielmehr werde die Reinheit der Menschen durch das in ihnen wohnende Böse kompromittiert (siehe die ausschließlich *ethische* Beschreibung des Bösen in 7,21f par Mt 15,19, woraus sich zugleich eine *positive* Bestimmung des von den Jesus-Jüngern geforderten Verhaltens ergibt; βλασφημία bezieht sich im Rahmen dieser Aufzählung auf die grundsätzliche Herzenshaltung Gott gegenüber).¹²² Das im Allgemeinen¹²³ für authentisch gehaltene Wort in Mk 7,15 par Mt 15,11 wird vielfach im Sinne einer Gewichtung zwischen Torageboten interpretiert, also: „nicht so sehr dies, sondern jenes“. Es ginge dann um eine Abwertung der rituellen Reinheit gegenüber der ethischen.¹²⁴ Selbst so verstanden würde dieses Wort eine große Herausforderung an all jene stellen, welche der ganzen Tora verpflichtet waren. “Indeed, what is dismissed now as being of lesser importance is more clearly set out in the Law than what is here regarded as essential!”¹²⁵ Auch in dieser Form wäre das Wort also ein Novum im damaligen Judentum.¹²⁶

Markus macht jedoch mit v 19c deutlich, dass *er* das Wort nicht in dieser Weise verstanden wissen wollte, sondern als direkte Absage Jesu an die Reinheitstora.¹²⁷ Jesu Hörer werden sein in Mk 7,15 überliefertes Diktum zunächst nicht auf den Verzehr von an sich unreinen Speisen bezogen haben, sondern auf „food with second degree impurity“, d. h., an und für sich erlaubte Speisen, die durch Kontakt mit Unreinem verunreinigt worden

¹²² J. KŁAWANS zeigt auf, dass die genannten Sünden im zeitgenössischen Judentum fast alle zu den verunreinigenden Sünden gerechnet wurden (Impurity and Sin 148).

¹²³ Anders z. B. H. RÄISÄNEN, Food Laws, passim. Vgl. dagegen N. T. WRIGHT, Jesus and the Victory 397: “Double dissimilarity (the proposal is scandalous for Jews, the secrecy unnecessary for the early church) is balanced by double similarity (the dispute presupposes the Jewish context; the new outlook was eventually and gradually worked out in the early church, with Mark 7.19b as one important step in that process). It must be regarded as highly likely that Jesus said, cryptically, something much like this.”

¹²⁴ Vgl. z. B. J. D. G. DUNN, Jesus and Holiness 188: “We cannot say with any confidence that Jesus called for a total disregard for the laws of clean and unclean. But he did indicate, in typically prophetic fashion, that moral impurity should be regarded as more serious than ritual impurity”.

¹²⁵ M. D. HOOKER, St Mark 179.

¹²⁶ Vgl. S. M. BRYAN, Jesus 167f: “To assert that bodily impurity posed no threat to holiness, to remain silent on the capacity of physical purity to express holiness, and to emphasize intentionality and purity of heart as the proper indicators of holiness all suggest that for Jesus the significance of bodily impurity was drastically attenuated.”

¹²⁷ Vgl. M. D. HOOKER, St Mark 179.

waren (vgl. v 5).¹²⁸ Nach S. M. Bryan war jedoch der Schritt von der Kenntnis von Mk 7,15 und „the severely constricted significance of impurity in Jesus’ message“ zur Akzeptanz des Verzehrs von Speisen, die an sich unrein waren (vgl. Apg 10,14.15.28; 11,8f; Röm 14,14; Tit 1,15), in der Urgemeinde nicht mehr sehr groß. “Such a conclusion would not have been driven by the belief that Jesus had revoked the laws against forbidden meats, but that such laws had been eschatologically obviated.”¹²⁹ Wenn aber der Gemeinde ein solcher Überschritt ohne Weiteres möglich war, muss man doch fragen, ob er Jesus selbst nicht viel eher zuzutrauen war. Er lehrte in solcher Autorität, dass das Volk sich entsetzte (Mk 1,22). Es ist viel schwerer vorstellbar, dass die Gemeinde ein Jesuswort, das nur menschliche Verordnungen (nämlich das Händewaschen) ablehnte, zu einer Ablehnung wichtiger Toragebote gemacht hätte.

Dass die Gemeinde später dennoch in dieser Frage unsicher war und uns keine Bezugnahme auf dieses Wort erhalten zu sein scheint (hierauf insistiert vor allem H. Räisänen),¹³⁰ muss nicht notwendig heißen, dass Jesus sich nicht klar dazu geäußert hatte. Röm 14,14.20 lässt sich aber nach wie vor am besten als eine solche Bezugnahme interpretieren (vgl. ferner Tit 1,15 πάντα καθαρά τοῖς καθαροῖς mit Lk 11,41 καὶ ἴδου πάντα καθαρά ὑμῖν ἔστιν).¹³¹

In diesem Zusammenhang wird gern auf Gal 2,1–14 verwiesen, weil Jesu Diktum dort nicht zitiert wird.¹³² Doch scheint dieses Diktum sowie dessen Bestätigung nach Apg 10 hier vorausgesetzt zu sein, wenn Paulus in 2,14 sagen kann, Petrus lebe ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ ἰουδαϊκῶς. Welche Berechtigung hätte Petrus gehabt, zu leben „wie ein Heide“, wenn nicht das Wort Jesu? Wenn Jesus nicht gegen das Gesetz „gekämpft“ hat (wie Räisänen möchte)¹³³, sondern die Reinheitstora an einzelnen Stellen übertreten und von der im Kommen begriffenen βασιλεία her für erfüllt erklärt hat, und wenn er dies öffentlich nur verschlüsselt tat (Mk 7,15) und offen nur im Privaten (wie Mk 7,17f ausdrücklich feststellt und N. T. Wright be-

¹²⁸ S. M. BRYAN, Jesus 165.

¹²⁹ A.a.O. 168.

¹³⁰ H. RÄISÄNEN, Food Laws 86–91.

¹³¹ Gegen H. RÄISÄNEN, Food Laws 87; vgl. aber S. WESTERHOLM, Jesus and Scribal Authority 81f, V. P. FURNISH, Theology and Ethics 53, N. WALTER, Paul 71f und D. WENHAM, dem zufolge „the case for believing that Paul and members of his churches were familiar with Jesus’ teaching about cleanness and uncleanness is ... strong“ (Paul, Follower 97 unter Verweis auf Röm 14,14[.17]; 1Kor 6,12f; Kol 2,21f).

¹³² Vgl. H. RÄISÄNEN, Food Laws 142f; D. RUDOLPH, Jesus and the Food Laws 301.

¹³³ Food Laws 87.

tot)¹³⁴, ist es durchaus denkbar, dass die Jünger und die Gemeinde sich nur allmählich von der wörtlichen Einhaltung der Reinheitsgebote ablösten (vgl. Apg 10,14 und 11,8, wonach Petrus bis zu jenem Zeitpunkt noch nie etwas Unreines gegessen hatte), nämlich in dem Maß, in dem sie erkannten, dass sie zum „irdischen Vorposten des endzeitlichen Israel“ berufen waren.¹³⁵ Die Anweisung in 1Kor 10,25f an alle Gemeindeglieder (einschließlich der Judenchristen), alles zu essen, was ihnen vorgesetzt wird, setzt die Außerkraftsetzung der Reinheitstora voraus; die Einschränkung, u. U. wegen des schwächeren Gewissens anderer nicht zu essen, zeigt, dass diese Außerkraftsetzung nur in einem allmählichen Prozess durchzusetzen war.¹³⁶ Es gibt keinen wirklich stichhaltigen Grund, Jesus die Erklärung seines Diktums in 7,18ff abzuspochen. Vielmehr hat Markus richtig erkannt, dass Jesus an dieser Stelle zwar von der Frage des Händewaschens ausging, dann aber tatsächlich „alle Speisen“ für rein erklärte (7,19c) und darauf insistierte, „that genuine purity is a matter of the heart, for which the normal purity laws ... are irrelevant“.¹³⁷

¹³⁴ N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory* 397. Ebd.: “For Mark, the abolition, or simple ignoring, of Jewish food taboos was not something that needed to be whispered behind locked doors. By his time it was well out in the open.”

¹³⁵ So die Formulierung von P. STUHLMACHER, *Theologie* Bd. 1, 199. N. T. WRIGHT verweist in diesem Zusammenhang auf die unterschiedliche Situation, in der Jesus und Paulus wirkten und lehrten: “Paul ... was thinking through the entire effect of Jesus’ kingdom-inauguration, death, and resurrection, in relation to a situation which Jesus himself never faced, and never discussed... The radical difference of setting means that he could not put his opponents straight with a simple quotation from the sayings of Jesus” (*Jesus and the Victory* 382). Das in diesem Zusammenhang gern angeführte Argument, dass auch in der frühen Kirchengeschichte die Einhaltung der Reinheitstora durch Heidenchristen bezeugt ist (siehe z. B. J. Klawans, *Impurity and Sin* 145; D. Rudolph, *Jesus and the Food Laws* 301f), muss umgekehrt interpretiert werden: Es ist in den meisten Strömungen der Kirchengeschichte eher eine Bewegung zu größerer Gesetzesobservanz zu beobachten, nicht zu mehr Freiheit. Es ist viel wahrscheinlicher, dass Jesus die Speisegebote für irrelevant erklärte, die Gemeinde dann aber unter dem Druck von Juden (-Christen) zu stärkerer Gesetzesobservanz zurückkehrte. Genau dieser Vorgang ist ja bereits in der paulinischen Korrespondenz für die von Paulus gegründeten Gemeinden bezeugt (vgl. Gal 2,1–14).

¹³⁶ Vgl. R. Deines, *Gerechtigkeit* 381 zur nur allmählich sich durchsetzenden „Funktionsveränderung“ der Tora aufgrund der Erfüllung der Tora durch Jesus: Die damit gegebene „heilsgeschichtliche Wende“ konnte „erst nach und nach eingeholt und in ihren Konsequenzen bedacht werden... Dass dies zudem nicht ohne Kämpfe und Verwerfungen, nicht ohne zu heftiges Vorwärtsdrängen und zu extremes Zurückdrehenwollen möglich ist, überrascht nicht. Dass die an Jesus glaubende Gemeinde aus Juden und Heiden auch noch 50 Jahre nach Jesu Erfüllung der ganzen ‚Tora‘ die Folgen dieses Geschehens in Konflikten nach innen und außen durchlebte, spricht nicht gegen diese heilsgeschichtliche Wende“.

¹³⁷ N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory* 396 Vgl. C. Stettler, *Purity of Heart*, passim.

Die nur bei Lukas (10,7f) überlieferte Aufforderung an die Jünger, zu essen und zu trinken, was ihnen vorgesetzt werde, lässt ebenfalls eine erstaunliche Unbekümmertheit gegenüber den Reinheitsgeboten erkennen. Freilich ist kaum davon auszugehen, dass den Jüngern bei ihrer Wanderung durch jüdische Gebiete je unreine Tiere als Speise vorgesetzt wurden. Auch hier ist also zunächst an sekundär verunreinigte Speisen zu denken. Aber es ist dennoch frappierend, dass Jesus seine Aussage nicht in diese Richtung zuspitzt, sondern so prinzipiell formuliert, dass sie unreine Tiere grundsätzlich mit einschließt. Wie Mk 7,15 hat sie Implikationen, die über die Frage der sekundären Verunreinigung hinausgehen: dass nämlich *alle* Speisen rein seien, womit die im Pentateuch überlieferte, für die Heiligkeit Israels grundlegende Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren (vgl. Lev 11,44f; 20,25f) ihre Bedeutung verlor. Die Konsequenzen eines solchen Diktums sind nicht zu überschätzen: Es stand nicht nur im Gegensatz zu allen Strömungen des zeitgenössischen Judentums; es erklärte, wenn man es in seiner ganzen Tiefe verstand, für erlaubt, worauf im zeitgenössischen Judentum der Ausschluss aus dem Volk stand.¹³⁸ Wenn Jesus die Reinheitsgebote für unwesentlich erklärt, heißt das, dass er die bis dahin geltende, durch die Unterscheidung von Opfertieren, reinen Tieren und unreinen Tieren symbolisierte Aufteilung der Welt in Priester, Israel und (unreine) Völker¹³⁹ für aufgehoben erklärt. Dies bedeutet, dass auch die Völker gewürdigt werden, an der Heiligkeit Israels Anteil zu erhalten.¹⁴⁰ Dass Markus diese Implikationen bewusst waren, ist daran zu erkennen, dass er unmittelbar im Anschluss an diese Perikope Jesu Begegnung mit einer heidnischen Frau in Syrophönizien und mit einem heidnischen Mann in Tyrus schildert.

¹³⁸ Vgl. hierzu S. M. BRYAN, Jesus 166: "For eating unclean prohibited food the consequence, though not specified in the priestly code, was presumably the same as for apostasy, namely, *kārēt* (see e.g. *Ant.* 11.346–7)." Die Verse, die der Einschärfung der Gebote über reine und unreine Tiere im Zusammenhang der Heiligung Israels in Lev 20,25f vorausgehen, nämlich Lev 20,22f, legen dies ebenfalls nahe. Die Tatsache, dass das Essen von an sich unreinen Speisen für einen Juden eine solche Ungeheuerlichkeit darstellte, erklärt, warum die frühe Christenheit sich trotz Jesu Wort an dieser Stelle so schwer tat, ihm zu folgen (vgl. Apg 10,14).

¹³⁹ Siehe hierzu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1b und E. P. SANDERS, nach dem Beschneidung, Sabbat und Speisegebote eines gemeinsam hatten: "they created a social distinction between Jews and other races in the Greco-Roman world" (Paul, the Law, and the Jewish People 102). N. T. WRIGHT verweist auf die Heiligkeit des Tempels als viertes Unterscheidungsmerkmal und stellt fest, dass nach den synoptischen Evangelien „three out of these four became occasions of controversy between Jesus and his contemporaries, particularly the Pharisees“ (Jesus and the Victory 387ff; Zitat 389).

¹⁴⁰ Vgl. G. J. WENHAM, Christ's Healing Ministry 119–122.

7.3 Der Sabbat

Bei der Betrachtung der Sabbaterzählungen ist zu bedenken, dass das Halten des Sabbats dem Judentum als wichtiges Charakteristikum der Heiligkeit Israels galt (vgl. insbesondere Ezechiel, Tritojesaja und Jubiläen). Übertretungen des Sabbatgebotes waren somit immer eine Verletzung dieser Heiligkeit. Dennoch heilt Jesus ohne dringende Notwendigkeit die Hand eines Mannes am Sabbat (Mk 3,1–6 par Mt 12,9–14 par Lk 6,6–11). Die Wiederherstellung einer verkrümmten Frau und eines wassersüchtigen Mannes rechtfertigen für ihn die Übertretung des Sabbatgebotes (Lk 13,10–17; 14,1–6). Wie der Synagogenvorsteher richtig feststellt (13,14), wäre es nicht nötig, diese Heilung am Sabbat durchzuführen. Es besteht keine Lebensgefahr – der einzige Fall, in dem auch nach den meisten Gruppierungen des Judentums Heilungen am Sabbat erlaubt waren.¹⁴¹ Mit der Bezeichnung der Frau als „Tochter Abrahams“ und ihrer Heilung als „Befreiung aus der Knechtschaft Satans“ stellt Jesus seine Tat unter das Vorzeichen der „Wiederherstellung Israels“ und des Anbruchs des endzeitlichen Sabbats. „The claim was that the sabbath day was the *most appropriate* day, because that day celebrated release from captivity, from bondage, as well as from work.”¹⁴² In all diesen Fällen erweist Jesus sich als Herr über den Sabbat, der angibt, was am Sabbat zu tun ist. Es geht deshalb am Eigentlichen vorbei, wenn beispielsweise Sanders Jesu Haltung zum Sabbat in das Spektrum jüdischer Toraauslegungen einordnet.¹⁴³ Zum einen stimmen die Sabbaterzählungen darin überein, dass Jesus seinen Zeitgenossen wegen seiner Sabbat*übertretungen* auffiel. Zum andern unterscheidet sich seine Haltung zum Sabbat darin fundamental von der der Pharisäer, dass „his opposition never took expression in specific regulations proposed as alternatives to Pharisaic ones“.¹⁴⁴ „When opposed he does not reply by arguing that, counter to his opponents’ claims, work has not been done nor the command transgressed.”¹⁴⁵ Selbst wo Jesus die rabbinische Diskussion, was am Sabbat erlaubt sei, aufgreift (Mk 3,4; Lk 13,15f; 14,5), geht es letztlich nicht um „the fine-tuned interpretation of Torah, such as might have taken place at any time.“¹⁴⁶ Er argumentiert stets von der Liebe als der *Mitte* des Sabbatgebotes her, anstatt wie die Rabbi-

¹⁴¹ Vgl. zur innerjüdischen Debatte über die Legitimität Leben rettender Maßnahmen am Sabbat M. BOCKMUEHL, *Jewish Law* 7.

¹⁴² N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory* 394.

¹⁴³ E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* 264f und DERS., *Historical Figure* 212–218; vgl. auch G. VERMES, *Religion of Jesus* 11–45; M. BOCKMUEHL, *Jewish Law* 7; DERS., „Keeping It Holy“ 116.

¹⁴⁴ S. WESTERHOLM, *Jesus and Scribal Authority* 102.

¹⁴⁵ S. WESTERHOLM, *Sabbath* 719.

¹⁴⁶ N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory* 393.

nen die *Grenzen* dieses Gebots abzustecken.¹⁴⁷ „Für Jesus dient Gott mit dem Sabbat dem Menschen, und darum dient man Gott an den Menschen.“¹⁴⁸ Insofern ist das Handeln aus Liebe gelebte Heiligung und kann nicht in Gegensatz zu ihr geraten.

Als messianischer Menschensohn beansprucht Jesus generell, Herr über den Sabbat zu sein (Mk 2,23–28 par Mt 12,1–8 par Lk 6,1–5).¹⁴⁹ Auch die Geschichte vom Ährenraufen am Sabbat soll nicht einfach zeigen, dass Jesus das menschliche Bedürfnis über das kultische Gebot stellt, denn es geht beim Sabbat „nicht primär um die Arbeitsruhe des Menschen..., sondern um das Nicht-Eingreifen des Menschen in die Umwelt, um die restitutio in integrum der Schöpfung. Die ältesten Sabbatgebote sind, nicht zu pflügen und nicht zu ernten (Ex 34,21), und das Verbot, im Haus kein Feuer anzuzünden (Ex 35,3), ist überhaupt nicht vom Gesichtspunkt der Arbeitsruhe aus zu erklären.“¹⁵⁰ Von daher ist „die Übertretung des Sabbatgebotes durch Jesus ... mehr als eine Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetz, sie ist die endzeitliche Aufhebung des Bruches zwischen Mensch und Welt“ durch den Messias.¹⁵¹ Jesus nimmt ja in diesem Streitgespräch „auf die sakralrechtliche Legitimität Davids“ Bezug, der (als designierter König Israels) „über die heiligen Schaubrote verfügen darf“; in gleicher Weise „verfügt der Menschensohn über den Sabbat, indem er die Trennung zwischen Mensch und Natur aufhebt“.¹⁵² Nach Matthäus erinnert er überdies seine Gegner daran, dass das Sabbatgebot im Tempel nicht gilt. So, wie im Tempel der Sabbat nicht gehalten zu werden braucht, weil Gottes Heiligkeit dort wohnt, vermittelt auch der Menschensohn Gottes Heiligkeit in der Weise, dass die Unterscheidung zwischen heiligen und unheiligen Zeiten für die um ihn nicht länger gilt. In ihm ist „größeres als der Tempel“, wie Mt 12,6 sagt. Auch für die Jünger, die in Jesu messianischer Gegenwart leben (Mk 2,19), ist „die vom Sabbat gezogene Grenze“ aufgehoben: „Die Transzendenz des bisherigen Sabbatbezuges wird in der alles

¹⁴⁷ Vgl. U. LUZ, Matthäus Bd. 2, 240

¹⁴⁸ W. LÜTGERT, Die Liebe im Neuen Testament 91.

¹⁴⁹ Anders als M. BOCKMUEHL halte ich an der christologischen Interpretation der Stelle fest (so z. B. auch N. T. WRIGHT, Jesus and the Victory 394; J. GNILKA, Markus Bd. 1, 124), da *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* schon in 2,10 unbedingt christologisch aufzufassen ist und keinesfalls „as a reference to humankind in general“ (so BOCKMUEHL, Jewish Law 13) verstanden werden kann (vgl. z. B. O. BETZ, Jesu Lieblingspsalm 198f und DERS., Traditionsgeschichtliche Exegese 412f).

¹⁵⁰ H. GESE, Das Gesetz 79.

¹⁵¹ H. GESE, Erwägungen zur Einheit 29, Anm. 32. Eine schöne Illustration hierzu bietet das Agraphon im Codex D nach Lk 6,4: „An jenem Tag, als Jesus einen sah, der am Sabbat arbeitete, sprach er zu ihm: ‚Mensch, wenn du weißt, was du tust, selig bist du! Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes‘.“

¹⁵² H. GESE, Das Gesetz 80; vgl. N. T. WRIGHT, Jesus and the Victory 394.

durchdringenden Heiligkeit, in die der Jünger Jesu eingetreten ist, aufgehoben.¹⁵³ Es geht hier also nicht einfach um eine Übertretung der kultischen Tora, sondern um die Überwindung des Fluches von Gen 3 (durch den der Mensch der Welt entfremdet wurde), durch welche die Intention des Sabbatgebots erfüllt wird und dieses *deshalb* nicht mehr wörtlich gehalten werden muss. Was wir vor uns haben, ist keine Gesetzesdiskussion, sondern ein „clash of agendas“.¹⁵⁴ Nur wenn man dies zugrundelegt, bleibt der Todesbeschluss durch Pharisäer und Herodianer, der nach Mk 3,6 und Mt 12,14 (vgl. Lk 6,11) unmittelbar auf Jesu erste Heilung am Sabbat folgt, verständlich.¹⁵⁵

8. Jesu Stellung zum Tempelkult

Im Alten Testament gilt der Tempelkult als das primäre Mittel, Israels Heiligkeit aufrechtzuerhalten bzw. zu restituieren, wo sie verletzt wurde. Er steht im Zentrum von Ezechiels Verfassungsentwurf für das restituierte Israel.

Auch Jesus lehnte den von den Priestern durchgeführten Tempelkult zunächst nicht grundsätzlich ab, wie in den synoptischen Evangelien verschiedentlich deutlich wird. Der zwölfjährige Jesus deklariert bei Lukas den Tempel als Haus seines Vaters, wo er sich aufzuhalten habe (Lk 2,49).¹⁵⁶ Jesus hielt sich oft im Tempel auf und lehrte dort (Mk 14,49 par

¹⁵³ H. GESE, Das Gesetz 80.

¹⁵⁴ N. T. WRIGHT, Jesus and the Victory 395. Vgl. R. DEINES, Gerechtigkeit 486: Jesu „Aussage will ... keinen halachischen Präzedenzfall klären, sondern – in der Sprachform der Halacha – auf eine fundamental veränderte Situation ... hinweisen.“

¹⁵⁵ Wenn Jesus nur *innerhalb* der Tora Akzente setzte, aber nicht die kultische Tora an wesentlichen Punkten übergang, wäre der tödliche Konflikt mit Pharisäern und Sadduzäern, der sich nach Mk 3,6 par gerade an der Sabbatfrage entzündete, unverständlich. Denn auch sie hielten die ethische Tora für wichtiger als die kultische, hätten also mit Jesus übereinstimmen müssen, wenn jenes von ihm gezeichnete Bild zuträfe. Vgl. N. T. WRIGHT (Jesus and the Victory 376–383.390–396) zur Auseinandersetzung mit E. P. SANDERS' *generellem* Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Sabbaterzählungen sowie dessen Ansicht, Jesus habe die Tora nur intensiviert, nicht kritisiert und das Sabbatgebot nicht übertreten (Jesus and Judaism 264f; Historical Figure 212–218).

¹⁵⁶ Lukas berichtet von der priesterlichen Herkunft des Johannes (1,5.8) und (indirekt) der Mutter Jesu (vgl. 1,5 mit 1,36) und beschreibt die „Gerechtigkeit“ der Eltern des Johannes in alttestamentlichen Kategorien: Sie wandelten „in allen Geboten und Rechtsforderungen des Herrn ἀμεμπτοι“ (1,6). Hinweis auf die Gesetzestreue ihrer Eltern sind auch die Beschneidung des Johannes und Jesu am 8. Tag (1,59; 2,21) und die ausdrücklich als κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως ausgewiesene Darstellung Jesu im Tempel (2,22–24.39). Die geistgewirkten Weissagungen über Jesus durch Simeon und Hanna tragen sich im Tempel zu (2,25–32.34–38).

Mt 26,55 par Lk 22,53; vgl. ferner Lk 19,47; 21,37). Nach Matthäus stimmte er mit seinen Zeitgenossen überein, dass der Tempel „Gottes Wohnstätte“ (Mt 23,21) und „der heilige Ort“ (Mt 24,15)¹⁵⁷ war.

Außerdem überliefert Matthäus ein Jesuslogion, welches ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass Jesu Jünger Opfergaben (δῶρον, in der LXX überwiegend für יָדָהּ oder תְּרומָה) im Tempel darbringen (Mt 5,23).

Andererseits erklärt Jesus die Tempelsteuer mit dem Hinweis auf die Gottessohnschaft für verzichtbar (im Gegensatz zu den Pharisäern, die sie stark befürworten),¹⁵⁸ lässt sie Petrus aber für sich und ihn entrichten ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς (Mt 17,27). Hier wie in Mk 1,44 parr wird Jesus so dargestellt, dass er kultischen Verpflichtungen um der Tempelpriesterschaft willen nachkommt, obwohl er sie für nicht mehr notwendig hält oder sogar kritisiert.

Zur endgültigen Ablösung des Opferkultes durch Jesus kommt es erst gegen Ende seines Weges, als sich der Konflikt mit seinen Gegnern verschärft, und zwar in der Tempelreinigung, mit der er den Opferkult, wie er damals durchgeführt wurde, zu verhindern suchte (Mk 11,15f par Mt 21,12 par Lk 19,45) und den von Ex 15,17f her erwarteten, von Gott selbst errichteten eschatologischen Tempel ankündigte (Mk 14,58 par Mt 26,61; vgl. 13,1f par Mt 24,1f par Lk 21,5f). Mit J. Ádna ist

„in der Tempelaktion ... ein in Worte und spektakuläre Taten umgesetzter letzter Umkehrruf Jesu angesichts der unmittelbar bevorstehenden Vollendung der Basileia zu sehen. Die religiösen Führer und mit ihnen das ganze Volk müssen sich angesichts des eschatologischen Heilshandelns Gottes in und durch seinen Sohn und Repräsentanten Jesus von der alten Kultordnung lösen und sich dem hereinbrechenden Reich Gottes öffnen. Die Tempelaktion bringt den Opferkult zeichenhaft zum Erliegen und weist auf den neuen, wegen des vollendeten Heils in der Basileia nicht mehr der Sühne dienenden Gottesdienst im ‚Haus des Gebetes‘ hin.“¹⁵⁹

Das (möglicherweise im Zusammenhang mit der Tempelaktion gesprochene)¹⁶⁰ Tempelwort Jesu (14,58) drückt seinen Anspruch aus, „der messianische Bauherr des eschatologischen Tempels auf dem Zion zu sein“, welcher „zur vollständigen Verwirklichung der endzeitlichen Königsherrschaft

¹⁵⁷ Matthäus umschreibt hier mit τόπος ἅγιος die enigmatische Formulierung ὅπου οὐ δεῖ aus Mk 13,14; es handelt sich von daher kaum um eine Formulierung aus dem Mund Jesu. Doch ist nicht auszuschließen, dass Matthäus Jesu Haltung zum Tempel damit sinngemäß richtig erfasst.

¹⁵⁸ Vgl. W. HORBURY, Temple Tax 282f. Nach Horbury „it is best to take the ‚sons‘ as Israel in general, rather than Jesus and his followers in particular, since the unadorned description of other Jews as foreigners which the latter would imply does not occur elsewhere in Jesus’s teaching.“ Das würde eine generell kritische Haltung Jesu gegenüber der Tempelsteuer implizieren.

¹⁵⁹ Jesu Stellung zum Tempel 433.

¹⁶⁰ Vgl. J. ÁDNA, Jesu Stellung zum Tempel 151f.

auf dem Zion gehört“ und die „Wohnstätte Gottes“ sein wird, „zu der er sein wiederhergestelltes Volk hinführt und von wo aus er seine Herrschaft ausübt.“¹⁶¹ Damit tritt wiederum der Grund für Jesu eigenes Heiligkeitsverständnis sowie für seine Auseinandersetzung mit dem der Pharisäer zutage: Es ist dies der Anbruch der Zionsbasileia in seinem Leben und Wirken.

Die lukanisch-matthäische Doppeltradition überliefert über die Tempelreinigung hinaus Jesu Klage über Jerusalem und den Tempel (Lk 13,34f par Mt 23,37–39). Jesus spricht hier als Personifikation der göttlichen Schekina und kündigt parallel zur prophetischen Tempelkritik (vgl. Mi 3,11f; Jer 7; Ez 10,18ff; 11,22ff) den Einwohnern Jerusalems das Ende des Tempels an, wo bisher die Schekina beheimatet war, weil sie in ihrer ablehnenden Haltung ihm gegenüber verharret haben.¹⁶² Der Passus schließt mit dem Ausblick auf seinen Empfang in Jerusalem als messianischer König¹⁶³ nach diesem Gericht. Dazwischen wird allerdings Jesu Tod als Eingang in die unheiligste aller Sphären liegen, durch welchen er den Tod überwindet und die Welt für Gott heiligt: Lukas bringt gegen Ende des Weges Jesu – über die übrigen Evangelien hinaus – eine zweite Ankündigung der Zerstörung Jerusalems und damit des Tempels (Lk 19,41–44).

Als die religiösen Führer Jesu Umkehrruf ablehnen und beschließen, ihn zu töten, nimmt er stellvertretend für sie und für das Heil der Welt den Opfertod auf sich.¹⁶⁴ Jesu letztes Passafest markiert den Umbruch zu dieser neuen Situation: Er hält sich zwar an die Passavorschriften, feiert dieses Fest in Jerusalem (Mk 14,13 par Mt 26,18 par Lk 22,10) und hält sich in der Passanacht wie in Dtn 16,6f vorgeschrieben im Stadtbereich auf (Mk 14,26 par Mt 26,30 par Lk 22,39).¹⁶⁵ Doch ist es kein gewöhnliches Passafest mehr, das er hier feiert, sondern die Vorwegnahme der Einsetzung des neuen Bundes (Mk 14,24 par Mt 26,28 par Lk 22,20) durch seinen stell-

¹⁶¹ J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 143.146. Siehe zum Tempelwort insgesamt a.a.O. 25–153; zur Erwartung der Errichtung des eschatologischen Tempels durch den *Messias* (im Anschluss an entsprechende Aussagen des Alten Testaments in PsSal, den Targumim, Sib 5,414ff) a.a.O. 50–89. Indem Jesus mit ὀχειροποίητος auf die Errichtung dieses Tempels durch Gott nach Ex 15,17b anspielt, erscheint er selbst in diesem Wort „als der personale Repräsentant der Zionsherrschaft Gottes bzw. als der Sohn..., der im Auftrag des einen Gottes handelt“ (a.a.O. 145).

¹⁶² Vgl. H. GESE, Die Weisheit 237f: „Mit dem Verlassen der Schekina ist der nach-exilische Tempel zerstört wie der vorexilische nach der Beschreibung Ez 10... Erscheint im Jerusalemwort Jesus als die Schekina, so wird von da aus der Vergleich von Tod und Auferstehung Jesu mit der Zerstörung und dem Aufbau des Tempels Mark 14,58; 15,29par verständlich.“

¹⁶³ Vgl. zur möglichen Historizität einer solchen Aussage im Mund Jesu I. H. MARSHALL, Luke 577.

¹⁶⁴ Vgl. J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 440.

¹⁶⁵ Vgl. J. JEREMIAS, Abendmahlsworte 37f.49f.

vertretenden Tod im Ausblick auf die anbrechende βασιλεία (Mk 14,25 par Mt 26,29; vgl. Lk 22,16).¹⁶⁶ Wenn schließlich bei Jesu Kreuzestod der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerreißt (Mk 15,38 par Mt 27,51; vgl. Lk 23,45), durch den nur der Hohepriester – und er nur am Jom Kippur – Zutritt zum Allerheiligsten als der Stätte der Gegenwart Gottes und der Sühne hat (vgl. Lev 16,11–19), bedeutet dies, dass Jesus selbst an die Stelle des Sühnopferkultes im Tempel tritt und die Menschen für Gott heiligt.¹⁶⁷ „Der Sühnetod Jesu ... eröffnet die προσαγωγή εἰς τὸν θεόν (vgl. Röm 5,2) ohne weitere priesterlich-kultische Vermittlung.“¹⁶⁸ So kommt – vom Ende her gesehen – in den synoptischen Evangelien die kultische Gesetzgebung logisch zu ihrem Ende, auch wenn Jesus zunächst als ihr weitgehend treu dargestellt wird.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Vgl. P. STUHLMACHER, Herrenmahl 76f. Nur bei Lukas ist (wie in 1Kor 11,25) explizit vom *neuen* Bund die Rede. Gemeint ist er aber auch bei Mk/Mt. Wenn dem in Ez 45,21–24 angeordneten Passa tatsächlich „inaugural significance“ für den neuen Bund eignet (so D. I. BLOCK, Ezechiel 25–48, 667), wäre hierin eine enge Parallele zu sehen.

¹⁶⁷ Vgl. P. STUHLMACHER, Evangelium von der Versöhnung 25f, M. HENGEL, Atonement 42 sowie J. E. YATES, *The Spirit and the Kingdom* 232–236. Manche Exegeten nehmen an, dass der *äußere* Vorhang zerriss, was als Omen der Tempelzerstörung zu deuten sei (vgl. R. BROWN, *Death of the Messiah* Bd. 2, 1098–1120). Entsprechende apokalyptische Vorzeichen sind z. B. bei Jos. Bell VI 5,3; Tacitus, *Hist.* V,13; Ps.Clem. *Recogn.* 1,41; Hier. *Ep.* 120,8,2 und *Comm.* in Matt. c. 27,51 überliefert (vgl. YATES, a.a.O. 233, Anm. 1), wobei allerdings das Zerreißen des Tempelvorhangs in diesen Belegen nicht vorkommt. Καταπέτασμα wird im Alten Testament für beide Vorhänge gebraucht, vorrangig jedoch – wie auch in Hebr 6,19; 9,3; 10,20 – für den inneren, während der äußere auch κάλυμμα genannt wird (siehe R. BROWN, *Death of the Messiah* 1111). Beide Interpretationen implizieren, dass mit dem Tod Jesu der Tempelkult symbolisch beendet wurde, was mit dem Verständnis des Todes Jesu als Sühne, das in Mk 10,45 und 14,24 erkennbar wird, übereinstimmt.

¹⁶⁸ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 147. „In Mark. 15,38 Par. wird erzählerisch entfaltet, was Paulus in Röm 5,1ff. und dann wieder Hebr 9,11ff.24ff in theologischer Begriffssprache aussagen“ (DERS., *Evangelium von der Versöhnung* 26).

¹⁶⁹ Die von M. BOCKMUEHL aufgelisteten Beispiele für Jesu Festhalten an der kultischen Tora (Jewish Law 10) sind *teilweise* allerdings lediglich Bezugnahmen auf den Verstehenshorizont seiner Hörer, denen Hunde und Schweine (Mk 5,13 par; 7,27 par; Mt 7,6; Lk 16,21), Mücken und Kamele (Mt 23,24) als unrein galten; dass Jesus sich überwiegend in jüdischem Gebiet aufhielt und sich fast ausschließlich Juden zuwandte (siehe BOCKMUEHLS Verweis auf Mt 10,5; 18,17; Mk 7,26f), ist nicht durch die Reinheitsgebote motiviert (er lässt sich ja – sehr zum Missfallen seiner Gegner – ohne Weiteres von Sündern und unreinen Personen berühren, wie auch BOCKMUEHL a.a.O. 11 zugesteht), sondern durch seine Absicht, *Israel* (freilich bereits unter ansatzweisem Einschluss der Heiden) zu restituieren (anders M. BOCKMUEHL, a.a.O. 8 und 10).

9. Zusammenfassung

Den synoptischen Evangelien zufolge führte Jesus durch sein messianisch-prophetisches Leben und seinen Tod die Wirklichkeit, um die es in der ersten Vaterunserbitte geht, selbst herbei. Er trat auf als der Heilige Gottes (Mk 1,24; vgl. Lk 1,35; Mt 1,23; Mt 23,37–39 par Lk 13,34f), mit dem die Zeit der Ausgießung des Geistes anbrechen sollte und der als von Gott gesandter messianischer Menschensohn das Gottesvolk zu sammeln hatte. Er konzentrierte sich dabei zunächst ganz auf Israel: hier berief er Menschen in die Nachfolge, hier stellte er Menschen, die für die Gemeinschaft mit Gott durch Sünde oder Unreinheit disqualifiziert waren, in diese Gemeinschaft, indem er ihre Sünden vergab, Dämonen austrieb und Menschen von ihren Unreinheiten reinigte. Er machte damit deutlich, dass er gekommen war, um die Verheißungen bezüglich der umfassenden eschatologischen Heiligung Israels zu erfüllen. Ansatzweise öffnete er aber – gemäß diesen Verheißungen für Israel – das von ihm gesammelte heilige Volk bereits für die Heiden.¹⁷⁰

Erst vor der Wirklichkeit der mit ihm anbrechenden βασιλεία ist Jesu Auseinandersetzung mit der pharisäischen Reinheitshalacha und mit dem von den Priestern betriebenen Tempelkult in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe zu begreifen: Jesus macht nicht bloß auf eine schon vor ihm gegebene Möglichkeit aufmerksam (die seinen Gegnern lediglich entgangen wäre), sondern verkündet und begründet mit seinem Kommen und Wirken eine neue Wirklichkeit, den Anbruch der universalen Heiligung, wie er in der eschatologischen Prophetie (vgl. insbesondere Zeph 3,9ff und Sach 14,5b. 20f) erwartet wird. Von daher ergibt sich sein Verständnis von Heiligkeit, von daher ist die erbitterte Gegnerschaft der Pharisäer, welche in den Evangelien als eine durchgehende Begleiterscheinung des Auftretens Jesu dokumentiert wird,¹⁷¹ zu verstehen, die ja ihrerseits vom Verlangen nach

¹⁷⁰ Die Sorge um die verunreinigende Wirkung von Sünde auf Land und Heiligtum, die im Alten Testament und im Judentum zur Zeit Jesu eine wichtige Rolle spielte, tritt in der Jesustradition auffallend zurück, da das Volk der βασιλεία Israel als nationale und als geographische Größe transzendierte (vgl. S. M. BRYAN, Jesus 168–185). In dieser Hinsicht entspricht Jesu Haltung derjenigen der Qumrangemeinschaft, wo ebenfalls die Reinheit des einzelnen Menschen betont wurde. Was ihn von Qumran fundamental unterscheidet, ist, dass er nirgends von einer rituell verunreinigenden Wirkung von Sünde ausgeht.

¹⁷¹ Vgl. insbesondere Mk 3,6 par Mt 12,14 par Lk 6,11; Mk 8,15 par Mt 16,6 par Lk 12,1; Mk 12,13ff par Mt 22,15ff. E. P. SANDERS hat in mehreren Beiträgen die Historizität der synoptischen Darstellung von Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern angezweifelt und insbesondere in Frage gestellt, dass Jesus sich *gegen* das Gesetz gestellt habe (vgl. Jesus and Judaism Kap. 9 und 10; Historical Figure Kap. 14). Doch sind M. HENGEL, R. DEINES (E. P. Sanders' „Common Judaism“) und N. T. WRIGHT (Jesus and the

der eschatologischen universalen Heiligung motiviert war.¹⁷² (Umgekehrt erklärte Jesus die Lehre der Pharisäer für gefährlich: Mk 8,15 par Mt 16,6.12 par Lk 12,1;¹⁷³ vgl. Mt 15,12–14 und 23,16, wo sie als blinde Blindenführer charakterisiert werden.)

Auf der einen Seite scheint Jesus die Tora zu übertreten: Er bricht den Sabbat ohne dringenden Grund, erklärt die Speisegebote für irrelevant und meidet unreine Menschen und Sünder nicht, sondern berührt sie und hält mit ihnen Tischgemeinschaft. Auf der anderen Seite bestätigt er aber die Unauflöslichkeit des Gesetzes (Mt 5,18 par Lk 16,17).¹⁷⁴

Von daher können wir nicht umhin, zwischen Jesu Umgang mit der ethischen und mit der kultischen Tora zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung bedeutet nun freilich nicht, dass Jesus die kultische Tora abgetan, die moralische aber festgehalten habe. Schließlich umschreiben das Sabbatgebot, die Gebote über reine und unreine Tiere (Lev 11) und die Gebote über den Ausschluss unreiner Menschen vom Kult (Lev 7,19–21: von Opfermahlzeiten) bzw. – in schweren Fällen – vom Volk (Lev 13,46; Num 5,2–4) ebenso die Heiligkeit Israels, durch die es sich von den umlie-

Victory 376–383) diesem Zweifel umfassend begegnet, so dass man in diesem Punkt von der weitgehenden Zuverlässigkeit der synoptischen Darstellung ausgehen kann. Markus berichtet Jesu Auseinandersetzungen mit dem pharisäischen Heiligkeitsverständnis aus reinem Interesse an der Geschichte Jesu. Für seine Leser, denen er pharisäische Reinheitsvorschriften erst erklären muss (7,1–4), ist diese Auseinandersetzung nicht mehr aktuell. Im Matthäusevangelium dagegen erscheinen die Pharisäer immer (und extensiver als bei Markus) negativ (S. WESTERHOLM, *Pharisees* 613). Jesu Warnung vor den Schriftgelehrten in Mk 12,37b–41 wird in Mt 23,2ff zu einer siebenfachen Weherufreihe (eine ausschließlich *prophetische* Redeform) gegen Pharisäer und Schriftgelehrte ausgebaut. Einzig bei Lukas treten (wenngleich er insgesamt dasselbe Bild einer feindlichen Haltung der Pharisäer gegenüber Jesus überliefert wie Markus und Matthäus und mit dem Gleichnis in 18,9–14 über diese hinaus Pharisäer-kritisches Material bietet) gelegentlich Jesus freundlicher gesonnene Pharisäer auf (7,36; 11,37; 14,1; 17,20; vgl. auch Apg 5,33–39; 23,9; ob auch Lk 13,31 ein Beleg hierfür ist, ist umstritten: vgl. I. H. MARSHALL, *Luke* 570f).

¹⁷² Mit A. SCHLATTER ist festzustellen, dass die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern dadurch an Schärfe gewann, dass er mit ihnen das Anliegen des unbedingten Gehorsams gegen Gottes Willen teilte und am Tun des Menschen als Maßstab im Gericht festhielt (vgl. Mt 7,21–23); dadurch trat umso schärfer der Gegensatz in der Frage, wodurch dieser Wille erfüllt werde, hervor (Theologie des Neuen Testaments Bd. 1, 220f).

¹⁷³ Das Bild vom Sauerteig ist im Judentum verbreitet: es „versinnbildlicht die Beeinflussung, die von einer Person, Sache oder Botschaft ausgeht“ (J. GNILKA, *Markus* Bd. 1, 310). Dass es mehrheitlich eine überaus negative Konnotation annimmt, ist von Ex 12,19 her zu verstehen: Danach muss, wer zur Zeit der ungesäuerten Brote Sauerteig isst, aus dem Volk ausgerottet werden.

¹⁷⁴ Dass das Wort bei Matthäus und Lukas überliefert wird, aber jeweils in völlig verschiedenem Kontext, lässt es als unwahrscheinlich erscheinen, dass es sich dabei um eine Spiegelung der theologischen Konzeption der Evangelisten handelt. Es muss vielmehr eine alte Tradition vorliegen.

genden Völkern und ihren Praktiken unterscheiden soll (Lev 20,22–27), wie das Liebesgebot (Lev 19,18). Im Judentum zur Zeit Jesu wurden gerade die rituellen Gebote als Zeichen der Heiligkeit Israels betont.¹⁷⁵ Sie abzuschaffen hieße, die Heiligung Israels infrage stellen.

Vielmehr zielt Jesus auf die Erfüllung des ganzen Gesetzes in seiner ursprünglichen Intention: Sein Leben und Wirken sowie sein Tod heiligen die Seinen vollständig. Durch ihn ist die Heiligkeit Gottes in die Welt gekommen; die Seinen sind dadurch in die Sphäre der Heiligkeit Gottes hineingenommen und ebenso wenig an das Sabbatgebot gebunden wie die Priester im Tempel. Indem Jesus die heilt, welche durch Krankheit vom Kult ausgeschlossen sind, und Mahlgemeinschaft auch mit denen pflegt, bei denen solche Reinheit nicht zu erwarten ist, eröffnet er ihnen einen Weg in die Gemeinschaft der Heiligen. Sünder und von Dämonen Besessene reinigt er und re-inkorporiert sie ins heilige Gottesvolk. Die Tatsache, dass er die Speisegebote als Symbol der Absonderung Israels für irrelevant erklärt, ist ein Symbol dafür, dass er Israel nicht auf dessen nationale Grenzen beschränkt sein lassen wollte. Er schließt hierin an jene eschatologische Prophetien an, die einen Einschluss von Heiden ins eschatologische Gottesvolk angesagt haben. Durch all diese Taten wird die Intention der kultischen Tora im tiefsten Sinn erfüllt. Deshalb muss sie nicht mehr wörtlich gehalten werden. „Jesus was not lightly setting Torah aside, as a false prophet urging people to abandon their ancient loyalties... He was claiming ... to be inaugurating the new age in Israel's history, to which the Mosaic law pointed but for which it was [no longer] adequate.“¹⁷⁶

Das aber lässt die in der neueren Paulusforschung häufig an den Anfang gestellte Behauptung, Jesus sei ein frommer Jude gewesen, der die Reinheitsbestrebungen seines Volkes geteilt habe,¹⁷⁷ höchst fragwürdig erscheinen. Es steht außer Frage, dass Jesus als Jude unter seinem Volk lebte; doch trat er als „der Heilige Gottes“ auf, von dem selbst Heiligkeit ausging und der bestimmte, was der Heiligkeit Israels abträglich war und was nicht. Einer Exegese, die aus der Jesustradition ausscheidet, was nicht in das Bild des „frommen Juden Jesus“ passt, entgeht gerade das, was Jesus vom Judentum seiner Zeit unterschied.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.

¹⁷⁶ N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory* 646.

¹⁷⁷ Vgl. z. B. E. P. SANDERS, *Jewish Law* 90–96.

¹⁷⁸ Ein solcher Ansatz verhält sich komplementär zu E. KÄSEMANNs „Unableitbarkeitskriterium“, wonach nur dann die Echtheit einer Tradition als einigermaßen gesichert gelten konnte, wenn sie „weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann“ (Problem 205). Einem wahren Bild ist nur näherzukommen, wenn man einerseits damit rechnet, dass Jesus als Jude „jüdisch“ gedacht hat, andererseits aber die Möglichkeit offen hält, dass er als „der Heilige Gottes“ ganz wesentlich von dem, was im Judentum seiner Zeit als annehmbar galt, abweichen konnte.

Hat man Jesu Auftreten als der „Heilige Gottes“ bzw. als die „Schekina Gottes“ als Hintergrund seiner Haltung gegenüber der Tora erkannt, wird die Frage, inwieweit Jesus die kultische Tora tatsächlich übertreten hat und inwieweit er sich mit ihr konform verhielt, von zweitrangiger Bedeutung. Grundsätzlich ist sie durch das Eintreten von Gottes Heiligkeit in die Welt, das sich in Jesu Kommen vollzieht, erfüllt und somit nicht mehr wörtlich zu halten. Das Ausmaß, in welchem Jesus von ihr abwich, ist für unsere Frage nach dem Heiligkeitsverständnis Jesu und der Urgemeinde ebenso von untergeordneter Bedeutung wie der Zeitpunkt, an dem die Urgemeinde die ihr gegebene Freiheit in vollem Ausmaß erkannte und lebte.

Auch Jesu Haltung gegenüber der ethischen Tora wurzelt in der mit ihm angebrochenen neuen Wirklichkeit: Wenn Jesus in göttlicher Autorität die Tora verbindlich auslegt und dabei verschärft, lehrt er damit das von ihm gesammelte und geheiligte Gottesvolk, dem Willen Gottes gemäß zu leben. Vom Doppelgebot der Liebe ausgehend interpretiert er die einzelnen Gebote der Tora und misst ihnen unterschiedliches Gewicht bei. Dabei tritt die Stimme Jesu an die Stelle der „Stimme“ JHWHs (siehe Gottes „Den sollt ihr hören“ bei der Verklärung und Jesu in Gottes Vollmacht gesprochenes „Ich aber sage euch ...“ in Mt 5,18.22.28.32.34.39.44).¹⁷⁹ Zwar kann Jesus „die Tora als verpflichtenden Gotteswillen ... auch positiv anführen“ und verschärft in den Antithesen sogar die ethische Tora (Mt 5,32 und 19,9 par Mk 10,11f par Lk 16,18). Doch

„dies geschieht an keiner Stelle so, dass sie für Jesu Nachfolger verpflichtende Norm unabhängig von seiner Lehre oder Auslegung wäre.“ Auch Mt 5,19 ist „als abhängige Bestimmung von 5,17f im Bezug auf den einen Lehrer Jesus ([Mt] 23,8) zu verstehen, der mit der nachfolgenden Unterweisung lehrt, wie das von ihm erfüllte Gesetz und die Propheten für seine Nachfolger zu lehren und zu tun ist.“¹⁸⁰

Als Jesu messianischer Umkehrruf bei der Mehrheit Israels auf Widerstand stieß, nahm er in Vollendung seiner messianischen Sendung den Kreuzestod zur Sühne für Israel und darüber hinaus für die Menschheit auf sich. In diesem „Selbstopfer“ ergreift „die eschatologische Heiligkeit Gottes“ in einer nicht mehr zu überbietenden Weise „Besitz von dem profanen Unheiligen.“¹⁸¹

¹⁷⁹ Auch diese Formel unterscheidet die Verkündigung Jesu eindeutig von den üblichen schriftgelehrten Diskussionen: Bei den Tannaiten begegnet die Formel „Ich aber sage“, „während bei den zahlreichen jesuanischen λέγω-Formeln immer das Personalpronomen der 2. Pers. Plur. (oder Sing.) folgt, d. h., der kerygmatische Anredecharakter betont wird. Es geht bei ihm nicht um die eigene schriftgelehrte Meinung..., die dann noch durch die Schriftexegese begründet werden muss, sondern um das autoritative göttliche Offenbarungswort an den Hörer“ (M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt 268).

¹⁸⁰ R. DEINES, Gerechtigkeit 410; dort z. T. hervorgehoben.

¹⁸¹ H. GESE, Gesetz 78.

Durch seinen Tod setzt Jesus den neuen Bund ein, der an die Stelle des Sinaibundes tritt und diesen nicht ungültig macht, sondern eschatologisch erfüllt (vgl. Ex 19,5f und 24,8 mit Mt 26,28 par Mk 14,24 und Lk 22,20). Diesem neuen Bund entspricht die „messianische Tora“¹⁸², die „Tora des neuen Bundes“¹⁸³. Sie steht inhaltlich in Kontinuität mit der Tora des Sinaibundes, wie schon in Qumran der neue Bund als Erneuerung des Bundes mit den Vätern verstanden wurde (vgl. CD II,2; IV,9f; VI,2; 1QS I,1–II,12).¹⁸⁴ Neu ist die Wirklichkeit, in der die Tora nun gelebt wird: Während der Sinai-Bund durch Israels „Halsstarrigkeit“ und „Unbeschnittenheit der Herzen“ (vgl. Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dtn 29,2–4; Jer 5,20–29; 7,25f; 11,1–14; Ez 20,1–31; Ps 106 etc.) nicht zum Gehorsam führte,¹⁸⁵ ist nun die Basileia angebrochen, in welcher der Messias die Menschen heiligt und sie den Willen Gottes lehrt. Es ist die Zeit, in der Gott – gemäß der Verheißung von (Jer 31,31–34 und Ez 36,26ff – die Tora im Geist neu verstehen lehrt und durch den Geist in den Menschen den Gehorsam wirkt. Auch in Qumran galt als Kennzeichen des neuen Bundes, dass „in contrast to the disobedience of the nation, they [die Angehörigen des neuen Bundes] might remain faithful to the Law (CD 1:11–13; cf. 1QpHab 2:8–10; 7:3f; 4Q171 3:15).“¹⁸⁶ Es ist deshalb „völlig richtig, wenn es im Vorspruch“ zur „Darstellung der neuen Gerechtigkeit“ in der Bergpredigt „heißt, dass hier nicht die Tora aufgelöst, sondern ‚erfüllt‘ werde“. Es ist

¹⁸² Vgl. zur Berechtigung dieses Begriffs M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt 269. Nach Hengel ist „schon in PsSal 17 und in dem alten Profetentargum ... der Messias u. a. bevollmächtigter Ausleger der Tora“ (ebd.). „Das Neue ist bei Jesus und im Urchristentum, dass hier in ‚messianischer Vollmacht‘ an der Tora des Moses Kritik geübt und diese auf das Liebesgebot *konzentriert* wird“ (ebd.).

¹⁸³ Vgl. H. GESE, Gesetz 80. P. SCHÄFER (Torah der messianischen Zeit 205f) hat die Erwartung einer solchen Tora für das Frühjudentum gegen W. D. DAVIES (Torah) relativiert. Dazu ist zweierlei anzumerken: Die Erwartung des „neuen Bundes“ nach Jer 31,31–34 spielt zwar im rabbinischen Judentum keine Rolle; doch ist sie in den Qumranschriften mehrfach bezeugt: vgl. CD 6,19; 8,21; 19,33f; 20,12; 1QpHab 2,3 (vgl. S. J. HAFEMANN, Spirit of the New Covenant 173, einschließl. Anm. 6). Neben der Verheißung des „neuen Bundes“ ist auch die Erwartung einer neuen Toraoffenbarung vom Zion im Alten Testament angelegt (vgl. Ps 50,23; Jes 2,2–4; Mi 4,1–3). „Ordnet man Jer 31,31ff. mit diesen Schriftzeugnissen biblisch-theologisch zusammen, kann man mit H. GESE von der eschatologischen ‚Zionstora‘ sprechen, die der Sinaitora entspricht. Sie ist neu in dem Sinne, dass in ihr der heilige Wille des einen Gottes, der die Welt geschaffen und Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, nicht mehr nur vorläufig, wie in der Tora des Mose, sondern ontologisch vollendet in Erscheinung tritt“ und den Menschen ins Herz geschrieben ist (vgl. Jer 31,31–34 und Ez 36,26ff). „Das Gesetz vom Sinai erreicht damit eine ontologisch neue Offenbarungsform und Qualität.“ (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 106).

¹⁸⁴ Siehe S. J. HAFEMANN, Spirit of the New Covenant 173.

¹⁸⁵ Siehe hierzu S. J. HAFEMANN, Spirit of the New Covenant 178.

¹⁸⁶ S. J. HAFEMANN, Spirit of the New Covenant 174.

hier „jedes ‚Jota und Häkchen‘ bewahrt worden, ja zur letzten Wahrheit gebracht worden“.¹⁸⁷ Deshalb kann Jesus gleichzeitig die Unauflöslichkeit der Tora bestätigen und dasselbe für seine eigenen Worte beanspruchen (Mt 24,35 par Mk 13,31 par Lk 21,33).¹⁸⁸ Der alttestamentliche Hintergrund der Bergpredigt zeigt, dass diese

„nichts anderes als die eschatologische Neuerschließung der Sinai-Tora ist... So wie die Tora vom Sinai einst Israel als Gesellschaft konstituiert hat, konstituiert die durch den hermeneutischen Schlüssel der Bergpredigt eschatologisch interpretierte Sinai-Tora das neutestamentliche Gottesvolk als Gesellschaft.“¹⁸⁹

So ist auch „die Tora Jesu ... mehr als eine bloße fragwürdige Freiheit von Tora, sie ist die Begründung des vollendeten, vollkommenen Schalom, in dem die Heiligkeit Gottes die letzte Tiefe der Welt ergreift.“¹⁹⁰

Wenn Jesus also in der ersten Vater-Unser-Bitte um die Heiligung des Namens Gottes bitten lehrt, kommt damit das von ihm selbst als dem Heiligen Gottes gesammelte heilige Volk in den Blick, ein vom Heiligen Geist zum Gehorsam gegen Gott geführtes Volk, das in der Heiligung lebt. Es unterscheidet sich durch die ihm von Gott gegebene Gesellschaftsordnung von allen anderen Völkern; es bildet – mit Lohfink gesprochen – eine „Kontrastgesellschaft“ inmitten der bestehenden Gesellschaft und ihrer Ordnung.¹⁹¹ Ihre Lebensordnung ist die „Tora des neuen Bundes“, die zu einer „besseren Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 5,20) anleitet und die insbesondere in der Bergpredigt in Erscheinung tritt. Jesus hat diese Tora nicht nur in messianischer Vollmacht gelehrt, sondern seine Jünger auch zu ihrer Erfüllung ermächtigt, indem er sie (in die Nachfolge berief und damit) in die Gemeinschaft mit Gott aufnahm.

¹⁸⁷ H. GESE, Gesetz 80.

¹⁸⁸ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt N. T. WRIGHT, der zwar nicht von „messianischer Tora“ spricht, aber betont, dass die Inauguration des Reiches Gottes in Jesus ein neues Verständnis des Gesetzes mit sich bringen musste. Der Anspruch Jesu war, dass Israels Gott „was redefining Israel around himself and his kingdom-proclamation; that, as part of that work, the purity to which Torah pointed would be achieved by the prophet's dream of a cleansed heart; and that, as a result, the traditions which attempted to bolster Israel's national identity were out of date and out of line.“ „What Jesus did and said in relation to the symbols of Jewish identity grew not from an intention to propagate a system of religion or ethics, certainly not from an 'opposition' to 'Judaism' conceived as a 'religious system', but from the conviction that the climax of Israel's history was dawning... He was *affirming* Israel's election even as he *redefined* it“ (Jesus and the Victory 383.398.390).

¹⁸⁹ G. LOHFINK, Wem gilt die Bergpredigt 118. Sie enthält, wie R. DEINES treffend formuliert, „missionarische Jünger-Ethik“ (Gerechtigkeit 446).

¹⁹⁰ H. GESE, Gesetz 80.

¹⁹¹ G. LOHFINK, Gemeinde 143.

Kapitel 4

Heiligung in der Urgemeinde

1. Vorbemerkungen

Für das Selbstverständnis der Urgemeinde steht uns neben einzelnen Notizen bei Paulus vor allem die Apostelgeschichte des Lukas als Quelle zur Verfügung. Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass die grundsätzliche Skepsis, die den Berichten des Lukas seit F. C. Baur's „Tendenzkritik“ und im Anschluss an die kompositionsgeschichtlich ausgerichteten Kommentare von H. Conzelmann und E. Haenchen lange Zeit entgegengebracht wurde, weithin einer differenzierteren Betrachtungsweise gewichen ist.¹ Lukas war nicht der „Erbauungsschriftsteller“, zu dem die Forschung ihn gemacht hatte, sondern ein „theologischer Geschichtsschreiber“,² der über die tatsächlichen Vorgänge weitaus besser informiert war, als früher weithin angenommen, der vielfach frühchristliche Tradition überliefert und über ein gewisses (nach wie vor unterschiedlich beurteiltes) Maß an schriftlichen Quellen verfügte,³ ja sogar als Zeuge bei den Abschnitten der Paulusreisen zugegen war, welche Inhalt der sogenannten Wir-Berichte sind.⁴ Da Lukas in seinem Evangelium „erstaunliche Freiheit“ in „der Quellenbenutzung“ zeigt, ist überdies „damit zu rechnen“, dass seiner Darstellung auch dort Quellen zugrunde liegen, „wo er sie so durchgreifend bearbeitet hat, dass ihre Kontur nicht mehr erkennbar ist“.⁵ Dem seit M. Dibelius⁶ in der deutschsprachigen Forschung verbreiteten Urteil, die Reden in der Apostelgeschichte entbehrten gleich den Reden anti-

¹ Siehe vor allem M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung (54–61 und passim), M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 9–18, die Kommentare von J. JERVELL, R. PESCH und J. ROLOFF, sowie C.-J. THORNTON, Der Zeuge des Zeugen.

² So M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 56 und 54.

³ Vgl. J. ROLOFF, Apostelgeschichte 9f.

⁴ Vgl. C.-J. THORNTON, Zeuge 69–81. „Er dürfte Paulus auf der sogenannten zweiten Missionsreise begegnet sein (Apg 16,10ff) und ihn später von Troas nach Jerusalem (ab 20,5) und schließlich von Caesarea nach Rom (ab 27,1) begleitet haben“ (M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 60; siehe zum Problem des fehlenden „Paulinismus“ des Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 15f).

⁵ R. PESCH, Apostelgeschichte Bd. 1, 45.

⁶ M. DIBELIUS, Aufsätze zur Apostelgeschichte, 1951.

ker Historiker jeder historischen Grundlage, ist R. Pesch mit dem Hinweis begegnet, dass man hier „mit einem differenzierteren Gesamtbild“ zu rechnen habe und in vielen Fällen die genaue Analyse der Reden dafür spricht, „dass die vorluk[anische] Tradition bereits ausformulierte, von Lukas dann redaktionell bearbeitete Reden überlieferte“.⁷ D. Marguerat zufolge gilt: „Luke is precisely at the meeting point of Jewish and Greek historiographical currents.“⁸ Wie die biblischen Geschichtsschreiber vor ihm wollte er „Heilsgeschichte“ schreiben, indem er auf „God behind the event“ hinwies.⁹ Das Resultat ist nicht als „historicized fiction“ einzustufen, sondern eher als „fictionalized history – history in which the feeling and the meaning of events are concretely realized through the technical resources of prose fiction“.¹⁰

Aus der Apostelgeschichte und den Hinweisen bei Paulus wird ersichtlich, dass die Urgemeinde Jesu Anliegen der Heiligung des eschatologischen Gottesvolkes teilte. Sie begriff sich als „Vorposten des endzeitlichen Israel“, der dazu berufen war, die von Jesus begonnene Sammlung des endzeitlichen Israel unter Einschluss der Heiden¹¹ fortzuführen und als geheiligtes Volk der Heiligkeit Gottes in dieser Welt zu entsprechen. Dieses Selbstverständnis der Urgemeinde lässt sich wiederum an sechs Punkten nachweisen.

2. Jesu Heiligkeit als Ursprung der Heiligkeit der Urgemeinde

Die Urgemeinde hatte verstanden, dass Jesus als *der* Heilige Gottes gekommen war. So wird er in einer Petruspredigt ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος genannt (3,14), was von der Pfingstpredigt her messianisch zu interpretieren ist: κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός (2,36; vgl. 5,42). In

⁷ R. PESCH, Apostelgeschichte Bd. 1, 45 und 44. Vgl. M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 56.

⁸ H. MARGUERAT, First Christian Historian 25. Ebd.: „His narrative devices are heavily indebted to the cultural standard in the Roman Empire, that is, history as the Greeks wrote it. However, contrary to the ideal of objectivity found in Herodotean and Thucydidean historiography, Luke recounts a confessional history.“

⁹ D. MARGUERAT, First Christian Historian 25, unter Verweis auf J. JERVELL, Future of the Past 110. Nach Jervell schreibt Lukas „the final chapter in the history of the people of God, Israel, from Jesus to Paul in Rome“ (ebd).

¹⁰ So die im Blick auf die alttestamentliche Geschichtsschreibung formulierte These R. ALTERS (Art 41), welche M. REISER (Stellung 19, Anm. 98) auf Evangelien und Apostelgeschichte überträgt (vgl. R. DEINES (Gerechtigkeit 68, Anm. 204).

¹¹ „The work of Luke ... distinguishes itself by an effort to articulate ... the offer of salvation to the nations and the respect for the particularity of Israel“ (D. MARGUERAT, First Christian Historian 83).

10,38 (vgl. Jes 61,1) führt Petrus Jesus als den von Gott „mit dem Heiligen Geist und mit Kraft Gesalbten“ ein, d. h. als den Messias, der in der Kraft und Vollmacht des Heiligen Geistes lebt.

Dass alle Heiligkeit nach Ansicht der Urgemeinde von Jesus ausgeht, schlägt sich darin nieder, dass alles, was vom heiligen Volk ausschließt, in seinem Namen überwunden wird: Sowohl Heilungen (vgl. 3,6.16; 4,10.30; 9,33–35) als auch Dämonenaustreibungen (16,18) und Sündenvergebung (vgl. 2,38; 5,31; 10,43) werden von den Aposteln „im Namen Jesu“ vollzogen.

Die Jünger partizipieren an Jesu Heiligkeit. Das wird nach der Schilderung der Apostelgeschichte u. a. daran ersichtlich, dass die Dämonen auf sie genau so reagieren, wie sie auf Jesus als den Heiligen Gottes reagiert haben (vgl. 16,17 mit Mk 1,24 par Lk 4,34), und daran, dass – in Analogie zu Jesu Heilungen durch Berührung – selbst durch den Schatten der Apostel (5,15) und die Schweißtücher des Paulus (19,12) Heilungen bzw. Dämonenaustreibungen bewirkt werden.

3. Die Sammlung des heiligen Gottesvolkes

Die Urgemeinde um die Jünger setzte das von Jesus begonnene Werk, in das er sie bereits vor Ostern einbezogen hatte, nach Ostern von Jerusalem aus fort, nun unter dem Zeichen des Kreuzes. Dass sie dies als Fortsetzung der von Jesus begonnenen Sammlung des endzeitlichen *Israel* verstand, lässt sich an mehreren Faktoren erkennen:

Erstens erwarteten die Jünger nach der Auferstehung ausdrücklich „die Wiederaufrichtung der βασιλεία für *Israel*“ (1,6). Diese Erwartung wurde von Jesus nicht abgewiesen, sondern mit der Verheißung des Geistes und der Beauftragung zur Mission beantwortet (1,7f). Dadurch, dass diese Mission von Jerusalem ausgehend bis an die „Enden der Erde“ reichen soll (1,8), erfährt die Wiederaufrichtung der βασιλεία für *Israel* ihre für die Endzeit verheißene Ausweitung.¹²

Der Erwartung der βασιλεία für *Israel* entspricht zweitens, dass der *Zwölferkreis* als „kerygmatisches Symbol für die von Jesus erstrebte Sammlung ganz Israels“¹³ nach dem Ausscheiden des Judas wieder ergängt wurde (Apg 1,15–26).

Drittens wählten die Jünger *Jerusalem* als Zentrum der sich um sie sammelnden Gemeinde, „weil sich mit dem Zion die Erwartung des Anbruchs der endzeitlichen Zions-Herrschaft Gottes verband“ (vgl. Jes 11,12; 43,5f);

¹² Vgl. zur Zugehörigkeit von Heiden zum endzeitlichen Volk von Heiligen Jes 56,3–8; 66,18–24; Sach 2,15 sowie Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.2.

¹³ J. ROLOFF, Kirche 76.

auch die Heiden sollten nach Jerusalem kommen (vgl. Jes 2,2f; Mt 8,11; Lk 13,39).¹⁴ Hierhin kehrten die Jünger auf Jesu Geheiß nach seiner Himmelfahrt zurück (vgl. 1,4 mit 1,12). Gemäß Jesu Auftrag erfüllten sie zuallererst Jerusalem mit seiner Lehre (vgl. 1,8 mit 5,28). Die bald darauf erfolgende Mission in Samaria und bei dem gottesfürchtigen Heiden Kornelius geschah in Rückbindung an Jerusalem (Kap. 8 und 10f). Der Kreis der Apostel blieb als Symbol der endzeitlichen Sammlung Israels in Jerusalem, als ein Großteil der übrigen ἐκκλησία von Jerusalem es aufgrund einer Verfolgung verließ (8,1). Lukas will mit dieser kurzen Notiz sagen, dass es „niemals ... eine Zeit [gab], zu der die Kirche, und vor allem die Leiter des Gottesvolkes sich nicht in Jerusalem“ als Hauptstadt Israels und der Kirche „aufhielten“.¹⁵ Als einige in Antiochien die Grenze zu den Heiden in größerem Umfang zu überschreiten begannen, geschah dies, wie später bei Paulus, wiederum in enger Rückbindung an die Gemeinde in Jerusalem (11,22). Petrus floh erst aus Jerusalem, als ihm dort Lebensgefahr drohte (Apg 12,17). Doch auch dann blieb das Zentrum der ersten Christenheit Jerusalem (vgl. Apg 15), und zwar bis kurz vor Beginn des jüdischen Krieges. Die Gemeinde in Antiochien wahrte den Zusammenhang mit der Jerusalemer Muttergemeinde und ließ, als Probleme auftraten, Paulus und Barnabas mit anderen Abgesandten dort Weisung einholen (15,2). Diese Autorität der Jerusalemer Gemeinde über die Missionsgemeinden bezeugt auch Paulus in Gal 2,2, was umso bemerkenswerter ist, als dieses Zeugnis im Kontext der Betonung der Eigenständigkeit seines Apostolats gegenüber Jerusalem steht.

Viertens ist die Tatsache, dass die Urgemeinde sich zunächst noch im *Tempel* traf, ebenfalls Ausdruck ihres Anspruchs auf ganz Israel: So, wie Jerusalem das Zentrum Israels war, stellte der Tempel das Zentrum Jerusalems dar und musste die Mitte der neuen Heilsgemeinde bilden.¹⁶

Fünftens lassen auf das Selbstverständnis der Jerusalemer Urgemeinde deren *Selbstbezeichnungen* „die Heiligen“ und ἐκκλησία τοῦ θεοῦ schließen.

Auch die Paulusbriefe lassen noch erkennen, dass οἱ ἅγιοι ursprünglich Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde war (vgl. Röm 15,25f.31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1.12), obwohl der Begriff bei Paulus längst zu einer Bezeichnung für alle Gemeinden aus Juden und Heiden geworden ist. In

¹⁴ P. STUHLMACHER, Kirche 259.

¹⁵ J. JERVELL, Apostelgeschichte 255.

¹⁶ Vgl. P. STUHLMACHER, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung 111: „Wenn die Urgemeinde sich zu Lehre und Anbetung im Tempel auf dem Zion ... versammelt (vgl. Apg 2,46), entspricht das ihrem heilsgeschichtlichen Erwählungsbewusstsein: Sie bildet den Kern und zugleich die Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes aus Juden und Heiden.“

der Apostelgeschichte ist der Entwicklung der Erzählung zu entnehmen, dass οἱ ἅγιοι sich zunächst auf die Jerusalemer Gemeinde bezog (9,13; 26,10)¹⁷ und von da aus auf die Gemeinden anderswo ausgedehnt wurde (9,32.41; 20,32), unter ausdrücklichem Einschluss der Heidenchristen (26,18). Mit dieser Selbstbezeichnung 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 (Ps 16,3; 34,10; Dan 7,18.21.22.25.27; ferner in der *LXX*: Ps 82,3; Jes 4,3; 54,17 v. l.; Tob 12,15 v. l.; Weish 5,5; 18,9; 1Makk 1,46 – siehe Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.2). Die einzige Parallele zu dieser ansonsten einzigartigen Verwendung des Begriffs als Selbstbezeichnung für eine bereits in der Gegenwart existierende Gruppierung findet sich in Qumran: vgl. 1QM III,4f; VI,6; X,10; XVI,1; XI,7–9; 1Q28b I,5; III,25f; IV,23.28; 4Q400 Frg. 1 I,15.

Auch ἐκκλησία τοῦ θεοῦ wird zunächst Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde gewesen und von da aus auf die Gemeinden aus Juden und Heiden ausgeweitet worden sein:¹⁸ vgl. Apg 20,28; 1Kor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14; 2Thess 1,4; (1Tim 3,5.15). Diese Annahme kann sich zwar nicht – wie gelegentlich vertreten – auf die Behauptung stützen, dass der Terminus in 1Kor 15,9 und Gal 1,13 die Urgemeinde meint,¹⁹ aber die Tatsache, dass Paulus und die Apostelgeschichte beide die Kirche ἐκκλησία τοῦ θεοῦ nennen und dass die Bezeichnung der Kirche als ἐκκλησία in nahezu allen Briefen des Neuen Testaments vertreten ist (sie fehlt lediglich in 2Tim; Tit; 1 und 2Petr; Jud; 1 und 2Joh), lässt darauf schließen, dass sich die Bezeichnung von Jerusalem aus verbreitete.²⁰ Auch ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ist vom Alten Testament, insbesondere von „Dtn 23,2–9 und seine[r] frühjüdische[n] Auslegungsgeschichte“ her zu verstehen, wo die ἐκκλησία „als das wahre Gottesvolk verstanden [wird], das sich von aller Unheiligkeit und Unreinheit absondert“.²¹ Die Herleitung des Begriffs aus der *LXX* und aus dem apokalyptischen Judentum schließen einander nicht aus.²² Vielmehr ist anzunehmen,

¹⁷ Vgl. R. PESCH, Apostelgeschichte Bd. 1, 306.

¹⁸ Vgl. G. LOHFINK, Gemeinde 91.

¹⁹ Siehe dagegen W. KLAIBER, Rechtfertigung 14.

²⁰ Für Jerusalemer Ursprung vgl. z. B. L. COENEN, Artikel Church 298 und I. H. MARSHALL, New Wine 362.

²¹ G. LOHFINK, Gemeinde 91. In der *LXX* stand ἐκκλησία für den הַקָּהָל (nicht aber für die עֵדוּת) Israels (während συναγωγή für beides stehen kann). Ἐκκλησία ist gegenüber συναγωγή „der allgemeinere, schwächer profilierte Begriff“ (J. ROLOFF, Kirche 84) und war von daher vielleicht besser geeignet, das spezifische Selbstverständnis der christlichen Gemeinde zu vermitteln.

²² I. H. MARSHALL (New Wine 363) argumentiert für die Übernahme dieser Selbstbezeichnung aus der *LXX*. J. ROLOFF lehnt diese Ableitung gänzlich ab vertritt eine Herlei-

dass bei der Bildung dieser Selbstbezeichnung für die Gemeinde die Verwendung des aus der *LXX* stammenden Terminus für „die Schar von Menschen, die Gott im Zusammenhang der eschatologischen Ereignisse in seinen Dienst beruft (1QM 4,10; 1QSa 1,25 [em])“ eine Rolle spielte.²³ Die Gemeinde knüpft damit zugleich an die in Mt 16,18 überlieferte Jesustradition an und beansprucht – „in conscious opposition to the claims of any other group, or of Israel as a whole, to be the *ekklēsia* of God“.²⁴

Dass zu diesem endzeitlichen Gottesvolk gemäß dem Missionsauftrag Jesu (nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Mt 28,19; Lk 24,17 und Apg 1,8) auch die Heiden berufen werden, widerspricht in keiner Weise der Zentrierung auf Jerusalem als Mitte der βασιλεία für Israel (vgl. Apg 1,6). Denn schon im Alten Testament können die aus dem Exil zurückkehrenden Juden mit den Heiden einen gemeinsamen Pilgerzug nach Jerusalem bilden (Jes 60,3–16; Sach 8,20–23; Tob 13,11–13).²⁵ Die Jünger sollen „die Völkerwallfahrt zum Zion, auf die Jesus vorausgeblickt hat (vgl. Mt 8,11–12 mit Jes 25,6–9 und Jes 2,2–5; 60,11–14; Ps 47,10 sowie Ps 87), in Gang setzen, und zwar als ‚Menschenfischer‘ (vgl. Mt 4,19), die den Botendienst Israels unter den Völkern (vgl. Jes 49,6; Ps 96,10) aktiv ausüben“²⁶ (vgl. Jes 66,19f).

Petrus erwähnt in seiner Predigt in Apg 3,25, dass bereits die Abrahamsverheißung einen Segen für alle Völker im Blick hat; gleichzeitig hält er an der Vorzugsstellung Israels fest (v 26: ὑμῖν πρῶτον).²⁷ Selbst bei seiner

tion aus „dem apokalyptischen Judentum“ (Kirche 83). Während diese beiden Herleitungen durchaus zu vereinbaren sind, spricht die Tatsache, dass ἐκκλησία häufig mit der Näherbestimmung τοῦ θεοῦ auftritt, gegen die Herleitung aus dem hellenistischen Gebrauch von ἐκκλησία für „Volksversammlung“ (vgl. Apg 19,39), zumal das Wort die politische Bedeutung „qu’il avait eu autrefois dans le cadre de la démocratie athénienne“ zur Zeit des Neuen Testaments ohnehin nicht mehr hatte (C. MOHRMANN, *Études* 4, 98).

²³ J. ROLOFF, *Kirche* 83.

²⁴ I. H. MARSHALL, *New Wine* 363. J. BARR hat recht, wenn er bestreitet, „dass der Gebrauch des griechischen ἐκκλησία von jedermann als ein unzweideutiger Hinweis auf“ *qahal* „verstanden würde (Biblexegese 131). Doch wird ἐκκλησία durch θεοῦ zum Terminus technicus, der zwar nicht von „jedermann“, aber doch von denen, die im Alten Testament unterwiesen worden waren, verstanden wurde.

²⁵ R. BAUCKHAM, *James* 425.

²⁶ P. STUHLMACHER, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung* 104. Siehe a.a.O. 108f zur Bedeutung von Mt 28,16–20 „als judenchristliche Urkunde der apostolischen Weltmission“ bzw. als „Jerusalem Traditionstext ... der vom Evangelisten redaktionell bearbeitet worden ist“; nach STUHLMACHER „scheinen sich der Herrenbruder Jakobus, Johannes und Petrus [auf diese Tradition] gestützt zu haben, als sie auf dem Apostelkonzil Paulus (und Barnabas) das Recht auf die Heidenmission zuerkannten, selbst aber die Verantwortung für die Judenmission übernahmen“ (a.a.O. 108).

²⁷ Die Treue zur Tora, die „Israel, wie es im Aristeasbrief (139) heißt, gegenüber den Völkern ‚mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern‘ umgab“, konnte mit dieser Eingliederung der Heiden nicht völlig in Einklang gebracht werden. „Es wird hier

ersten Predigt vor Gottesfürchtigen stellt er das Evangelium zunächst als zu Israel gesandte Botschaft dar (10,36), öffnet es dann aber, indem er vom Glauben spricht, für Menschen außerhalb Israels (10,43: *πάντα τὸν πιστεύοντα*). Es geht also um die Wiederherstellung des endzeitlichen Israel, zu dem gemäß der Verheißung auch die Heiden gehören.

An Pfingsten wird zunächst in Jerusalem weilenden Diasporajuden aus aller Welt gepredigt (2,5). Philippus trägt das Evangelium nach Samarien (8,5ff). Durch die Sendung von Petrus und Johannes autorisiert die Jerusalemer Gemeinde diese Mission und inkorporiert die Christen von Samaria dem von ihr konstituierten Gottesvolk (8,14–25).²⁸ Philippus tauft sodann einen gottesfürchtigen Äthiopier (8,26–39), „der als Eunuch wegen seines Körperfehlers nicht Vollproselyt werden konnte (Dtn 23,2)“.²⁹ Petrus wird zum ersten Schritt in Richtung Heidenmission (es handelt sich um einen Gottesfürchtigen in Caesarea Maritima und „sein Haus“) vom Heiligen Geist durch eine Vision angewiesen (10,9ff.19; 11,12).³⁰ Auch hier, wie schon in der Jesustradition, besteht ein Zusammenhang zwischen der Zulassung der Heiden zum Gottesvolk und der Außerkraftsetzung³¹ der Gebote über die Reinheit von Speisen (10,12–16; 11,9).³² Die Vision in Apg 10 kündigt an, dass die Speisegebote aus Lev 11 (es geht um *kašrut*, nicht nur *toharot*) für Petrus und alle anderen Christen keine Bedeutung mehr hatten, „so that in future Jewish [!] Christians could eat any food without fear of defilement“.³³ Damit hängt sachlich notwendig zusammen, dass von nun an kein Mensch mehr als unrein anzusehen ist, wie auch bei Gott kein

eine Grundaporie im profetischen [sic] Glauben des Alten Israel sichtbar. Die Völkerverheißung konnte nur *volle* Wirklichkeit werden, wenn die Schranken, die das jüdische Volk von den bekehrten, an den einen Gott glaubenden ‚Völkern der Welt‘ trennten, in irgendeiner Weise aufgehoben wurden. Das geschah in der eschatologisch motivierten *urchristlichen Mission*“ (M. HENGEL, *Das früheste Christentum* 214).

²⁸ Diese Notiz „braucht ... keineswegs nur eine späte Konstruktion des die *Una Sancta Ecclesia* favorisierenden Lukas zu sein. Der Gang zu den Völkern war ja durch den erhöhten Christus geboten worden und deshalb unumstritten unter den Hebräern und Hellenisten, die gemeinsam zur Jerusalemer Urgemeinde gehört hatten“ (P. STUHLMACHER, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung* 111).

²⁹ M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* 69.

³⁰ Zwar war einem Juden die Gemeinschaft mit einem Nichtjuden nicht verboten, doch wurde man dadurch verunreinigt (vgl. C. K. BARRETT, *Acts* Bd. 1, 515). Strenge Juden mieden deshalb insbesondere die Tischgemeinschaft mit Heiden, wie *ἀθέμιτον* in Apg 10,28 andeutet (vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.2; ferner J. D. G. DUNN, *The Incident in Antioch* 23).

³¹ Es ist zu beachten, dass mit *ἐκαθάρισεν* in Apg 10,15 nicht gesagt wird, dass jene Tiere schon immer rein waren, sondern dass sie es *nun* sind. Dahinter steht die Ansicht, dass die Speisegebote seit dem Anbruch der eschatologischen Heilszeit durch das Kommen Jesu nicht mehr gelten, keine allgemein gesetzesfeindliche Haltung.

³² Vgl. auch A. D. DESILVA, *Honor* 283.285.

³³ I. H. MARSHALL, *Acts* 186.

Ansehen der Person ist (10,28.34f). Da Heiden und unreine Tiere schon in der alttestamentlichen Tradition parallelisiert werden, sollte kein Zweifel bestehen, dass die Vision in Apg 10 sich auf beides bezieht.³⁴ Unreines Fleisch zu essen bedeutete für den Juden Petrus, dass er die Grenze zu den Heiden überschritt und damit für aufgehoben erklärte.³⁵ Später, als er Jerusalem verlassen musste, „betrat“ Petrus „endgültig die Plattform der, auf der er immer wieder mit Paulus zusammengetroffen ist“.³⁶

Zeichen der vollen Aufnahme der Heiden ins endzeitliche Gottesvolk ist, dass auch auf sie der Heilige Geist fällt (so ausdrücklich 15,8; vgl. auch 8,15; 10,44f.48; 11,15.17; 19,6) und dass Gott auch unter ihnen „große Zeichen und Wunder“ getan hat (15,12), welche wie die Wunder Jesu als Zeichen der anbrechenden βασιλεία zu begreifen sind.

Kriterium der Zugehörigkeit zum endzeitlichen Israel ist allein die Zugehörigkeit zu Jesus bzw. der Glaube an ihn (vgl. 4,4; 8,12f; 9,42; 10,43.45; 11,17.21; 13,48; 14,1.27; 15,5.7.9; 16,5.34; 17.12.34; 18,8; 19,4; 24,24). Deshalb lehren die Jünger „im Namen Jesu“ (4,18), üben die endzeitliche Taufe „auf den Namen Jesu“ an allen, die ihrer Verkündigung glauben (2,38; 8,12f.16.37f; 9,18; 16,15.33; 18,8; 19,5; 22,16), und verkündigen, dass in keinem anderen Namen Rettung möglich ist (4,12), und zwar auch für Menschen, die von ihrer Abstammung her zu Israel gehören (ἡμῶς).³⁷ Daran wird ersichtlich, dass es sich bei dem nun gesammelten Israel um die Erfüllung der *endzeitlichen* Berufung Israels handelt, die schon in Teilen der eschatologischen Prophetie die Heiden mit einschließt.³⁸

Zwar scheint Lukas eine Verheißung wie die in Röm 11,25ff von Paulus ins Feld geführte nicht zu kennen, aber „the book of Acts does not end with a logic of closure“, und auch im Evangelium gibt es Hinweise (13,34–35; 19,41–44; 21,24b), welche wie ein Echo, „a distant echo, of the apocalyptic hope of the apostle to the Gentiles“ klingen.³⁹ Von einem Ersatz Is-

³⁴ Die immer wieder aufgestellte Alternative, ob die Vision *Menschen* oder *Speisen* für rein erklären wolle, ist vom alttestamentlichen Zusammenhang zwischen diesen beiden Themen her verfehlt. Vgl. beispielsweise C. A. MILLER „Did Peter’s Vision in Acts 10 Pertain to Men or the Menu?“, der meint, es ginge an dieser Stelle nur um die Freiheit, mit Heiden zu essen, nicht aber um die Freiheit, unreine Speisen zu essen (a.a.O. 317).

³⁵ Vgl. W. HOUSTON, *Purity and Monotheism* 14.

³⁶ P. STUHLMACHER, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung* 112.

³⁷ Dementsprechend können in Apg 12,3 „die Juden“ als Gegner dieses nun als „Χριστιανοί“ (11,26) gekennzeichneten endzeitlichen Gottesvolkes auftreten.

³⁸ Zur nur allmählich und „unter Schmerzen vollzogenen *Trennung* zwischen der Synagoge und der neuen ... Jesusbewegung“ siehe M. HENGEL, *Das früheste Christentum* 207(–209). „Die Formulierung vom ‚dritten Geschlecht‘ oder ‚Volk‘ neben Juden und Heiden begegnet uns im Neuen Testament gerade noch nicht, sondern erst bei den Apologeten des 2. Jh.s“ (a.a.O. 209).

³⁹ D. MARGUERAT, *First Christian Historian* 153.

raels durch die Heiden kann also auch in der Apostelgeschichte keine Rede sein.⁴⁰

4. Die Reinigung des Gottesvolkes

Dass die Jünger sich nicht nur zur *Sammlung* des endzeitlichen Gottesvolkes, sondern zugleich zu dessen *Reinigung* beauftragt sahen, ist daran abzulesen, dass sie Jesu Umkehrpredigt nach Ostern wieder aufnahmen, nun „unter dem Vorzeichen der durch Jesu Sühnetod dem Volk neu eingeräumten Möglichkeit zur Umkehr“.⁴¹ Wie er predigten sie Umkehr und Vergebung der Sünden, nun in Verbindung mit der Taufe auf den Namen Jesu als Eingliederung ins endzeitliche Gottesvolk (2,38; vgl. auch 3,19; 22,16). Wie er reinigten sie das Volk durch die Vertreibung der Dämonen (5,15f; 8,7) und durch Krankenheilungen (3,1ff; 5,15f; 8,7; 9,34ff). Totenaufweckungen (9,40; 20,9–12) symbolisieren die Überwindung des Todes als extremste Form von Unreinheit und Gottesferne.⁴² Ferner beschreibt Lukas als eine Folge der Furcht vor der Macht Jesu, dass „viele, die gläubig geworden waren“, ihre Sünden bekannten und mit der Zauberei brachen (19,18f).

5. Die Verleihung des Heiligen Geistes

Die Jünger warteten nach der Himmelfahrt Jesu auf die Erfüllung der Ankündigung Johannes des Täufers, Jesus werde „mit dem heiligem Geist taufen“ (vgl. Apg 1,5.12–14 und 11,16 mit Mt 3,11 par Mk 1,8.10 par Lk 3,16). Die Ausgießung des Geistes galt der Gemeinde als Gabe Jesu (Apg 2,33; 5,9; vgl. Lk 24,49 und Joh 20,22f). Mit ihr wurde Jesu Verheißung an die Jünger erfüllt, wonach sie in der Vollmacht des Geistes sprechen würden (vgl. Apg 1,8; 4,8.31; 6,10; 7,55; 13,9 mit Lk 12,12par). Fortan wurden alle, die neu zum Glauben an Jesus kamen und getauft wurden, mit dem Geist begabt (2,38; vgl. 8,15.17f; 9,17; 10,44f.47; 11,15; 15,8; 19,6). Er gab der Gemeinde Weisung bei der Ausführung des Missionsauftrages

⁴⁰ Mit I. H. MARSHALL ist die Unterscheidung zwischen „physical Israel ... and the spiritual Israel of people who kept the covenant and enjoyed its benefits“ schon längst vor dem NT geläufig. Dabei geht es keinesfalls um einen Ersatz Israels durch die Völker, sondern um eine Spiritualisierung des Gottesvolkgedankens, welcher es erlaubt, neben Juden auch Heiden ins Volk Gottes einzuschließen (Holiness in Acts 124).

⁴¹ G. LOHFINK, Gemeinde 91.

⁴² Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.1.

und bei wichtigen Entscheidungen (8,29; 10,19; 11,12; 13,2.4; 15,28; 16,6f; 20,22f).

Schon im Alten Testament (vgl. insbesondere Joel 3,1ff; Ez 36,24–28; 37; 39,29; Jes 59,21) „verbindet sich die Erwartung der kommenden endzeitlichen Erneuerung Israels eng mit der Ausgießung des Gottesgeistes“.⁴³ Die Urgemeinde verstand sich als Angeld dieses erneuerten Israel, das den Geist als Gabe der Endzeit bereits empfangen hatte (vgl. Apg 2). Als Wirkung des Geistes wurden einerseits prophetisch-charismatische Phänomene (vgl. Joel 3,1f) erwartet, andererseits „die sittliche Erneuerung des einzelnen“ (vgl. Ez 36,26).⁴⁴ Dem entspricht in der Urgemeinde einerseits die Wirkung des Geistes in prophetisch-charismatischen Phänomenen, wozu die Ereignisse an Pfingsten, prophetische Eingebungen (10,19.38; 11,28; 13,2.4; 15,32; 16,6f; 20,22f; 21,4.11), Glossolie (10,44–46; 19,6) und das Auftreten von christlichen Propheten in den Gemeinden zu zählen sind (vgl. das Zitat aus Joel 3,1–5LXX in mit Apg 2,17–21), andererseits die Forderung nach einem heiligen Wandel (siehe unten, Abschnitt 6). Dabei tritt die sittliche Wirkung des Geistes nicht in derselben Klarheit hervor wie bei Paulus, doch werden die sprachlich an Ez 36,26f und 37,14 anklingenden Formeln der Grundform „Gott hat uns den Geist gegeben“ (Apg 5,32; 15,8; Röm 5,5; 11,8; 2Kor 1,22; 5,5; 1Thess 4,8; 2Tim 1,7; 1Joh 3,24) und „ihr habt den Geist empfangen“ (Apg 2,33.38; Röm 8,15; 1Kor 2,12; 2Kor 11,4) „wie bei Ez den funktionalen Aspekt des mit Hilfe des Geistes eröffneten Verhaltens mitbedacht ... haben“.⁴⁵

6. Die Forderung unbedingten Gehorsams gegenüber Gottes Willen

Der in Apg 5,1–11 berichtete Vorfall illustriert die ethischen Implikationen der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Urgemeinde.⁴⁶ Die Geschichte „recounts how the community of believers, which up to this point is labelled with the indeterminate term πλῆθος (4.32; cf. 5.14; 6.2), acquires

⁴³ J. ROLOFF, Kirche 62.

⁴⁴ A.a.O. 63.

⁴⁵ F. W. HORN, Wandel im Geist 153.

⁴⁶ Die Erzählung setzt nicht voraus, dass Christen sündlos sein mussten. Es geht an dieser Stelle um „an attempt to try the Spirit [5,9], the sin committed by Israel in the wilderness (cf. Exodus 17:2; Deuteronomy 6:16, and also 1Corinthians10:9; Ephesians 4:30)“ (I. H. MARSHALL, Kept by the Power of God 86f). Dieses Strafwunder ist „keine eigentliche Kirchenzuchtsmaßnahme, bezeugt aber auf seine Weise die Heiligkeit der Gemeinde“ (G. BARTH, Kirchenzucht 166, Anm. 30). In dieselbe Richtung weist auch die Antwort des Petrus an Simon, den Zauberer in Apg 8,20–23.

the status of the assembly of the people of God (ἐκκλησία)⁴⁷. Weil bei dieser „Sünde am Anfang“ die grundsätzliche Heiligkeit der Gemeinde auf dem Spiel steht, ist das Gericht Gottes an dieser Stelle so hart.⁴⁸

Petrus kann als Ziel der Sendung Jesu zu Israel angeben, „dass ein jeder sich abwende von seinem Bösen“ (3,26). Die kurze Notiz in 5,13 bestätigt, dass Jesu Verheißung und Weisung, wonach die guten Werke der Gemeinde sichtbar sein würden und sollten (Mt 5,14–16), in der Urgemeinde Wirklichkeit war: τῶν δὲ λοιπῶν οὐδείς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ’ ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός. Dass neben „glauben“ auch μετάνοια (5,31; 11,18; 20,21; 26,20) bzw. μετανοεῖν (2,38; 3,19; 17,30; 26,20) die Wende zum ewigen Leben beschreiben kann, zeigt an, dass dazu die Abkehr von bösen Werken und das Tun des Guten gehört, wie 26,20 ausdrücklich besagt: ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας.⁴⁹ Als Beispiel eines solchen Lebens „voll guter Werke und Almosen“ wird Tabitha beschrieben (9,36).

Das Verhältnis der Urgemeinde zur Tora ist von derselben Spannung geprägt, die in der Jesustradition zu beobachten war. Auch die Urgemeinde fiel – je nach Gruppierung in unterschiedlichem Maß – offenbar dadurch auf, dass sie das Gesetz des Mose nicht wörtlich hielt (6,11.14⁵⁰). So bestätigt Stephanus zwar die lebenspendende Funktion der Tora (zu λόγια ζῶντα in 7,38 vgl. Lev 18,5 und Dtn 32,47), stellt aber fest, sie habe diese ihre Funktion nicht ausüben können wegen des Ungehorsams der Väter (7,38–39; vgl. 7,53). Indem Stephanus seine Hörer als „Unbeschnittene am Herzen“ (vgl. Dtn 30,6 und 10,16) und als solche, die dem Heiligen Geist seit jeher widerstanden hatten, hinstellt, spricht er sie auf die geistliche Wirklichkeit der Tora an, die Jesus mit seiner Gesetzesauslegung zur Geltung gebracht hatte. Auch er will also das Gesetz nicht abschaffen, sondern beschuldigt seine Hörer, sie hätten es nicht gehalten.

Jervell sieht in Apg 15,19f.28; 21,25 Belege dafür, dass die Speisegebote von Lev 11 und „die Unterscheidung zwischen reinem und unrei-

⁴⁷ D. MARGUERAT, *First Christian Historian* 164.

⁴⁸ A.a.O. 178. Dass die Erzählung der Gattung nach zu den „stories of origins“ gehört, erklärt, dass im weiteren Verlauf nicht mehr auf jede Sünde der sofortige Tod des Sünders erfolgt (vgl. a.a.O. 177).

⁴⁹ Auch wenn die *Formulierung* in Apg 26,20 an die Darstellung der Predigt Johannes des Täufers in Lk 3,8 par. Mt 3,8 erinnert, zeigt doch der Vergleich von Apg 26,20 mit 1Thess 1,9f, dass Lukas an dieser Stelle Paulus inhaltlich angemessen darstellt: Das Tun guter Werke bei Lukas entspricht dem Dienst gegenüber dem wahren Gott im Paulustext.

⁵⁰ Hinter dem Vorwurf der falschen Zeugen, sie hätten die Christen sagen hören, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος ... ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, könnte sehr gut die auf Jesu „messianische Tora“ (zum Begriff vgl. Gal 6,2 und 1Kor 9,21) zurückgehende neue Interpretation der Tora stehen.

nem Essen“ nach Apg 10 bestehen blieben.⁵¹ Doch schildert Apg 15 einen *Konflikt* innerhalb der Urgemeinde. Es gab dort offensichtlich Vertreter einer streng gesetzesobservanten Linie (τινες, 15,1), angeführt von Christen mit pharisäischem Hintergrund (15,5); ihnen standen Petrus und Jakobus *gegenüber* (15,24 οἱς οὐ διεσπειλάμεθα). Petrus nennt in seiner Rede zu diesem Problem das Gesetz „ein Joch, das weder unsere Väter noch wir haben tragen können“ (15,10) und das zur Rettung nicht notwendig sei (15,11); wie Jesus betont er die (auch den Heiden geschenkte) durch den Heiligen Geist gewirkte „Reinheit des *Herzens*“ (vgl. 15,9 mit Mt 5,8). Jakobus, dessen Rede den Konflikt endgültig entscheidet,⁵² schließt hieran an und stellt in 15,14–21 die beschneidungsfreie Heidenmission als notwendige Implikation der angebrochenen Erfüllung der prophetischen Verheißungen über die Wiederherstellung Israels dar.⁵³ V 14 bezieht die Aussage von Dtn 14,2LXX über Israel als erwähltes heiliges Volk auf bekehrte Heiden; vv 16–18 zitieren Am 9,11–12⁵⁴, bereichert um Wendungen aus Hos 3,5; Jer 12,15f; Jes 45,21 – Stellen, „which associate the eschatological conversion of the Gentile nations with the restoration of the Temple in the messianic age“⁵⁵. Das heißt, Jakobus vertritt nach dieser Rede die Position, „dass Gott längst willens gewesen ist, Menschen aus dem Kreis der heidnischen Völker ohne den Umweg über die Proselytisierung direkt in sein auserwähltes Volk aufzunehmen“⁵⁶ (vgl. die damit übereinstimmende Dar-

⁵¹ Apostelgeschichte 306, Anm. 150.

⁵² Mit R. BAUCKHAM ist davon auszugehen, dass die Wiedergabe der Rede in Apg 15 „accurately reflects both the considered view of the Jerusalem church leadership, in which James was pre-eminent, as to the relation of Gentile Christians to the Torah, and also the exegetical arguments on which this view was based“ (James 452; siehe 452–462).

⁵³ J. JERVELL, *Theology of Acts 40*: “The conversion of Gentiles ... does not mean that the promises given to Israel have been transferred to the Gentiles, while Israel has been excluded, but that the Gentiles have gained a share in what has been given to Israel.”

⁵⁴ Einerseits sind es „die in der LXX gegenüber dem MT vorliegenden Differenzen, die diesen Prophetenspruch als ein geeignetes und durchschlagendes Argument für die Heidenmission erscheinen lassen“ (J. ÅDNA, *Die Heilige Schrift* 1). Andererseits weist der Text in Apg 15 so gravierende Abweichungen vom Text der LXX auf, dass mit ÅDNA anzunehmen ist, dass hier unter Zuhilfenahme der LXX der von Jakobus angeführte Text (eine hebräische Version von Am 9,11f, die vom MT abwich und als Vorlage der LXX diente) ins Griechische übertragen wurde (a.a.O. 10).

⁵⁵ R. BAUCKHAM, James 455.

⁵⁶ J. ÅDNA, *Die Heilige Schrift* 19; vgl. M. HENGEL, *Jakobus der Herrenbruder* 92: „Die buchstäbliche Beobachtung der Mose-Tora war für ihn so nicht mehr ‚heilsnotwendig‘.“ Nach der detaillierten Analyse von ÅDNA liegt in Apg 15,13–21 „ein historisch glaubwürdiges Referat der ... Stellungnahme des Herrenbruders zugunsten der beschneidungsfreien Heidenmission“ vor (*Die Heilige Schrift* 23).

stellung der Position des Jakobus in Gal 2,6–9).⁵⁷ Das steht in Einklang mit eschatologischen prophetischen Texten des Alten Testaments, in denen der Aufnahme der Heiden ins Gottesvolk keine Proselytisierung vorangeht (vgl. Jes 49,6; 66,18–23). Die vier von Jakobus als für die Heiden bindend erachteten Gebote sind keineswegs, wie oft behauptet wird, pragmatische Regelungen zur Ermöglichung der Tischgemeinschaft zwischen Heiden und Juden.⁵⁸ Sie betreffen vielmehr *die* Praktiken, um derentwillen nach dem Heiligkeitgesetz die Völker vor Israel aus dem Land vertrieben wurden und die deshalb auch den Heiden verboten sind (vgl. Lev 18,24–30 mit Ez 33,25f; ferner Lev 17,3–9 zur Befleckung durch Götzenopfer; Lev 17,10–14 zu Blutgenuss; Lev 17,13–16 zu Ersticktem, da dieses das Blut noch enthält; Lev 18,6–30 zu Unzucht).⁵⁹ Götzendienst, Hurerei und Blutgenuss galten im Alten Testament und im Frühjudentum als verunreinigende Sünden.⁶⁰ Die beiden Tatbestände, dass die Heiden das Gesetz nicht halten müssen, gleichzeitig aber auf diese vier Gebote verpflichtet werden, sind für den Urheber dieser Rede zwei Seiten ein und derselben Medaille; beides ergibt sich aus der Auslegung der Schrift. Die Heiden müssen diese

⁵⁷ Es ist an dieser Stelle daran zu erinnern, dass auch Jakobus, „der Gerechte“, „von Hannas II. ‚als Gesetzesbrecher‘ hingerichtet“ wurde (vgl. Hegesipp in Euseb h. e. 2,23,4–18 mit Jos Ant XX,199–203), was mit eben dieser Position zusammenhängen wird (M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder 91). Nach M. HENGEL „mag sogar ein gewisser Zusammenhang bestehen zwischen dem Martyrium des Jakobus etwa im Jahr 62 und dem des Paulus, der wohl bald danach, jedoch spätestens im Jahr 64, in Rom hingerichtet wurde“ (a.a.O. 97). Schließlich hatte Jakobus trotz der damit für die Jerusalemer Gemeinde verbundenen Schwierigkeiten die Einheit mit Paulus aufrechterhalten (siehe ebd.). Vgl. zur Position des Jakobus auch R. DEINES, Gerechtigkeit 363, Anm. 741.

⁵⁸ Sie wären hierzu gar nicht ausreichend, verbieten sie doch weder verunreinigte Speisen oder unreine Tiere zu essen, noch stellen sie sicher, dass Wein und Öl den Reinheitsgeboten von Lev 11,37f entsprechend hergestellt wurden. Kein Jude, der sich voll ans jüdische Gesetz halten wollte, konnte unter der Bedingung der Einhaltung dieser vier Gebote in die Tischgemeinschaft mit Heiden einwilligen. Andererseits galten jene vier Gebote für Heiden „quite irrespective of whether they had any contact with Jewish Christians“ (R. BAUCKHAM, James 464); vgl. auch M. BOCKMUEHL, Jewish Law 168f und J. WEHNERT, Reinheit 213–238, der nachweist, „dass sich die vier Enthaltungsvorschriften des“ Aposteldekrets „aus der Terminologie der Targumim zu Lev 17f ableiten lassen“ (a.a.O. 235). Damit ist zugleich der Ursprung des Dekrets im aramäischsprachigen Urchristentum wahrscheinlich gemacht (ebd.).

⁵⁹ Apg 15,29 und 21,25 stimmen auch in der Reihenfolge mit Lev 17f überein. Von *בְּהוֹרֵךְ עֵמֶיךָ* in Jer 12,16, das in Apg 15,16 verarbeitet ist, führt mittels *gezera schawa* ein direkter Weg zu *בְּהוֹרֵכְכֶם* bzw. *בְּהוֹרֵכְכֶם* in Lev 17,8.10.12.13; 18,26; auch dies wird nun übertragen auf die Gemeinde als eschatologisches Gottesvolk (R. BAUCKHAM, James 458f).

⁶⁰ Der westliche Text lässt in Apg 15,20 das Verbot von Ersticktem aus, wodurch sich die Trias besonders verunreinigender Sünden, Götzendienst, Unzucht und Mord (so offensichtlich die Interpretation von *ἀμάρτια*) ergibt.

Gebote halten, weil die Tora dies von ihnen verlangt. Es ist kaum anzunehmen, dass die Heiden alle Gebote, die hier nicht genannt sind, übertreten durften. (Das „Aposteldekret“ wurde in der Alten Kirche immer wieder um die Goldene Regel oder andere ethische Weisungen ergänzt. Das zeigt an, dass es in dem Moment, wo man es von seinem geschichtlichen Kontext losgelöst als umfassende Anweisung für die Heiden verwendete, als defizitär empfunden wurde).⁶¹ Vielmehr deutet der Umstand, dass der Streit als Ausgangspunkt die Beschneidungsfrage hatte (15,1), darauf hin, dass es hier um die Gebote ging, die Israel von den Völkern unterschieden („boundary markers“), also um die Frage, ob es notwendig sei, Heiden, die zum Glauben an Jesus kamen, zu Proselyten zu machen. Sie wird dahingehend beantwortet, dass die Heiden nur die vier genannten Minimalforderungen zu halten haben. Was hinsichtlich der übrigen Gebote in der christlichen Gemeinde gilt, wird an dieser Stelle nicht erörtert.

Während Petrus und Jakobus hier wie in Gal 2,9 als Einheit auftreten, unterschieden sie sich nach Gal 2,12–14 in ihrer Haltung hinsichtlich der Tischgemeinschaft mit Heidenchristen⁶²: Jakobus scheint den Heidenchristen Freiheit vom Gesetz zugestanden zu haben, nicht aber den Judenchristen. Dass diese mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegten (und damit notwendig die Speisegebote übertraten)⁶³, scheint ihm zu weit gegangen zu sein. Das jedenfalls legt die Reaktion des Petrus beim Eintreffen der Boten von Jakobus nahe (2,12). Petrus pflegte Tischgemeinschaft mit Heiden und lebte selbst „heidnisch“ (2,14), bevor die Abgesandten von Jakobus in Galatien eintrafen. Während Jakobus – offensichtlich teils wegen des politischen Drucks, unter dem die Jerusalemer Gemeinde stand⁶⁴ – darauf drang, dass zumindest in dem zum endzeitlichen Großisrael gehörigen Antiochien⁶⁵ die Judenchristen sich der Tischgemeinschaft mit Heidenchristen enthielten (was *faktisch* darauf hinauslief, dass die Heidenchristen per Beschneidung Proselyten werden mussten, um die Tischgemeinschaft

⁶¹ Vgl. R. BAUCKHAM, James 466f.

⁶² In Gal 2 „the issue is not ‚what food may be eaten‘ ... but ‚with whom it may be eaten“ (N. T. WRIGHT, Jesus and the Victory of God 381).

⁶³ „Maintenance of the food laws and avoidance of ‚the food of Gentiles‘ had always been points of particular sensitivity for conscientious Jews“ (vgl. 1Makk 1,62f; Dan 1,8–16; Tob 1,10–13) (J. D. G. DUNN, Theology of Galatians 73). Insofern war die Tischgemeinschaft mit Heiden ein Zeichen dafür, dass die Absonderung Israels von den Heiden im Volk des neuen Bundes aufgehoben war.

⁶⁴ Vgl. M. BOCKMUEHL, Antioch 182–184.

⁶⁵ Vgl. hierzu M. HENGEL, Ἰουδαία 170–178 und M. BOCKMUEHL, Antioch 169–179. Nach BOCKMUEHL griff Jakobus deshalb in Antiochien ein, weil er es als Teil von Großisrael ansah (a.a.O. 187). „For religious Jews concerned about the redemption of the Twelve Tribes, Antioch’s status as a large metropolis inside the biblical Promised Land might well carry special halakhic sensitivities“ (a.a.O. 179).

mit den Judenchristen aufrecht zu erhalten – 2,14),⁶⁶ hielt Petrus dies, bevor er durch Jakobus verunsichert wurde, auch in Antiochien nicht mehr für notwendig. Offensichtlich hatte die in Apg 10 geschilderte Vision ihn hier zu einer freieren Haltung bewegt.

Apg 21,20 erweckt den Eindruck, als ob die Mehrzahl der an Jesus glaubenden Juden „Eiferer für das Gesetz“ gewesen wären. Im darauffolgenden Vers wird dies im Hinblick auf die Beschneidung erörtert, wobei vorausgesetzt wird, dass die Judenchristen in Jerusalem Wert darauf legten, dass die an Jesus glaubenden Juden ihre Kinder weiterhin beschnitten. V 24 spricht von der „genauen Beachtung des Gesetzes“, ohne daran irgendwelche Abstriche zu machen. Da Jakobus und die Ältesten sich von diesen „Eiferern“ für das Gesetz unterscheiden (sie preisen Gott für das, was er durch Paulus getan hat, und referieren anschließend die Bedenken *anderer* 21,20), wird man allerdings davon ausgehen müssen, dass nicht alle in Jerusalem ansässigen Judenchristen diese Art von Eifer für das Gesetz teilten; vielmehr scheint es sich um jene Gruppe zu handeln, die sich schon bei dem in Kapitel 15 geschilderten Streit durch ihre Gesetzesobservanz hervorgetan hatte.⁶⁷ Sie war bereit, die (nach 21,21 offensichtlich falschen und von 1Kor 7,17–20 her kaum vertrauenswürdigen⁶⁸) Gerüchte zu glauben, wonach Paulus nicht nur eine beschneidungsfreie *Heidenmission* ver-

⁶⁶ Woran die Kritik des Jakobus sich genau entzündete – ob es um die Unreinheit der Heidenchristen oder um die ihrer Speisen ging –, erfahren wir in Gal 2,12 nicht; Paulus berichtet lediglich, dass die Judenchristen aus Furcht vor den Abgesandten des Jakobus den Heidenchristen die Tischgemeinschaft aufkündigten. Doch ist vom Kontext in Gal 2,11–19 her völlig klar, dass es *letztlich* um die Frage ging, ob Heiden Juden werden, das heißt sich beschneiden lassen und das Gesetz halten mussten, um vollgültige Glieder des Gottesvolkes zu werden. Nur so erklärt sich einerseits die Reaktion des Petrus, andererseits die an Gal 2,14 anschließende Abhandlung des Paulus über das Gesetz. Da es nach der übereinstimmenden Auffassung aller neutestamentlichen Autoren nur *ein* heiliges Gottesvolk gibt, ist für die Heidenchristen die Gemeinschaft mit den Judenchristen kein *Adiaphoron*. Sie waren durch die Aufkündigung der Gemeinschaft seitens der Judenchristen zum *ἰουδαϊζειν* gezwungen. Von daher sind die Abgesandten des Jakobus letztlich als „*Judaizers*“ einzustufen (gegen BOCKMUEHL, Antioch 180f). Da Petrus mit seinem Rückzug von den Heiden auf die Abgesandten des Jakobus *reagiert* (2,12), kann man auch nicht annehmen, dass „what Paul rejects as reprehensible is not the conduct of James but that of Peter“ (so aber BOCKMUEHL, a.a.O. 191).

⁶⁷ Siehe I. H. MARSHALL, Acts 343; vgl. M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder 98.

⁶⁸ Allerdings musste, obwohl Paulus nirgends Judenchristen zum Abfall vom Gesetz auffrief, doch „der Bruch mit der synagogalen Gemeinschaft ... die konkrete Durchführung der jüdischen Lebensform im Alltag auch bei den Judenchristen bald in Frage stellen“, so dass „in den gemischten paulinischen Missionsgemeinden ... die Assimilation an die gesetzessfreie Praxis und damit der Verlust der jüdischen Identität spätestens in der 2. Generation eine fast unausweichliche Konsequenz“ war (M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder 97).

trat, sondern auch die Judenchristen zu dieser Freiheit vom Gesetz ermutigte.

Paulus beugt sich nach der Apostelgeschichte dem Rat des Jakobus und der Ältesten und löst vier Männer aus ihrem Nasiräergelübde aus (21,6). Zur Lösung des schwierigen Problems, wie sich diese Darstellung zum Selbstporträt des Paulus in seinen eigenen Briefen verhält, ist zwischen der situationsbezogenen Praxis und der grundsätzlichen Einstellung des Paulus zu unterscheiden: Grundsätzlich betrachtete Paulus (anders als Jakobus) „auch für sich selbst die Einhaltung der Tora nicht mehr als verbindlich“, da er

„durch die Christusvision vor Damaskus die Gewissheit erhalten hatte, dass die Gerechtersprechung vor Gott nicht durch die Erfüllung der ... Mosetora, sondern allein durch die *πίστις* ... vermittelt würde. Danach konnte Paulus seine je und je ebenfalls vollzogene Gesetzesbeachtung in einer konkreten Situation aus dem missionarischen Aspekt des Dienstes (vgl. 1Kor 9,20ff) oder aber der Agape (1Kor 8; Röm 14) begründen“.⁶⁹

Diese *Praxis* scheint (im Gegensatz zur *grundsätzlichen Einstellung* des Paulus) mit der lukanischen Darstellung vereinbar zu sein.⁷⁰

Insgesamt vermittelt die Apostelgeschichte den Eindruck, dass auch die Urgemeinde das zur Heiligung gehörige Tun des Willens Gottes (nach Ez 36,27 *δικαιώματα καὶ κρίματα*) nicht als ungebrochene Übernahme der Tora verstand, sondern von der Erfüllung der kultischen Tora in Jesus ausging. Insbesondere verloren die Speisegebote als Zeichen der Abgrenzung Israels von den Völkern ihre Geltung. An die Stelle der Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zu Israel traten Glaube und Geistempfang als Zeichen der Zugehörigkeit zum endzeitlichen Gottesvolk.

7. Die Stellung zum Tempelkult

Dasselbe spannungsvolle Verhältnis tritt auch im Umgang der Gemeinde mit dem Tempel zutage. Sie hält zunächst am Tempel als Ort ihrer täglichen Versammlungen fest (Apg 2,46; 3,1; 5,12.42). Der Engel des Herrn befiehlt den Aposteln ausdrücklich, im Tempel zu predigen (5,20), und sie kommen dieser Anweisung trotz drohender Verfolgung nach (5,21.25). Der Tempel hat für die Gemeinde von ihrem Selbstverständnis als erneuertes Israel her bleibende Bedeutung als Mittelpunkt der messianischen Heilsgemeinde; gerade hier muss „Jesus als Messias“ verkündigt werden (5,42). Doch trifft sie, wie schon Jesus, mit ihrem Anspruch auf den Tempel auf

⁶⁹ M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder 93.

⁷⁰ 25,8 scheint keine grundsätzliche Aussage über die Gesetzestreue des Paulus zu sein, sondern die konkreten Anklagen der Juden (25,7) zu betreffen.

die erbitterte Gegnerschaft der Tempelpriesterschaft (4,1ff; 5,17f; 9,1f; vgl. aber 6,7⁷¹), die den Tempelkult weiterhin an Jesus vorbei betreibt.

Deshalb kommt es auch in der Gemeinde, zumindest unter den Hellenisten, im Anschluss an prophetische Kultkritik (vgl. das Zitat von Am 5,25–27LXX in Apg 7,42f und das Zitat von Jes 66,1f in Apg 7,49) zu einer kritisch-distanzierten Betrachtung des Tempels.⁷² Stephanus stellt dem herodianischen Tempel den „nicht mit Händen gemachten“, eschatologischen Tempel gegenüber (vgl. Apg 7,47f und 17,24 mit Ex 15,17f), dem er nach der alttestamentlich-jüdischen Tradition weichen müssen (vgl. äthHen 90,28; Jer 7,14; 2Kön 24,20a; 25,1ff; Jos Bell VI,250; 4Esr 14,32; syrBar 5,1–3).⁷³ Ob die ersten Christen den „Sühnopferkult (am Großen Versöhnungstag) noch ungebrochen mitgefeiert haben, ist angesichts ihres Bekenntnisses zur endzeitlichen Sühnewirkung des Kreuzestodes Jesu fraglich“.⁷⁴ Grundsätzlich kam der Tempelkult nach urchristlichem Verständnis im Kreuzestod Jesu an sein Ende und fand gleichzeitig seine Erfüllung.⁷⁵ Da bereits Mk 10,45 und die Abendmahlsparadosis den Tod Jesu als sühnendes Heilsereignis interpretierten, ist wahrscheinlich, dass die Judenchristen von Anfang an dem Kult gegenüber eine „fundamentally detached attitude“ einnahmen.⁷⁶ Dass sie dennoch gewissen rituellen Verpflichtungen nachkamen (vgl. nur Apg 21,6), ist als für ihr Überleben notwendige Rücksicht auf ihre Umwelt zu verstehen. Selbst die Essener, welche den vorfindlichen Jerusalemer Tempelkult prinzipiell ablehnten, „were ready to honour the Temple with dedicated gifts“.⁷⁷ Die kultische Anbetung des allein wahren Gottes und die Wallfahrtsfestliturgien konnten von der Urgemeinde durchaus weiterhin mitvollzogen werden.

⁷¹ Demnach gab es auch unter dem Tempelpersonal Menschen, „die dem Glauben gehorsam wurden“.

⁷² Vgl. den an das Tempelwort in der synoptischen Tradition anklingenden Vorwurf gegen Stephanus in 6,14: ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτου. Wenn es sich auch um einen Vorwurf *falscher* Zeugen handelt, wird er doch die Thematik anzeigen, um die es bei der Tötung des Stephanus ging (vgl. I. H. MARSHALL, Acts 130).

⁷³ Siehe dazu J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 123 und 148.

⁷⁴ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 203; vgl. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus* 283.

⁷⁵ So M. HENGEL, *Atonement* 53. Dass die ersten Christen den Kreuzestod Jesu so interpretierten, ist daran abzulesen, dass „in the New Testament texts from Paul to the Johannine corpus the death of Jesus is interpreted, not all that often, but unmistakably and in constantly changing ways, in analogy to the Temple cult“ (ebd.; vgl. O. SKARSAUNE, *We Have Found* 12f).

⁷⁶ M. HENGEL, *Atonement* 56. Die Dahingabeformel in Mk 10,45 weist auf semitischen Ursprung hin – sei es auf die aramäisch sprechende Gemeinde oder Jesus selbst.

⁷⁷ M. HENGEL, *Atonement* 56.

Die Grundlage für das Verständnis der Gemeinde als Tempel legte Jesus, indem er in der sogenannten Tempelreinigung sich selbst zum Opfer weihte und dadurch seinen Tod als Ablösung des Jerusalemer Sühnopferkultes begreifen lehrte. Dadurch konnte auch die Erwartung des *eschatologischen* Tempels neu verstanden und auf die christliche Gemeinde hin ausgelegt werden.⁷⁸ Stephanus bahnt den Weg in diese Richtung, wenn er erklärt, dass weder der Tempel noch die Stiftshütte „die endgültige Erfüllung der Verheißung an Abraham“ (7,7c) war, weil „die Verheißung von dem wahren Gottesdienst am richtigen Ort ... erst mit Jesus endgültig zur Erfüllung [komme], vgl. 7,37.52.“⁷⁹ In Apg 6,14 und 7,48–50 ist bereits „eine ‚spiritualisierende‘ Rezeption des Tempelwortes Jesu“ erkennbar.⁸⁰ Die Bezeichnung der Leiter der Urgemeinde als οἱ στῦλοι in Gal 2,9 zeigt, dass die Auffassung von der Gemeinde als messianischem Tempel „goes back to the early Jerusalem church under James’ leadership“.⁸¹ Schon die Rede vom „Bauen“ der Gemeinde in Mt 16,18, die mit gutem Grund als jesuanisch angesehen werden kann (siehe Anm. 49 in Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition), setzt dieses Bild voraus. Dass die Gemeinde sich *später* als den geistlichen Tempel verstand, in dem Gott wohnt, belegen 2Kor 6,16; 1Kor 3,16f; Eph 2,21; 1Petr 2,5; 4,17 1Tim 3,15; Hebr 3,6; Offb 3,12.

8. Fazit

Auf dem Hintergrund dessen, was die Texte bezüglich des Heiligungsverständnisses Jesu und der Urgemeinde zu erkennen geben, lässt sich nicht nur die nahezu völlige Abwesenheit von Heiligkeitsterminologie (sowie die seltene Verwendung von ἐκκλησία in der Jesustradition), sondern auch ihre weite Verbreitung in der anschließenden Tradition erklären: Obgleich Jesus vom Anbruch der alles Unheilige überwindenden βασιλεία ausging

⁷⁸ Siehe J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 446 (dort z. T. kursiv): „Vom Ende des Weges Jesu her hat die Tempelaktion ihre bleibende Bedeutung als Zeichenhandlung, die auf den Sühnetod Jesu als definitiven Ersatz des Sühnopferkultes im Jerusalemer Tempel hinweist.“ Von diesem Ausgang her ergab sich auch eine neue Perspektive für die Erfüllung des Tempelwortes: „Der neue, ‚nicht mit Händen gemachte‘ Tempel [ἄχειροποίητον Mk 14,58] ist in der Form der Ekklesia, der personalen Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, verwirklicht worden.“ Nach O. BETZ „hat [bereits] Jesus mit dem ‚anderen, nicht mit Händen gemachten Tempel‘ das *neue Gottesvolk* gemeint, das er als Messias zu einem lebendigen Heiligtum gestaltet“ (Probleme des Prozesses Jesu 631).

⁷⁹ J. JERVELL, Apostelgeschichte 246.

⁸⁰ J. ÅDNA, Die Heilige Schrift 21.

⁸¹ R. BAUCKHAM, James 457; siehe den Vergleich mit ähnlichen Wendungen in den Qumranschriften und im übrigen Neuen Testament a.a.O. 442–450.

und ihm an der Heiligung des Gottesnamens durch die Restitution des heiligen, Gottes Willen tuenden Volkes der βασιλεία τοῦ θεοῦ lag, wies er in vorösterlicher Perspektive auf dieses Volk doch erst verhalten, vor allem in Symbolhandlungen, hin und vollzog keine simple Identifikation seines Jüngerkreises mit dem eschatologischen „Volk der Heiligen“, auch wenn der Kreis der Zwölf symbolisch dafür stand.

Für die nachösterliche Gemeinde dagegen, die sich durch die Gabe des Heiligen Geistes in die Erfüllung der endzeitlichen Verheißung gestellt sah, war es nicht nur möglich, sondern geradezu zwingend, sich selbst als „die Heiligen“ bzw. als die „heilige Gemeinde“ zu verstehen und das neue Leben, das ihr durch Jesu Sühntod und den Heiligen Geist geschenkt war, als „Wandel in der Heiligung“ zu begreifen.

Nun wird auch die von Riches bestrittene und von vielen nicht gesehene Kontinuität zwischen Jesustradition und paulinischer Theologie bezüglich des Themas „Heiligung“ erkennbar. Es besteht ein fundamentaler Zusammenhang zwischen der Absicht Jesu, das geheiligte Gottesvolk zu restituieren (vgl. nur die erste Vaterunser-Bitte), und dem paulinischen Anliegen, dieses Volk, das er ἐκκλησία Gottes oder Christi nennt, durch seine Verkündigung zu sammeln. Unterschiede ergeben sich notwendig aus der unterschiedlichen Situation: Wurde in Mk 10,42–44

„die Möglichkeit der Jesusnachfolger, Kontrastgesellschaft zu sein, ... mit der Nähe der Gottesherrschaft, wie sie im dienenden Verhalten Jesu anschaulich geworden war, begründet, so liegt in Gal 3,28 die Begründung darin, dass die im Christusgeschehen erfolgte eschatologische Wende sich durch den Heiligen Geist bereits jetzt einen Bereich geschaffen hat, in dem ihre Auswirkungen sichtbar und manifest werden, nämlich die Versammlung der Getauften“.⁸²

⁸² J. ROLOFF, Kirche 95.

Teil III

Auslegung der Texte zur Heiligung im Corpus Paulinum

Kapitel 5

Methodische Vorbemerkungen

Bevor wir die Paulusbriefe im Einzelnen durchgehen, ist kurz darzulegen, mit welcher Absicht und von welchen Voraussetzungen her dies geschieht.

Es geht im Folgenden nicht um eine Wortstudie zu ἁγίος κτλ. im Sinne des ThWNT.¹ Vielmehr soll der paulinische *Begriff* von „Heiligung“ Gegenstand dieser Untersuchung sein. Dieser kommt nicht *ausschließlich* in Derivaten der Wurzel ἁγ- zum Ausdruck, ist aber auch nicht von ihnen losgelöst erfassbar, da nicht ein theologiegeschichtlicher Begriff von Heiligung (es wäre zu klären, welcher) dargestellt werden soll, sondern der paulinische.² Dieser wird durch die Untersuchung des Wortfeldes ἁγίος κτλ. und seines semantischen Umfeldes bei Paulus greifbar. Aus diesem Grund empfiehlt es sich, bei der Untersuchung jedes Briefes in einem *ersten* Teil bei den Derivaten der Wurzel ἁγ- einzusetzen³ und dann jeweils in einem *zweiten* Teil zu fragen, wo das semantische Feld von ἁγίος κτλ. berührt wird, ohne dass diese Wortfamilie verwendet wird.

Im Folgenden werden auch die in ihrer Echtheit umstrittenen Briefe, 2. Thessalonicher-, Kolosser- und Epheserbrief, mit berücksichtigt, da sie, selbst wenn sie von einem Sekretär oder Schüler des Paulus verfasst sein sollten, doch zumindest eine unmittelbare Wirkung der paulinischen Theologie und deren erste Auslegung darstellen würden.⁴

¹ Eine solche verbietet sich angesichts der Kritik, die J. BARR am Unternehmen des ThWNT und seinen (irreführenderweise oft „Begriffsstudien“ genannten) Wortstudien vorgetragen hat: *Biblexegese* 207–261.

² Wort und Begriff müssen zwar unterschieden, dürfen aber nicht getrennt werden, da uns Begriffe nie unabhängig von einer konkreten Sprache und deren Wörtern mit ihrem jeweils ganz spezifischen semantischen Umfeld vorliegen, wobei die Semantik von den geschichtlichen Erfahrungen, die einer Sprache zugrunde liegen, abhängt. Wo dies nicht beachtet wird, besteht die Gefahr, dass ein durch die Theologiegeschichte geprägter lateinischer oder deutscher Begriff vorausgesetzt und mit dem paulinischen verwechselt wird. In der Literatur kommt es dadurch immer wieder zur (im Blick auf Paulus nicht zu rechtfertigenden) Gleichsetzung von Heiligung und nova oboedientia (siehe hierzu im Vierten Hauptteil: Ergebnis, Punkt 3).

³ Dabei ist selbstverständlich nicht vorauszusetzen, dass „ein bestimmtes Vorkommen eines Wortes stets Hinweis auf den ganzen korrespondierenden Begriff“ ist (siehe J. BARR, *Biblexegese* 209).

⁴ Siehe die Anmerkungen zu den Einleitungsfragen am Anfang der einzelnen exegetischen Kapitel.

Die Briefe des Corpus Paulinum sind – mit Ausnahme des Epheserbriefs, welcher möglicherweise ein Rundschreiben an verschiedene Gemeinden war – durchwegs Gelegenheitschreiben, die durch konkrete Situationen in den jeweiligen Gemeinden veranlasst wurden. Deshalb sollen zunächst die Aussagen zur Heiligung in jedem Brief für sich untersucht werden, um ihre Funktion im Kontext des Briefs und ihren Situationsbezug zu erfassen.

Zugleich aber verweist Paulus in seinen Briefen immer wieder auf die Tradition, welche er oder andere Missionare den Gemeinden bei ihrer Gründung weitergegeben haben. Auch sie gehört zum Kontext, in dem die Paulusbriefe zu interpretieren sind. Wie vor allem R. B. Hays nachgewiesen hat, liegt diesen die „story“ des Evangeliums von Christus zugrunde, welches seinerseits Teil der von Adam bis zum Eschaton reichenden „story“ Gottes mit den Menschen ist. „The framework of Paul’s thought is constituted ... by a ‘sacred story’, a narrative structure”; „the story provides the foundational substructure upon which Paul’s argumentation is constructed”.⁵ Daraus ergibt sich, dass „the text is necessarily allusive in character, constantly pointing and appealing to something which finds only partial manifestation in the text“.⁶ In seinen Briefen erzählt Paulus diese Geschichte nicht, sondern er kommentiert sie und zieht Folgerungen daraus für seine Leser.⁷ Von daher lassen sich aus dem Text der Briefe Schlüsse auf diese von Paulus vorausgesetzte Geschichte ziehen.⁸ Anspielungen auf die alttestamentliche Tradition sind nicht als „Schriftbeweise“ einer ansonsten vom Alten Testament unabhängigen Dogmatik zu verstehen, sondern als Hinweise auf die gesamte Geschichte Gottes mit Israel, in welcher die Gemeinde steht.⁹ Deshalb wurde die Heiligung im Alten Testament und im Frühjudentum sowie in der Jesustradition und in der Urgemeinde oben jeweils in einem gesonderten Abschnitt behandelt und nicht nur einzelne „Belegstellen“ angeführt. Nur so wird der Kontext, in dem Paulus von den Christen als „Heiligen“ spricht, sichtbar. (Siehe auch die jeweiligen Vorbemerkungen zu den Ausführungen zu Altem Testament und Judentum, zur Jesustradition und zur Urgemeinde).

Auf die Geschichte Gottes mit Israel sind auch die *ethischen* Anweisungen in den Paulusbriefen bezogen. „The scope of possible and appropriate

⁵ R. B. HAYS, Faith of Jesus 6f.

⁶ A.a.O. 227.

⁷ Vgl. I. H. MARSHALL, New Testament Theology 423.

⁸ Vgl. R. B. HAYS, Faith of Jesus 227.

⁹ Vgl. schon C. H. DODDS Feststellung, dass der Gebrauch des Alten Testaments im Neuen keineswegs rein willkürlich erfolgt, sondern in vielen Fällen nachweislich dem Sinn der zitierten Schriftstellen entspricht (According to the Scriptures 130–133).

action is determined by the world that the story portrays.”¹⁰ Die Geschichte Israels hat nach urchristlicher Überzeugung in der durch Jesus gewirkten Erlösung ihren Höhepunkt erreicht. Daraus folgt, dass „the human action of faith-obedience in the final sequence does not complete an unfinished redemption; it is both the response to a completed redemption and the purpose for which the redemptive action was initiated by God“.¹¹ Die Christen sind insofern in einen heiligen Wandel gestellt, als sie die Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes sind. Die ethischen Anweisungen des Paulus beziehen sich auf die Existenz dieses Volkes. Dieser Bezug auf die Heilsgeschichte ist für den paulinischen Heiligungs-begriff so konstitutiv, dass es nicht möglich ist, davon losgelöst von Heiligung bei Paulus zu handeln. Es ist beispielsweise keineswegs „offen“, „welches Verständnis von Heilsgeschichte ... vorausgesetzt wird“, wenn Paulus die Gemeinde in 1Kor 3,16 „Tempel Gottes“ nennt, wie O. Hanssen meint.¹² Dieses Verständnis tritt in den Korintherbriefen immer wieder deutlich zutage und ist auch da nicht einfach auszublenden, wo es – wie in 1Kor 3,16 – nicht explizit ausgesprochen wird, will man Paulus nicht jede Kohärenz des Denkens absprechen. Wenn der Gemeinde der „Heiligen“, die als ἐκκλησίᾳ angesprochen wird (1Kor 1,2), gesagt wird, sie sei Gottes Tempel, ist längst entschieden, ob dies als Rückgriff auf „jüdische oder heidnische Kultterminologie“ zu sehen ist (während O. Hanssen dies für offen hält¹³), und es ist nicht anzunehmen, dass „diese Kultterminologie ... im Rahmen der urchristlichen charismatischen Bewegung einen völlig neuen Sinn“ bekommt.¹⁴

Daraus ergibt sich der folgende Dreischritt: auf die Analyse der expliziten Heiligungs-aussagen folgt eine Analyse der *impliziten* Aussagen zur Heiligung, welche in zwei Teile untergliedert ist: a) Aussagen über die Gemeinde als von Gott in Christus geschaffenes heiliges Volk und b) Aussagen über den heiligen Wandel der Gemeinde.

Die Voranstellung der Texte, welche explizite Heiligungsterminologie enthalten, bewahrt davor, dass „die zu besprechende Thematik von einer Darstellung mehr oder weniger der gesamten paulinischen Thematik

¹⁰ R. B. HAYS, Faith of Jesus 221. A.a.O. 220f: “One important function of stories is that they can constitute a ‘world,’ a framework of order and value and expectation, within which people can live.”

¹¹ R. B. HAYS, Faith of Jesus 224.

¹² O. HANSSEN, Heilig 200.

¹³ Heilig 161.

¹⁴ So aber a.a.O. 161f. Die Beschränkung auf den unmittelbaren literarischen Kontext der Aussage von 1Kor 3,16f unter Ausblendung des theologischen Gesamtrahmens, in dem sie steht, erweist sich an dieser Stelle als irreführend. Siehe auch J. BARRS Hinweis auf die historische Dimension der synchronen Analyse: The Synchronic 2–5 und P. COTTERELL, Linguistics 136.

überlagert wird“, was E. D. Schmidt¹⁵ bei meinem nicht auf den „Ansatz bei einem einzelnen Wortstamm (ἀγ–)“ begrenzten Vorgehen befürchtet. Andererseits verhindert die Berücksichtigung auch der Texte, in denen ohne diese Terminologie von Heiligung die Rede ist, dass man sich bei der Darstellung der Heiligungsthematik von der doch eher zufälligen Verteilung der entsprechenden Termini leiten lässt und wichtige Zusammenhänge ausblendet. Beispielsweise wäre bei einem rein am Wortstamm orientierten Ansatz über den Galaterbrief zu schweigen, während doch gerade der im Galaterbrief behandelte Konflikt „essentially a discussion about holiness“ ist.¹⁶

¹⁵ Heilig ins Eschaton 6.

¹⁶ So richtig T. W. MARTIN, *Circumcision* 219.

Kapitel 6

Erster Thessalonicherbrief

1. Situation

Dieser Brief¹ ist – je nachdem, wie man den Galaterbrief datiert – der erste oder zweite der uns erhaltenen Paulusbriefe. Paulus hat ihn zusammen mit Silvanus und Timotheus (1,1) in Korinth verfasst,² ungefähr 50 n. Chr., etwa ein Jahr nach seinem relativ kurzen gemeindegründenden Aufenthalt in Thessalonich (vgl. Apg 17,1–9), der römischen Provinzhauptstadt von Mazedonien.³ Der Brief richtet sich an eine *Gemeinde*, die offenbar überwiegend aus ehemaligen Heiden besteht (vgl. 1,9 und 2,14). Paulus bedient sich gleichwohl alttestamentlich-jüdisch geprägter Sprache und setzt alttestamentlich-jüdische Vorstellungen voraus. Dies gilt in besonderem Maße für seine Verwendung der Heiligkeitsterminologie (s. u.). Dass Paulus erwarten kann, von den Gemeindegliedern verstanden zu werden, setzt voraus, dass er sie entsprechend unterwiesen hat. Außerdem legt es nahe, dass einige von ihnen aus dem Kreis der Gottesfürchtigen stammten, die sich um die Synagoge sammelten und von daher über entsprechende Vorkenntnisse verfügten.⁴ Das stimmt mit der Darstellung der Apostelgeschichte überein, wonach die gemeindegründende Arbeit des Paulus in der Synagoge begann und einige Juden, eine Menge gottesfürchtiger Griechen und einige vornehme Frauen zum Glauben kamen (Apg 17,4).⁵

¹ Ich gehe im Folgenden von der Einheit des Briefes aus, da es keinerlei textkritischen Anhalt für Teilungshypothesen gibt; vgl. auch U. SCHNELLE, Einleitung 65f und R. RIESNER, Frühzeit 358–365.

² Vgl. U. SCHNELLE, Einleitung 62.

³ Vgl. M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 451. Lukas berichtet in Apg 17,1–10, dass Paulus an drei Sabbaten in Thessalonich predigte, gibt aber nicht an, welche Zeitspanne zwischen der letzten der drei Sabbatpredigten des Paulus und dem Protest der Juden lag. Die Tatsache, dass Paulus während dieses Aufenthaltes *mehrmals* Unterstützung aus Philippi erhielt (Phil 4,16) und dass er in Thessalonich Arbeit fand (1Thess 2,9), lässt annehmen, dass er sich länger als drei Wochen dort aufhielt (vgl. J. MURPHY-O'CONNOR, Paul 102). Andererseits schließt „der chronologische Gesamtrahmen ... eine viel längere Zeit als zwei bis vier Monate aus“ (R. RIESNER, Frühzeit 323).

⁴ Vgl. T. HOLTZ, Thessalonicher 10; R. RIESNER, Frühzeit 308f.

⁵ Die Gemeinde bestand aus Menschen, die ihren Lebensunterhalt mit ihrer Hände Werk verdienen mussten: 4,11; vgl. 2Thess 3,12. 2Kor 8,2 bescheinigt den Christen in

Es handelt sich um einen „*Trost- und Mahnbrief*“, der auf die konkreten Fragen und Nöte der Gemeinde eingeht“, keine theologische Grundsatzabhandlung.⁶ Dass in diesem Brief die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke und von der Freiheit vom Gesetz keine Rolle spielen, liegt folglich nicht daran, dass Paulus jene noch nicht entwickelt hätte, sondern daran, dass in Thessalonich „die Frage der Weitergeltung der Tora überhaupt nicht virulent war“, zumal die Gemeinde noch keinen Gegenmissionaren oder Irrlehrern ausgesetzt war.⁷ Zu den seelsorgerlichen Fragen, die Paulus in diesem Brief behandelt, gehören die Wiederkunft Christi und das Schicksal der Verstorbenen sowie – damit eng verknüpft – die christliche Ethik.

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 1. Thessalonicher 3,12–13

a) Analyse

1Thess 3,11–13 enthält den ersten der zwei Gebetswünsche, mit denen Paulus jeweils die beiden Hauptteile des Briefes (2,17–3,10; 4,1–5,22) beschließt. Die Verse sind durch zahlreiche Stichwortverbindungen nach vorn und nach hinten ins Ganze des Briefes eingebunden,⁸ so dass die auf das Abweichen „von der üblichen paulinischen Aussageweise“ begründete Annahme, Paulus bediene sich an dieser Stelle „geprägter liturgischer Tradition“⁹, unnötig und kaum haltbar ist. Es liegt lediglich liturgischer *Stil* vor, was bei einem Gebet, selbst wenn es ad hoc formuliert ist, nichts Außergewöhnliches ist.

Mazedonien „tiefe Armut“, doch ist dies kein Grund, die Angabe des Lukas (Apg 17,4), dass auch mehrere wohlhabende Frauen zur Gemeinde gehörten, zu bezweifeln (so aber J. MURPHY-O’CONNOR, Paul 117); zur Zuverlässigkeit der lukanischen Angabe zu diesem Punkt vgl. R. RIESNER, Frühzeit 309f.

⁶ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 452.

⁷ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 29; vgl. R. RIESNER, Frühzeit 368; F. THIELMAN, Paul 79. Zum Abweis der Theorie einer tiefgehenden theologischen Entwicklung von den frühen zu den späten Paulusbriefen M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 27–30 und R. RIESNER, Frühzeit 350–353.

⁸ G. HAUFE (1. Thessalonicher 63) macht auf folgende Verbindungen aufmerksam: ἀγάπη (vgl. 3,12 mit 3,6; 4,9f), περισσεύειν (vgl. 3,12 mit 4,1.10), ἄμεμπτος (vgl. 3,13 mit 2,10; 5,23), παρουσία (vgl. 3,13 mit 2,19; 4,15; 5,23), ἀγιωσύνη (vgl. 3,13 mit 4,3.7; 5,23).

⁹ T. HOLTZ, Thessalonicher 141.

In v 12c erinnert Paulus an sein eigenes Beispiel – ein Hinweis darauf, dass der Vers kein reines Gebet ist, sondern gleichzeitig eine Ermahnung an die Leser, „to let the Lord fulfil his purpose in their lives“.¹⁰

b) Exegese

12 κύριος Als Subjekt von v 12 hat man von v 11 und 13 her Jesus anzusehen. Er ist damit zugleich das Subjekt der fortgesetzten Heiligung der Gemeinde in v 13.

πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι sind Synonyme, deren Kombination verstärkend wirkt. Wenn die Gemeinde in der Liebe *zunehmen* soll, setzt dies voraus, dass sie bereits in der Liebe lebt, so, wie sie nach v 10 bereits im Glauben lebt, aber dennoch der Vervollkommnung im Glauben bedarf. In 4,9f bestätigt Paulus dies ausdrücklich: Die Thessalonicher haben bereits **φιλαδελφία** und sind von Gott gelehrt **ἀγαπᾶν ἀλλήλους**, sollen aber **περισσεύειν μᾶλλον**.

ἡ ἀγάπη Die Liebe ist für Paulus das Ziel, auf das hin die Gemeinde wachsen soll. Das entspricht seiner Überzeugung, dass die *Liebe* die Erfüllung des Gesetzes als Ausdruck des Willens Gottes ist (vgl. Röm 13,8).

εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας Paulus unterscheidet zwischen der Liebe zu den anderen Gemeindegliedern (**ἀλλήλους**) und der zu den Nichtchristen (**πάντας**); vgl. 1Thess 5,15; Gal 6,10; Röm 12,9 mit 12,14.17 und 13,8–10. Dahinter steht, dass die Glaubenden nicht nur als Einzelne berufen sind, sondern als Gemeinschaft der Heiligen. Sie haben einander in dieser Gemeinschaft vorbildlich zu dienen, um sich dann als Gemeinschaft der Welt zuzuwenden.

13 εἰς τό Die Verbindung der vv 12 und 13 mit **εἰς τό** lässt das Wachstum in der Liebe als Weg der *Heiligung* erscheinen.¹¹ Heiligung und Liebe sind bei Paulus fest verbunden: Nach 1Thess 4,8 geschieht die Heiligung durch den Heiligen Geist, welcher nach Gal 5,22; Röm 15,30 die Liebe wirkt. Nach Kol 3,14 (vgl. auch 1Tim 1,5) wird von den Christen als Heiligen vor allem die Liebe gefordert. Dieser Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Liebe ist vom Heiligkeitsgesetz her bereits vorgegeben, wo die Liebe zum Nächsten den Höhepunkt bildet: vgl. Lev 19,2 mit 19,18.33f.

¹⁰ I. H. MARSHALL, Thessalonians 101; vgl. T. HOLTZ, Thessalonicher 145: „Die erbetene Gabe der Liebe ist etwas, auf dessen Darstellung die Thessalonicher ihre eigenen Kräfte richten müssen.“

¹¹ Die Wendung **εἰς τό** mit Infinitiv kann in einem Gebetswunsch nur finalen Sinn haben.

Die Tatsache, dass Paulus vom Vorhandensein der Liebe unter den Thessalonichern ausgeht und lediglich zum Wachstum in derselben ermahnt, lässt erkennen, dass er die Gemeinde bei ihrer Gründung über die Liebe unterwiesen hat. Da er bei seiner Lehre im Allgemeinen vom Alten Testament ausging, liegt es nahe, dass er dies anhand des alttestamentlichen Liebesgebotes (Lev 19,18) tat, auch wenn er dieses hier nicht zitiert (siehe aber die Zitate in Gal 5,14 und Röm 13,9).¹²

καρδίαν στηρίζειν, „das Herz festigen, beständig machen“, ist eine aus dem Alten Testament übernommene Wendung (vgl. Ri 19,5.8; Ps 104,15 LXX; 122,8LXX; Sir 6,37; 22,16; siehe auch 2Thess 2,17 und Jak 5,8). In der LXX und in den Qumranschriften ist der übertragene Gebrauch von στηρίζειν bzw. שְׁדַד „im Sinne innerlicher Stärkung“ beliebt.¹³ Nach 1QH XV,6f wirkt Gott durch den „Geist der Heiligkeit“ dieses „Gefestigtwerden“. Dies ist auch für 1Thess 3 anzunehmen.

ἄμεμπος bedeutet „untadelig, woran nichts auszusetzen ist“,¹⁴ und begegnet im Neuen Testament fast ausschließlich bei Paulus: Phil 2,15; 3,6; 1Thess 2,10 und 5,23 (adverbial). In der LXX wird es zur Übersetzung diverser Reinheitsbegriffe gebraucht, am häufigsten in weisheitlichem Kontext,¹⁵ und beschreibt gerechte und ethisch reine Menschen.

„Die Richtung, die das ἄμεμπος in der LXX hat, ist insofern bestimmter als im [allgemeinen] griechischen Gebrauch, als der letzte Entscheid über das ἄμεμπος nicht in der Hand einer menschlichen Instanz liegt. Es geht um ein ἄμεμπος vor Gott“; nach 1Thess 3,13; 5,23 und Phil 2,15 ist ἄμεμπος „das eschatologische Urteil Gottes an seinem Tag“.¹⁶

Das zeigt für 1Thess 3,13 das nachfolgende ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων αὐτοῦ, für Phil 2,16 εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.

Dass „die Herzen ἄμεμποι befestigt werden“ sollen, lässt sich im Deutschen fast nicht wiedergeben. Offensichtlich ist gemeint: sie sind schon in diesem Zustand, sollen aber darin bewahrt werden bis zum Endgericht (ἐν τῇ παρουσίᾳ).¹⁷

¹² Anders G. HAUFE, 1. Thessalonicher 64.

¹³ Vgl. G. HARDER, Artikel στήρίζω κτλ. 655.

¹⁴ BAUER-ALAND, Wörterbuch s. v.

¹⁵ Vgl. z. B. Gen 17,1; Hi 1,1.8; 2,3; 4,17; 9,20; 11,4; 12,4; 15,14f; 22,3.19; 25,5; 33,9; Weish 10,5.15; 18,21.

¹⁶ W. GRUNDMANN, Artikel μέμφομαι κτλ., 578.

¹⁷ Vgl. die Übersetzung von T. HOLTZ, Thessalonicher 140: „um eure Herzen als tadelstfreie zu festigen in Heiligkeit“.

Paulus unterscheidet zwei Arten von Tadellosigkeit: die nach dem Gesetz, welche doch – wie er angesichts seiner Christuserkenntnis feststellen musste – am Willen Gottes gänzlich vorbeigehen kann (Phil 3,6), und die vom Apostel den Christen vorgelebte (1Thess 2,10), durch welche sie als „Kinder Gottes“ sich von einer „verdorbenen und verwirrten Generation“ unterscheiden (Phil 2,15).

ἐν ἁγιωσύνη ist ein von ἄμεμπτος abhängiger Dativus respectus: untadelig in Bezug auf die Heiligkeit.¹⁸ Das Eigenschaftsabstraktum ἁγιωσύνη steht in der LXX ausschließlich für die Heiligkeit Gottes und seines Tempels.¹⁹ Im Neuen Testament kommt es sonst nur noch in dem hebraisierenden Ausdruck πνεῦμα ἁγιωσύνης in Röm 1,4 und in 2Kor 7,1 vor, wo wie hier von der ἁγιωσύνη als einer Eigenschaft der Gemeinde (als dem Tempel Gottes) die Rede ist. Paulus sagt damit, „that those who are separated to serve God must show the same righteousness and purity which characterise him.“²⁰ Da στηρίζαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνη hier mit finalelem εἰς τό... an den Gebetswunsch nach Wachstum in der Liebe angeschlossen wird, steht außer Zweifel, dass die Begriffe ἀμέμπτους und ἁγιωσύνη hier ethisch gemeint sind.²¹

ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Die Wendung ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ kann ein Vor-Gott-Sein im kultischen Sinne oder eine Gerichtssituation beinhalten. Durch ἐν τῇ

¹⁸ Vgl. W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 200.

¹⁹ Vgl. zum Unterschied zwischen dem mit -σύνη gebildete Eigenschaftsabstraktum und dem mit -μός gebildeten *nomen actionis* in Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.4. Bei beiden scheint es um Neubildungen der LXX zu handeln. Frühere Belege sind nicht bekannt.

²⁰ I. H. MARSHALL, Thessalonians 102.

²¹ Anders E. D. Schmidt, der die beiden Begriffe trennt. Während ἀμέμπτους „im Sinne eines ethischen Fortschrittsdenkens (als Ziel des πλεονάζειν und περισσεύειν) ... ausdeutbar“ sei, liege mit ἁγιωσύνη „klar ein Begriff göttlicher Vollkommenheit“ vor (Heilig ins Eschaton 354). Auf diese Weise könne der Vers sogar so verstanden werden, „dass Paulus einem ethischen Fortschrittsdenken mit Heiligkeit als Ziel ausdrücklich wehrt“ (ebd.). Schmidt paraphrasiert: „Euch aber lasse der Herr zunehmen in Liebe zueinander..., um eure Herzen zu stärken. Untadelig/vollkommen werden eure Herzen [trotz allen Wachsens in Nächstenliebe *jedoch erst*] für die [Begegnung in] Heiligkeit vor Gott... sein“ (ebd.; eckige Klammern bei Schmidt). Es ist kaum nachvollziehbar, warum Schmidt nicht beim natürlichen Fluss des Satzes bleibt, in dem das εἰς in v 13 einen Finalsatz einleitet, der auf ἐν τῇ παρουσίᾳ zuläuft. „Die Spaltung von ἀμέμπτους und ἐν ἁγιωσύνη“ mag zwar *möglich* sein (wie Schmidt ebd. annimmt) – *nötig* oder *naheliegend* ist sie keineswegs. Im Anschluss an Dtn 18,13 wird in Mt 5,48 die Heiligkeitsforderung aus Lev 19,2 mit τέλειος umformuliert (vgl. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, Matthew 560). Das ist als Hinweis auf eine gewisse Nähe zwischen מְדַבֵּר (in der LXX sowohl mit ἀμέμπτους als auch mit τέλειος übersetzt) und שָׂדֵךְ zu werten.

παρουσία, zumal in Verbindung mit der darauf folgenden Anspielung auf Sach 14,5, ist eindeutig ein Gerichtsbezug gegeben (vgl. 2Kor 4,2; 5,10; 1Thess 1,3; 2,19).²²

μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ Es ist in der Forschung umstritten, ob die „Heiligen“ an dieser Stelle Menschen oder Engel sind: Da Paulus hier auf die Beschreibung des Anbruchs der βασιλεία τοῦ θεοῦ (vgl. v 9) in Sach 14,5b anspielt²³ (καὶ ἦξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ), wobei er Jesus an die Stelle Gottes setzt, liegt die Deutung auf die Engel näher. Die im Anschluss an die alttestamentliche und jüdische Apokalyptik gebildete Erwartung, dass (Gott.) Jesus und die Engel im Endgericht gemeinsam auftreten würden,²⁴ ist im Neuen Testament und auch bei Paulus mehrfach bezeugt (vgl. Mt 16,27 par Mk 8,38 par Lk 9,26; 12,8f; 1Thess 4,16; 2Thess 1,7; 1Tim 5,21; 2Tim 4,1; Jud 14f; Offb 3,5; 14,10). Mt 25,31, wo ebenfalls Sach 14,5 auf Jesus übertragen wird, nennt explizit die *Engel* als Begleiter des Menschensohnes beim Gericht.²⁵ 2Thess 1,7.10 zeigt, wie Engel und Christen bei der Parusie einander zuzuordnen sind: Wenn Jesus mit den *Engeln* vom Himmel her kommt, wird er unter „seinen Heiligen“, nämlich „allen Glaubenden“, verherrlicht werden. Auch von daher sind die „Heiligen“ in 1Thess 3 als Engel anzusehen. Dass mit ἅγιοι einmal Engel, meistens aber die geheiligte Gemeinde auf Erden bezeichnet wird, ist ein aus Altem Testament und Judentum bekanntes Phänomen und Hinweis darauf, dass beide miteinander die heilige Gemeinde vor Gottes Thron bilden.²⁶

²² Zur Diskussion siehe T. HOLTZ, Thessalonicher 145, Anm. 734.

²³ Dem Anbruch der βασιλεία geht das Gericht über Jerusalem voraus, bei dem ein Rest übrigbleibt (14,2). Darauf folgt das Gericht über die Völker (14,3). Schließlich wird auch aus den Völkern ein geretteter Rest den Gott Israels anbeten (14,16).

²⁴ Die Vorstellung einer Mitwirkung der Engel im Gericht findet sich ansatzweise schon in älteren Schichten des AT (Gen 19,1; 2Sam 24,16f par 1Chr 21,12ff; Hi 40,11 LXX), ausgeführt dann in Dan 7, wo sie bei der Öffnung der Gerichtsbücher dem „Hochbetagten“ dienen. Im Frühjudentum sind z. B. äthHen 1,9; 53,3; 54,6; 56,1; 62,11; 100,4; AssMos 10,2; 4Esra 16,67 zu vergleichen. Zum Ganzen vgl. J. B. BERNARDIN, A New Testament Triad 174f.

²⁵ Wenn Did 16,7 in den den Herrn begleitenden „Heiligen“ Christen sieht, wird man darin „eine spätere Stufe der Entwicklung“ sehen müssen (T. HOLTZ, Thessalonicher 147). I. H. MARSHALL weist auf die Hauptschwierigkeit der Deutung auf die Gemeinde hin, nämlich dass die „union of believers with the Lord appears to take place after his coming rather than before it“; vgl. 1Thess 4,16f (Thessalonians 102).

²⁶ Siehe in Kapitel 2, Heiligung im Alten Testament, Punkt 2.2.

2.2 1. Thessalonicher 4,1–12

a) Analyse

Paulus erinnert die Thessalonicher in diesem Passus²⁷ mehrfach an bereits empfangene ethisch-parakletische Unterweisung (καθώς παρελάβετε v 1; οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἔδώκαμεν ὑμῖν v 2, καθώς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα v 6, καθώς ὑμῖν παρηγγείλαμεν v 11). Man erhält dadurch Einblick in die grundlegende, der Gemeinde bei ihrer Gründung mitgeteilte Paraklese. Die Erinnerungen an frühere Weisungen (vgl. auch Gal 5,21b; 1Kor 4,17) zeigen, „dass Paulus von Anfang an eine Art von ethischem Katechismus vorgetragen hat“ und „gleichzeitig vom Evangelium und dem ihm entsprechenden Wandel gesprochen hat“.²⁸ Die Ähnlichkeiten zwischen 1Thess 4,1–12 und 1Petr 1,13–2,3.11f lassen darauf schließen, dass es sich um Stoff handelt, den Paulus mit der übrigen Christenheit teilte.²⁹

1Thess 4,1ff führt vor Augen, wie die Christen für Paulus, obwohl er sie in Bezug auf das Gesetz als Freie ansah (Röm 10,4; 1Kor 9,19; Gal 2,4), „are still subject to a demand which ... specifies certain ways of conduct by which they are to ‚please God‘“.³⁰ Dies ist vor allem an den Begriffen παρακαλεῖν, πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ und παραγγεῖλαι abzulesen.

Die Weisungen an dieser Stelle haben keinen erkennbaren Grund in der Gemeindesituation bzw. in konkretem Fehlverhalten; Paulus lobt die Gemeinde ja uneingeschränkt (vgl. 1,6.9; 2,19f; 3,6ff; 4,1; 4,9ff und 5,11).³¹ Den Aufforderungen in v 1c und v 10 zufolge geht es vielmehr – wie schon in 3,12f – darum, dass sie in dem wachsen soll, worin sie bereits lebt (περισσεύετε μᾶλλον).³² Auch die Themenauswahl lässt erkennen, „dass die konkrete paränetische Belehrung nicht aus akuten Gemeindeproblemen erwächst, sondern Grundthemen heidenchristlicher Konvertitenparänese

²⁷ Zur Diskussion um die literarische Einheitlichkeit von 1Thess 4,1–12 vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 237f und M. KONRADT, *Gericht* 94, die beide für die Einheitlichkeit argumentieren.

²⁸ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 371; dort z. T. kursiv.

²⁹ Vgl. S. C. BARTON, *Dislocating Holiness* 202f, der sich auf R. HODGSON, *Holiness Tradition* 65–91 bezieht.

³⁰ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 23.

³¹ Siehe I. H. MARSHALL, *Thessalonians* 105; R. DABELSTEIN, *Beurteilung* 56 und H. UMBACH, *In Christus getauft* 81; anders E. D. SCHMIDT, der annimmt, „dass Paulus hier situativ eine Mahnung zu einem konkreten Thema auf einer früheren allgemeineren Lehre aufbaut“ (*Heilig ins Eschaton* 224).

³² Sehr gut umschreibt T. HOLTZ den hier angesprochenen Sachverhalt: „Der Weg der Christen ... muss täglich neu bewältigt werden; er muss aber nicht täglich ganz neu begonnen werden. Vielmehr gibt es Übung und Erfahrung in dem Leben, das sich an Gottes Ordnung gebunden weiß“ (*Thessalonicher* 153).

aufgreift, die im Interesse der Abgrenzung von der heidnischen Umwelt und im Zeichen der inneren Festigung der Gemeinde anhaltende Beachtung verdienen“.³³ ὁ ἄθετῶν in 4,8 könnte die Sorge widerspiegeln, dass einzelne Gemeindeglieder seine ethischen Weisungen missachten könnten.

Lediglich die vv 11f und 5,14 vermitteln den Eindruck, dass Paulus auf die konkrete Situation in der Gemeinde Bezug nimmt, wie sie ihm von Timotheus (vgl. 3,2) beschrieben wurde: Hier geht es um ein Wachsen in der bereits praktizierten Bruderliebe, nämlich durch ruhiges Verhalten und die Betätigung in der (körperlichen) Arbeit. Die Tatsache, dass Paulus in 5,14 und in 2Thess 3,11f noch einmal auf das Problem der ἄτακτοι zurückkommt, lässt auf ein konkretes Problem in diesem Bereich schließen.³⁴

V 3 gibt überschriftartig an, worum es in den vv 3–8 geht: die Heiligung (ἁγιασμός). Dieses Stichwort wird in den vv 4.7 sowie durch den Gegenbegriff ἀκαθαρσία (v 7) wieder aufgenommen und erhält dadurch großes Gewicht.³⁵ In den vv 3–6a folgen drei Konkretionen der Heiligung, eingeleitet durch die Infinitive ἀπέχεσθαι (v 3), εἶδέναι (v 4) und τὸ μὴ ὑπερβᾶν καὶ πλεονεκτεῖν (v 6). Die vv 6b–8 enthalten drei Begründungen für die Heiligungsforderung, eingeleitet durch διότι (v 6b), γὰρ (v 7), τοιγαροῦν (v 8).

Die vv 9–12 stehen, obschon περὶ δέ einen gewissen Neueinsatz markiert, immer noch unter dem Thema „Heiligung“.³⁶ Dafür spricht die Verklammerung durch περισσεύειν μᾶλλον in vv 1.10, die Zusammengehörigkeit der in 8b und 9 nebeneinandergestellten Texte Ez 36,27 und Jer 31,34 in der Tradition (s. u.) und die Zusammengehörigkeit der Themen „Heiligung“ und „Liebe“ im Heiligkeitsgesetz (Lev 19,2.18; auch 1Thess 3,12f). Diese beiden Themen sind in 4,1–12 wieder aufgenommen, nun aber in chiasmischer Anordnung (3,12: ἀγάπη; 3,13: ἁγιωσύνη; 4,3.4.7: ἁγιασμός; 4,9: φιλαδελφία, ἀγαπᾶν).³⁷ In den vv 11f expliziert Paulus

³³ G. HAUFE, I. Thessalonicher 67.

³⁴ T. HOLTZ macht darauf aufmerksam, dass „ἄτακτος(ως), ἀτακτέω bei Paulus (und im Neuen Testament) nur in der Thessalonikerkorrespondenz“ begegnet (Thessalonicher 241). H. UMBACH stellt mit Recht fest, „dass die einmal in den Heilsbreich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2,14) Eintretenen nicht nur das θέλημα θεοῦ (4,3) kennengelernt haben, sondern auch tun sollen und können“ (In Christus getauft 76). Doch geht er zu weit, wenn er die Sündlosigkeit dieser Gemeinde zu erweisen sucht (ebd.). Dass Paulus kaum auf konkrete Sünde in der Gemeinde zu sprechen kommt (5,14 scheint allerdings ein Beleg dafür zu sein), zeigt lediglich, dass ihm kaum Nachrichten über Sünde, mit der die Gemeinde nicht selbst umzugehen wusste, vorliegen.

³⁵ Streng genommen ist das Gegenteil von Unreinheit Reinheit, doch bilden Heiligkeit und Unreinheit die beiden äußersten Extreme der Reihe „heilig – rein – profan – unrein“.

³⁶ „δέ marks a change of subject, but not a change of perspective“ (T. J. DEIDUN, New Covenant 22, Anm. 73).

³⁷ Vgl. T. J. DEIDUN, New Covenant 22, Anm. 73.

anhand von ausgewählten Gebieten, wie Wachstum in der Liebe geschehen kann.

b) Exegese

Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ

παρακαλεῖν hat diplomatischen Klang. Es zeigt – wie auch die Verwendung des nahezu gleichbedeutenden **ἐρωτῶμεν** – das Bemühen des Paulus, die Leser zu gewinnen.³⁸ Auch die Anrede als **ἀδελφοί** wirkt eher kollegial. Doch verändert sich die Semantik dieser Termini durch die Verbindung mit **ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ**, welches hinter der brüderlichen Ermahnung die Autorität des Apostels als „Botschafter Christi“, durch den Christus selbst spricht (vgl. 2Kor 5,20 und 13,3), aufscheinen lässt. Weil der Apostel **ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ** ermahnt, eignet seinen Weisungen göttliche Autorität, und es ist den Christen nicht freigestellt, ob sie sie befolgen wollen (vgl. 2Kor 2,9; 7,15; Phil 2,12; Phlm 8–11). Das wird durch v 8 bestätigt, wonach der, welcher die ethischen Weisungen des Apostels verwirft, Gott selbst verwirft und dem Heiligen Geist widersteht. Gehorsam gegen apostolische Weisungen und die innere Motivation durch den Geist gehören auf das engste zusammen (vgl. 1Kor 14,37). Des Christen „submission of his whole person to the activity of the Spirit ... includes compliance with the concrete declarations of God’s will contained in the *paradosis* of the believing community and expressed in the Apostle’s injunctions.“³⁹

παρελάβετε ist Terminus technicus der jüdischen Lehrüberlieferung. Diesen überträgt Paulus auf das Evangelium (vgl. 1Kor 15,1 und 11,23) und die damit verbundene ethische Lehre (1Thess 4,1). Zwar folgt daraus nicht, dass er damit das jüdische Traditionsverständnis unverändert übernommen hätte, aber „the existence of a tradition worthy of the name *paradosis* implies *authoritative* transmission“, und das Halten solcher *Paradosis* „is deemed an indispensable condition of belonging to the community in which it is transmitted (cf. II Thess. 3,6; Rm. 16,17)“.⁴⁰

πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ Mit **δεῖ** weist Paulus die von ihm übermittelten ethischen Anweisungen als bindend aus. Indem er die Lebensweise der Christen mit **περιπατεῖν** umschreibt, nimmt er den im Alten Testament geläufigen theologischen Gebrauch von **לָחַץ** auf, „der

³⁸ Vgl. C. J. BJERKELUND, *Parakalō* 188: „*παρακαλῶ* hat“ bei Paulus „weder befehlenden (wie *ἐπιτάσσω*) noch flehenden Charakter (wie *δέομαι*)“.

³⁹ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 183. Dass Paulus manche seiner Weisungen ausdrücklich als nicht allgemein verbindlich kennzeichnet (vgl. 1Kor 7,6.28.38; 2Kor 8,8; Phlm 8), bestätigt gerade, dass er im Allgemeinen von ihrer Verbindlichkeit ausgeht.

⁴⁰ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 178.

die Wege JHWHs als seine Gebote und den Wandel des Menschen darauf als das Leben nach diesen Geboten versteht⁴¹ (vgl. 2Kön 20,3; Prov 8,20; Mk 7,5; Apg 21,21).⁴² Allerdings hat Paulus ähnlich wie die johanneische Schule einen eigenen Gebrauch von περιπατεῖν entwickelt: Dem περιπατεῖν κατὰ σάρκα (Röm 8,1.4; 2Kor 10,2) bzw. κατὰ ἄνθρωπον (1Kor 3,3) oder ἐν πανουργίᾳ (2Kor 4,2), [ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς (Eph 4,17), ὡς ἄσοφοι (Eph 5,15),] ἀτάκτως (2Thess 3,6.11) gegenüber steht das περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα (Röm 8,4; vgl. Gal 5,16), ἐν καινότητι ζωῆς (Röm 6,4), ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως (Röm 13,13), κατὰ ἀγάπην (Röm 14,15; vgl. Eph 5,2), διὰ πίστεως (2Kor 5,7), [ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς (Eph 2,10), ἀξίως τῆς κλήσεως ἣ ἐκλήθητε (Eph 4,1), ὡς τέκνα φωτός (Eph 5,8), ὡς σοφοί (Eph 5,15),] ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν (Kol 1,10), ἐν κυρίῳ (Kol 2,6), ἐν σοφίᾳ πρὸς τοὺς ἔξω (Kol 4,5), ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν (1Thess 2,12), εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω (1Thess 4,12). An die Stelle der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων ist hier einerseits der Kyrios bzw. der Geist, andererseits die Liebe als Maßstab des Handelns getreten, welches damit der Beliebigkeit entnommen und unter den νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2; vgl. 1Kor 9,21) gestellt wird.

ἀρέσκειν θεῷ war im Alten Testament und im Judentum ein stehender Ausdruck für Gehorsam gegenüber dem Gesetz (vgl. auch Röm 8,7f). Auch dieses Verb hat Paulus von seinem ursprünglichen Gesetzeskontext auf das christliche Leben, welches nach Röm 8,4 und 13,8–10 das Gesetz erfüllt, übertragen. Diese Verwendung des Verbs ist ein weiterer Indikator dafür, dass es auch für Christen verbindliche Weisungen gibt. “The christian community is not without a ‘law’, and the imperative of holiness that is grounded in God’s sanctifying presence does not prescind from the *verbum externum* of apostolic preaching”.⁴³

2 παραγγελίας ἐδώκαμεν (vgl. παραγγέλλειν in 4,11) zeigt an, dass zum paulinischen Evangelium von Anfang an der Imperativ eines diesem Evangelium entsprechenden Wandels gehörte. Paulus wird παραγγελία bzw. παραγγέλλειν in seinen späteren Briefen mehrfach im Zusammenhang seiner apostolischen Weisungen gebrauchen, nie dagegen für die ge-

⁴¹ F. J. HELFMEYER, Artikel 777 433.

⁴² T. J. DEIDUN weist darauf hin, dass περιπατεῖν in diesem Sinn zu einem „cluster of terms“ gehört, welche sich um die Metapher des „Weges“ (777 – ὁδός) herum gruppieren. “Man’s ‘ways’ denote his conduct in relation to what is required of him by God. In rabbinic parlance, the Law is a *h'alakah*, a ‘way’ for man’s ‘walking’” (New Covenant 23f).

⁴³ T. J. DEIDUN, New Covenant 24.

gegenseitige Ermahnung unter Christen: vgl. 1Kor 7,10; 11,17; 2Thess 3,4.6. 10.12. Eine παραγγελία hat im Neuen Testament den Charakter eines absoluten, Gehorsam fordernden Befehls (vgl. z. B. auch Apg 5,28; 15,5; 16,24).

διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Dieser Ausdruck verweist auf Jesus als Ursprung der Gebote, die Paulus weitergab. Dabei kann es sich um Gebote handeln, die Jesus auf der Erde gab, oder um solche, die er als erhöhter Herr durch seine Propheten gegeben hat. Da Paulus verschiedentlich ausdrücklich auf Jesusworte verweist (1Kor 7,19f; 9,14; 11,23–25)⁴⁴ und stellenweise, ohne explizit darauf hinzuweisen, auf ethische Weisungen aus der Jesustradition Bezug zu nehmen scheint (vgl. z. B. Röm 12,14.18–21 mit Mt 5,39–44, Röm 13,7 mit Mk 12,17parr, Röm 13,8–10 mit Mk 12,31parr; Röm 14,4 mit Mt 7,1, Röm 14,14 mit Mk 7,15par), ist ein Hinweis auf Gebote aus der Jesustradition zumindest denkbar.

3 Die Konstruktion des folgenden Verses lässt verschiedene Zuordnungen zu. Eine Möglichkeit ist, τοῦτο γάρ als Prädikat aufzufassen, θέλημα τοῦ θεοῦ als Subjekt des Satzes und ὁ ἁγιασμός ὑμῶν als Apposition zum Prädikat.⁴⁵

τοῦτο γάρ Durch den Anschluss von v 3 an die vv 1–2 mit τοῦτο γάρ wird ὁ ἁγιασμός als Inhalt der Gebote ausgewiesen, die Teil der paulinischen Anfangsverkündigung waren. Worum es dabei im Einzelnen geht, explizieren die folgenden Verse.

θέλημα θεοῦ ist bei Paulus wie in der LXX ein sehr umfassender Begriff: gelegentlich für Gottes eigenes Wirken (vgl. z. B. Ps 134[135],6; Ez 18,23.32; Röm 1,10; 1Kor 1,1), weitaus häufiger (als abstractum pro concreto) für das, was Engel und Menschen nach seinem Willen zu tun haben (vgl. die Belege für ποιεῖν θέλημα θεοῦ bzw. αὐτοῦ – וַיַּעַשׂוּ כְּפִי: Ps 102,21 LXX; Ps 142,10LXX; Jes 44,28; 48,14 mit Röm 2,18; 12,2; 15,32; 2Kor 8,5; Gal 1,4; Eph 6,6; Kol 4,12; 1Thess 5,18). In 1Thess 4 legen die aktiven Verben, die dieses θέλημα explizieren, die zweite Bedeutung nahe: also das, was Menschen nach Gottes Willen zu tun haben.

ἁγιασμός, *nomen actionis* zu ἁγιωσύνη (vgl. 3,13), meint hier, da es durch eine Reihe von aktiven Verben im Infinitiv expliziert wird, den Pro-

⁴⁴ Vgl. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 299.

⁴⁵ Vgl. z. B. I. H. MARSHALL, *Thessalonians* 106.

zess der Heiligung.⁴⁶ Die auffällige Verwendung des Substantivs (Paulus hätte viel einfacher verbal formulieren können: „Gott will, dass ihr ...) verleiht der Heiligung großes Gewicht: sie ist nicht nur ein Teil seines Willens, sie *ist* sein Wille, nämlich das, wozu er die Christen berufen hat (v 7). Dass diese dabei nicht auf sich gestellt sind, zeigen die Hinweise auf den Heiligen Geist als Kraft der Heiligung (v 8) und auf Gott als Subjekt und Vollender der Heiligung (5,23f).⁴⁷ Folgende Konkretionen der Ethik sind der Heiligung hier zugeordnet:

ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας Die Enthaltung vom Bösen wird auch in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur mit ἀπέχεσθαι umschrieben (vgl. in der LXX Hi 1,1.8; 2,3; Weish 2,16; vgl. im Neuen Testament 1Thess 5,22; 1Petr 2,11; ferner PolPhl 2,2). Das Verbot der πορνεία bzw. des πορνεύειν (hebr. פְּנִי, dagegen מוֹיְחָעוּ = פְּנִי) – verstanden als jegliche Art illegitimer, d. h. außerehelicher Sexualität (sowie die verbotene Heirat innerhalb gewisser Verwandtschaftsbeziehungen)⁴⁸ war im Judentum eine Selbstverständlichkeit⁴⁹ und von jeher eng mit der Heiligkeit Israels verbunden: vgl. neben den direkten Verboten in Dtn 23,17f(18fMT) und im Heiligkeitsgesetz (Lev 18,6–23; 19,29; 20,10–21) die zahlreichen Belege, wo entsprechende Verbote vorausgesetzt sind: z. B. Gen 38,24; Lev 21,9; Dtn 22,21; Jes 47,10; 57,9; Jer 3,1; Am 7,17; Tob 4,12AB; Sir 23,23; 41,17. Im Judentum wurden diese Gesetze fortgesetzt tradiert und interpretiert: vgl. Jub 4,22; 7,21f; 16,5; 20,3–5; 30,3; 33,7.18–20; CD IV,15ff; Philo spec. III,51; AscJes 2,5; TestRub 6,1; TestLev 9,9; TestJud 18,2; PsSal 2,11–1; 8,10–13).⁵⁰ Als (viel späteres) Beispiel für den zu allen Zeiten engen Zusammenhang zwischen Heiligung und Meidung von Unzucht mag folgendes Diktum aus LevR 24 dienen: „R. J^huda b. Pazzi (um 320) hat gesagt: Warum steht der Abschnitt betreffs der Unzuchtsünden (Lv 18) unmittelbar neben demjenigen betreffs der Heiligung (Lv

⁴⁶ In 4,4, dagegen bezeichnet es den „Zustand des Geheiligtseins“, d. h. die Heiligkeit (ALAND, Wörterbuch 15).

⁴⁷ „As with other expressions used to describe the nature of Christian character, so too this one refers to qualities which are due both to the action of God in the believer (5:23) and to the action of the believer himself“ (I. H. MARSHALL, Thessalonians 106).

⁴⁸ Vgl. die Übersicht bei J. JENSEN, Does Porneia 180f.

⁴⁹ Deshalb ist W. SCHRAGE in seiner Beurteilung von H. ULONSKAS These unbedingt zuzustimmen: „Eine geradezu abenteuerliche Vermutung ist es, Paulus sei durch das Erlebnis eines Fruchtbarkeitsfestes zu Ehren der Göttin Aphrodite zu seiner Wertung in 1Thess 4 gekommen“ (Heiligung als Prozess 229; H. ULONSKA, Christen und Heiden 218). Den Versuch von B. MALINA, nicht-kultischen und nicht-kommerziellen vorehelichen Geschlechtsverkehr vom neutestamentlichen Verbot von πορνεία auszunehmen (Does *Porneia* mean Fornication? 17) widerlegt J. JENSEN (Does *Porneia* 179–183).

⁵⁰ Siehe ferner Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.

19)? Um dich zu lehren, dass du überall, wo du einen Zaun gegen Unzucht findest, auch Heiligkeit findest. Das entspricht der Meinung des R. J^ehuda b. Pazzi, der gesagt hat: Wer sich von der Unzucht scheidet, der wird heilig genannt.⁵¹

πορνεία – sei es im wörtlichen, sei es im übertragen-theologischen Sinn – verunreinigt sowohl den, der sie tut (Lev 18,24; Jub 30,2.6; vgl. Mt 15,18f), als auch das Land (Lev 18,25.27; 19,29; vgl. Jer 3,1f.9; Jub 30,15). Sie gefährdet damit schlussendlich Gottes Gegenwart in der Gemeinde. Auf die in Lev 18 und 20 genannten Fälle von πορνεία steht deshalb die Ausrottung aus dem Volk (18,29 und 20,10–18).⁵² Nach Dtn 23,3 LXX durfte selbst ein Kind aus einem πορνεία-Verhältnis dem יהיה לך nicht angehören.⁵³ Das römische Gesetz dagegen erlaubte dem Ehemann außerehelichen Geschlechtsverkehr, sofern er damit nicht die Ehe eines anderen verletzte.⁵⁴

Dass Jesus, der an der Ablehnung von Unzucht und Ehebruch unbedingt festhält – ja, sie sogar verschärft (Mt 5,27–32; Mk 7,21f par; Mk 10,11f parr; Mk 10,19 parr), gleichwohl Menschen, die Hurerei oder Ehebruch begangen haben, Vergebung bzw. Anteil an der βασιλεία zuspricht (Mt 21,31b–32; Lk 7,48; 15,1.30 und Kontext)⁵⁵ und in den paulinischen Gemeinden Menschen mit einer solchen Vergangenheit die heilige Gemeinde bilden (vgl. 1Kor 6,9–11 ... καὶ ταῦτά τινες ἦτε), ist demgegenüber neu und unerhört. Es darf jedoch nicht mit einer Tolerierung entsprechender Verhaltensweisen verwechselt werden. Da Jesus das *heilige* Gottesvolk der Endzeit sammeln wollte und Paulus ihm darin folgte, ist der Zuspruch der Vergebung verbunden mit der Aufforderung zu einem der βασιλεία τοῦ θεοῦ gemäßen Leben im Glauben (Mt 21,31f; Lk 7,50) bzw. mit der Aufforderung, von nun an nicht mehr zu sündigen (Joh 8,11). Wie in Altem Testament und Judentum gilt auch nach Paulus, dass, wer Unzucht treibt, sich selbst (1Kor 6,18) und die Gemeinde (1Kor 5,1ff), die ein Tempel des Heiligen Geistes ist (1Kor 6,19), verunreinigt. Paulus hält den

⁵¹ BILL III, 633.

⁵² Mit der aus ehelicher wie außerehelicher Sexualität rührenden kultischen Unreinheit, welche nach den *Leges Sacrae* den Zutritt zum Tempel für eine zeitlang verhindern, hat die ethisch verstandene Unreinheit durch πορνεία wenig gemeinsam. Während Ersterer nach jenen paganen Inschriften grundsätzlich erlaubt ist und nur wenige Tage andauert, kann Letztere nach dem AT nicht beseitigt werden und führt zum Ausschluss aus dem Volk. Deshalb ist es irreführend, wenn M. VAHRENHORST Paulus hier das Anliegen vertreten sieht, „die Sphäre des Heiligen vor dem verunreinigenden Kontakt mit der Sexualität zu schützen“ (Kultische Sprache 330).

⁵³ Vgl. F. HAUCK, S. SCHULZ, Artikel πόρνη κτλ. 585.

⁵⁴ Vgl. J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Continuity* 275.

⁵⁵ Vgl. auch die textkritisch sekundäre, überlieferungsgeschichtlich aber doch wohl auf Jesus zurückzuführende Perikope Joh 7,53–8,11.

alttestamentlichen Anspruch an die Reinheit des Gottesvolkes in aller Schärfe fest, wie in 1Kor 5,1ff sichtbar wird: Der in horrender (vgl. ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν in v 1) πορνεία Lebende ist aus der Gemeinde zu entfernen (v 2), was soviel bedeutet wie dem Satan zu übergeben (v 5), damit die Reinheit der Gemeinde wiederhergestellt wird (v 7). Die Schärfe, mit der Paulus dort vorgeht, ist weniger überraschend, wenn man sich vor Augen führt, dass die Gegenwart Gottes in der Gemeinde durch diesen Fall von andauernder Unzucht in Gefahr war.

4 εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι: Die Mehrzahl der Exegeten ist sich einig, dass v 4 insgesamt vom rechten Sexualverhalten handelt, κτᾶσθαι also zu εἰδέναι gehört.⁵⁶ Dagegen ist umstritten, ob τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι a) vom Bezwingen des eigenen Leibes oder b) vom Gewinnen der eigenen Ehefrau spricht.⁵⁷

a) Σκεῦος kann den Leib⁵⁸ oder auch das *membrum virile*⁵⁹ bezeichnen, weshalb σκεῦος κτᾶσθαι von manchen Kommentatoren auf die sexuelle Selbstbeherrschung des Mannes gedeutet und mit 1Kor 6,12–20 in Verbindung gebracht wird.⁶⁰ Doch bleibt dabei die Interpretation von κτᾶσθαι und ἑαυτοῦ schwierig, wenn auch nicht unmöglich.⁶¹

b) Andererseits kann יְלִב (wofür in der LXX sehr oft σκεῦος steht) auch für die Ehefrau gebraucht werden: dafür gibt es neben 4Q416 Frgm. 2 2.21 als dem wohl frühesten Beleg einige spätere rabbinische Belege.⁶² Für die

⁵⁶ Anders VON DOBSCHÜTZ, der hinter σκεῦος ein Komma setzt und die erste Vershälfte auf den Respekt gegenüber der eigenen Frau bezieht, die zweite auf das Geschäftsleben (1. Thessalonicher z. St.); siehe die Widerlegung bei T. J. DEIDUN, *New Covenant* 244–248.

⁵⁷ Vgl. die Gegenüberstellung beider Positionen bei R. F. COLLINS, *Will of God* 39–44.

⁵⁸ Vgl. die bei BAUER-ALAND angeführten Belege: *TestNaph* 8,6; *Herm* m 33,2; *Barn* 7,3; 11,9.

⁵⁹ Vgl. die Belege bei K. P. DONFRIED, *Theology of 1Thessalonians* 49, Anm. 16 und 17.

⁶⁰ Diese Interpretation wurde schon in der alten Kirche vertreten und wird auch in der neueren Exegese vielfach festgehalten (siehe die Darstellung der Argumente bei T. HOLTZ, *Thessalonicher* 169 und B. RIGAUD, *Thessaloniciens* 504f).

⁶¹ I. H. MARSHALL weist im Anschluss an J. H. MOULTON and G. MILLIGAN, *Vocabulary*, s. v. darauf hin, dass κτᾶσθαι „can be used in the sense ‚to gain mastery over‘“ (siehe dagegen aber T. HOLTZ, *Thessalonicher* 157), und macht geltend, dass ἑαυτοῦ „was becoming weak in force in Hellenistic Greek and Paul uses it elsewhere of a person’s body (Rom. 4:19; Eph 5:28f.)“ (*Thessalonians* 109).

⁶² Vgl. M. KONRADT, *Εἰδέναι* 132.

Rede vom „Erwerb“ (so die Grundbedeutung von κτᾶσθαι)⁶³ derselben sind Sir 36,24; Ruth 4,5.10 zu vergleichen.⁶⁴

Es ist zu beachten, dass σκεῦος, wo es die Ehefrau meint, wie hier ohne beigefügte Erklärung gebraucht wird, während die Deutung auf den Leib eine solche verlangt: In Röm 9,22f und 2Tim 2,21 hängt der übertragene Gebrauch von σκεῦος jeweils von dem Bild im vorhergehenden Vers ab. 2Kor 4,7 spezifiziert σκεῦος durch ὄστράκινος.⁶⁵ Das lässt die Deutung auf den Leib für 1Thess 4 erst recht schwierig erscheinen.⁶⁶

So ist die Deutung von σκεῦος in v 4a auf die Ehefrau zu bevorzugen. Dafür spricht auch „das betonte ἑαυτοῦ“.⁶⁷ Ein mögliches Verständnis von v 4a ist: „Jeder von euch soll sich eine eigene Frau erwerben ...“.⁶⁸ Das entspräche dem Sinn nach 1Kor 7,1–7, wo Paulus zur Vermeidung der Unzucht die Heirat empfiehlt. Noch besser fügt sich ein eher allgemeineres, nicht auf die Eheschließung begrenztes Verständnis des Satzes in den Zusammenhang ein, etwa: „Jeder von euch soll seine eigene Frau zu gewinnen suchen in Heiligung und Ehre“.⁶⁹ Eine solche Aufforderung wäre gut mit der Fortsetzung in v 6 vereinbar, wo Paulus Übergriffe in fremde Ehen zu verbieten scheint (s. u.).

ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ Außerordentlich bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Paulus nicht, wie in seiner Zeit beispielsweise die Stoiker, Zyniker und auch die Qumrangemeinschaft, und nach ihm, unter dem Einfluss des

⁶³ Vgl. BAUER-ALAND s. v. κτᾶσθαι: „sich erwerben, gewinnen, erlangen“.

⁶⁴ Vgl. BAUER-ALAND, s. v. σκεῦος 2. Auch für diese Interpretation lassen sich zahlreiche Vertreter aus der alten Kirche und der neueren Exegese anführen (vgl. B. RIGAUX, Thessaloniens 505). Zum rabbinischen Sprachgebrauch vgl. die Beispiele bei BILL III, 632f für כָּבֵל = Ehefrau; II 395 i für den Erwerb der Frau. Nach Qid 1,1 wird die Frau „erworben durch Geld ..., durch Urkunde u. durch Beiwohnung“ (ebd.). Siehe ferner die Belege bei C. MAURER, Artikel σκεῦος 361f sowie Xenophon, Conviv. II,10 (R. F. COLLINS, Will of God 41, Anm. 87).

⁶⁵ 1Petr 3,7 lässt sich für beide Interpretationen beanspruchen.

⁶⁶ T. HOLTZ mahnt zu Recht an, dass „bei solchem Verständnis die Frage unbeantwortbar [sei], was denn nun eigentlich dieser Satz konkret zu tun rät“ (Thessalonicher 158).

⁶⁷ E. D. SCHMIDT, Heilig ins Eschaton 263.

⁶⁸ Vgl. z. B. E. VON DOBSCHÜTZ, Thessalonicher-Briefe 164f; R. DABELSTEIN, Beurteilung 53 mit Anm. 116. N. BAUMERT deutet den „Erwerb“ der Frau auf die Brautwerbung, die nicht mit unlauteren Mitteln vollzogen werden darf; in v 6 ginge es demnach „darum, dass man dem Bruder nicht das wegnehmen darf, was ihm schon in gewisser Weise zugeordnet ist“, also letztlich um das 10. Gebot (Brautwerbung 332ff).

⁶⁹ Vgl. R. F. COLLINS, Will of God 44; T. HOLTZ, Thessalonicher 157f. M. KONRADT tritt dafür ein, τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι nicht auf die Eheschließung zu beziehen, sondern „als Euphemismus für den geschlechtlichen Umgang mit der eigenen Partnerin aufzufassen“, da μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας „sich schwerlich auf den Akt der Eheschließung fokussieren“ lasse (Gericht 134).

Neoplatonismus, viele Kirchenväter, Advokat einer grundsätzlich asketischen Lebensweise war.⁷⁰ Heiligkeit und eheliche Sexualität sind für ihn keine Gegensätze; vielmehr erhält die Sexualität ihren festbegrenzten Ort in der Ehe und gilt dort als heilig und ehrbar. Paulus steht damit den Rabbinen nahe, die zwar nach sexuellem Verkehr rituelle Reinigung verlangten, die Sexualität aber als gut ansahen, wenn auch zum Teil nur, weil dadurch der Fortbestand des heiligen Volkes gewährleistet und der Verheiratete vor sexuellen Versuchungen bewahrt wurde.⁷¹

ἐν τιμῇ beschreibt bei Paulus nicht die Ehrbarkeit, sondern die Ehrerbietung (vgl. Röm 12,10; Kol 2,23). Während ἐν ἀγίασμῳ das geforderte Verhalten ins Verhältnis zu Gott setzt, nimmt ἐν τιμῇ das Verhältnis zu anderen Menschen, hier wohl zur eigenen Ehefrau,⁷² in den Blick.

5 μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας

πάθος ist bei Paulus selten: nur noch Röm 1,26 und Kol 3,5 (parallel zu ἐπιθυμία). An beiden Stellen steht das Wort nicht im stoischen Sinn für „Leidenschaft“ oder „Affekt im Allgemeinen...“, sondern meint erotische Leidenschaft⁷³, was „in das jüdische Schrifttum zurückführt“ (vgl. Jos Ant II,43 und TestJos 7,8).⁷³ So meint auch πάθος ἐπιθυμίας in 1Thess 4,5

⁷⁰ Vgl. H. K. HARRINGTON, Holiness 191f und T. HOLTZ, Thessalonicher 169.

⁷¹ H. K. HARRINGTON, Holiness 192.195. Zur Fortpflanzungsfunktion der Ehe siehe bSchab 31a, zur Schutzfunktion siehe bJoma 72b; bTaan 16a; bQid 29b; vgl. 1Kor 7,9.36 (Belege a.a.O. 192 und 195). Daneben gab es auch bei den Rabbinen vereinzelt asketische Tendenzen (siehe hierzu a.a.O. 196f), doch war eine grundsätzlich positive Einschätzung der Ehe vorherrschend.

Eine ganz andere Einschätzung der Sexualität begegnet in den *Leges Sacrae*: Hier gilt einerseits (wie im Judentum) sowohl der eheliche als auch der uneheliche Geschlechtsverkehr als kultisch verunreinigend (wenn auch in abgestuftem Ausmaß – siehe M. VAHRENHORST, Kultische Terminologie 98.126), andererseits scheinen (anders als im Judentum und bei Paulus) beide erlaubt zu sein. Deshalb ist es irreführend, zu sagen, dass „Menschen...“, die mit der jüdischen Tradition vor ihrer Lebenswende keine Bekanntschaft gemacht hatten“, ohne Unterweisung in der alttestamentlich-jüdischen Tradition „wissen [konnten], dass außereheliche Sexualpraktiken mit dem Besuch in dem Bereich, in dem die Götter gegenwärtig sind, nicht zusammenpassen“ (so M. VAHRENHORST, Kultische Terminologie 137). Schließlich galt für sie dasselbe auch im Blick auf den ehelichen Geschlechtsverkehr. Im Übrigen regeln die *Leges Sacrae* – wie Vahrenhorst selbst darlegt (a.a.O. 138) – nur den Zugang zum Tempel, nicht den Alltag. Was für ersteren problematisch ist, war für Letzteren keineswegs verboten. Die Heiden wären ohne entsprechende Unterweisung also keineswegs in der Lage gewesen, Paulus an dieser Stelle zu folgen.

⁷² T. HOLTZ zieht 1Petr 3,7 zum Vergleich heran, wonach τιμή den Umgang des Mannes mit seiner Frau kennzeichnen soll (Thessalonicher 158).

⁷³ W. MICHAELIS, Artikel πάθος 927.

„πάθος als sexuelle Leidenschaft, die mit der ἐπιθυμία zusammenhängt bzw. (Genitiv der Herkunft...) aus ihr erwächst“.⁷⁴

ἐπιθυμία Anders als die Stoiker, denen jegliche ἐπιθυμία als etwas Irrationales und folglich Verwerfliches galt, unterscheidet Paulus wie die LXX zwischen gutem (vgl. Prov 10,24 mit Gal 5,17b; Phil 1,23; 1Thess 2,17) und schlechtem (vgl. Prov 12,12 mit Röm 1,24; 6,12; 7,7f; 13,14; 1Kor 10,6; Gal 5,16.17a.24; Eph 2,3; 4,22; Kol 3,5) Begehren. Er steht damit in der Tradition des Judentums, nicht der hellenistischen Ethik.⁷⁵ ἐπιθυμία im Singular kann bei Paulus als die Wurzel aller Sünde (Röm 7,7) bzw. als Inbegriff der Werke des Fleisches (Gal 5,16) auftreten. In Röm 7,7 nimmt er auf das entsprechende Dekaloggebot Bezug.

Versteht man auch hier das Verbot der ἐπιθυμία vom Dekalog her, ergibt sich eine ausgezeichnete Verbindung zwischen v 4 und v 6 und ein klarer Sinn für den ganzen Passus: Jeder soll seine *eigene* Frau gewinnen, die Ehe des Bruders muss unangetastet bleiben. Dazwischen, als Bindeglied, steht (mit μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας angedeutet) das Verbot zu Begehren, das im Dekaloggebot mit dem Satz über das Begehren (ἐπιθυμεῖν) der Frau des Nächsten beginnt (Ex 20,17a = Dtn 5,21a).

καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν Mit diesem Satz stellt Paulus die Thessalonicher den ἔθνη gegenüber, während sie aus jüdischer Sicht doch zum größeren Teil selbst aus den ἔθνη stammen (vgl. Apg 17,1–4 mit 1Thess 1,9) und nicht aus Israel, das in der LXX als λαός Gottes von den ἔθνη abgegrenzt wird.⁷⁶ Dass Paulus gleichwohl von einer alttestamentlich-jüdischen Perspektive her denkt, bestätigt die Zugrundelegung von Jer 10,25 (vgl. Ps 79,6MT) an dieser Stelle: ... ἐπὶ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα σε καὶ ἐπὶ γενεάς αἱ τὸ ὄνομά σου οὐκ ἐπεκαλέσαντο.⁷⁷ Paulus ist sich voll und ganz bewusst, was er tut, wenn er die Heidenchristen als Glieder des Gottesvolkes anspricht. Ansätze dazu, dass auch Heiden zu den „Gottkennern“ gehören können, finden sich bereits im Alten Testament: So werden etwa in dem eschatologischen Zionslied Ps 87 Nichtisraeliten als zu Zion gehörig angesehen und von Gott unter die ׀ׁׁׁ = γινώσκοντές με gerechnet (87,4). Israel zeichnet sich insbesondere im neuen

⁷⁴ W. MICHAELIS, Artikel πάθος 928.

⁷⁵ So aber R. F. COLLINS, Will of God 52.

⁷⁶ Die LXX folgt damit einer Unterscheidung, die in den späteren Büchern des hebräischen Textes durch ׀ׁ – ׀ׁׁ zum Ausdruck gebracht wird. ἔθνη hat bei dieser Entgegensetzung immer eine negative Konnotation (vgl. H. STRATHMANN, E. MEYER, Artikel λαός 35).

⁷⁷ Zum Topos, dass die Heiden „Gott nicht kennen“, vgl. auch Ex 5,2; 2Kön 17,26; Jdt 9,14; Hiob 18,21; Ps 78(79),6; Weish 16,16; Jes 5,13; 45,15LXX; 55,5; Jer 9,5.

Bund dadurch aus, dass es Gott kennt: vgl. Jer 31(38),34.⁷⁸ Dieser neue Bund ist für Paulus in der durch Jesus erlösten Gemeinde aus Juden und Heiden Wirklichkeit geworden (vgl. 1Kor 11,23–25 und 2Kor 3,1ff⁷⁹). Da Paulus in v 9 mit θεοδιδάκτοι auf Jer 31(38),34 (vgl. auch Jes 54,13; 55,1f) anspielt, liegt es nahe, dass er an diese *eschatologische* Erfüllung des Privilegs Israels, Gott zu kennen, gedacht hat. Die bekehrten Heiden gehören nicht mehr zu denen, die Gott nicht kennen und deshalb Götzen dienst betreiben (vgl. 1Thess 1,9), sondern zum erwählten Volk des neuen Bundes, das Gott kennt. Es handelt sich also keineswegs um „a lapse in Paul’s thought“.⁸⁰ Für das Alte Testament ist ein wesentlicher Aspekt der Heiligung Israels die *Abgrenzung* von den Heiden.⁸¹ Das ist hier aufgenommen, aber so gewendet, dass die christliche Gemeinde aus Juden und Heiden sich von den Heiden (bzw. der eigenen heidnischen Vergangenheit) zu unterscheiden hat (vgl. 2Kor 6,14–7,1).

Ἔ τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Bezüglich der Interpretation dieser Anweisung stehen sich in der Forschung zwei Positionen gegenüber:⁸²

a) Parataktisch: Der Artikel vor dem negierten Infinitiv muss nicht von inhaltlicher Bedeutung sein.⁸³ Folglich können die beiden Infinitive in v 6 parataktisch neben die von v 4 gestellt werden. Diese Deutung war lange Zeit vorherrschend (und ist es bis heute in den deutschen Bibelübersetzungen).⁸⁴ Nach dieser Deutung, welche πλεονεκτεῖν von πλεονεξία = „Habsucht“ her interpretiert, warnt Paulus in vv 4–6 vor zwei verschiedenen Hindernissen der Heiligung: Unzucht *und* Habsucht, welche im Alten Testament, im Judentum und auch im Neuen Testament oft zusammen genannt werden (vgl. Dtn 17,17; Weish 14,24.25; TestJud 18,2f; TestIss 4,4; Test Ass 2,5.8; TestBenj 5,1; CD IV,14ff; Mk 7,22; Joh 2,16; 2Petr 2,14; Did

⁷⁸ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 19, Anm. 61. Vgl. hierzu S. J. HAFEMANN, *The God of Promise* 199: “Having God’s Law written on their hearts, the people of the new covenant will no longer be a mixed multitude in which a small remnant who knew the Lord had to call the nation *itself* to repentance.” Sie alle werden erneuerte Herzen haben und den Herrn kennen. “As a result, the witness of the people of God will no longer be to one’s ‘neighbor’ within the covenant community but from the covenant community to the world” (a.a.O. 200).

⁷⁹ Da im Alten Testament nur in Jer 31 explizit von einem „neuen Bund“ (καινή διαθήκη) die Rede ist, handelt es sich um eine ganz eindeutige Bezugnahme.

⁸⁰ So aber M. WINNINGE, *Sinners* 252.

⁸¹ Vgl. K. GRÜN WALDT, *Heiligkeitsgesetz* 253.

⁸² Vgl. die Gegenüberstellung beider Positionen bei R. F. COLLINS, *Will of God* 45–47.

⁸³ Vgl. E. G. HOFFMANN, H. VON SIEBENTHAL, *Grammatik* § 223.

⁸⁴ So haben zahlreiche lateinische Väter die Stelle verstanden; vgl. R. BEAUVÉRY, *Πλεονεκτεῖν* 78, Anm. 1.

5,1; Barn 20,1). Auch Paulus nennt πλεονεξία fast immer in einem Atemzug mit πορνεία und häufig auch ἀκαθαρσία, wobei πορνεία stets wie hier voransteht (vgl. 1Kor 5,10.11; 6,9f; Eph 4,19; 5,3.5; Kol 3,5; für die vergleichbare Reihe πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια siehe 2Kor 12,21; Gal 5,19). Diese beiden Leidenschaften, Unzucht und Habsucht, gelten als die Übertretung von Gottes Gebot schlechthin.⁸⁵

b) Hypotaktisch: Man kann τό aber auch wie in 1Thess 3,3 im Sinne von τουτέστιν auffassen, so dass die Infinitive von v 6 die von v 4 erläutern.⁸⁶ Dagegen macht R. Beauvery geltend, dass er nach eingehender Untersuchung die Verwendung von πλεονεξία im Bezug auf sexuelle Vergehen weder bei den griechischen Schriftstellern noch in der LXX, den jüdischen Apokryphen, dem Neuen Testament oder den apostolischen Vätern gefunden habe.⁸⁷ Doch übersieht er den Bedeutungsunterschied zwischen Substantiv und Verb: Während πλεονεξία „Gewinnsucht“, „Habgier“, „Geiz“ heißt,⁸⁸ also auf materielle Güter bezogen ist, kann das Verb πλεονεκτεῖν auch ein „Übervorteilen“ oder „Überlisten“ auf anderen Gebieten bezeichnen. Für den Sprachgebrauch des Paulus belegt dies eindeutig 2Kor 2,11: ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ.

ὑπερβαίνειν, im Neuen Testament *hapax legomenon*, ist hier absolut gebraucht, hat also die Bedeutung „sich Übergriffe erlauben, sich verfehlen“.⁸⁹ Somit können beide Verben problemlos auf das Hintergehen des Bruders und Übergriffe in dessen Ehe bezogen werden.

Bei der Deutung auf „Habsucht“ bereitet die Übersetzung von ἐν τῷ πράγματι Schwierigkeiten, da πρᾶγμα nirgends in der Gräzität in der Bedeutung „Geschäft“ gebraucht wird.⁹⁰ Die Bedeutung „Rechtsstreit“, die πρᾶγμα in der Gräzität haben kann, ist in 1Kor 6,1 zwar belegt; doch wäre bei dieser Bedeutung der Artikel τῷ in 1Thess 4,6 nicht gut unterzubringen. Wenn der Ausdruck sich auf sexuelle Angelegenheiten bezieht,

⁸⁵ Nach TestJud 18,2.6 verfinstern Unzucht und Habsucht die Seele und machen es deshalb unmöglich, Gott zu gehorchen.

⁸⁶ Vgl. A. BENGEL, Gnomon 813: „Articulus τό facit epitasin, quae cadit super verbum ὑπερβαίνειν... Itaque non videtur Paulus hic dicere *avaritiam*, ... sed fraudes et artes moechorum. Hebr 13,4. Nam asyndeton indicat ejusdem argumenti sermonem continuari.“ So haben die griechischen Väter die Stelle interpretiert (vgl. R. BEAUVERY, Πλεονεκτεῖν 78, Anm. 1; siehe dort auch die Auflistung heutiger Ausleger für und gegen diese Position).

⁸⁷ R. BEAUVERY, Πλεονεκτεῖν 79.

⁸⁸ BAUER-ALAND s. v. πλεονεξία.

⁸⁹ Vgl. BAUER-ALAND s. v. ὑπερβαίνω. In der LXX herrscht der wörtliche Sinn vor; vgl. aber Hi 24,2, wo die Grenzüberschreitung im wörtlichen Sinn auch eine Rechtsübertretung beinhaltet.

⁹⁰ T. J. DEIDUN, New Covenant 247. Diese Bedeutung wurde von der lateinischen Übersetzung mit *negotium* in den Text eingetragen (vgl. Ch. MAURER, Artikel 640).

kann man den Artikel im Sinne von ἐν τούτῳ τῷ auffassen: vgl. 2Kor 7,11b, wo Paulus ἐν τῷ πράγματι so gebraucht. Die Deutung, wonach auch τὸ μὴ ὑπερβαίνειν κτλ. sich auf sexuelle Vergehen bezieht, ist deshalb vorzuziehen, da sie vom gängigen Sinn der Wörter ausgehen kann und nicht wie die Deutung auf das Geschäftsleben völlig singuläre Wortbedeutungen zugrundelegen muss.⁹¹ Eine solche Warnung vor Übergriffen in fremde Ehen und dem hinterlistigen Hintergehen des Bruders setzt nicht voraus, dass entsprechende Verfehlungen bereits vorgekommen sind; darauf gibt es im Brief keinen Hinweis.⁹² Vielmehr warnt Paulus die Gemeinde vor der Sünde, die *ihm* von seinem jüdisch-christlichen Verständnis her (neben Götzendienst und Mord) als besonders verunreinigend galt⁹³ und zugleich der *Gemeinde* von ihrem Hintergrund her die größte Versuchung war, zumal in Thessalonich heidnische Kulte wie Dionysus- und Cabirus-Kult ausgeübt wurden, welche mit πορνεία verbunden waren.⁹⁴

Auf die drei Konkretionen der Heiligung folgen nun *drei Begründungen*, wovon die erste den Blick auf die Zukunft richtet, die zweite auf die Vergangenheit, die dritte auf die Gegenwart:

διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων Dass Gott die Taten der Menschen vergilt, ist ein vom Alten Testament her geläufiger, im Neuen Testament aufgenommener Topos (vgl. Ps 94,1f; Dtn 32,35, zitiert in Röm 12,19). Hier ist diese Funktion wie in 2Thess 1,8 auf Jesus übertragen worden, da κύριος sich im engeren Kontext auf *ihn* bezieht (vv 1f). Diese Übertragung steht in Einklang damit, dass Jesus nach mehreren Stellen im Neuen Testament in die Richterfunktion Gottes eintritt: vgl. nur Röm 14,10 mit 2Kor 5,9f. Wer sich der Heiligung versagt und stattdessen der πορνεία hingibt, wird durch Jesus gerichtet werden. Deshalb sollen die

⁹¹ Vgl. auch E. D. SCHMIDT, Heilig im Eschaton 284–286. Gänzlich abzulehnen ist der Vorschlag von H. BALTENSWEILER, wonach Paulus hier gegen das griechische „Erbtochterrecht“ polemisiert (Erwägungen 11). Vgl. dazu T. HOLTZ, Thessalonicher 163, I. H. MARSHALL, Thessalonians 111, H. UMBACH, In Christus getauft 79 und D. E. SCHMIDT, Heilig im Eschaton 295–301.

⁹² Es gibt keinerlei Hinweise darauf, dass Timotheus Paulus über sexuelle Ausschreitungen in Thessalonich berichtet hatte, wie beispielsweise F. F. BRUCE, Thessalonians 85 erwägt. Die von Bruce zum Vergleich angeführte Stelle 2Kor 12,20–13,2 unterscheidet sich gerade darin von 1Thess 4, dass Paulus die Gemeinde explizit auf ihre Verfehlungen anspricht.

⁹³ Πορνεία ist nicht nur ein gängiger Topos der jüdischen und christlichen *Heidenpolemik* (vgl. die Belege bei H. UMBACH, In Christus getauft 78). Die Sexualethik steht auch in der *innergemeindlichen* frühjüdischen Paränese an erster Stelle, welche vor „Unzucht, Ehebruch, Homosexualität und sexuellen Perversionen“ warnt (K.-W. NIEBUHR, Gesetz 232).

⁹⁴ Vgl. K. P. DONFRIED, Theology of 1Thessalonians 13.15.49.

Thessalonicher auf ihren Wandel achten. Für Paulus vollzieht sich also die Heiligung wie die Rechtfertigung vor dem Horizont des Endgerichts.⁹⁵

καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα

προλέγειν bedeutet etwas „im voraus sagen“, bevor es eintrifft (vgl. z. B. 2Kor 13,2; Gal 5,21).⁹⁶ Es wird verstärkt durch das fast synonyme διαμαρτύρεσθαι, „bezeugen“, welches ursprünglich eine eidliche Bezeugung beinhaltete.⁹⁷ Beide stehen im Aorist – ein Hinweis darauf, dass Paulus die Gemeinde bereits bei seinem ersten Besuch über die zukünftige Vergeltung nach den Werken unterrichtet hat.

7 οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῶ.

Mit γάρ angeschlossen folgt ein zweiter Grund für die Verpflichtung zur Heiligung: Sie ist mit der Berufung der Christen durch Gott gesetzt: vgl. schon 2,12, wo Paulus zu einem Wandel auffordert, der des berufenen Gottes würdig sei.

καλεῖν Im Alten Testament ist meistens von der *Erwählung* zum heiligen Volk die Rede (vgl. insbesondere Dtn 7,6–8; 14,2)⁹⁸, seltener von *Berufung*. Doch werden Israels Erwählung (meist mit der Wurzel קָרַב bzw. ἐκλέγεσθαι, ἐκλεκτός sowie προαιρεῖσθαι ausgedrückt) und Berufung (meist mit שָׁרַר bzw. καλεῖν, κλήσις, κλητός) schon vor Paulus, nämlich bei Deuterocesaja, in Verbindung gesetzt, wobei „das Wort ‚rufen‘ besonderes theologisches Gewicht [bekommt]. Gottes Ruf ist schöpferisches Wort, das bewirkt, was es besagt“ – vgl. Jes 55,11.⁹⁹ Jes 41,8f spricht von der Erwählung (ἐκλέγεσθαι) Israels als von seiner Berufung (καλεῖν); vgl. ferner 42,1 mit 6; 46,11; 48,12; 48,15; 49,1 mit 7; 50,2; 51,2. Paulus führt diese Linie fort, wenn er Berufung und Erwählung als *einen* Zusammenhang versteht: vgl. Röm 8,30–33; 9,11–12; 11,28–29; 1Kor 1,26–28; Kol 3,12–15; 2Thess 2,13f.¹⁰⁰ Dass er die Berufungsterminologie wesentlich extensiver verwendet, mag damit zusammenhängen, dass das Volk des

⁹⁵ Vgl. M. KONRADT, Gericht 127: „Paulus hebt hier nicht darauf ab, dass sich Christen durch ‚gute Werke‘ für die eschatologische Soteria (erst noch) qualifizieren müssten, wohl aber wird deutlich, dass sie sich durch bestimmtes Fehlverhalten *disqualifizieren* können.“

⁹⁶ BAUER-ALAND, Wörterbuch s. v.

⁹⁷ BAUER-ALAND, Wörterbuch s. v.

⁹⁸ Ex 19,5f enthält eine Erwählungsaussage, ohne dass das Wort gebraucht würde. Auch hier geht es um eine Erwählung zur Heiligkeit („ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk“).

⁹⁹ T. HOLTZ, Thessalonicher 91f; vgl. K. L. SCHMIDT, Artikel καλέω κτλ. 491.

¹⁰⁰ Auch 2Petr 1,10 gebraucht κλήσις und ἐκλογή parallel zueinander, Offb 17,14 κλητοί und ἐκλεκτοί.

neuen Bundes keine ethnische Größe ist, sondern sich aus lauter einzelnen durch die Verkündigung zum Glauben „Berufenen“ zusammensetzt, deren Heiligung nicht durch eine national-korporative Erfahrung der Rettung (nämlich den Exodus), sondern durch die Taufe in den Tod Christi geschieht (vgl. 1Kor 6,11).¹⁰¹ An Röm 9,25 kann man erkennen, dass die von Gott so Berufenen ein Volk (λαός) bilden, „indeed *the* People of God, succeeding to the prerogatives of Israel (cf. Acts 3,25). For in fact Paul’s theology of the divine call implies the whole biblical understanding of *election*.“¹⁰² Beide, Erwählung und Berufung, haben bei Paulus wie im Alten Testament große Affinität zur Heiligungsterminologie:

a) Erwählung (vgl. Dtn 7,6–8; 14,2)¹⁰³

Nachdem Paulus in 1Kor 1,27–29 über die Erwählung der Gemeinde gesprochen hat, fasst er diesen Gedankengang in v 30 nochmals zusammen und erläutert, dass Gott die Gemeindeglieder in der Weise erwählt hat, dass er ihnen das Sein in Christus geschenkt hat, der ihre Heiligung ist. Dementsprechend sind sie nach Kol 3,12 als ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ zugleich ἅγιοι. Nach Eph 1,4 wurden die Christen vor Grundlegung der Welt von Gott dazu auserwählt (ἐκλέγεσθαι), vor Gott „heilig“ zu sein (so je nach Beurteilung des textkritischen Befundes wahrscheinlich auch 2Thess 2,13; ferner Ign Trall inscr; MartPolyc 22,1).

b) Berufung¹⁰⁴

Paulus nennt die Christen κλητοὶ ἅγιοι (Röm 1,7; 1Kor 1,2) und stellt sie als solche den Ungläubigen aus Juden und Heiden gegenüber (Röm 1,24). Nach 1Thess 4,7 (vgl. 2,12; 5,24) wurden sie „zur Heiligung“ (ἐν ἁγιασῶ)¹⁰⁵ berufen (καλεῖν), nach 5,23f wird Gott, der sie berufen hat, ihre Heiligung vollenden. 2Tim 1,9 spricht – in Anlehnung an die alttestamentliche Bezeichnung der Versammlung des heiligen Volkes als κλητὴ ἁγία (für שְׂרָרִים שְׂרָרִים)¹⁰⁶ – von der κλησις ἁγία.

ἀκαθαρσία nach καλεῖν ἐπί ist als Dativ des Zwecks zu verstehen; dagegen überrascht der Anschluss von ἁγιασμός mit ἐν. Möglicherweise ist

¹⁰¹ Im Alten Testament ist von der „Erwählung“ Einzelner nur relativ selten die Rede; wenn, dann handelt es sich um herausragende Gestalten.

¹⁰² T. J. DEIDUN, *New Covenant* 8.

¹⁰³ ἐκλογὴ (1Thess 1,4; Röm 9,11; 11,5.7.28), ἐκλεκτοί (Röm 8,33; 16,13; Kol 3,12; [2Tim 2,10]), ἐκλέγεσθαι (1Kor 1,27f; Eph 1,4), auch προορίζειν (Röm 8,29f; 1Kor 2,7; vgl. Eph 1,5.11).

¹⁰⁴ καλεῖν (31mal bei Paulus einschließlich 2Thess, Kol, Eph), κλησις (Röm 11,29; 1Kor 1,26; 7,20; vgl. Eph 1,18; 4,1.4), κλητοί (Röm 1,6f; 8,28; 1Kor 1,2.24).

¹⁰⁵ Zur Bedeutung von ἐν an dieser Stelle s. u.

¹⁰⁶ Ex 12,16; Num 28,25; sowie 11 Belege in Lev.

ein Verb wie etwa „zu leben“¹⁰⁷ oder „zu wandeln“ hinzuzudenken. Die Bedeutung wäre dann „berufen zum Wandel in Heiligung“.

Es zeigt sich, dass Paulus von der alttestamentlichen Konzeption von Heiligkeit her denkt, wenn er ἀκαθαρσία als Gegenbegriff zu ἁγιασμός verwendet (vgl. auch 1Kor 7,14; Eph 5,3.5) und ethisch versteht (was in der Umwelt des Alten Testaments und des Paulus ohne Parallele ist).¹⁰⁸ Im Alten Testament kann das Gegenstück zum Heiligen nicht nur das Profane (vgl. Lev 10,10 par Ez 22,26 und 44,23), sondern auch das kultisch oder ethisch definierte Unreine sein: Von *ethischer* Unreinheit, die mit der Heiligkeit Israels nicht vereinbar ist, spricht das Heiligkeitsgesetz im Bezug auf sexuelle Übertretungen (Lev 18,24–29), Götzendienst (Lev 19,31, 20,1–3), und Mord (Num 35,33). Jesaja wird angesichts der Heiligkeit JHWHs seiner Unreinheit, welche im weiteren Verlauf als Sünde (*LXX* ἀνομία καὶ ἁμαρτία) definiert wird, eingedenk (Jes 6,5.7); die Bücher Jeremia und Ezechiel enthalten die Erwartung, Gott werde sein Volk von dessen Sünden (*LXX* ἀδικίαι bzw. ἀνομίαι) „*reinigen*“ (Jer 33,8; Ez 36,33). Im Anschluss hieran galten in Qumran *alle* Sünden als verunreinigend.¹⁰⁹ Die Torliturgien des Psalters fordern ethische Reinheit, insbesondere Gerechtigkeit, als Bedingung des Einlasses zum Heiligtum, kontrastieren also ethische Unreinheit und Heiligkeit.¹¹⁰ Während Israel sich zur Heiligkeit berufen wusste, galt Unreinheit dem Judentum als Grundmerkmal der Heiden (vgl. Jub 22,16).

Paulus verwendet die Reinheitsterminologie überwiegend im ethischen Sinn. Dass der Begriff bei ihm eine Affinität zu πορνεία bzw. sexuellem Fehlverhalten überhaupt hat (Röm 1,24; 2Kor 12,21; Gal 5,19; Eph 5,3; Kol 3,5), ist auf die im Judentum breit rezipierte alttestamentliche Trias verunreinigender Sünden zurückzuführen, deren eine die πορνεία ist.¹¹¹ Dass er darüber hinaus unter ἀκαθαρσία verschiedene Arten ethischen Fehlverhaltens subsumiert, erinnert an Qumran. So steht ἀκαθαρσία in Röm 6,19 parallel zu ἀνομία, in 2Kor 12,21 führt es eine Reihe von ἁμαρτίαι an, in Gal 5,19f zählt es zu den „Werken des Fleisches“. Sein Bedeutungsinhalt ist weiter als nur die sexuelle Komponente (vgl. 1Thess 2,3, wo Paulus ἀκαθαρσία neben πλάνη und δόλος als Motiv seiner Verkündigung ausschließt, sowie 1Kor 7,14, wo der Gedanke an sexuelle Unreinheit ebenfalls völlig fernliegt).¹¹²

¹⁰⁷ So der Vorschlag in W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel 201.

¹⁰⁸ Siehe zum Folgenden Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.

¹⁰⁹ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.4.b.

¹¹⁰ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.3.

¹¹¹ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1.a; 5.2.b; 5.4.c.

¹¹² Gegen M. NEWTON, nach dem ἀκαθαρσία „in Paul’s letters ... invariably denotes sexual immorality“ (Concept of Purity 103).

ἁγιασμός wird an dieser Stelle durch die Bezüge nach vorn und hinten zugleich aktiv und passiv definiert. Als Begründung der vorangehenden ethischen Ermahnungen ist es zunächst aktiv: Die Gemeindeglieder dürfen nicht in sexueller Unreinheit leben, sie sollen sich vielmehr heiligen, indem sie ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend führen. Andererseits folgt in v 8 der Hinweis auf den Heiligen Geist, der hier ganz offensichtlich als der *heiligende* Geist verstanden wird (s. u.).

8 τοιγαροῦν ὁ ἄθετων οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν enthält die dritte Begründung für die Notwendigkeit der Heiligung:

ἀθετεῖν bezieht sich im Neuen Testament häufig auf die Autorität Gottes bzw. Jesu (Lk 7,30; Lk 10,16; Joh 12,48) oder der Gebote Gottes (vgl. Mk 7,9; Hebr 10,28). Wer das apostolische Gebot der Heiligung verwirft, verwirft Gott. Es *könnte* sein, dass Paulus hier auf das Jesuswort aus Lk 10,16 anspielt¹¹³: Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετων ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετων ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με. Gott wird „missachtet“, wo sein Wille missachtet und dem Geist, der zum Tun des Willens Gottes treibt, die Kooperation versagt wird. Man kann nicht mit Gott im Glauben geeint bleiben und ihm zugleich die Zustimmung zu seinem Willen versagen.

τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς Dieser Satzteil enthält eine fast wörtliche Aufnahme von Ez 37,14: καὶ δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς... (ebenso, nur mit ἐν ὑμῖν, 36,27). Gemäß Ez 37,11–14 wird Gott bei der eschatologischen Neuschöpfung seines Volkes seinen Geist in sie geben. Dieser wird nach Ez 36,27b¹¹⁴ die Menschen zum Gehorsam befähigen, eine Perspektive, die in Qumran aufgenommen wurde (vgl. 1QS IV,20f u. ö.).¹¹⁵ Zugleich wird Gott sie von allen Unreinheiten reinigen (v 29): καὶ σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν; vgl. die Parallele in v 33: καθαρῶ ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν ὑμῶν, welche zeigt, dass damit insbesondere ethische „Unreinheiten“ gemeint sind.

Nach Ez 36,23 wird Gott durch die Wiederherstellung und Reinigung Israels seinen Namen vor den Völkern heiligen. Um diese Heiligung des Gottesnamens lehrte Jesus seine Jünger im Vaterunser bitten. Zugleich brach seinem Selbstverständnis nach mit ihm die Wirklichkeit, die Ez 36 beschreibt, an, und er begann selbst, das heilige Gottesvolk der Endzeit zu

¹¹³ Vgl. I. H. MARSHALL, Thessalonians 114.

¹¹⁴ Ez 36,27bLXX lautet: καὶ ποιήσω ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασίαις μου πορεύησθε καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε καὶ ποιήσητε.

¹¹⁵ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2c und 6.3c.

sammeln (siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 2 und 4). Das Zitat aus Ez 36,27 in 1Thess 4,8 zeigt, dass für Paulus die christliche Gemeinde aus Juden und Heiden in der Erfüllung dieser Verheißung steht. Sie hat in der Taufe Anteil am Geist erhalten. Paulus ändert dementsprechend das Futur δώσω in das präsentische διδόντα ab.¹¹⁶ Auch der Aspekt des fortgesetzten Wirkens des Geistes ist in der Präsensform des Verbs enthalten.

Ez 36 wird in der jüdischen Tradition oft zusammen mit Jer 31 zitiert.¹¹⁷ Paulus war dieser Zusammenhang offensichtlich bekannt,¹¹⁸ denn er spielt im selben Zusammenhang auch auf diesen Text an, nämlich erstens, indem er in v 4 die Christen als γινώσκοντες τὸν θεόν charakterisiert (s. o.), und zweitens mit θεοδίδακτοι in v 9. Jer 31(38),31ff zufolge wird Gott im neuen Bund sein Gesetz ins Innere der Israeliten legen und auf ihre Herzen schreiben (v 33); Paulus formuliert auch dies präsentisch: θεοδίδακτοί ἐστε. Auch in Jer 31 gehört zum neuen Bund die Reinigung von Schuld (v 34: ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι).¹¹⁹

Diese Verheißungen erfüllen sich nach Paulus in den Christen, dem Volk des neuen Bundes (s. o. zum präsentischen διδόντα). “Paul’s understanding of christian morality was coloured from the very beginning by his interpretation of Ez. 36,27 and Jer. 31,31ss., before he ever entered into theological polemic over the Law and justification.”¹²⁰ Schon die Beschreibung der Bekehrung der Thessalonicher: „ihr habt euch abgewendet von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott“ (1,9), entspricht

¹¹⁶ Vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 56; W. PFISTER, *Leben im Geist* 15.

¹¹⁷ Vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 20, Anm. 66 und 67; z. B. Jub 1,23ff; weitere Belege bei BILL III 704; IV 482.

¹¹⁸ In 2Kor 3,2f wird er wiederum auf diese beiden Texte zusammen Bezug nehmen (dort klingen Jer 31,33 und Ez 36,26 an).

¹¹⁹ Angesichts der grundlegenden Bedeutung von Ez 36 und Jer 31 für die paulinische Argumentation in 1Thess 4 muss F. BLISCHKE widersprochen werden, wenn er feststellt, im 1. Thessalonicher werde „an keiner Stelle ein direkter Bezug auf die Tora oder auf andere alttestamentliche Schriften sichtbar“ und auch 4,1–8 zeige „keine Anerkennung der Tora, sondern die Anwendung ausgewählter Topoi alttestamentlicher Tradition“, die lediglich dazu eingesetzt werden, um den betreffenden Inhalte „stärkere Überzeugungskraft“ zu verleihen (Begründung 99). A. JOHNSON ist recht zu geben, wenn er urteilt, Paulus stelle im 1Thess die Heiden in der Weise dar, „that one can almost read their story out of ... Ezekiel 36–37 (LXX)“ (The Sanctification of the Imagination 278).

¹²⁰ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 228. Angesichts des (für jüdische Leser völlig eindeutigen) Hinweises auf Ez 36 und 37 ist die von F. BLISCHKE (Begründung 57) offen gelassene Frage, „inwieweit der Geist die von ihm Begabten zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Lebenswandel befähigt“, positiv zu beantworten. Genau dies ist nämlich nach Ez 36 und 37 das Ziel der Geistverleihung.

der Verheißung Ezechiels für *Israel* zur Zeit seiner Wiederherstellung (vgl. Ez 11,18; 20,33–44; 37,23).¹²¹

Paulus spricht meistens (wie Ez 36 und 37 auch) absolut vom πνεῦμα; nur gelegentlich fügt er das auch im Alten Testament höchst selten zu πνεῦμα tretende Adjektiv ἅγιον hinzu (Röm 5,5; 9,1; 14,17; 15,13.16.19 [v. 1.]; 1Kor 2,13; 6,19; 12,3; 2Kor 6,6; 13,13; [Eph 1,13; 4,30;] 1Thess 1,5f; 4,8; [vgl. 2Tim 1,14; Tit 3,5]; in der *LXX* nur Jes 63,10f; Ps 51,11 *LXX*; 143,10 *LXX* [v. 1.]; Weish 1,5; 9,17).¹²² Doch ist der Geist des heiligen Gottes immer der „*Heilige Geist*“, auch wo dies nicht eigens betont wird. Wie in 1Kor 6,19 leitet Paulus aus der Gegenwart des *Heiligen Geistes* in der Gemeinde die Verpflichtung zu einem ihm entsprechenden (heiligen) Wandel ab. Diesen zu verweigern würde bedeuten, „to opt out of the eschatological era prophesied by Ezekiel (Ezek. 36:27; compare 37:14) and now fulfilled with the coming of the Holy Spirit to the Thessalonian community.“¹²³

9 περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους. Bis v 8 könnte man den Eindruck gewinnen, dass die Heiligung in erster Linie in dem besteht, was Christen zu unterlassen haben. Dieser Aspekt war Paulus (schon aufgrund seiner Prominenz im Alten Testament) gewiss wichtig. Doch lässt v 9 (wie schon 3,11–13) erkennen, dass die aktive Heiligung nicht primär in der Negation besteht.

φιλαδελφία und ἀγαπᾶν ἀλλήλους umschreiben beide die Liebe unter *Glaubenden*. Wie schon im Heiligkeitsgesetz, bildet sie auch hier die komplementäre Ergänzung zum negativen Aspekt der Heiligung (s. o.). Die Liebe steht bei Paulus oft als positiver Widerpart der Unzucht: vgl. außer 1Thess 4 auch Gal 5,19,22; Kol 3,5ff; Eph 5,1–3.

θεοδίδακτοι Als Volk des neuen Bundes waren die Thessalonicher von Gott selbst in der Liebe gelehrt worden (vgl. Jer 31[38],34; Jes 54,13; 55,1f). Διδάσκειν, in der *LXX* Wiedergabe von פִּלְטוּ pi., wird im Alten Testament besonders auf die Unterweisung im Wandel nach dem Gesetz angewendet: vgl. z. B. Dtn 4,1.10.14; Ps 119,12.26.64.66.68.99.108; Jer

¹²¹ Vgl. F. THIELMAN, Paul 77.

¹²² Wie das Alte Testament gebraucht Paulus daneben πνεῦμα θεοῦ (Röm 8,9.14; 15,19*; 1Kor 6,11; 7,40; 12,3; 2Kor 3,3; [Eph 4,30;] Phil 3,3; vgl. z. B. Gen 1,2; 41,38; Num 23,6; 24,2; 1Sam 10,10; 2Chr 24,20; Jes 11,2; Ez 11,24) und – seiner Überzeugung entsprechend, dass der „Herr der Geist ist“ (2Kor 3,17) – πνεῦμα (Ἰησοῦ) Χριστοῦ (Röm 8,9; Phil 1,19), πνεῦμα τοῦ υἱοῦ (Gal 4,6) und κυρίου (2Kor 3,17).

¹²³ F. THIELMAN, Paul 77.

9,13(14); 12,16; Ez 44,23. Dem entspricht hier, wie schon in 1Thess 3,11–13 festzustellen war, die Liebe als „source et l'âme de la nouvelle ‚Alliance‘“.¹²⁴ Von Jer 31,33f und Ez 36 her liegt es nahe, in dieser göttlichen Unterweisung die für die messianische Zeit verheißene, durch den Geist in den Herzen sich vollziehende Lehre zu sehen, durch welche die Menschen nicht nur lernen, *dass* sie lieben sollen – diese Lehre war durch das Alte Testament längst vorher bekannt –, sondern zu dieser Liebe auch *befähigt* werden. Der Aspekt des „Gelehrtwerdens“ schützt vor dem Missverständnis, als wäre die Wirkung des Geistes eine Kraft, die den Menschen durch ihre Wirkung in Passivität versetzt. Die von Gott „Gelehrten“ werden zum freien Gehorsam befähigt. Mit Jer 31 gesprochen: das Gesetz ist in ihr Herz geschrieben. Die Liebe der Thessalonicher untereinander ist somit die Folge eines Einwirkens Gottes auf das Zentrum ihrer Person, die dadurch selbst Subjekt der Liebe wird.

10 καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφούς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον
Wie schon in 3,11–13 bestätigt Paulus der Gemeinde, dass sie bereits Bruderliebe übt, und zwar nicht nur in der eigenen Gemeinde, sondern „in ganz Mazedonien“¹²⁵. Zugleich fordert er sie aber, parallel zu seiner Bitte an Gott in 3,12, auf, darin zu wachsen. Auch an dieser Stelle geht es ihm also nicht darum, einen ethischen Mangel bei den Gemeindegliedern zu beheben, sondern sie zum Wachstum anzuspornen, und zwar in dem, was sie seit Anbeginn ihres Glaubens praktiziert haben (v 1). Es ist notwendig, an dieser Stelle Sünde und Unvollendet-Sein zu unterscheiden. Obwohl Paulus die Gemeinde keiner Sünde anklagt, sieht er Möglichkeiten, wie sie noch vollkommener in der Liebe leben könnte (vgl. 3,12).

11 καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν
Drei Dinge empfiehlt Paulus der Gemeinde zum Wachstum in der Liebe: 1.) ein ruhiges Leben zu führen (vgl. 2Thess 3,12; 1Tim 2,2), 2.) sich um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern¹²⁶ und 3.) ihrer (körperlichen) Arbeit nach-

¹²⁴ C. SPICQ, *Agapè II*, 185.

¹²⁵ Damit könnten sowohl Gastfreundschaft für durchreisende Christen aus anderen Gemeinden (vgl. 3Joh 5) als auch Gaben für Arme und die Mission (vgl. Phil 4,14–18) gemeint sein.

¹²⁶ ἡσυχάζειν und πράσσειν τὰ ἴδια konnten im klassischen Griechisch bedeuten „looking after one’s own business and keeping out of public life“, woraus frühere Kommentatoren oft die Ermahnung ableiteten, sich von politischen Dingen fernzuhalten. Doch wendet I. H. MARSHALL im Anschluss an J. E. FRAME (Thessalonians 161) mit Recht gegen diese Interpretation ein, dass „the members of the church were working people who did not spend their time in the market place talking politics“, weshalb ἡσυχ-

zugehen. Der Anlass zu dieser Ermahnung wird gewesen sein, dass einige Gemeindeglieder meinten, angesichts der nahe bevorstehenden Parusie nicht mehr arbeiten zu müssen (vgl. 4,13ff).¹²⁷ Zur Zeit der Abfassung des 2Thessalonicherbriefs ist dieses Problem sichtlich eskaliert: Paulus betont deshalb, dass *er* sich von seiner eigenen Hände Arbeit ernährt habe (2Thess 3,8f; vgl. auch 1Kor 4,12 und Eph 4,28). Solches Verhalten dient einem doppelten Ziel und Zweck: Es schützt den Ruf der Gemeinde bei den Nichtchristen (πρὸς τοὺς ἕξω) und verleiht den einzelnen Gemeindegliedern materielle Unabhängigkeit (12b; vgl. 2Thess 3,8.12).

12a ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἕξω Der Blick auf die „draußen“, denen der Wandel der Gemeinde positiv auffallen soll (vgl. εὐσχημόνως)¹²⁸, ist ein fester Bestandteil der frühen christlichen Paränese. Er wird in den späteren Briefen wiederholt begegnen (vgl. 1Kor 10,32; 2Kor 8,21; Kol 4,5). Häufig geht es dabei zugleich um die missionarische Wirksamkeit der Gemeinde (1Kor 9,12.20–23; 10,31f; Kol 4,5f; vgl. 1Petr 3,1). Diese Argumentation setzt voraus, dass die Gemeinde mit den Nichtchristen gewisse ethische Prinzipien teilt. „Nur ein solcher beide verbindender Maßstab macht ja ein ernstzunehmendes Urteil der Heiden über die christliche Lebensführung überhaupt möglich und sinnvoll.“¹²⁹ Allerdings impliziert dies nicht, dass „die sittliche Forderung“ für die Christen „keinen neuen Inhalt“ hat und von ihnen *nur* gefordert ist, was nach allgemeiner Ansicht „gut, wohlgefällig und vollkommen ist“.¹³⁰ Wie schon 1Thess 5,21 sagt, war „der Rezeptionsvorgang zugleich ein Selektionsvorgang.“¹³¹

χάζειν und πράσσειν τὰ ἴδια „should be taken in a more general sense“ (Thessalonians 116). Dafür spricht auch die Verbindung von ἡσυχία mit ἐργάζεσθαι in 2Thess 3,12.

¹²⁷ Aus 4,13–18 ist auf die überzogene Naherwartung einiger Gemeindeglieder zu schließen.

¹²⁸ Vgl. auch Röm 13,13; 1Kor 7,35; 13,5; 14,40; 2Kor 4,2; 8,21.

¹²⁹ W. SCHRAGE, Ethik 206; Schrage macht in diesem Zusammenhang „auf die vielfältige Rezeption formaler und inhaltlicher Elemente der antiken Ethik durch Paulus“ aufmerksam, in der sich „das Wissen um ein universales göttliches Sittengesetz [verräät], dessen Forderungen alle Menschen in gleicher Weise unterworfen sind und dessen Erkenntnis Christen wie Nichtchristen verbindet“ (DERS., Einzelgebote 197).

¹³⁰ So aber R. BULTMANN, Problem der Ethik 51; dort z. T. kursiv. Siehe zur Auseinandersetzung mit der von Bultmann (und beispielsweise auch H. Braun und E. Dinkler) vertretenen Ansicht, „dass das Neue und Eigene der christlichen und paulinischen Ethik nicht in der Norm, sondern in der Erfüllung und Verwirklichung, Begründung und Motivierung der Norm zu suchen ist“, W. SCHRAGE, Einzelgebote 200–210 (Zitat 200), der aufzeigt, inwiefern die paulinische Ethik bei aller Übereinstimmung mit ethischen Prinzipien der Umwelt auch *inhaltlich* spezifisch christlich ist.

¹³¹ W. SCHRAGE, Ethik 207. Siehe zu den Einzelheiten der Rezeption nichtchristlichen Materials, die mit Selektion, Umprägung und Korrektur einherging, W. SCHRAGE, Ein-

2.3 1. Thessalonicher 5,23f

a) Analyse

Der Gebetswunsch in 5,23f schließt den zweiten Hauptteil des Briefes ab. Wie in 3,11–13 geht die Form des Wunsches (Optativ von ἀγιάζειν und τηρεῖν) fließend über in die Anrede der Adressaten, denen Paulus an dieser Stelle die Erfüllung des Wunsches als Verheißung zusichert (Indikativ Futur von ποιεῖν). Der Wunsch, Gott selbst möge die Gemeinde umfassend heiligen, bildet den Abschluss einer langen Reihe von Imperativen, die verschiedenste Aspekte des christlichen Lebens bedenkt (5,12–22), und gehört mit diesen inhaltlich zusammen¹³². Einige der Inhalte von 5,12–22 kehren in den Konkretionen des geheiligten Lebens in Röm 12 wieder.

b) Exegese

23 αὐτὸς δέ markiert keinen Gegensatz – so, als sollten die an Menschen gerichteten Imperative dadurch wieder durchgestrichen werden –, sondern hat wie in 3,11 „weiterführenden Charakter“.¹³³ Die vv 12–22 entfalten also das Tun, zu dem Gott Menschen befähigt, indem er sie heiligt.

ἀγιάζειν Das Verb ἀγιάζειν ist in den biblischen Schriften und in der davon beeinflussten Literatur in kultischem wie ethischem Zusammenhang gebräuchlich (vgl. z. B. Philo, LA I,18; spec. I,167), nicht aber in der außerbiblischen Gräzität. Verglichen mit dem Adjektiv ἅγιος ist es auch im Corpus Paulinum relativ selten (aktiv: Eph 5,26; passiv: Röm 15,16; 1Kor 1,2; 6,11; 7,14). Subjekt des Heiligens ist an dieser Stelle Gott.

„Damit wird das in die Hände Gottes gelegt, zu dem die Gemeinde mit ihrem Tun berufen war. Der Anspruch an die Gemeinde ist dadurch nicht aufgehoben, aber er wird hineingehoben in das umfangende Werk Gottes, das erst dem Tun der Gemeinde Raum gibt.“¹³⁴

ὀλοτελής „ganz, vollständig“, kann hier adverbial aufgefasst werden¹³⁵ oder als „Objektsartangabe“.¹³⁶ Der Sinn ist im ersten Fall, dass die Heiligung umfassend sein soll, im zweiten, dass die ganze Person geheiligt wer-

zelgebote 197–210. Den größten Einfluss hatte dabei die „Paränese des Diasporajudentums“ (a.a.O. 199).

¹³² Vgl. T. HOLTZ, Thessalonicher 240.263.

¹³³ T. HOLTZ, Thessalonicher 263; vgl. auch I. H. MARSHALL, Thessalonians 161. Anders B. RIGAUX, Thessaloniens 594f.

¹³⁴ T. HOLTZ, Thessalonicher 264.

¹³⁵ Vgl. zum prädikativen Adjektiv, das im Deutschen adverbial wiederzugeben ist, BDR § 243.

¹³⁶ W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 204.

den soll. ὀλοτελής ist weder in der *LXX* noch sonst im Neuen Testament belegt; einzig bei Aquila, in Dtn 13,17, findet sich einmal das Adverb. Wie schon in 3,13 scheint auch hier vorausgesetzt zu sein, dass Gott die Gemeinde bereits geheiligt hat, es nun aber auf die Vollendung der Heiligung ankommt.¹³⁷ Genau wie dort tritt hier die Parusie Jesu Christi als Zielpunkt dieser Vollendung in den Blick.

ἀγιάσαι Gelegentlich wird aus der Tatsache, dass ἀγιάσαι ein Aorist ist, abgeleitet, dass die Heiligung an dieser Stelle als in der Vergangenheit zum Abschluss gekommenes Ereignis in den Blick trete.¹³⁸ Doch ist auch τηρηθείη, welches ganz ohne Zweifel einen Vorgang, der bis zur Parusie andauert, beschreibt, ein Aorist. Deshalb wird man auch bei ἀγιάσαι nicht an ein einmaliges Erlebnis in der Vergangenheit zu denken haben, sondern an das vollendende Handeln Gottes bis zur Parusie. Von diesem spricht Paulus auch in Phil 1,6.9f.¹³⁹ Den Aorist wird er verwenden, weil er vom Endergebnis der Heiligung bzw. der Bewahrung her denkt, auf das es bei der Parusie ankommt.

ὀλόκληρον ist hier Objektsartangabe. Es bedeutet „vollständig“,¹⁴⁰ „unversehrt, ohne Schaden“¹⁴¹ und steht ὀλοτελής in seiner Bedeutung nahe, unterscheidet sich aber von diesem insofern, als es den Schwerpunkt mehr auf die Integrität des so bezeichneten Objektes legt, ὀλοτελής dagegen auf die Totalität.¹⁴² Erst Josephus und Philo verwenden ὀλόκληρος neben der allgemeinen Bedeutung (Jos Ant X,207.223) hauptsächlich im kultischen Sinn für die (körperliche) Unversehrtheit der Priester als Bedingung für die

¹³⁷ Vgl. I. H. MARSHALL, Thessalonians 161: “They will thus be ‘entire’ ... in the sense of totally conforming to God’s purpose for them.”

¹³⁸ Vgl. z. B. R. EARLE, Sanctification 44f. Die methodistische Lehre von der „Entire Sanctification“, die sich u. a. auf diese Stelle stützt, im Einzelnen zu beleuchten, würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Siehe dazu: J. WESLEY, Plain Account, *passim* sowie M. E. DIETER, The Wesleyan Perspective 13f; W. KLAIBER, M. MARQUARDT, Gelebte Gnade 281–303 und J. WEISSBACH, Der neue Mensch im Denken John Wesleys, *passim*.

¹³⁹ Vgl. I. H. MARSHALL Thessalonians 161. MARSHALL verweist außerdem auf 1Thess 3,12 „which must refer to an increase in love as a gradual process but which is also expressed in the aorist form“ (ebd.).

¹⁴⁰ BAUER-ALAND, Wörterbuch s. v.

¹⁴¹ W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 204.

¹⁴² Vgl. B. RIGAUX, Thessaloniciens 596. ὀλόκληρος steht in der *LXX* zweimal für ׀׀׀׀ sowie zweimal für ׀׀׀׀; Sach 11,16, wo es das Niphal von ׀׀׀ wiedergibt, ist die Bedeutung umstritten. In Dtn 27,6 und 1Makk 4,47 (beides ohne hebräisches Äquivalent) charakterisiert ὀλόκληρος die zum Altarbau vorgeschriebenen unbehauenen Steine, in Ez 15,5 unversehrtes Holz, in Weish 15,3 vollkommene Gerechtigkeit, in 4Makk 15,17 vorbildliche εὐσέβεια (vgl. Herm mand V,2,3 πίστις ὀλόκληρος).

Ausübung ihres Dienstes sowie für die Makellosigkeit von Opfertieren (vgl. Jos Ant IV,79; III,278; VIII,118; Bell I,270; Philo anim. 12). Der einzige weitere neutestamentliche Beleg findet sich in Jak 1,4, wo das Wort ethische Konnotation zu haben scheint. Dass in 1Thess 5,23 die kultische Konnotation des Wortes mitschwingt,¹⁴³ ist im Blick auf die ethische Ausrichtung der vorangehenden Paränese unwahrscheinlich.

ἡμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Von den Kirchenvätern bis heute steht einer trichotomischen Interpretation dieser Dreierreihe eine dichotomische gegenüber.¹⁴⁴ Da dies der einzige Beleg für eine Dreiteilung des Menschen bei Paulus wäre, ist wahrscheinlicher, dass er zuerst mit πνεῦμα „den Menschen als ganzen“ bezeichnet¹⁴⁵ und dann mit der in der jüdischen Anthropologie geläufigen Zweiheit ψυχὴ καὶ σῶμα diese Ganzheit entfaltet. Dafür spricht, dass Paulus in seinen späteren Briefen gerade in den Segenswünschen am Briefschluss öfters πνεῦμα allein in diesem Sinn verwendet (Gal 6,18; Phil 4,23; Phlm 25). Hierauf bezieht sich zunächst das singularische Adjektiv ὁλόκληρον.

ἀμέμπτως steht hier wahrscheinlich für das Adjektiv, so dass sich ergibt: „unversehrt bewahrt werden, damit/so dass ihr frei von jedem Tadel seid“;¹⁴⁶ vgl. Weish 10,5, wonach die Weisheit „Abraham, den Gerechten, erwählte“, καὶ ἐτήρησεν ἀμέμπτων θεῶν, so dass er Gott bis hin zur Opferung Isaaks gehorsam war. τηρηθεῖν ist *passivum divinum*.

ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Hier stellt sich wie in 3,13 die Frage, ob ἐν „zum [nahen] Zeitpunkt“ der Parusie oder „bis“ zur Parusie meint. τηρεῖν lässt auch hier an eine Wegstrecke denken: Der Wunsch, die Gemeinde möge „unversehrt bewahrt werden“, impliziert, dass sich die Vollkommenheit nicht erst bei der Parusie einstellen soll, sondern den Christen bei der Taufe (als Heiligungsvorgang) verliehen wurde und bis zur Parusie durchzuhalten ist.

¹⁴³ So z. B. M. NEWTON, Concept of Purity 69; dagegen T. HOLTZ, Thessalonicher 265.

¹⁴⁴ Vgl. die detaillierte Übersicht über die altkirchliche und die moderne Auslegung hierzu bei B. RIGAUX, Thessaloniciens 596–600.

¹⁴⁵ T. HOLTZ, Thessalonicher 265. P. STUHLMACHER zeigt, dass πνεῦμα in „der jüdischen Anthropologie ... den Menschen als ein mit Wille, Empfindungsvermögen und Lebenskraft ausgestattetes, vor Gott stehendes Wesen meint“ (Philemon 56).

¹⁴⁶ W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 204.

«C'est donc moins d'une conservation sans blâme au jour du jugement que d'une vie sans reproche, conservant l'intégrité du composé, qui apparaîtra telle au jour du jugement.»¹⁴⁷

Paulus betet auch an anderer Stelle dafür, dass die Glaubenden in *Vorbereitung* auf die Parusie ganz heilig seien: Phil 1,10f; 1Kor 1,7f.¹⁴⁸ Schon in 1Thess 3,13 gebraucht er ἐν τῇ παρουσίᾳ in diesem Sinne; in Phil 1,6 verwendet er statt des mehrdeutigen ἐν das eindeutige ἄχρι: ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ.

24 πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὅς καὶ ποιήσει Mit dem Hinweis auf die Treue Gottes (vgl. 1Kor 1,9; 10,13; 2Kor 1,18; 2Thess 3,3)¹⁴⁹ und den Ruf, der von ihm an die Christen ergangen ist, lenkt Paulus den Blick ganz auf das Wirken Gottes in der Heiligung. Wie Gott nach Röm 8,30 die, welche er berufen hat, gerechtfertigt und verherrlicht hat, so liegt nach 1Thess 5,24 und 1Kor 1,8f in der Tatsache der Berufung durch den „treuen Gott“ die Gewissheit der vollständigen Heiligung.

ὅς καὶ ποιήσει Aufgrund der Erwählung und Berufung zur Heiligkeit können die Christen folglich nicht nur ihrer gegenwärtigen Annahme durch Gott (Röm 5,1) gewiss sein, sondern auch ihrer Perseveranz bis zur Parusie, wie insbesondere das Futur ποιήσει anzeigt.¹⁵⁰ Allerdings ist v 24 den Angefochtenen gesagt, die mit Furcht fragen, ob sie der Berufung werden treu bleiben können, nicht denen, die einen Freipass zum Sündigen suchen (vgl. Röm 3,5–8; 6,1–15). Die „Perseveranzzusage“ bleibt an den Glaubensstand, zu dem die Christen berufen wurden, gebunden.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

Die bisher besprochenen Stellen zeigen, dass das Thema „Heiligung“ sowohl in der mündlichen Lehre bei der Gemeindegründung als auch im ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher von zentraler Bedeutung war. Deshalb ist es gerechtfertigt, wenn wir im Folgenden auch Anspielungen auf dieses Thema aufgreifen und in den Gesamtrahmen der Heiligungsthematik stellen.

¹⁴⁷ So B. RIGAUX, *Thessaloniciens* 600f.

¹⁴⁸ Vgl. I. H. MARSHALL *Thessalonians* 161.

¹⁴⁹ Vgl. zu dieser Formel P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gottes Treue* 181–192.

¹⁵⁰ Siehe dazu I. H. MARSHALL *Thessalonians* 164 und M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paulus* 456: Gott „wird ganz gewiss das in der Predigt des Evangeliums zugesprochene Heil verwirklichen und die Gemeinde ‚heiligen‘ und für die nahe Parusie Christi bewahren.“

Zunächst muss man sich vor Augen halten, wie ungewöhnlich die paulinische Verwendung von ἅγιος, ἁγιωσύνη und ἁγιασμός in diesem Brief in einem heidnischen Kontext anmuten musste: Zur Verwendung von ἅγιος in Bezug auf Heiligtümer trat in hellenistischer Zeit seine Verwendung als Gottesepitheton hinzu. Dagegen wird es im außerbiblischen Griechisch, da es die Konnotation der Unerreichbarkeit, der Transzendenz und Unverletzlichkeit des solchermaßen Qualifizierten trägt,¹⁵¹ nicht einmal in Bezug auf „Menschen, die mit dem Kultus in Verbindung stehen“, geschweige denn für ein ganzes Volk, gebraucht.¹⁵² Die Art und Weise, wie Paulus die gesamte Heiligkeitsterminologie verwendet, setzt den Sprachgebrauch der LXX und des Judentums voraus. Schon die fast ausschließliche Verwendung des Adjektivs ἅγιος und seiner Derivate anstelle der außerbiblisch weitaus gängigeren Adjektive ἱερός, θεῖος oder auch ἄγνός mit dem dazugehörigen Substantiv ἄγνότης bedeutet eine Anlehnung an die LXX. Es ist deshalb von vornherein anzunehmen, dass Paulus mit seinen Aussagen zur Heiligung die alttestamentlich-jüdische Tradition als Bezugsrahmen voraussetzt und seinen Hörerinnen und Hörern bzw. Leserinnen und Lesern zumutet, sich in diesen einzufinden. Diese Annahme wird durch eine Reihe von Beobachtungen bestätigt:

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen

Paulus spricht die Versammlung von Gläubigen in Thessalonich ohne weitere Erklärung als ἐκκλησία an (1,1; vgl. 2,14), hat sie also schon bei ihrer Gründung mit diesem alttestamentlich-jüdischen Prädikat des heiligen Gottesvolkes bekannt gemacht.¹⁵³ Darauf deutet auch die Rede von der Erwählung (ἐκλογή) der Gemeinde in 1,4 hin, welche im Alten Testament in der Erwählung Israels zum heiligen Volk ihr Pendant hat (vgl. Dtn 7,7 und 14,2 mit ἐκλέγειν; Ex 19,5; Dtn 7,6 und 14,2 mit περιούσιος). Von Röm 9–11 her, wo Paulus beide „Erwählungen“ thematisiert, ist klar, dass die christliche Gemeinde nur insofern erwählt ist, als sie an der Erwählung Israels Anteil erhält – im Bild: sofern sie auf die Wurzel der Abrahamsverheißung aufgepropft wird (Röm 11,17). Auch die Anrede der Gemeinde als „von Gott Geliebte“ (1Thess 1,4) gehört in den Zusammenhang der Erwählung zum heiligen Volk (vgl. Dtn 7,7f und Hos 2,23LXX mit Röm 1,7; 9,11–13.25; 11,28; Kol 3,12; 2Thess 2,13).

¹⁵¹ A. MOTTE, L'expression du sacré 135.

¹⁵² O. PROCKSCH, Artikel ἅγιος κτλ. 88. Für Kultpersonal wird im hellenistischen Griechisch ἄγνός verwendet, das vor allem die Abwesenheit von Unreinheit beinhaltet (A. MOTTE, L'expression du sacré 149f).

¹⁵³ Siehe zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund dieses Terminus Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 4.

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

a) 1. Thessalonicher 1

V 6 spricht von der Nachahmung Christi und Pauli. Die Nachahmung Christi, des „Heiligen Gottes“¹⁵⁴, darf als Inbegriff der Heiligung gelten. Paulus hat sie vorbildlich gelebt und gilt deshalb selbst als nachzuahmen (1,6; 2,9f; vgl. 2Thess 3,7.9).¹⁵⁵ Über die Lebensführung, welche der Heiligkeit der Gemeinde entspricht, hat Paulus sie schon bei seinem Gründungsbesuch unterwiesen (2,11f; 4,1.6.11; vgl. 2Thess 3,10). Dabei hat er offensichtlich vom Reich Gottes gesprochen und von der Ethik, welche diesem entspricht (2,12). Als solche, die zum Reich Gottes berufen sind, hat er die Christen von Anfang an angeleitet, ἀξίως τοῦ θεοῦ περιπατεῖν (2,12) bzw. ἀρέσκειν θεῷ (4,1), und ihnen entsprechende Anweisungen gegeben (παραγγελίαι, 4,2). Auch jetzt bedürfen sie der fortgesetzten Ermahnung durch Paulus (hierin besteht ein Hauptgrund für die Abfassung des Briefes) und durch andere Gemeindeglieder (5,11–15).

Nach 1,9f war mit der Bekehrung der Christen in Thessalonich (zu Gott von den Götzen) von Anfang an der Dienst für Gott in der Erwartung der Endrechtfertigung (diese ist mit der Rede von der Errettung vom zukünftigen Zorn Gottes angesprochen)¹⁵⁶ verbunden. Paulus betont, „dass der Glaube ... für ihn keine abwartende Passivität auslöst“¹⁵⁷; vielmehr impliziert τὸ ἔργον τῆς πίστεως in 1,3 einen „tätigen Glauben“. In 1,3; 3,6; 5,8 steht der Glaube jeweils neben der Liebe (und – außer in 3,6 – der Hoffnung).

Für Paulus wirken *verbum externum* und Heiliger Geist zusammen an denen, die das Wort aufnahmen (1,5f; 2,13). Die Notwendigkeit der Ermahnung und die erneuernde Wirkung des Geistes stehen offensichtlich nicht im Widerspruch zueinander, sondern gehören zusammen, wie ja von Anfang an der Geist die Wortverkündigung wirksam werden ließ (1,5). Die Gemeinde ist in ethischen Fragen einerseits unmittelbar von Gott gelehrt (4,9), bedarf aber andererseits der menschlichen Ermahnung und der prophetischen Weisung, welche wiederum gemeinsam geprüft werden muss (5,21). Deshalb bittet Paulus zugleich, *er selbst* möge die Möglichkeit er-

¹⁵⁴ Vgl. Mk 1,24 und Joh 6,69 sowie die Bemerkungen hierzu in Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 3.

¹⁵⁵ Paulus spricht hier von der Nachahmung im Blick auf die Aufnahme des Evangeliums in der Freude des Heiligen Geistes, trotz Verfolgung. “Clearly Paul is thinking here of Jesus’ bearing, with the joy of the Holy Spirit, the persecution of his opponents for his preaching of the gospel (Matt 12:28/Luke 11:20, Luke 10:21; cf. also Luke 6:22–23; Heb 12:2)” (S. KIM, *Imitation of Christ* 220).

¹⁵⁶ Vgl. M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paulus* 458.

¹⁵⁷ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paulus* 458f im Anschluss an M. DIBELIUS, *Thessalonicher*, z. St.

halten, zu den Thessalonichern zu kommen, um an ihrem „Glauben zu ergänzen, was ihm noch fehlt“ (3,10), und *der Herr* möge ihre „Herzen untadelig festigen in der Heiligung“ (3,12f).

b) 1. Thessalonicher 4,13–18

Eine hinter aller Ermahnung stehende Motivation ist nach 4,13–18 (vgl. 1,10) die bevorstehende Wiederkunft des Herrn. Da er plötzlich kommen wird, „wie ein Dieb“ (5,2,4), ist es wichtig, als „Kinder des Lichts“ zu leben (5,4f; vgl. zu dieser Terminologie die Selbstbezeichnung der Glieder der Qumrangemeinschaft, die sich als „Söhne des Lichts“ vom Rest der Welt, den „Söhnen der Finsternis“, unterschieden wussten) und wachsam zu sein. Die Wendung „ihr wisst genau“, welche diese Ermahnung zur Wachsamkeit einleitet (5,2), lässt erkennen, dass Paulus auch hier die Gemeinde an bereits Bekanntes erinnert. Er spielt dabei wahrscheinlich an das Gleichnis Jesu vom „Dieb in der Nacht“ (Lk 12,39f par Mt 24,43f) an, das er ihr folglich bei seinem Aufenthalt in Thessalonich erzählt hätte.¹⁵⁸ Auch 5,6 scheint auf ein Gleichnis Jesu anzuspielen, nämlich auf das in Lk 12,36–38par, also unmittelbar vor dem vom Dieb in der Nacht, überlieferte Gleichnis vom Wächter.¹⁵⁹ Im selben Atemzug ermahnt er zur Nüchternheit (5,8), welche im Glauben, der Liebe und der Hoffnung zum Ausdruck kommt. Diese Ermahnung zur Wachsamkeit und zur Nüchternheit wird mit der Erwählung der Gemeinde in der Weise verbunden, dass die Ermahnung gerade damit begründet wird, dass die Gemeinde von Gott „nicht zum Zorn, sondern zum Erwerb des Heils durch unseren Herrn Jesus Christus gesetzt“ wurde (5,9).¹⁶⁰ Für die Heiligung heißt dies, dass die Gemeinde nicht deshalb zur Heiligung gerufen ist, weil ihre anfängliche Heiligung durch Gott unvollständig wäre, sondern weil mit der anfänglichen Heiligung aufgrund des Sühntodes Christi (5,10) der Auftrag, heilig zu leben, gesetzt ist.¹⁶¹ Um diesen Auftrag zu erfüllen, sollen die Gemeindeglieder sich gegenseitig ermahnen und erbauen (5,11).

¹⁵⁸ “In both we have the rather surprising comparison of the Lord’s coming to that of a thief (though Jesus’ parable more daringly compares the thief and the Son of man, whereas Paul compares the ‘day’ of the Lord, not the Lord himself, to the thief), and in both there is the idea of being surprised or not surprised by the thief” (D. WENHAM, Paul, Follower 307).

¹⁵⁹ Καθεύδω und γρηγορέω, die beiden Verben, die Paulus in 5,6 verwendet, begegnen bei ihm sonst selten, stehen aber beide in Lk 12,36–38. “It is therefore quite plausible to suspect that Paul is echoing the parable of the watchman in 5:6” (D. WENHAM, Paul, Follower 308f).

¹⁶⁰ So auch M. LAUTENSCHLAGER, Εἴτε γρηγορῶμεν 55: περιποίησις thematisiert „nicht die Ungewissheit, sondern die Zukünftigkeit des eschatologischen Heils.“

¹⁶¹ M. LAUTENSCHLAGER hat nachgewiesen, dass καθεύδειν nirgends „entschlafen“ bedeutet, sondern entweder „schlafen“ im wörtlichen Sinn oder „sich unachtsam verhal-

c) 1. Thessalonicher 5,16–22

In diesen kurzen Sätzen gibt Paulus Anweisungen für das geistliche Leben der Gemeinde. V 16 kann in diesem Zusammenhang als Aufforderung zu „glad adoration“ aufgefasst werden¹⁶²; sodann werden den Christen in Thessalonich Gebet und insbesondere Danksagung ans Herz gelegt, gefolgt von einer Ermahnung zum rechten Gebrauch der Geistesgaben, insbesondere prophetischer Gaben. Hinter diesen knappen Bemerkungen steht das Verständnis der Gemeinde als heiliges Volk, welches Gott (statt Tieropfern) Gebet und Lobpreis darbringt, wie schon das Gottesvolk des Alten Testaments mit und neben dem Opferkult Gott Lob opferte (vgl. z. B. Ps 50,14f; 51,17f) und die Qumrangemeinschaft den von ihr als unrein beurteilten Jerusalemer Opferkult durch Lob, Gebet und vollkommenen Wandel als „geistliche Opfer“ substituierte (vgl. z. B. 1QS IX,4–5; X,22f).¹⁶³

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Paulus fächert das Wirken Gottes in der Heiligung auf in ein Wirken *Gottes des Vaters* (1Thess 5,23; 1Kor 6,11; 7,14), *Jesu* (1Thess 3,13; 1Kor 1,2; 6,11; [Eph 5,26]) und des *Heiligen Geistes* (1Thess 4,8; Röm 15,16;). Gott ist in der Heiligung wirksam durch die Gabe des Geistes (1Thess 4,8; vgl. Ez 36–37, wo die Ausgießung des Geistes konstitutiv zur Heiligung des Volkes durch Gott gehört) und – wie Paulus in späteren Briefen schreiben wird, aber wahrscheinlich schon in Thessalonich gelehrt hat – durch die Sendung des Sohnes als Sühnopfer (vgl. 1Thess 5,10 mit 1Kor 1,30 und Eph 5,25f).

Das Wirken Gottes in der Heiligung schließt nach dem 1. Thessalonicherbrief das Wirken des Menschen nicht aus, sondern bringt es (wie bereits im Alten Testament) hervor. Dies kann man schon an der oszillierenden Redeweise von 3,12f erkennen, wo Paulus um die Heiligung der Ge-

ten“ im übertragenen Sinn (Εἴτε γρηγορῶμεν 49). Folglich ist die verbreitete Auslegung von v 10 im Sinne von 4,13–18, also: „ob wir leben oder entschlafen sind“ auszusprechen. Allerdings ist Lautenschlagers Schluss, wonach „die Interpretation ‚sei es, dass wir in Erwartung der Parusie heilig leben, sei es, dass wir nachlässig werden‘ die sprachliche gebotene“ sei (a.a.O. 50), nicht zwingend. Bereits Calvin und Bengel fassten „wachen“ und „schlafen“ in 5,10 wörtlich auf (siehe a.a.O. 39, Anm. 2). Die beiden Begriffe umschreiben dann als Merismus die Ganzheit des Lebens. Dass Paulus „das sittliche Verhalten des Christen für die Erlangung des Heils“ für „irrelevant“ erklären wolle (LAUTENSCHLAGER, a.a.O. 53), trifft nicht die Intention dieser Stelle.

¹⁶² So R. P. MARTIN, *Worship* 987.

¹⁶³ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.4b.

meinde *betet*, zugleich aber indirekt – durch den Verweis auf sein eigenes Beispiel – *ermahnt*, sie möge in dieses Handeln Gottes tätig einwilligen. In 4,3 spricht Paulus – in Erinnerung an seine Unterweisung bei der Gründung der Gemeinde – das Gebot der Heiligung direkt aus, in 4,8 begründet er mit der *Gabe* des heiligenden Geistes gerade die Notwendigkeit des *Wandels* in Heiligkeit.¹⁶⁴ In 5,23 schließt das Gebet um die Vollendung der Heiligung der Gemeinde eine Reihe diesbezüglicher Imperative ab. Paulus stuft die Heiligung nicht als ein Werk des Menschen ein, das er aus sich heraus zu vollbringen hätte, sondern als Werk des dreieinigen Gottes. Dieses aber lässt die Glaubenden nicht passiv, sondern enthält in sich die Aufforderung, in das Handeln Jesu an ihnen einzustimmen. «Le chrétien est l'œuvre du Christ dans son être et dans ses actes.»¹⁶⁵ Es ist Gott, der das gute Werk in den Christen vollendet (vgl. 5,24 mit Phil 1,6); aber dies entbindet Letztere nicht davon, ihrer Berufung würdig zu wandeln (vgl. 1Thess 2,12; Phil 1,27; Kol 1,10; Eph 4,1; auch 1Petr 1,15), sondern verpflichtet sie gerade dazu. Wie im alten Bund die Gegenwart des heiligen Gottes in seinem Volk zur Heiligung verpflichtet (Ex 19,6; Lev 19,2; Dtn 7,6; 14,2,21; 28,9 u. ö.), so die Gegenwart des Heiligen Geistes *in* den Christen. Dabei lehrt Paulus, an die eschatologische Geistverheißung bei Ezechiel anknüpfend, dass die Christen diesen Wandel nicht allein vollbringen müssen, sondern in der Kraft des Geistes:

“The ultimate ground of christian obligation is not an anthropological possibility..., or a ‘moral’ imperative..., but a *theological necessity*... God’s holy and sanctifying Spirit, operating within the hearts of Christians, constitutes the divine indicative which, by theological necessity, imposes the christian imperative. The ultimate principle of unity between indicative and imperative in pauline ethics lies not in the Christian himself (‘become what you are!’), but in God’s holiness, which is *both* indicative *and* imperative, for holiness *must* sanctify and so *demand* holiness.”¹⁶⁶

Wie die Gabe des Geistes durch Gott auf das erneuerte Tun des Menschen abzielt, zeigt sehr schön die zweifache Verwendung von ποιῆν in Ez

¹⁶⁴ Das verkennt E. D. SCHMIDT, wenn er formuliert: „Bei aller hoher, selbst soteriologischer [sic] Relevanz von Ethik wird durch sie jedoch nicht Heiligung erwirkt: Heiligung erfolgt von Gott alleine“ (Heilig ins Eschaton 396). Hier wird erstens nicht beachtet, dass – wie schon in Ez 36 – durch das Bindeglied des Geistes das Wirken Gottes so im Menschen geschieht, dass dieser dabei Subjekt seines gottgewirkten Handelns ist. Zweitens wird außer Acht gelassen, dass Heiligung bei Paulus sowohl Gottes Wirken in der Taufe aufgrund des Sühntodes Christi als auch das damit gesetzte Tun des Menschen bezeichnet. Die Frage, ob dadurch „Heiligung erwirkt“ wird, ist vor dem Hintergrund von AT und Judentum schief, denn dort wird Heiligkeit (nicht Heiligung!) durch das Leben in der Heiligung grundsätzlich nicht „erwirkt“, wohl aber „erhalten“.

¹⁶⁵ B. RIGAUX, Thessaloniens 487. Vgl. a.a.O. 601: «C’est par la sainteté que l’on marche devant Dieu sans reproche, mais c’est Dieu qui la donne.»

¹⁶⁶ T. J. DEIDUN, New Covenant 60.

36,27: ποιήσω ἵνα ... ποιήσητε. Dementsprechend versteht Paulus die Heiligung als „Datum“ am Anfang des Christenlebens, das mit der Berufung gegeben ist (4,7), und zugleich als Aufgabe (4,3), deren Erfüllung von Gott bzw. Christus durch den Geist bewirkt (4,8; 5,23) und zugleich von den Christen gelebt wird, die lieben (3,12f).

Paulus fürchtet trotz der Gewissheit der Erwählung der Gemeinde, diese könnte unter dem Druck der Verfolgung wieder vom Glauben abgefallen sein. Seine Arbeit wäre dann „vergeblich“, das heißt, ohne bleibende Wirkung, gewesen (3,2–5). Er geht also davon aus, dass nur ein andauernder Glaube zur Rettung führt. Es liegt ihm fern, vom konkreten Glauben losgelöst über die Errettung der Thessalonicher zu spekulieren. Da der Glaube das Leben in der Heiligung notwendig mit einschließt, ist ein Christenleben ohne konkrete Äußerungen der Heiligung für Paulus nicht denkbar. „Paul would insist that those who persevere are those who put their trust in God and do not turn away from him.”¹⁶⁷

Die Heiligung ist also integraler Bestandteil des Christenlebens, sofern dieses als Existenz im Geist zu verstehen ist, und notwendig, damit die zum Heil Berufenen im Endgericht bestehen.

4.2 Das Objekt der Heiligung

Es ist sicher kein Zufall, dass Paulus von der Heiligung fast immer im Blick auf die ganze Gemeinde spricht (3,13; 5,23). Zwar werden alle als Einzelne von Gott berufen, geheiligt und zur Heiligung verpflichtet (vgl. z. B. die an die Einzelperson – ἕκαστον – gerichtete Anweisung in 1Thess 4,4); aber sie werden damit in die von Gott erwählte heilige Gemeinde (ἐκκλησίᾳ) gestellt (vgl. 1Thess 1,4 mit 1,1 und 2,14). Diese besteht nun aus Juden und Heiden. Während auch die Heiden sich von den Götzen abgewendet und den Heiligen Geist empfangen und somit Anteil an der Verheißung bezüglich der eschatologischen Erneuerung Israels empfangen haben (vgl. 1,5f und 4,8 mit Ez 36,27; 37,14 und 1,9 mit Ez 11,18; 37,23), sind die Juden, welche den Glauben an Jesus verweigern, weiterhin „under the divine ‚wrath‘ of the exile, the condition from which the prophesied period of restoration should have rescued them“ (2,14–16).¹⁶⁸

¹⁶⁷ I. H. MARSHALL Thessalonians 164. Vgl. M. KONRADT, Gericht 97: „Heiligung ist“ nach dem 1. Thessalonicherbrief „nicht fakultativ, keine Nebensache des Christseins oder eine Zutat, die notfalls auch entfallen kann, sondern als essentielles Moment christlicher Existenz obligatorisch und, wie 4,6b zeigt, damit auch soteriologisch relevant.“

¹⁶⁸ F. THIELMAN, Paul 78.

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Paulus entfaltet negativ und positiv, was Heiligung beinhaltet. Sie konkretisiert sich einerseits in der Enthaltung von Sünde, insbesondere von Unzucht (4,3). Dass Paulus gerade diesen Aspekt der Heiligung betont, ist weder durch konkrete Vorfälle in der Gemeinde veranlasst (Paulus bescheinigt der Gemeinde in 4,1 einen gottgefälligen Wandel) noch durch eine asketische Haltung des Paulus. Vielmehr hat es seinen Grund einerseits in der unmittelbaren Gefährdung der Gemeinde durch ihre heidnische Umwelt (und Vergangenheit), andererseits in der Auffassung, die er mit dem Frühjudentum und dem Alten Testament teilt, dass Enthaltung von πορνεία ein wesentliches Element der Heiligkeit Israels ist (vgl. insbesondere das Heiligkeitsgesetz und die davon abhängigen Traditionen), während πορνεία und εἰδωλολατρία der Inbegriff der Unheiligkeit der Heiden sind, die Gott nicht kennen (vgl. Röm 1,18ff; 1Kor 5; 6,1–11 sowie Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5). Für Paulus sind sie der Inbegriff der sarkischen Existenz (vgl. Gal 5,19f), deren Gegenstück die christliche Liebe bildet. Dem Gottesvolk sind diese Sünden um seiner Heiligkeit willen verboten.

Dem Verbot der Unzucht wird sofort die eheliche Sexualität als von Gott gegeben und gewollt und deshalb heilig gegenübergestellt (4,4f), wie auch in 5,23 der Leib in den Blick genommen wird.¹⁶⁹ Leiblichkeit und Heiligkeit schließen sich nicht aus; vielmehr vollzieht sich die Heiligung auch und gerade im leiblichen Leben (vgl. Röm 12,1f und 1Kor 6,13–20).

Heiligkeit konkretisiert sich für Paulus vor allem in der Liebe als dem den ganzen christlichen Lebenswandel bestimmenden Motiv (3,12f; 4,9), das letztlich auch der Grund zur Enthaltung von Sünde ist. Die Liebe ist von Anfang an die Lebensform der Christen. Doch fordert Paulus zum Wachstum in ihr auf (3,12 und 4,10), damit die Heiligkeit tadellos erhalten bleibt (3,13). Neben diesem Wachstum in der *Liebe* kennt Paulus auch ein Wachstum in der *Heiligung* (5,23). Dabei setzt er nicht voraus, dass die in der Taufe geschenkte Heiligung defizitär sei, impliziert στηρίξαι in 3,13 doch, dass die Christen schon jetzt heilig sind, in diesem Zustand aber bewahrt werden müssen.¹⁷⁰ Es gilt, die Heiligkeit, die von Anfang an tadellos geschenkt wirkt, in allen Bereichen des Lebens, in der Liebe (3,12f), in der Ehe (4,3ff), in der Arbeit (4,11f), in der Hinwendung zu Gott im Gebet, im geistgewirkten Gemeindeleben (vgl. 5,12–22) immer mehr wirksam wer-

¹⁶⁹ „Es gibt keine Eigengesetzlichkeit eines sog. natürlichen Lebens, als ob der ἁγι-
σμός nur für einen gottesdienstlichen oder gemeindlichen Bereich gälte, im Alltag aber
andere Größen maßgeblich wären, die selbständig und unberührt vom Heiligkeitsgebot
blieben“ (W. SCHRAGE, Heiligung 231).

¹⁷⁰ Vgl. T. HOLTZ, Thessalonicher 268: „Es gibt Verwirklichung des Glaubens auch
am Anfang des Glaubensweges nur ganz.“

den zu lassen (vgl. 4,1 καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον).¹⁷¹

4.4 Die Mittel der Heiligung

Im 1. Thessalonicherbrief wird folgendes Dreieck erkennbar: 1.) Der Heilige Geist heiligt die Christen. 2.) Inhalt der Heiligung ist die Liebe. 3.) Was das Liebesgebot im Einzelnen zu tun erfordert, expliziert der Imperativ der apostolische Ermahnung. Der Geist bedient sich ihrer, um die Christen zur Heiligung zu führen, indem er sie zu guten Werken, insbesondere zur Liebe, treibt und sie von bösen Werken fernhält (vgl. 1Thess 4,3–8 mit Gal 5,16–26). Die Paraklese ist also kein Notbehelf, etwa um schwachen, ungeistlichen Christen zum rechten Tun zu verhelfen, während geistgeleitete Christen keiner solchen konkreten Ermahnungen mehr bedürften. Paulus spricht nicht erst dort Imperative aus, wo Unordnung herrscht. Vielmehr ist die Ermahnung in konkreten Geboten für Paulus ein integraler Bestandteil des christlichen Lebens, welcher es von der Anfangsverkündigung an begleitet und nie verzichtbar wird.¹⁷² Paulus kann im selben Abschnitt den Thessalonichern bescheinigen, dass sie in der Heiligung leben (4,1 καθὼς καὶ περιπατεῖτε; 4,10 καὶ γὰρ ποιεῖτε) und – gemäß der Wirklichkeit des neuen Bundes – von Gott gelehrt sind (4,9), und ihnen dennoch konkrete Imperative bezüglich der Heiligung schreiben (4,3–6.10b–12) bzw. sie an solche erinnern (4,1f). Die materialen Gebote sind für ihn

„a necessary and *normal* accompaniment of the Spirit’s activity: not an indication that the New Covenant has failed to achieve its proper effect, but an integral part of the total *gift* by which it has been realised, and continues to be realised (cf. I Thess. 4,8: δίδου-τα), in the hearts of believers.“¹⁷³

Dadurch haben die apostolischen Weisungen eine Autorität, die noch über die eines Gesetzes hinausgeht:

“They are not *merely* demands, but authoritative *declarations* of what the Spirit is intent on effecting – and is *already* effecting – in the core of the believer’s personality. Hence

¹⁷¹ Vgl. W. KLAIBER, Lehre von der Heiligung 36: „Mehr als gerechtfertigt und geheiligt durch Jesus Christus können wir nicht werden. Aber dass Gottes Liebe ... in alle Bereiche unseres Lebens hineinwächst..., das verleiht der Gegenwart Gottes in meinem Leben und in dieser Welt immer mehr Realität.“

¹⁷² Schon Ezechiels Auftrag bestand darin, „den Gerechten davor zu warnen, dass er sündigt“, damit er am Leben bleibt (Ez 3,21). Da die Gefahr, in Sünde zu fallen oder in der Liebe nachzulassen, Christen immer bedroht, muss auch der Imperativ sie immer begleiten.

¹⁷³ T. J. DEIDUN, New Covenant 209.

formally they differ *toto caelo* from the precepts of the Mosaic Law, even though, in material content, they are substantially identical with them.”¹⁷⁴

Das Wirken des Geistes bedeutet folglich nicht, dass der Christ ohne verpflichtende Gebote auskommt, sondern dass er diese aus innerem Antrieb heraus erfüllt. In Röm 8,1ff wird Paulus dies breiter ausführen. Die kurze Anspielung in 1Thess 4 zeigt, dass er schon in Thessalonich so gelehrt hat.

4.5 Die Motivation der Heiligung

Die Gemeindeglieder sind aus drei Gründen zur Heiligung aufgerufen: Erstens führen sie ihren Lebenswandel im Horizont des bevorstehenden Endgerichts, wo Jesus sie richten wird (3,13; 4,6; 5,23). Die Erwartung der Parusie führt keineswegs zu einer Vergleichgültigung der Ethik, sondern verleiht der ethischen Ermahnung ihren besonderen Ernst. Zweitens sind sie zum eschatologischen Gottesvolk aus Juden und Heiden *berufen*, das sich von den unreinen Heiden, „die Gott nicht kennen“, durch die Heiligung unterscheidet (4,5.7; vgl. 5,24) und durch das Gottes Name vor der Welt geheiligt werden soll (4,12). Drittens stehen sie als Volk des neuen Bundes in der Erfüllung der Verheißung des Geistes (vgl. Ez 36,27, 37,14), der sie von innen heraus zum Gehorsam erneuert, indem er ihnen Gottes Willen in die Herzen schreibt (vgl. 4,9b mit Jer 31,34). Unheilig zu leben, hieße, sich diesem Wirken des Geistes zu verweigern und damit Gott selbst zu widerstehen. Es ist mit der Berufung der Christen so unvereinbar, dass es diese in Frage stellen würde (ἀθετεῖ – 4,8).

¹⁷⁴ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 187.

Kapitel 7

Zweiter Thessalonicherbrief

1. Situation

Der zweite Brief an die Thessalonicher nennt als Absender wie der erste Paulus, Silvanus und Timotheus. Der Zweifel an der Authentizität des gesamten Briefes wurde erstmals bei W. Wrede laut und ist seither auf vielfältige Weise artikuliert worden.¹ Doch ist der Zweifel an der Plausibilität dieses Zweifels nie zur Ruhe gekommen. So urteilt J. Murphy-O'Connor, dass die Argumente *gegen* die Authentizität des 2. Thessalonicherbriefs so schwach sind, „that it is preferable to accept the traditional ascription of the letter to Paul“.² Da außerdem die Hinweise auf die erst noch bevorstehende Parusie eher als Korrektur einer Überinterpretation des 1. Thessalonicherbriefs zu verstehen sind (nicht als Korrektur der dort vorgetragenen Eschatologie) und 2Thess 2,6f sich am besten unter der Voraussetzung der Echtheit interpretieren lässt,³ erscheint es mir ratsam, von der Authentizität des Briefes auszugehen.⁴ Der Brief gibt kaum Anhaltspunkte für die Datierung, doch kommt, wenn man von seiner Authentizität ausgeht, am ehesten ein Zeitpunkt kurz nach dem 1. Thessalonicherbrief in Frage, möglicherweise noch zur Zeit des ersten Korinthaufenthalts des Paulus.⁵ Das bedeutet, dass die Kenntnis des 1. Thessalonicherbriefs bei den Lesern des zweiten vorauszusetzen ist.

¹ W. WREDE, Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs 1903. Vgl. z. B. auch W. TRILLING, Zweiter Thessalonicher und U. SCHNELLE, Einleitung 363–365.

² Paul 111.

³ Vgl. H. STETTLER, Colossians 1:24, 202.

⁴ Vgl. auch E. BEST, Thessalonians 50–58, O. BETZ, Der Katechon 308, O. CULLMANN, Der eschatologische Charakter 305, Anm. 2, I. H. MARSHALL, Thessalonians 23–45, B. RIGAUX, Thessaloniciens 124–152, F. RÖCKER, Belial und Katechon, P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 2, 54.57. K. P. DONFRIED votiert für einen Verfasser aus der Paulusschule (Theology of 2Thessalonians 84–87).

⁵ Darauf deutet vor allem die Tatsache, dass Paulus zur Zeit der Abfassung noch immer mit Silvanus und Timotheus zusammen ist, hin (vgl. I. H. MARSHALL, Thessalonians 24f).

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 2. Thessalonicher 2,13–17⁶

a) Analyse

Diese Verse sind Teil der in ein Fürbittgebet übergehenden Probatio, mit der Paulus auf die in 2,1ff angesprochenen Probleme eingeht.⁷ Er muss den Thessalonichern klarmachen, wie ihre gegenwärtige Situation der Verfolgung mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen ist. Seine Antwort lautet, dass sie auch jetzt vom Herrn geliebt sind (2,13) und in der Zukunft an seiner Herrlichkeit teilhaben werden (2,14).⁸ Paulus wendet sich in diesen Versen formal an die Thessalonicher, drückt dabei aber seinen Dank an Gott für deren Erwählung zum Heil aus. Umgekehrt handelt es sich bei der Fürbitte in vv 16f um einen „intercessory prayer report“.⁹ Die Fürbitte ist an Gott gerichtet, zugleich aber für die Ohren der Thessalonicher bestimmt. Es liegt also dieselbe oszillierende Redeweise vor wie in 1Thess 3,12f und 5,23.

In v 13 hat ein Teil der Zeugen (nämlich \aleph , D, Ψ , Mehrheitstext, it, sy^p, sa, Ambst) ἀπ' ἀρχῆς, ein Teil dagegen (nämlich B, F, G, P, 0278, 33, 81, 323, 326, 365, 1505, 1739, 1881, 2464 u. a. sowie vg, sy^h, bo) ἀπαρχῆν. A ist an dieser Stelle unlesbar. Da der Codex Sinaiticus somit für diese Stelle der einzig lesbare Hauptzeuge des alexandrinischen Textes ist, hat ἀπ' ἀρχῆς als die wahrscheinlichere Lösung zu gelten.¹⁰

b) Exegese

13 ἡγαπημένοι ὑπὸ κυρίου Die Liebe Gottes (vgl. 2,16; Röm 5,8; 8,39; 2Kor 13,13; 1Thess 1,4; 3,5) bzw. Jesu (vgl. 2,13; Röm 8,35.37; Gal 2,20;

⁶ Weil die vv 13f der Eingangsdanksagung in 1,3 stark ähneln, hat W. SCHMITHALS 2,13–3,5 als den „gekürzten Rahmen eines selbständigen Briefes“ interpretiert, dessen Briefcorpus ausgefallen sei (Paulus 140). Dagegen argumentiert überzeugend F. F. BRUCE, Thessalonians 189.

⁷ Vgl. K. F. DONFRIED, Theology of 2Thessalonians 83f.

⁸ Vgl. a.a.O. 92.

⁹ C. A. WANAMAKER, Thessalonians 232.

¹⁰ So z. B. auch I. H. MARSHALL, Thessalonians 207: “A simple scribal error ... coupled with the influence of the better-known Pauline phrase [ἀπαρχῆν], is probably the cause of the change” (vgl. auch B. RIGAUX, Thessaloniciens 682). Zwar gebraucht Paulus ἀπ' ἀρχῆς sonst an keiner Stelle der uns erhaltenen Briefe, doch ist es eine in der LXX und auch im übrigen Neuen Testament sehr geläufige Wendung, die ihm ohne Weiteres zuzutrauen ist (vgl. z. B. Pred 3,11; Weish 9,8; Sir 39,25; Jes 63,16; Mt 19,4.8; 24,21par; 1Joh 1,1; 2,13f). Wo Paulus ἀπαρχή gebraucht, lässt er eine Näherbestimmung folgen (vgl. Röm 16,5 und 1Kor 16,15: ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας bzw. Ἀχαΐας).

2Kor 5,14; 2Thess 2,13) ist für Paulus Grund der Erwählung, wie schon nach dem Alten Testament (vgl. insbesondere Dtn 7,6–8) Gott aus *Liebe* Israel zu seinem heiligen Eigentumsvolk erwählt hat.

αἰρεῖσθαι steht hier für die Erwählung durch Gott, welche Paulus sonst meistens mit καλεῖν und gelegentlich mit Derivaten von ἐκλέγειν umschreibt (vgl. die Ausführungen zu 1Thess 5,23f). Sowohl (προ-)αἰρεῖν als auch ἐκλέγειν sowie die zugehörigen Verbaladjektive ἐκλεκτός und αἰρητός stehen in der *LXX* im Kontext der Erwählung Israels zum heiligen Volk (und zwar im Allgemeinen für das Verb קָבַב).

ὅτι εἶλατο ὑμᾶς ὁ θεός κτλ. erinnert an die Bundesformel in Dtn 7,6–8 (vgl. 26,18f), vor allem in der Fassung der *LXX*, wo es heißt: ὅτι λαὸς ἅγιος εἶ Κυρίῳ τῷ Θεῷ σου, καὶ σὲ προεἶλατο κύριος ὁ θεός σου εἶναι αὐτῷ λαὸν περιούσιον παρὰ πάντα τὰ ἔθνη (Dtn 26,18: Καὶ Κύριος εἶλατό σε...). Hier wird der Grund für die Verwendung des bei Paulus ansonsten seltenen Verbs liegen. Für ihn hat die Gemeinde Anteil an der Erwählung Israels zum heiligen Eigentumsvolk und steht in der endzeitlichen Erfüllung dieser Erwählung. Dies drückt er bewusst unter Zuhilfenahme entsprechender Formulierungen aus dem Deuteronomium aus.

ἀπ' ἀρχῆς ohne Näherbestimmung weist wie πρὸ καταβολῆς κόσμου in Eph 1,4 auf die Zeit vor der Gründung der Welt zurück (vgl. Jes 63,16 Sir 24,9 v. l.; 1 Joh 2,13), wie schon Jer 31,2 (38,2*LXX*) die Liebe Gottes als „ewige Liebe“ (עֲלֵי עַד תְּבִינָה / ἀγάπησις αἰώνιον) charakterisiert, was für eine temporale Interpretation offen ist.

In 2Thess 2,13 wird also die Erwählung zum Heil und damit auch die Heiligung als deren Mittel und Ziel in der „Zeit vor der Schöpfung“ verankert, wodurch sie sehr grundsätzliche Bedeutung erhält. Sie ist – wie nach 1Kor 2,7 die Weisheit Gottes – schon „vor der Zeit der Welt“ (πρὸ τῶν αἰώνων) von Gott gesetzt.

σωτηρία, ein umfassender Begriff für das Heil, wird bestimmt durch ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας sowie die beiden folgenden εἰς-Sätze in v 14.

ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος ist instrumental aufzufassen und gibt an, wie Gott die Erwählung zum Heil zur Geltung bringt: Dabei ist der Genitiv im Sinne von 1Thess 4,3–8; 1Kor 6,11; Röm 15,16 und 1Petr 1,2 als Genitivus auctoris, nicht als Genitivus objectivus aufzufassen, da Paulus nirgends sonst auf die Heiligung des (menschlichen) Geistes allein abhebt (in 1Thess 5,23 ist von Geist, Seele und Leib die Rede, in 2Kor 7,1 von

Fleisch und Geist). Er sieht die Gemeinde in der Erfüllung der eschatologischen Verheißung aus Ez 36,26f stehen, wonach Gott durch seinen Geist sein Volk von Sünden reinigt und zum Tun seines Gebotes heiligt (siehe Kapitel 6, Punkt 2.2 zu 1Thess 4).¹¹ Ein entsprechendes Selbstverständnis findet sich auch in der Qumrangemeinschaft (vgl. insbesondere CD II,11–13; 1QS III,7; IV,20f).¹²

ἐν πίστει ἀληθείας ist vom Gesamtduktus des Textes her als Genitivus objectivus, nicht auctoris¹³ zu interpretieren. Den Nichtchristen als οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ (v 12) stehen die Christen gegenüber, welche die πίστις ἀληθείας charakterisiert (v 13), worunter hier der Glaube an das Evangelium (einschließlich dessen korrekter Interpretation)¹⁴ zu verstehen ist (ähnlich wie in Gal 5,7).

Heiligung und Glaube zusammen umschreiben an dieser Stelle wie in Kol 1,2 und Eph 1,1, was Gott (durch seinen Geist) im Menschen wirkt, um ihn des Heils teilhaftig zu machen. «On obtient par ces deux membres parallèles tout le processus du salut.»¹⁵ 2Thess 2,13 zeigt – neben zahlreichen anderen Stellen – dass Paulus nicht immer die Rechtfertigung erwähnt, wo er das Christstein beschreibt. Er hat dafür eine Vielfalt von Begriffen, die sich aspektiv¹⁶ ergänzen und nicht gegeneinander auszuspielen sind. Da der Mensch durch Glauben gerechtfertigt wird (Röm 3,28 und Gal 2,16; vgl. 1,17; 3,22.26.30; 4,5.9.11.13.16; 5,1; 9,30.32; 10,6; Gal 3,8.11.24; 5,5; Phil 3,9), kann man freilich überall da, wo vom Glauben die Rede ist, die Rechtfertigung mit eingeschlossen sehen und umgekehrt.¹⁷

14 εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν Die Wendung εἰς ὃ, „wozu“, bezieht sich auf den ganzen vorhergehenden Satz.¹⁸ Wozu Gott die Christen erwählt hat, dazu hat er sie berufen (vgl. Röm 8,30). Der Aorist bei ἐκάλεσεν (wie auch in 1Thess 4,7) lässt an den im Evangelium ergangenen Ruf zum Glauben am

¹¹ Das Fehlen des Artikels widerspricht dieser Interpretation nicht: vgl. Röm 8,4.13; 1 Petr 1,2, wo der Bezug eindeutig ist und der Artikel ebenfalls fehlt.

¹² Siehe den Exkurs zur Rolle des Heiligen Geistes in Qumran: Kapitel 2, Punkt 6.3c.

¹³ So aber B. RIGAUX, *Thessaloniens 685*, der πίστις ἀληθείας parallel zu ἁγίασμός πνεύματος als Genitivus auctoris interpretieren will. Eine solche Parallelität ist trotz des Nebeneinanders der beiden Genitive keineswegs gefordert.

¹⁴ Vom Kontext des Briefes her geht es dabei vor allem um die Zukünftigkeit der Wiederkunft Jesu (vgl. K. F. DONFRIED, *Theology of 2Thessalonians* 103).

¹⁵ B. RIGAUX, *Épîtres aux Thessaloniens* 684.

¹⁶ Vgl. zum Begriff E. BRUNNER-TRAUT, *Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten*, passim, sowie den von ihr (a.a.O. 173f) zitierten Brief von M. HENGEL.

¹⁷ Die Rechtfertigungslehre des Apostels liegt sehr wahrscheinlich bereits dem 1. Thessalonicherbrief zugrunde, auch wenn die entsprechende Terminologie fehlt (vgl. M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paulus 454–458*).

¹⁸ Vgl. B. RIGAUX, *Thessaloniens 685*.

Anfang des Glaubensweges denken (διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν – vgl. auch 2Thess 2,14). Gottes vorgeschichtlicher Plan konkretisiert sich in der Geschichte der Menschheit und der einzelnen Menschen. Sie werden dadurch zugleich auf den Weg der Heiligung gestellt. Die Bezugnahme auf Gott als ὁ καλῶν ὑμᾶς in 1Thess 2,12 und 5,24 legt nahe, dass die paulinischen Termini *technici* für „Berufung“ (καλεῖν und κλήσις – vgl. 1,11) bereits in der gemeindegründenden Predigt des Paulus vorgekommen sind.

εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Das Ziel der Erwählung zum Heil, welche im Ruf des Evangeliums geschichtliche Wirklichkeit wird und sich durch Heiligung und Glauben im Leben vollzieht, wird mit εἰς angefügt: Es ist der „Erwerb“ oder „Besitz“ der Herrlichkeit des Herrn Jesus Christus.¹⁹

Das Wort περιποίησις gebraucht Paulus auch in 1Thess 5,9 (dort mit σωτηρίας). Zu dieser περιποίησις wurden die Thessalonicher von Gott „gesetzt“ (1Thess 5,9) bzw. „erwählt“ (2Thess 2,13). Das Heil hängt ganz von Gott ab und nicht von einem Verdienst der Christen. Gleichwohl fügt Paulus an jener Stelle (1Thess 5,11) wie auch hier (2Thess 2,15) Imperative an, welche die Christen auf die Notwendigkeit ihrer aktiven Übereinstimmung mit Gottes Plan aufmerksam machen.

“He does not suggest that God’s plan is fulfilled independently of the action of man... Paul’s exhortations to vigilance would be nonsensical if vigilance was the product of some inward causation in the believer by God or if there was no possibility of disobeying the exhortation.”²⁰

δόξα Χριστοῦ Die Teilhabe an Gottes δόξα ist nach Röm 3,23 (jüdischer Tradition folgend) das, was allen Menschen seit dem Sündenfall fehlt, nach 5,2; 8,30 (proleptisches ἐδόξασεν) und 2Kor 4,17 das, worauf sie als Christen hoffen dürfen: Sie werden ἐν δόξῃ auferstehen (1Kor 15,43) und an Christi Herrlichkeit teilhaben (vgl. 1Kor 2,8; 2Kor 3,18; Phil 3,21). In Röm 2,10, wo Paulus den Maßstab für Gottes Gericht darlegt, verheißt er δόξα, τιμή und εἰρήνη „jedem, der das Gute wirkt“. Nach 2Thess 1,12 ist Teilhabe an der δόξα Jesu die Frucht eines der Berufung würdig gelebten Lebens.

¹⁹ Vgl. Bauer-Aland, Wörterbuch s. v. περιποίησις. Gut umschreibt B. RIGAUX, *Thessaloniciens 684* den Inhalt von 2Thess 2,13f: «La source est dans le choix de Dieu, la fin est la gloire, le moyen terme est le salut et celui-ci est marqué par deux compléments introduits par ἐν, tandis que l’appel est διὰ.»

²⁰ I. H. MARSHALL, *Thessalonians 139f* zu 1Thess 5,9.

15–17 Paulus ergänzt die *Zusicherung* der Erwählung durch Gott durch den *Imperativ*. “Vv 13f are not intended merely to make the Thessalonians rejoice but to lead them to action.”²¹

στήκετε ist von 1Thess 3,8 her als Gegenbegriff zum Abfall vom Glauben aufzufassen.

κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε Der Gemeinde ist das Festhalten an der apostolischen Überlieferung aufgetragen, die Paulus ihr bei ihrer Gründung (διὰ λόγου) und in seinen Briefen (δι’ ἐπιστολῆς) weitergegeben hat.²² In 3,6 kommt er erneut auf diese παράδοσις zu sprechen. Vom Kontext her ist damit die ethische Weisung gemeint, welche zur gemeindegründenden Predigt gehörte (2Thess 3,10; siehe hierzu unter 1Thess 4,1f) und welche Paulus in seinen Briefen vertieft hat (vgl. 1Thess 4,11f mit 2Thess 3,6ff). Paulus ist bewusst, dass alle Ermahnungen nur deshalb sinnvoll sind, weil die „παράκλησις αἰώνιος“²³ und die „gute Hoffnung“ (auf die ewige Herrlichkeit mit dem Kyrios – vgl. 1,12), die von Gott selbst ausgehen, die Thessalonicher stärken. Die Hoffnung der Herrlichkeit gibt den Christen Durchhaltevermögen; Gott bzw. der Kyrios Jesus ermutigt und stärkt ihre Herzen, so dass sie „jedes gute Werk und Wort“ vollbringen (v 17) und das Böse unterlassen (3,3).

παρκαλέσαι Paulus sagt nicht ausdrücklich, wodurch Gott die Christen ermutigt. Von v 13 her wird man am ehesten an ein Wirken des Heiligen Geistes zu denken haben.

²¹ E. BEST, Thessalonians 316.

²² παράδοσις entspricht hier מִסְרָה als Terminus der rabbinischen Lehrüberlieferung. Seine Verwendung zeigt (wie in 1Kor 11,2.23; 15,1) an, dass Paulus „refers here to what was generally passed on in the primitive church by missionaries to their converts and not just to special teaching of his own... Paul can express the same idea without using this Rabbinic vocabulary, e. g., Rom. 6.17; 16.17; 1Cor. 4.17; Phil 4.9; Col. 1.7; 1 Th. 4.11“ (E. BEST, Thessalonians 317).

²³ Darunter ist nach E. BEST, Thessalonians 320, Ermutigung „in respect of eternity“ zu verstehen; es ist damit synonym zu „gute Hoffnung“.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen

a) 2. Thessalonicher 1,1

Wie in allen Briefen des Paulus, kommt auch hier seine Überzeugung, dass die Gemeinde die ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) sei, zum Ausdruck (1,1.4), wobei der Plural ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ in v 4 anzeigt, dass er jede der vielen Ortsgemeinden als Manifestation des endzeitlichen Gottesvolkes ansah.

b) 2. Thessalonicher 1,10

1,10 ist möglicherweise ein Beleg für die Bezeichnung der Gemeindeglieder als οἱ ἅγιοι.²⁴ Diese unterscheiden sich von Juden und Heiden dadurch, dass sie Gott kennen (1,8) und der Wahrheit glauben (2,13), während ihre Verfolger ihn nicht kennen und dem Evangelium nicht gehorchen (1,8; vgl. 1Thess 4,5). „Gott zu kennen“ ist im Alten Testament das Privileg Israels, wodurch dieses sich von den Heiden unterscheidet (siehe unter 1Thess 4,5). Auch hier setzt Paulus also voraus, dass die Gemeinde das endzeitliche Israel ist. Wie in allen seinen Briefen nennt er die Christen ἀδελφοί (1,3; 2,1.13.15; 3,1.6.13.15), was einerseits im alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch sein Vorbild hat, darüber hinaus aber auf die Gemeinschaft im Leib Christi hinweist.²⁵

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

a) 2. Thessalonicher 1,3–5

Paulus dankt Gott, dass die Gemeinde im Glauben und in der Liebe gewachsen ist. Das Wachstum in der Liebe kennzeichnet nach 1Thess 3,11–13 einen Lebenswandel in Heiligung.

²⁴ Die Bedeutung von οἱ ἅγιοι an dieser Stelle ist nicht völlig eindeutig. Der Parallelismus mit οἱ πιστεύσαντες legt nahe, dass damit die Christen gemeint sind und nicht, wie in Ps 88,8LXX, worauf Paulus hier anzuspielden scheint, die Engel. Andererseits kommt der Kyrios Jesus nach 2Thess 1,7 bei seiner Parusie mit den Engeln. Das spricht eher für eine Identifikation der „Heiligen“ in v 10 mit den Engeln, welche dann von den Christen als den πιστεύσαντες zu unterscheiden wären.

²⁵ Siehe zu dieser Bezeichnung die Erklärung unter 1Kor 5,11.

4–5 Diejenigen werden von Gott des Eintritts in sein Reich für „würdig“ geachtet,²⁶ die auch in Verfolgung standhaft bleiben. In 1,11 erweitert Paulus diese Aussage um die ethische Dimension: ἵνα ὑμᾶς ἀξιῶση τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ πληρώση πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει. Das Verb πληροῦν impliziert „the sense of completing or finishing something already begun“.²⁷ Die Thessalonicher sollen wachsen in „aller Entschlossenheit zur Güte“ (vgl. zu dieser Verwendung von εὐδοκία bei Paulus Röm 10,1 und Phil 1,15) und in „jeder Tat des Glaubens“, d. h. vor allem in der aus dem Glauben erwachsenden Liebe (vgl. Gal 5,6). Auch hier spricht Paulus also von einem Wachstum im Tun des Guten. εὐδοκία und ἔργον charakterisieren das erbetene Werk als menschliches. Paulus will die Thessalonicher dazu anspornen und teilt ihnen deshalb den Inhalt seines Gebets mit. Gleichzeitig ist Gott (bzw. sein Geist – vgl. 2,13) der, welcher dieses Werk in den Glaubenden bewirkt (ἵνα ... πληρώση) und sie durch seine Gnade dem Ziel, nämlich der Verherrlichung in Christus, zuführt (1,12). Deshalb *betet* Paulus darum. Beides gehört, wie wir schon mehrfach sahen, bei Paulus zusammen. Er stellt den Christen das Werk vor Augen, das der Heilige Geist in ihnen zu wirken beabsichtigt, und ermahnt sie, in Einklang damit zu handeln. Zwischen diesen beiden Polen und – wie aus den vv 10 und 12 ersichtlich – angesichts der bevorstehenden Parusie Christi geschieht die Heiligung. Die Glaubenden werden, wenn Gott in ihnen jedes gute Werk erfüllt hat, an der Herrlichkeit des wiederkommenden Christus teilhaben (vgl. 2Thess 2,14).

b) 2. Thessalonicher 3,3–15

3–5 Hier kommt noch einmal das Zusammenspiel von Gottes Wirken, apostolischer Ermahnung und Willen der Christen auf dem Weg der Heiligung zum Ausdruck: Der Herr (Jesus) stärkt die Christen und bewahrt sie vor dem Bösen²⁸ (v 3). Paulus kann deshalb (ἐν κυρίῳ) vertrauen, dass die Christen die apostolische Ermahnung (παραγγέλλειν²⁹) befolgen (v 4). Gleichzeitig bittet er den Herrn, ihren Willen (καρδία) „zur Liebe Gottes

²⁶ ἀξιῶν hat die Bedeutung „für würdig erachten“; dieses bedingt aber zugleich ein „würdig machen“, wie das parallele „erfüllen ... in Kraft“ in 1,11 bestätigt (vgl. E. BEST, Thessalonians 268f).

²⁷ C. A. WANAMAKER, Thessalonians 234.

²⁸ Ob τοῦ πονηροῦ Maskulin oder Neutrum ist, muss offenbleiben. Siehe die Argumente für beide Möglichkeiten bei E. BEST, Thessalonians 327f.

²⁹ Zum Charakter dieser Ermahnung vgl. die Ausführungen zu 1Thess 4,2. Das Wort kommt außer in 2Thess 3,6,10,12 nur noch in 1Thess 4,2.11 und 1Kor 7,10; 11,17 vor. Seine Verwendung ist auf ethische Zusammenhänge begrenzt.

und zur Geduld Christi“ zu bewegen (v 5).³⁰ Die apostolische Ermahnung hat auch hier die Funktion, die Christen zu dem anzuhalten, was Gott in ihnen wirken will.

6–15 Paulus gibt hier wie schon in 1Thess 4,11f eine konkrete Anwendung dessen, was mit „jedem guten Werk“ im konkreten Fall der Thessalonicher gemeint ist. Die Situation hat sich nicht wesentlich verändert, nur offenbar zugespitzt, so dass er sich dem Problem der Nichtstuer jetzt ausführlicher widmet. Einige Gemeindeglieder „wandeln (noch immer) unordentlich“ (vgl. 3,6.11 mit 1Thess 5,14). Damit ist offenbar gemeint, dass sie nichts arbeiten, sondern sich von den übrigen unterhalten lassen (3,10f). Vom Gesamtduktus des Briefes her liegt nahe, dass sie dies mit einer übertriebenen Naherwartung begründeten (vgl. 2,1–12; siehe zur Verknüpfung beider Themen 1Kor 4,8.12).

6 Paulus hat seine Autorität, die Gemeinde zu ermahnen, vom „Herrn“ (vgl. 3,12). Deshalb erwartet er, dass sie seiner Ermahnung Folge leistet (3,14). Er verweist dabei auf die παράδοσις, d. h. den „ethischen Katechismus“, welchen er in Übereinstimmung mit dem übrigen Urchristentum als verbindlich ansah³¹ und der Gemeinde von Anfang an übergeben hatte (vgl. 1Thess 4,1f). Dieser enthielt offenbar die in 3,10 wiedergegebene Regel.

7–9 Als Anwendung dieser Regel verweist Paulus auf sein eigenes Beispiel (vgl. 1Thess 1,6; 2,9³²; 1Kor 4,16; 11,1; Gal 4,12; Phil 3,17). Nach v 9b hat er von Anfang an ganz bewusst als Vorbild für die Gemeinde gelebt.

10 Indem er allen schwärmerischen Tendenzen den schlichten Satz entgegenhielt, „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“, schärfte er der Ge-

³⁰ Vgl. für die Wendung καρδίαν καθευθύναι in der LXX 1Chron 29,18; 2Chron 12,14; 19,3; 20,33; 30,19. Mit ἀγάπη τοῦ θεοῦ ist am wahrscheinlichsten gemeint, dass die Thessalonicher zum Halten der apostolischen Ermahnung gestärkt werden, indem sie die Liebe Gottes (zu ihnen) beständig vor Augen haben, ebenso wie die Geduld, die Christus verleiht oder vorgelebt hat (beides ist möglich), ihnen hilft, in Verfolgung und Schwierigkeiten am Glauben und dem ihm entsprechenden Wandel festzuhalten (vgl. E. BEST, Thessalonians 330).

³¹ Vgl. Did 12,3f, wo eine ähnliche Regelung aufgeführt ist, ohne dass direkte Abhängigkeit von 2Thess 3,10 nachweisbar wäre; siehe E. BEST, Thessalonians 338.

³² Die wörtlichen Anklänge von 2Thess 3,8 an 1Thess 2,9 werden von manchen als Indiz gegen die Authentizität des 2. Thessalonicherbriefes gewertet, doch verwendet Paulus eine dieser identischen Wendungen, nämlich ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ auch in 2Kor 11,27. Außerdem ist der Kontext in 1Thess 2 ein anderer als in 2Thess 3. Ein Abschreiber hätte dieselben Sätze wohl auch im selben Kontext verwendet (vgl. E. BEST, Thessalonians 337).

meinde von vornherein ein, dass der Wandel in der Heiligung die Christen nicht ihrer alltäglichen Pflichten entbindet, sondern diese mit einschließt.

13 Hinter dieser Ermahnung an die ganze Gemeinde, weiterhin Gutes zu tun (vgl. Gal 6,9), steht die Sorge, sie könnte aufgrund der angesprochenen Vorfälle dessen müde werden. Auch hier zeigt sich, dass der Imperativ nicht erst da auftritt, wo Christen sich verfehlen (der Kontext legt im Gegenteil nahe, dass die Christen in Thessalonich in solchem Maße bereit waren, Gutes zu tun, dass dies ausgenützt werden konnte), sondern vor allem dazu dient, die Christen auf dem bereits eingeschlagenen guten Weg zu halten.

14 Paulus befiehlt der Gemeinde, eine Form von Gemeindezucht zu üben, falls sich jemand seinem Gebot widersetzen sollte.³³ Ziel dieser Maßnahme ist es, den Sünder zurückzugewinnen. Paulus ordnet an, ihn – wohl in der Gemeindeversammlung, wo auch der Brief verlesen wird – zu bezeichnen und sich von ihm zurückzuziehen (μὴ συναναμίγυσθαι αὐτῷ); vgl. schon στέλλεσθαι in v 6, welches „Distanz halten“, „meiden“ bedeutet³⁴). Das entspricht der in 1Kor 5,9–11.13 dargelegten Regel, dass die Gemeinde mit einem, der in Sünde verharrt, nichts zu schaffen haben soll.³⁵ Die ironische Schlussfolgerung von 1Kor 5,10 impliziert, dass unter συναναμίγυσθαι der völlige Abbruch der Gemeinschaft zu verstehen ist; 1Kor 5,11 verbietet insbesondere die Tischgemeinschaft, was einem Ausschluss vom Gottesdienst gleichkommt, wo dieser mit dem Gemeinschafts(herrnen-)mahl verbunden war. Auch 2Thess 3,10 scheint eine solche Verweigerung der Tischgemeinschaft nahezu legen. In 3,15 gebietet Paulus, die Betroffenen als *Geschwister* – d. h. in der auch in Gal 6,1 (vgl. Did 15,3) geforderten Haltung – zu ermahnen.³⁶ Er erwartet hier offenbar keinen andauernden

³³ Vgl. zum Gebrauch von λόγος im Sinn von „Gebot“ Ex 34,28 und Dtn 1,1; εἰ δέ τις mit Indikativ Präsens leitet einen Konditionalsatz ein; man kann es mit „wenn wirklich jemand“ wiedergeben (vgl. B. RIGAUX, Thessaloniciens 714).

³⁴ Vgl. B. RIGAUX, Thessaloniciens 704.

³⁵ In beiden Fällen besteht eine Parallele zu Mt 18: Die Gemeindeglieder hatten von Paulus ein Gebot erhalten (2Thess 3,6.10), waren in seinem ersten Brief ermahnt worden (1Thess 4,11f) und erhielten nun eine zweite Mahnung (2Thess 3,6ff). Erst wer sich jetzt widersetzt, wird der Gemeindezucht unterstellt. Nach Mt 18 erfolgt der Ausschluss nach dreimaliger Ermahnung. Wie zu 1Kor 5 dargelegt, hat der Ausschluss eine Parallele in der Bannpraxis der Synagoge. Doch ist diese als Analogie, nicht als Quelle der paulinischen Anweisungen zu werten. Denn das alttestamentliche Zitat in 1Kor 5,13 (vgl. Dtn 17,7 u.ö.) legt nahe, dass Paulus mit seiner Anweisung direkt auf das Alte Testament zurückgriff.

³⁶ Die Anordnung in 2Thess 3,15, solche Menschen nicht als Feinde anzusehen, sondern als Geschwister zu ermahnen, nimmt die Weisung von 3,14 nicht zurück, sondern warnt (ganz im Sinne von Gal 6,1) davor, in Selbstgerechtigkeit zu verfallen. Die erneute

Widerstand, sondern geht davon aus, dass die vorübergehende Ächtung das Gemeindeglied gewinnen (oder durch den Entzug der Unterstützung zur Arbeit zwingen) wird.³⁷ 1Kor 5,9–13 dagegen hat Menschen im Blick, die in Sünde verharren und sich dennoch ὀδελφοί nennen. Dass die Gemeindezucht im Fall der Müßiggänger insgesamt wesentlich weniger streng ausfällt als in dem in 1Kor 5 angesprochenen Fall des Unzüchtigen, welcher dem Satan übergeben wird (1Kor 5,5), hängt auch mit der Art der Sünde zusammen. Unzucht ist eine der im Alten Testament und im Frühjudentum als verunreinigend angesehenen Sünden, die mit der Ausrottung aus dem Volk bestraft wurden. Um eine solche Sünde geht es hier nicht, weshalb Paulus auch nicht – wie in 1Kor 5 – in erster Linie die Sorge um die Heiligkeit der *Gemeinde* bewegt, sondern die Zurechtbringung derer, die unordentlich wandeln, fortgesetzt gegen das Liebesgebot verstoßen und in der Heiligung zurückfallen.

4. Zusammenfassung

Im 2. Thessalonicherbrief sind wesentliche Elemente dessen, was vom 1. Thessalonicherbrief her zur Heiligung zu sagen war, wiederzufinden.

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Nach dem 2Thess heiligt Gott durch seinen Geist die Gemeinde (2,13), und Jesus stärkt sie mit Gott zusammen zum Guten (2,16f; 3,5) und bewahrt sie vor dem Bösen (3,3). Gleichzeitig ist die Gemeinde zum Wandel in der Heiligung aufgerufen. Die Heiligung wird auch hier zugleich als Gabe (vgl. 2,13 mit 1Thess 4,7) und als Aufgabe verstanden (vgl. 2,14 mit 1Thess 5,9). Neben dem Gebet zu Gott, er möge die Gemeinde heiligen, steht deshalb der Imperativ an die Gemeinde, diesen Weg der Heiligung zu gehen (vgl. 2,13.16 mit 2,15; 3,3 mit 3,4). Imperativ und Gebet gehen auch hier fließend ineinander über (vgl. 1,11f; 2,13–17; 3,3–5).

4.2 Das Objekt der Heiligung

Nach dem 2Thess ist das Objekt der Heiligung die erwählte heilige Gemeinde (ἐκκλησία – 1,1). Paulus sieht sie in die Erfüllung der Erwählung Israels zum heiligen Volk gestellt. Dies geht insbesondere aus der Aufnah-

Verwendung eines Verbs der Ermahnung in v 15 zeigt, dass Paulus hier präzisiert, wie *während* der auf das Gewinnen des Gemeindegliedes ausgerichteten Ermahnung vorzugehen ist.

³⁷ Das erklärt den Unterschied zu Mt 18,17, wo den Unbußfertigen der Geschwisterstatus aberkannt wird.

me von Wendungen aus Dtn 7,6–8; 26,18f; (33,12) als „integrale Elemente“ des Textes hervor, was darauf hindeutet, dass die entsprechenden Texte oder Traditionen der Gemeinde bekannt waren.³⁸ Der Hinweis auf den Geist (2Thess 2,13) als Subjekt der Heiligung indiziert, dass es dabei um die eschatologische Erfüllung der Erwählung Israels geht, die in Ez 36 und Jer 31 angekündigt ist.

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Inhalt der Heiligung ist auch hier einerseits die Enthaltung von Sünde (3,3), vor allem aber die Liebe (1,3), in der die Gemeinde bereits lebt, aber noch wachsen kann. Auch alltägliche Vollzüge wie der Erwerb des eigenen Lebensunterhalts sind Teil der Anleitung zum Leben in der Heiligung, welche der urchristliche Katechismus, den Paulus der Gemeinde von Anfang an weitergab, enthielt (3,10). Das Festhalten am Glauben in Verfolgung (1,4f) und die Entschlossenheit zum Guten (1,11) gehören insofern zur Heiligung, als sie Kennzeichen derer sind, welche Gott für „seines Reiches“ bzw. „der Berufung“ würdig erachtet.

4.4 Die Mittel der Heiligung

Auch hier sind Gottes Wirken (durch den Heiligen Geist) und der an die Christen gerichtete Imperativ, zu tun, wozu Gott sie befähigt, unlösbar verbunden. Nur wer erwählt und damit geheiligt ist, kann den Weg der Heiligung gehen. Für die dazu Berufenen aber darf es keinen anderen Weg mehr geben. In Dtn 7,6–8 (vgl. 26,18f) wird „mit dem Wort ‚erwählen‘ das Verhältnis Gottes zu Israel neu bedacht“, wobei das Deuteronomium „die Vorzugsstellung Israels gegenüber den Völkern ... allein auf Gottes Liebe beruhen lässt“.³⁹ Eine solche „Erwählung erlaubt keine Berufung auf eigene ‚Gerechtigkeit‘ (9,4f; vgl. Dan 9,18), schließt aber – wegen der Ausschließlichkeit der Beziehung – Verpflichtung ein (Dtn 14,1f u. a.)“.⁴⁰ Dieselbe Struktur lässt 2Thess 2,13ff erkennen. Die Gemeinde ist allein aufgrund der Liebe Gottes vor der Zeit von Gott zum Heil erwählt worden und steht gerade dadurch in der Verpflichtung zur Heiligung als einem integralen Bestandteil des Heils. Da die Möglichkeit, von diesem Weg abzulassen, gleichwohl besteht, bedarf es des Imperativs. Gott bedient sich deshalb der apostolischen Ermahnung, welche verbindlichen Charakter hat und welcher ein „ethischer Katechismus“ zugrundeliegt, der dem gesamten Urchristentum gemeinsam war (3,6) und den Paulus der Gemeinde vorge-

³⁸ Vgl. zu dieser Art der Bezugnahme auf das Alte Testament B. JANOWSKI, „Verstehst du auch“ 383.

³⁹ W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* 167; dort z. T. kursiv.

⁴⁰ W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* 168.

lebt hat (3,7–9). Der Imperativ dient nicht nur der Zurechtweisung derer, die bereits gesündigt haben (so z. B. 3,12), sondern soll die ganze Gemeinde auf dem Weg der Heiligung halten (so z. B. 3,13). Paulus trägt der Gemeinde auf, darüber zu wachen, dass kein Glied der Gemeinde vom Weg der Heiligung abweicht; notfalls sind entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, bis hin zum (vorübergehenden) Ausschluss aus der Gemeinde (3,6.14). Wissend, dass die Gemeindegerechtigkeit durch fehlbare Menschen erfolgt, betont Paulus, dass sie in Liebe und mit dem Ziel, den Bruder oder die Schwester zu gewinnen, geübt werden muss (3,15; vgl. Gal 6,1; Did 15,3).

4.5 Die Motivation der Heiligung

Motivation zum Leben in Heiligung ist zum einen das bevorstehende Endgericht (1,10.12), zum andern die Erwählung und Berufung der Gemeinde zum Heil, welches die Heiligung mit einschließt und der Gemeinde Gewissheit bietet, auch wirklich am Ziel, nämlich der Verherrlichung mit Christus, anzukommen (2,13–17; 1,12).

Kapitel 8

Galaterbrief

1. Situation

Die *Gemeinden*, an die Paulus sich mit diesem Brief wendet, werden in der Forschung entweder im Norden, in der Landschaft Galatien, angesiedelt, oder aber im Süden, in der römischen Provinz Galatien, die 25 v. Chr. das Königreich Galatien ablöste. Es handelte sich dann um die Gemeinden im pisidischen Antiochien, in Iconium, Lystra und Derbe, die Paulus dem Bericht in Apg 13 und 14 zufolge auf seiner ersten Missionsreise gegründet und später mehrmals besucht hat (Apg 14,21b–23; 16,1ff; 18,23).¹ Rein sprachlich ist beides möglich: “It seems that the name of Galatians was widely used as a designation for persons of Phrygian as well as Celtic origin.”² Paulus klassifiziert seine Gemeinden auch sonst mit Vorliebe nach Provinznamen (vgl. 1Thess 1,7; 4,10; 1Kor 16,15.19; 2Kor 8,1; 8,1; 9,2.4.9; 11,10; Röm 15,26; 16,5); außerdem stand im Fall der südgalatischen Gemeinden kein anderer Name zur Verfügung, unter dem er sie hätte zusammenfassen können.³ Von daher spricht mehr dafür, in den „Galatern“ die von Paulus gegründeten Gemeinden in der *Provinz Galatien* zu sehen, als nordgalatische Gemeinden, auf deren Existenz wir keinerlei Hinweise haben.⁴ Folgt man der südgalatischen Hypothese, ergibt sich als *terminus*

¹ 18,23 berichtet, dass Paulus „alle Jünger stärkte“, was anzeigt, „that he was not pioneering but retracing his former footsteps“; διερχόμενος καθέξης τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν ist deshalb am einfachsten in dem Sinn zu verstehen, dass Paulus noch einmal die auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden besucht (siehe die ausführliche Argumentation bei F. F. BRUCE, Galatians 10–13; Zitat a.a.O. 13).

² G. W. HANSEN, Galatians 325; die dort aufgeführten Belege widersprechen der Ansicht, „Galater“ sei als Bezeichnung für Bewohner dieser Provinz, die nicht dem keltischen Stamm der Galater angehörten, ungebräuchlich gewesen. Dass die Kirchenväter und im Anschluss an sie die mittelalterlichen und die reformatorischen Ausleger die nordgalatische Hypothese vertraten, hängt damit zusammen, dass die Provinz Galatien schrittweise verkleinert wurde, bis sie im 3. Jh. wieder ungefähr die Ausmaße des ursprünglich von den keltischen Eroberern besiedelten Gebietes annahm (G. W. HANSEN, Galatians 326).

³ Vgl. G. W. HANSEN, Galatians 326.

⁴ Bis vor kurzem wurde in der deutschsprachigen Forschung fast ausschließlich die nordgalatische Hypothese vertreten (so z. B. U. SCHNELLE, Einleitung 114–118; vgl. die

post quem für die Abfassung des Briefes die erste Missionsreise (vor 49 n. Chr.).⁵ Da der Brief vorauszusetzen scheint, dass

„Paulus diese Gemeinden ... nur einmal besucht hat (vgl. Gal 1,6; 4,13...), bildet der Beginn der zweiten Reise nach Kleinasien (wohl 52 n. Chr.) den *terminus ante quem*. Chronologisch möglich sind dann der Ansatz noch vor dem Apostelkonzil aus Antiochien oder am Ende der zweiten Missionsreise in Korinth“⁶ oder Ephesus.

Der *Brief* ist ein Gelegenheitsschreiben in einer von außen in die Gemeinden hineingetragenen Krisensituation (1,7; vgl. 5,10.12), das im Kontext der es auslösenden Kontroverse verstanden werden muss. Zudem nimmt Paulus wiederholt auf seine frühere Predigt Bezug (1,6–9.11; 2,2–5; 3,1). Daraus folgt, dass der Galaterbrief keine in sich geschlossene theologische Abhandlung ist, sondern bei den Adressaten früher Gelehrtes voraussetzt. Diese frühere Lehre ist zum einen aus Anspielungen im Brief selbst zu rekonstruieren, muss aber auch unter Zuhilfenahme der übrigen Paulusbriefe erfolgen. Dieses Vorgehen ist legitim, wenn man bedenkt, dass die Briefe in einem relativ kurzen Zeitraum geschrieben wurden.⁷ Paulus hatte bereits

„bei der Gründung der Gemeinden in ‚Galatien‘ ... das eine gesetzeskritische Evangelium verkündigt, das er von Christus selbst empfing. Inhalt seiner ‚Glaubensverkündigung‘ (ἀκοή πίστεως) war und blieb der gekreuzigte Christus. Allein die geistesmächtige Botschaft von ihm wirkt Glauben und vermittelt darin die Gabe des Geistes. Dieser geistgewirkte Glaube, der sich dann selbst in den δυνάμεις manifestiert, kann darum schlechterdings nichts mit den ἐργα νόμου, den im Gesetz geforderten Werken zu tun haben.“⁸

Deshalb steht die von den Boten aus Antiochien oder Jerusalem überbrachte Beschneidungsforderung in diametralem Gegensatz zum paulinischen

Übersicht bei T. WITULSKI, Adressaten 13–36), während die südgalatische These fast nur im angelsächsischen Raum verbreitet war (vgl. T. WITULSKI, Adressaten 36–44). Inzwischen wächst aber auch im deutschsprachigen Bereich die Zahl der Vertreter der südgaltischen These: z. B. C. BREYTENBACH, Paulus 172f, M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 453, R. RIESNER, Frühzeit 243.250ff, T. WITULSKI, Adressaten, passim, insbesondere 224. Eine ausgewogene Darstellung der Argumente für beide Hypothesen bieten F. F. BRUCE, Galatians 3–18 und J. FREY, Galaterbrief 200ff.

⁵ Vgl. R. RIESNER, Frühzeit 258.

⁶ R. RIESNER, Frühzeit 258f. Für die Abfassung in Antiochien vgl. insbesondere R. N. LONGENECKER, Galatians LXXX–LXXXVIII und – an ihn anschließend – I. H. MARSHALL, Acts 93–95, sowie D. WENHAM, Paul and Jesus 39–48; für Korinth vgl. die bei RIESNER ebd. Anm. 60 genannten Forscher, für Ephesus z. B. M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 453. Die Argumente für die Datierung des Galaterbriefs – vor oder nach dem Apostelkonzil im Jahr 48/49 – werden bei G. W. HANSEN ausführlich dargestellt (Galatians 327–329).

⁷ Zur Kontinuität der paulinischen Theologie vgl. M. HENGEL, A. M. Schwemer, Paulus 452f.

⁸ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 453f.

Evangelium, dessen „präzisierende Erinnerung“ der Galaterbrief vornimmt.⁹

Auch im Galaterbrief ist die Geschichte und Erwählung Israels und die Geschichte Jesu als des Messias Israels, durch welchen die Christen an der Geschichte Israels teilhaben (3,16.29), vorausgesetzt.¹⁰ Sie bildet die narrative Substruktur des Briefes.¹¹ Paulus rief die Heiden nicht zu einer neuen Religion, sondern „to his fulfilled Judaism.“¹² Er stimmt darin mit den anderen Missionaren überein. Auch die Erfahrung des Glaubens (2,16) und des Geistes (3,2ff) teilte Paulus mit den anderen Missionaren.¹³ Sie signalisierte nach der übereinstimmenden Ansicht des Paulus, der Gemeinden und der anderen Missionare die Annahme der Heiden durch Gott (vgl. 3,14.27; 4,5–7.29; 5,1.5.7f.16–18.21f.25; 6,8).¹⁴ Unterschiedlicher Auffassung waren sie bezüglich der Relevanz dieser gemeinsamen Grundauffassung für die Frage, wie Heiden am Erbe Abrahams Anteil erhalten konnten. Während die Gegner für die Aufnahme ins Gottesvolk die Beschneidung verlangten, war für Paulus allein die Rechtfertigung durch Gott aufgrund des Glaubens entscheidend.

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

Der Galaterbrief ist der einzige Paulusbrief, in dem kein einziges Derivat des Stammes ἁγ- vorkommt.¹⁵ Gleichwohl ist auch hier zu erkennen, dass

⁹ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 454.

¹⁰ Vgl. J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 41. Die Formulierung „Gott der Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“, erweckt den Eindruck „of one story superimposed on another“ und impliziert, dass „the second story (of Jesus) was to be understood as the outworking of the first (of Israel’s God)“ (a.a.O. 42).

¹¹ Siehe hierzu Kapitel 5: Vorbemerkungen. Vgl. J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 36, unter Verweis auf R. B. HAYS (*Faith of Jesus* 6).

¹² D. A. HAGNER, *Paul & Judaism* 94.

¹³ J. L. MARTYN, *Galatians* 246 interpretiert die Formulierung von 2,15–17 in der 1. Pers. Pl. als eine „*captatio benevolentiae*“, welche die (wie Paulus aus dem Judentum stammenden) Gegner einschließen soll; das erscheint unwahrscheinlich, da der Brief sich nicht an die Gegner, sondern an die von ihnen verunsicherte Gemeinde richtet. Mit W. O. WALKER (*Does the ‘We’ 565*) sind 2,15–17 als Teil der an Kephas gerichteten Rede zu interpretieren, „with possibly a secondary reference to Barnabas and ‚the other Jews‘ in the Galatian churches.“

¹⁴ Vgl. J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 60.

¹⁵ Das von D*, F, G, it, vg^{cl}, Ir^{lat}, Cyp und Ambst bezugte ἁγνεῖα in 5,23 ist sicherlich sekundär. Mit M. VAHRENHORST kann man vermuten, dass die Heiligkeitsterminologie als *kultische* Terminologie schlecht geeignet war für eine Erörterung über die Irrelevanz des *kultischen* Vorgangs der Beschneidung. Paulus hätte damit „seinen Gegnern ei-

Paulus die Gemeinden in Galatien bereits bei seinem Gründungsbesuch über ihre Heiligkeit und über den vom Geist gewirkten Wandel in Heiligung unterrichtet hatte.¹⁶ In der breit ausgeführten Ermahnung, im Geist zu wandeln, wie sie begonnen hatten (3,2–5; 5,1ff), nimmt Paulus auf das heiligende Wirken des Geistes (nämlich des *Heiligen Geistes* – wie er in Röm 1,4¹⁷; 5,5; 9,1; 14,17; 15,13.16; 1Kor 6,19; 12,3; 2Kor 6,6; 13,13; [Eph 1,13; 4,30]; 1Thess 1,5f; 4,8 explizit genannt wird) Bezug, auch wenn er die Heiligkeitsterminologie dabei nicht verwendet. Dass insbesondere Gal 5,13ff von der Heiligung handelt, wird durch Kol 3,12 und Eph 5,1–5 bestätigt, wo der Wandel der Christen ganz ähnlich beschrieben, aber mit ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἄγιοι καὶ ἡγαπημένοι (Kol 3,12) bzw. καθὼς πρέπει ἄγιοις (Eph 5,3) ausdrücklich als Wandel in der Heiligung charakterisiert wird.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen

Dass Paulus die Christen im Galaterbrief als Angehörige des heiligen Gottesvolkes ansah, ist schon an der Anrede im Präskript abzulesen: Der Brief ist an die „Gemeinden“ (ἐκκλησίαι) Galatiens adressiert (1,2). In 1,13 spricht Paulus von der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, woran abzulesen ist, dass er ἐκκλησία vom alttestamentlich-jüdischen Verständnis des eschatologischen heiligen Gottesvolkes her versteht.¹⁸ Er betrachtet die jeweils versammelte Ortsgemeinde als Manifestation des heiligen Gottesvolkes, welches die endzeitliche Erfüllung der Berufung Israels darstellt.¹⁹ Obwohl

ne offene Flanke dargeboten“ (Kultische Sprache 257). Die von Paulus im Galaterbrief bevorzugte Rechtfertigungsterminologie hat „den Vorteil, dass sie anders als die Reinheits- und Heiligkeitsterminologie die Beschneidung ... nicht so unmittelbar nahelegt“ (a.a.O. 257).

¹⁶ Nach der Einschätzung von T. W. MARTIN, Circumcision 220 ist der Galaterbrief „arguably Paul’s most sustained discussion of holiness“.

¹⁷ An dieser Stelle nimmt Paulus mit πνεῦμα ἁγιωσύνης die dann auch im rabbinischen Judentum geläufige Formel שְׁרֵטָה טוֹבָה auf (vgl. K. G. Kuhn, Artikel ἅγιος 99).

¹⁸ Vgl. ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ: Röm 16,16; ἐν Χριστῷ: 1Thess 2,14; Gal 1,22; ἐν θεῷ: 1Thess 1,1; Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ: Gal 6,16. Zum gelegentlich bestrittenen Bezug von Gal 6,16 auf die christliche Gemeinde siehe W. KLAIBER, Rechtfertigung 28.

¹⁹ Siehe hierzu Kapitel 3 und 4: Heiligung in der Jesustradition bzw. in der Urgemeinde sowie J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 47. Wenn J.-N. ALETTI dagegen einwendet, dass Paulus „ne dit pas des croyants d’origine païenne qu’ils sont ‚le peuple de Dieu‘, sinon en citant la parole divine, rapportée par les prophètes, comme le montrent 2 Co 6,16b et Rm 9,25“ (Le statut de l’Église 156), geht dies am situationsbezogenen

Paulus im Galaterbrief vor allem daran liegt, seine Eigenständigkeit und Gleichberechtigung gegenüber den Jerusalemer Aposteln zu beweisen, betont er doch seine Verbindung mit ihnen. An der Übereinstimmung mit ihnen entscheidet sich, ob er vergeblich läuft und gelaufen ist (2,2; vgl. auch 1,17f und 4,25f, wo die zentrale Stellung Jerusalems indirekt bestätigt wird). Dahinter steht ebenfalls die Konzeption des heiligen Gottesvolkes, das seinen Mittelpunkt in Jerusalem hat, nämlich in der dortigen Urgemeinde, welche als Kern des wiederherzustellenden und zu erneuernden Israel gilt.

Kriterium der Zugehörigkeit zu diesem „Volk“ ist nicht der Eifer für das Gesetz, sondern die Stellung zum Messias Jesus. Paulus hatte erkennen müssen, dass der Eifer für das Gesetz, aufgrund dessen er sich als zukünftigen Angehörigen von Gottes endzeitlicher Gemeinde betrachtet hatte, ihn in Wirklichkeit zum Verfolger derselben hatte werden lassen, der ihr *nicht* angehörte (1,13f).²⁰ “So the problem with the law is not just that it has been displaced, but that it didn’t produce the goods, in terms of right relationship with God and right living.”²¹

Deshalb kann man nach 3,27–29 die Eingliederung in das heilige Volk, das von Abraham abstammt – nach 4,5 die „Kindschaft“²² – nur durch den Glauben an Jesus und die Taufe auf ihn erlangen. Die Trennungslinie zwischen Volk Gottes und Welt, welche nach dem Heiligkeitsgesetz Ausdruck der Heiligkeit Gottes ist, verläuft nun zwischen Juden und Heiden *in* Christus und Juden und Heiden *ohne* Christus.²³ Die, welche „Kinder Got-

Charakter der Paulusbriefe vorbei. Dass die Gemeinde Volk Gottes ist, steht so grundlegend am Anfang seiner Lehre, dass er darüber in den Briefen, welche ja Gelegenheits-schreiben aus gegebenem Anlass sind, nicht lehren muss.

²⁰ Auch in 5,10.12 wird erkennbar, dass für Paulus der Eifer für das Gesetz gerade nicht zur Teilhabe am eschatologischen Gottesvolk führt, sondern zum Ausschluss aus diesem: Das impliziert schon βασιτάσειν τὸ κρίμα in 5,10. Zugleich zielt der Wunsch in 5,12, die Verwirrung Stiftenden sollten sich gleich „verschneiden“ lassen, darauf ab, dass die wahre Situation derer, die die Beschneidung hochhalten, offenbar werde. Er ist von Dtn 23,1LXX her zu verstehen, wonach die ἀποκεκομμένοι genannten Eunuchen von der ἐκκλησία κυρίου ausgeschlossen sind.

²¹ D. WENHAM, Paul and Jesus 55f.

²² Der Gebrauch von υἰοθεσία beschränkt sich in der frühchristlichen Literatur auf Gal 4,5 und Röm 9,4, wo Paulus damit die Annahme Israels in das Sohnesverhältnis zu Gott beschreibt (vgl. Ex 4,22f; Hos 11,1; Jes 43,6 u. ö.). Deshalb ist darunter an dieser Stelle „God’s second, eschatological act of redemption by which his people are restored to their full status as his adopted children“ zu verstehen, durch den erneut die Sklaverei der so Angenommenen beendet wird (vgl. Gal 4,7) (F. THIELMAN, Paul 137; vgl. J. M. SCOTT, Adoption 186).

²³ Von daher ist mit dem „Israel Gottes“ in Gal 6,16 höchstwahrscheinlich die christliche Gemeinde aus Juden und Heiden gemeint (siehe N. A. DAHL, Der Name Israel, passim und R. H. BELL, Provoked 183, Anm. 79).

tes“ geworden sind, haben die Gabe des Geistes erhalten (4,6). Dieser ist zugleich Zeichen der Zugehörigkeit zum endzeitlichen Gottesvolk (bzw. zum neuen Bund) und Kraft der Heiligung (s. u. zu 5,13ff).

Nach 3,8-9 intendierte Gott bereits im Bund mit Abraham, die Heiden in seine Segnungen mit einzuschließen. Das deckt sich mit jenem Teil der alttestamentlich-jüdischen Tradition, der eine Teilhabe der Heiden am Heil Israels und ihr Hinzukommen zum heiligen Gottesvolk vorsieht (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7). Dass Paulus von solchen Texten her gedacht und die Eingliederung der Heiden ins Gottesvolk als *Erfüllung* der alttestamentlichen Verheißungen angesehen hat, bestätigt neben dem Verweis auf die Abrahamsverheißung aus Gen 12,3 in Gal 3,8 auch die Anspielung auf Ps 86,5LXX in Gal 4,26, wo Jerusalem „Mutter“ der Angehörigen der eschatologischen Heilsgemeinde genannt wird. Damit bringt Paulus einen Text ins Spiel, der bereits verheißt, dass Heiden zu den γνόντες θεόν (nach Jer 31,34 das Volk des neuen Bundes) gehören werden: vgl. Ps 86,4LXX. Schon Gal 4,8f (vgl. 1 Thess 4,5) impliziert, dass für Paulus die Heidenchristen in Erfüllung dieses und ähnlicher Texte übergewechselt haben auf die Seite derer, die Gott kennen.

Die Gemeinde steht folglich einerseits in Kontinuität mit dem „alten“ heiligen Volk, unterscheidet sich aber von diesem durch den Bruch, den Gal 6,15 mit folgenden Worten beschreibt: οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστίν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Diese Diskontinuität zeichnet sich bereits in Ez 36 und Jer 31 ab, wo von einem qualitativ neuen Bund die Rede ist, in dem JHWH durch seinen Geist die Menschen von innen heraus verwandeln wollte, wurde aber durch die tatsächliche Erfahrung des Geistes und seiner über Israel hinausreichenden Wirksamkeit dahingehend verschärft, dass es sich nicht nur um eine *Erneuerung* Israels, sondern um ein *neues* Israel handelt, zu dem auch Heiden gehören.²⁴ Die Gemeinde geht als der von den Propheten angekündigte geheiligte Rest aus Israel hervor (vgl. Röm 11,5.7).²⁵

²⁴ Vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 38: “In the interiorisation of the ‘law’ through God’s intervention in the hearts of individuals, Paul will see the end of the Torah and hence the free access of the ἔθνη to the benefits of salvation through membership of the People of God.”

²⁵ Die Restvorstellung ist bei Paulus wie schon in der Jesustradition weitaus weniger exklusiv konzipiert als etwa in Qumran. Der Rest ist nicht nur prinzipiell für alle offen, sondern missionarisch auf die Gewinnung ganz Israels aus. Gleichwohl ist es insofern angemessen, vom „Rest“ zu sprechen, als in der Gegenwart des Paulus nur ein Teil von Israel diesem eschatologischen Gottesvolk angehört.

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

a) Galater 1,1–4

Trotz der Eile, mit der Paulus in diesem Brief zur Sache drängt, versäumt er nicht, die Gemeinden im Präskript an ihre Befreiung „aus der gegenwärtigen bösen Welt“²⁶ durch Christi stellvertretende Lebenshingabe „für unsere Sünden“ (1,4; vgl. 2,20) zu erinnern.²⁷ Das heißt: Christus hat die Gemeinde aufgrund seines Sühntods von der Welt abgesondert und von Sünden gereinigt, also *geheiligt*, so wie im Alten Testament das Volk durch die Erwählung und den Sühnkult geheiligt wurde.

b) Galater 2

Röm 6,3–10 zeigen, dass Gal 2,19–20 als genaue Beschreibung dessen gelesen werden kann, was bei der Heiligung durch Sühne geschieht: Sie ist „ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch“,²⁸ wobei der Opfernde sich mit dem in den Tod gegebenen Leben des Opfertiers identifiziert. Durch die stellvertretende „Lebenshingabe an das Heilige“ erfolgt „gleichsam eine durch den Blutkontakt zum Ausdruck gebrachte Inkorporation in das Heilige“.²⁹ Nach Gal 2,19f ist Paulus durch Christi stellvertretende Lebenshingabe mitgestorben (Χριστῷ συνεσταύρωμαι) und in der Weise geheiligt, d. h. mit Gott verbunden worden, dass er nun für Gott lebt. „Das Ziel ἵνα θεῷ ζήσω (2,19) ist als ganzheitliche, alle Lebensvollzüge umfassende Ausrichtung des leiblichen Menschen auf Gott zu verstehen, die sich in der Lebensführung zeigt.“³⁰ Wie bei Israels Erwählung zum heiligen Volk ist es die Liebe (hier die Liebe Christi), welche Gottes heiligendes Handeln motiviert (vgl. Gal 2,20b mit Dtn 7,8 und Zeph 3,17, wonach Gott zu dem geheiligten Rest seine Liebe erneuern wird).³¹ Gal 2,21 bindet dies an die Rechtfertigung zurück: Durch Christi Sühntod wird der Glaubende nicht nur ins Heilige inkorporiert (v 19), sondern gerechtfertigt. Beides gehört zusammen.

Das *Gesetz* in seiner alten Wirklichkeit ist nach Paulus für das neue heilige Volk nicht mehr verbindlich (2,4f), denn mit dem Kommen Christi ist

²⁶ Vgl. zu dieser Vorstellung Dan 2 und 7 sowie CD VI,10.14; 12,23; 15,7; 1QpHab V,7; und Mt 12,32; Mk 10,30; Lk 20,34f; außerdem die späten Belege in 4Esra und syrBar (Belege bei J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 48 einschließlich Anm. 33).

²⁷ Paulus zitiert hier eine Formel, die ihn mit der übrigen Urchristenheit verbindet (vgl. 1Kor 15,3).

²⁸ H. GESE, *Sühne* 104.

²⁹ A.a.O. 98.

³⁰ So richtig F. BLISCHKE, *Begründung* 254.

³¹ Zum Zusammenhang zwischen Liebe Gottes bzw. Jesu und Erwählung bzw. Heiligung der Gemeinde vgl. Röm 1,7; Kol 3,12; Eph 5,25; 1Thess 1,4; 2Thess 2,13.

die Vormundschaft des Gesetzes zu Ende (3,24f). Dadurch, dass Paulus in 2,4 mit ἡμῶν sich selbst mit einschließt, ist von vornherein das Missverständnis ausgeschlossen, dass die Freiheit vom Gesetz nur den Heidenchristen gelte. Es ist eine Freiheit, die „in Christus“ besteht und somit allen gilt, die ihm angehören. Diesen Schritt konnten die „Falschapostel“ nicht mitvollziehen.³² Aber auch Jakobus und Petrus, welche ihn für die Heidenmission zunächst gelten ließen (vgl. 2,10), scheinen mit seiner Anwendung auf Judenchristen Schwierigkeiten gehabt zu haben. Indem Petrus sich nach dem Eintreffen der Boten von Jakobus von den Heiden absondert (ἀφορίζειν – 2,12), geht er konform mit den diesbezüglichen Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes, wonach Israel zwischen reinen und unreinen Tieren „unterscheiden“ soll, weil JHWH es von den Heiden als heilig „abgesondert“ hat (beides wird in Lev 20,25f mit בָּדַל – ἀφορίζειν ausgedrückt); vgl. zur Absonderung der Juden von den Heiden im Blick auf die Tischgemeinschaft 3Makk 3,4; Jub 22,16; auch JosAs 7,1.³³ Da Paulus kein abstraktes Heil predigte, sondern das Heil als Teilhabe an der Erwählung Israels, wären die Heidenchristen damit gezwungen gewesen, zu ἰουδαίῳ (2,14), d. h. durch die Beschneidung und das Halten der ganzen Tora Juden zu werden, wollten sie weiterhin dem auserwählten Volk angehören und mit den Judenchristen Abendmahlsgemeinschaft haben.³⁴ Damit aber ist für Paulus die Wahrheit des Evangeliums, wonach die Heiden durch Christus zum Heil berufen sind, kompromittiert (vgl. 1,6 mit 2,2.5.14). In Christus bedarf das heilige Volk nicht mehr der Forderungen des

³² Für viele Judenchristen war es unvorstellbar, dass jemand an der Abrahamsverheißung teilhaben konnte, ohne beschnitten zu sein. Denn die Beschneidung als Zeichen des Bundes mit Abraham (Gen 17,9–14) galt als das Unterscheidungsmerkmal Israels von den Völkern. Ihre Bedeutung „as Israel’s essential identity marker“ war in der makkabäischen Krise, zwei Jahrhunderte vor Paulus, massiv verstärkt worden; vgl. 1Makk 1,48. 60f und 2,46 (J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 30).

³³ Paulus erwähnt in Gal 2 nicht, aus welchem Grund die Tischgemeinschaft der Juden- mit den Heidenchristen Anstoß erregte; aber das Stichwort ἀφορίζειν legt nahe, dass das Problem darin bestanden, dass die Heiden nicht zwischen reinen und unreinen Speisen unterschieden und somit die Gefahr bestand, dass auch die Judenchristen sich bei dieser Tischgemeinschaft verunreinigten. „Die Speisen der Heiden gelten für den Juden als unrein (vgl. Ez 4,13; Os 9,3f), weil sie entweder als Götzenopfer gedient hatten (vgl. Ex 34,15; 1Kor 10,28f) oder von unreinen Tieren stammten (vgl. Lev 11,1–30; Deut 14,3–21) oder auf eine gesetzlich verbotene Art zubereitet waren (vgl. z. B. Ex 23,19)“ (F. MUSSNER, *Galaterbrief* 140) oder weil sie sekundär, das heißt, durch Kontakt mit Unreinem, verunreinigt worden waren (vgl. Lev 11,33f).

³⁴ “It seems improbable ... that Peter and Barnabas thought they were compelling the Gentiles to be circumcised by their action... But for Paul with his sharp logical mind, it was a betrayal of the Gentiles not to eat with them, and it was in effect saying that you do need to be circumcised in order to be a full member of the people of God” (D. WENHAM, *Paul and Jesus* 47).

Gesetzes, um seiner Heiligkeit entsprechend zu leben. Dies führt Paulus im Folgenden rechtfertigungstheologisch aus (2,15–21; 3,10–29). Der *Glaube* an Jesus, nicht die *Werke* des Gesetzes, empfängt von Gott die Rechtfertigung.³⁵ Die Glieder des eschatologischen Gottesvolkes, die aus Glauben gerechtfertigt werden und im Geist leben, zeichnen sich nicht durch die Beschneidung aus, sondern durch die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (5,6). Hier klingt bereits an, was Paulus in 5,13ff (vgl. Röm 13,8ff) ausführen wird, dass nämlich das Gesetz durch die Liebe, welche der Geist in den Glaubenden wirkt, erfüllt wird.

c) Galater 3-4

In 3,1ff beginnt Paulus, den Gegensatz zwischen Gesetz, Gesetzeswerken und Fleisch auf der einen und *Geist*, Glauben und Verheißung auf der anderen Seite zu explizieren.³⁶ Die Ausgießung des Geistes, welcher das Volk heiligt, d. h. von Sünde reinigt und zum Gehorsam befähigt, und der Pro-

³⁵ J. D. G. DUNN und andere Vertreter der sogenannten New Perspective sehen in diesen „Werken des Gesetzes“ die Beachtung der „boundary markers“, d. h. eine Verwendung des Gesetzes, welche dazu dient, „to maintain Israel's distinctiveness as alone the people chosen by God for himself and thus separate from the (other) nations“ (Theology of Galatians 84). Während dies sicher ein in dem Terminus enthaltener Aspekt ist, geht es nicht an, die Bedeutung der „Werke des Gesetzes“ auf diesen einen Punkt zu reduzieren. „Precisely because the law was what distinguished the Jew from the Gentile, the boasting that Paul attacks can be explained as boasting in national privileges. That, however, is not a necessary explanation of the relevant Pauline texts; it remains possible that Paul attacks a legalistic boasting“ (D. A. HAGNER, Paul & Judaism 100). J. D. G. DUNN lehnt das Verständnis von Gal 2,16 im Sinne von Werkgerechtigkeit ab und versteht die „Werke des Gesetzes“ in Gal 2,16; 3,10 u. ö. als „the obligations which membership of God's covenant people placed upon them“, einschließlich „the obligation to maintain Israel's distinctiveness from the other peoples“ (Theology of Galatians 77). Von diesem Verständnis herkommend missinterpretiert er Gal 3,10 dahingehend, dass der Fluch des Gesetzes „falls on those who so live out of (the works of) the law as to keep Gentiles as such at a distance from the covenant people“ (a.a.O. 86), während der Vers doch gerade umgekehrt besagt, dass verflucht ist, wer nicht alles tut, was im Gesetz geschrieben steht. Paulus warnt deshalb vor der Beschneidung, weil derjenige, der sich ihr unterzieht, verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu halten, um nicht unter den Fluch des Gesetzes zu geraten (vgl. auch 5,3). Dunns Interpretation „cannot explain why throughout the letter it is the Mosaic law itself, not its misuse, to which Paul denies justifying power“ (F. THIELMAN, Paul 139). S. KIM weist zu Recht darauf hin, dass zwar der unmittelbare Streitgegenstand in der antiochenischen Krise und im galatischen Streit sogenannte „boundary markers“ waren, nämlich die Speisegebote und die Beschneidung, dass Paulus aber in Gal 2,19–21 und 3,10–14 die Debatte ins Grundsätzliche ausweitet, nämlich „trying to obtain justification through the efforts of law observance“ (Paul 58).

³⁶ 3,2,4: Gesetzeswerke – Glaube; 3,3: Fleisch – Geist; 3,1: Gesetz – Glaube; 3,18: Gesetz – Verheißung; 3,23–25: Gesetz – Glaube; 4,23: Fleisch – Verheißung; 4,29: Fleisch – Geist; 5,1: Knechtschaft – Freiheit; 5,4f: Gesetz – Geist.

phetien und Visionen bewirkt, gehört zu den Enderwartungen des Alten Testaments (vgl. Jes 32,15; Ez 36 und 37; Joel 3,1f). Sie konnte als Höhepunkt der Geschichte Israels verstanden werden. Auf diese „Verheißung“ verweist Paulus in 3,14 (vgl. 4,6).³⁷ Schon die Qumrangemeinschaft beanspruchte, bereits in der Gegenwart das heiligende, reinigende Wirken des Geistes, dessen volle Wirksamkeit für die Endzeit erwartet wurde, zu erfahren (CD II,12; 1QH VIII,6f; XV,6f; 1QS III,7ff – vgl. Ez 36,25–28; 1QS IV,21 u. ö.).³⁸ Sowohl nach der Ankündigung Johannes des Täufers als auch nach Jesu eigener Erwartung war die Ausgießung des Geistes als Kennzeichen des mit Jesus angebrochenen neuen Äons zu erwarten. Die Urgemeinde nahm die Ereignisse an Pfingsten als Erfüllung dieser Erwartung wahr (siehe Kapitel 3, Punkt 6 und Kapitel 4, Punkt 5: Heiligung in der Jesustradition bzw. in der Urgemeinde). Für Paulus markierte die Teilhabe am Geist

„personal participation in the apocalyptic transition from old world to new creation. Moreover, reception of the Spirit was the other side of the act of faith with which participation in the new creation could be said to have begun (3.2,5,14; note also 5.5–6 and 22).“³⁹

In Gal 4,24ff unterscheidet Paulus zwei verschiedene Bünde, den vom Sinai und den eschatologischen Zionsbund, in dem die Gemeinde steht; als Volk des neuen Bundes lebt sie κατὰ πνεῦμα (4,29), ist also in die Erfüllung der Verheißung von Ez 36 und Jer 31 gestellt. Dass der Geist im neuen Bund den Gehorsam wirkt, der Werke hervorbringt, die im Gericht (dieses ist mit θερίζειν angesprochen) bestehen können, ist in 6,7–10 vorausgesetzt (vgl. Jer 31, 32f; Ez 36,27).

Paulus geht zwar davon aus, dass Sünde in der Gemeinde vorkommen kann; doch darf sie nicht geduldet werden. Vielmehr ist der Sünder zurechtzubringen (6,1; vgl. Mt 18,15ff). Dass Paulus dazu mahnt, dabei mit äußerster Vorsicht vorzugehen, zeigt, dass die Gemeinde zugleich heiliges Volk und Gemeinschaft gerechtfertigter, von Sünde immer noch bedrohter Sünder ist.

d) Galater 5,13–26

Paulus legt in diesen Versen, welche dem paränetischen Teil des Briefes (5,1–6,10) angehören, die praktischen Implikationen des Wandels in der Freiheit des Geistes dar. Er verfolgt an dieser Stelle die rhetorische Ab-

³⁷ 4,6 spielt auf Ez 36,26f an (vgl. T J. DEIDUN, *New Covenant* 49).

³⁸ Vgl. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* Bd. 2, 259: „Auch die Qumrangemeinde versteht sich als eschatologischen Neuanfang, und die Kraftwirkung des Geistes fehlt in Qumran mehr der Vokabel als der Sache nach“.

³⁹ J. D. G. DUNN, *Theology of Galatians* 61.

sicht, die Christen in Galatien zum Festhalten am gesetzesfreien Evangelium zu ermutigen, indem er ihnen darlegt, dass dieses (und nicht erst das Leben nach dem Gesetz, zu welchem die Gegner aufriefen) zu einem Gott gefälligen Leben führt und „einen wirksamen Schutz gegen libertär-libertinistische Praktiken“⁴⁰ bietet.

13 ὑμεῖς γὰρ ἐπ’ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Mit ὑμεῖς in 5,13 dissoziiert er seine Gemeinden auf das Schärfste von jenen Unruhestiftern (οἱ ταρασσοντες ὑμᾶς 1,7; vgl. 5,10), welche die Beschneidung fordern und die Gemeinde zum Halten des Gesetzes verpflichten wollen (3,1f). Die Christen sind zur Freiheit berufen. Vom Kontext her ist die Freiheit vom Gesetz gemeint (vgl. 2,19 und 4,21 mit 5,1 und Röm 7,4.6; 8,2; 10,4). Doch muss Paulus an dieser Stelle seine Botschaft von der Freiheit vom Gesetz vor einem sie immer begleitenden und in Misskredit bringenden Missverständnis schützen:⁴¹ Die Rechtfertigung des Glaubens (vgl. 5,5) führt nicht zu einem Wandel nach dem Fleisch. Zwar wurden die Galater vom Gesetz befreit, indem ihnen die Zugehörigkeit zum heiligen Volk durch die Gabe des Geistes unabhängig vom Gesetz und seiner Beschneidungsforderung, nämlich aufgrund des Glaubens, gegeben wurde (3,2; 6,15). Doch ist diese Berufung (ἐκλήθητε; vgl. 1,6; 5,8) zur Freiheit *zugleich* eine Berufung zum Dienst in der Liebe (5,13; nach Röm 6,18 zum Dienst der Gerechtigkeit), und zwar, wie mit ἀλλήλοις angedeutet ist, zunächst und vor allem (aber nicht ausschließlich) innerhalb der Gemeinde (vgl. 6,10 und 1Thess 4,9).⁴² Das Oxymoron einer „Freiheit zum Sklavendienst“ bringt zum Ausdruck, dass Paulus wie das Neue Testament überhaupt „keinen Empfänger der göttlichen Gnade [kennt], den sie nicht zu ihrem Werkzeug machte, keine Teilhaberschaft am Christus und in ihm am Geist und an Gott, die nicht Teilhaberschaft an seinen Werken wäre.“⁴³ “God’s *claim* is regarded by the apostle as a constitutive part of God’s *gift*. The Pauline concept of grace is *inclusive of* the Pauline concept of obedience.”⁴⁴

⁴⁰ So W. SCHRAGE, Probleme paulinischer Ethik 157.

⁴¹ Vgl. Röm 3,8; 6,1.15.

⁴² Die Gemeinde wendet sich selbstverständlich in Liebe der Welt zu (vgl. Gal 6,10a); aber die Praxis der Liebe beginnt innerhalb des Gottesvolkes, das damit zum Zeugnis für die Welt wird. J. D. G. DUNN nimmt mit Recht an, dass Paulus mit dem Bild vom Sklavendienst hier die in Mk 9,35par und 10,42–44parr überlieferte Jesustradition aufnimmt, wonach die Jünger einander als Sklaven dienen sollten (Galatians 288).

⁴³ A. SCHLATTER, Dienstpflicht 124.

⁴⁴ So V. P. FURNISH, Theology and Ethics 225 in Anknüpfung an E. KÄSEMANN, Gottesgerechtigkeit.

14 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Die Einführung des Liebesgebotes mit ἐν τῷ deutet an, dass es den Galatern bereits aus der früheren Predigt des Paulus bekannt war. Die Nächstenliebe erfüllt faktisch das ganze Gesetz. Von Röm 13,8–10 her, „das man als einen authentischen Kommentar zu Gal 5,14 betrachten kann“, ist πληροῦ an dieser Stelle sowohl im Sinne des Tuns des Gesetzes gemäß seiner Grundintention (vgl. Gal 6,2; Röm 8,4; 13,8) als auch im Sinne der Zusammenfassung (vgl. ἀνακεφαλαιῶσθαι in Röm 13,9, welches einige Minuskeln auch hier eintragen) zu interpretieren.⁴⁵ Keinesfalls ist damit eine „Verdrängung“ der Einzelgebote durch das Liebesgebot gemeint, so dass das gesamte von den Christen geforderte Verhalten aus dem Liebesgebot zu deduzieren wäre oder dieses – etwa im Sinne einer Situationsethik – alle konkreten ethischen Anweisungen ausschliesse.⁴⁶ „Ist die Liebe die Zusammenfassung der Einzelgebote, so sind die Einzelgebote auch Entfaltung und Stütze des Liebesgebotes.“⁴⁷ „Es ist also nicht bloß der ‚Anspruch des Nomos‘, der nach Gal 5,14 durch die Nächstenliebe ‚ganz erfüllt‘ wird, ... sondern die ἀγάπη vollendet auch gänzlich das Gesetz als Ausdruck des heiligen Willens Gottes.“⁴⁸ Der Gehorsam gegenüber den Einzelgeboten wird „conditioned throughout by love of neighbour, where the relative importance of other laws is determined by the love-command.“⁴⁹ So ist „erfüllen“ zwar nicht identisch mit „tun“,⁵⁰ schließt aber das Tun mit ein. Das Tun, mit dem die Galater das Gesetz „erfüllen“, wird deshalb nicht zufällig mithilfe eines Toragebotes zusammengefasst.⁵¹ Indem Paulus feststellt, dass „der Glaube in der

⁴⁵ F. MUSSNER, Galaterbrief 370; vgl. G. BORNKAMM, Freiheit 135.

⁴⁶ So aber z. B. H. LIETZMANN, Römer 71. Vgl. dagegen T. J. DEIDUN, New Covenant 170f: „Agapê does not *create* moral values, but *embraces* them with joy... If love goes *beyond* calculable obligation, it does not go around it.“ „Nach Röm. 8,4 bewirkt der Geist gerade die Erfüllung der bekannten Rechtsforderung Gottes“ (W. SCHRAGE, Ethik 196).

⁴⁷ W. SCHRAGE, Ethik 223. Vgl. a.a.O. 213f: „Ist die Liebe die Summe des Gesetzes..., so impliziert das gewiss, dass die Einzelgebote nicht ersetzt oder aufgesaugt, sondern zusammengefasst und rekapituliert werden... Wahrscheinlich will Paulus sagen, dass die Thora im ‚Gesetz Christi‘ ihrer eigentlichen Intention nach erfüllt wird.“

⁴⁸ F. MUSSNER, Galaterbrief 370.

⁴⁹ J. D. G. DUNN, Galatians 291. Vgl. W. SCHRAGE, Einzelgebote 258: „Alle ‚an sich‘ noch so richtigen Überzeugungen, Sätze und Normen haben sich an der Agape auszurichten.“

⁵⁰ Das Tun des Gesetzes wird im Judentum normalerweise nicht mit νόμον πληροῦν ausgedrückt (siehe unter Röm 13,8–10).

⁵¹ Vgl. F. THIELMAN, Paul 140: „Paul does not simply say that when the Galatians serve one another in love they fulfill the Mosaic law, but that they fulfill a specific precept of the Mosaic law (Lev 19:18), which in turn summarizes all that the law requires. Their fulfillment of the law, therefore, is accomplished through obedience to a command

Liebe tätig ist“ (5,6) und so das Gesetz erfüllt, entzieht er den Falschaposteln den Boden, welche den Glauben für sich allein, ohne Gesetzeswerke, als defizitär ansehen (vgl. dazu das von Paulus ausdrücklich anerkannte „göttliche Grundgesetz“ in Röm 2,10).⁵² Es kommt nach Paulus gerade durch den Glauben zum Werk, das vom Gesetz geboten ist – nun aber nicht mehr als „Werk des Gesetzes“, sondern als „Werk des Glaubens“ (1Thess 1,3; 2Thess 1,11), nicht zur Rechtfertigung, sondern als Gabe, die der Glaube empfängt.⁵³ Paulus setzt also in 5,14 nicht die Tora wieder in Kraft, sondern postuliert, dass die von Christus gebotene und vom Geist gewirkte Liebe das Gesetz erfüllt.

Paulus zitiert an dieser Stelle nun seinerseits das Heiligkeitsgesetz,⁵⁴ welches in Lev 19,18 als Höhepunkt der Heiligkeitsforderung das Liebesgebot enthält.⁵⁵ Er tut dies, obwohl er Petrus energisch widersprach, als dieser, offensichtlich *ebenfalls* unter Berufung auf das Heiligkeitsgesetz, sich von den Heiden zurückzog (2,11f), und obwohl er im gesamten Brief insistiert, dass für die Christen das Gesetz nicht mehr gilt. An dieser Stelle wird deutlich, dass Paulus der Gesetzesauffassung Jesu folgt und es im Kontext des von Jesus eingesetzten neuen Bundes interpretiert.⁵⁶ In Gal 6,2 spricht er deshalb vom „Gesetz Christi“ als einer für die Christen verbindlichen Lebensregel. Wie in den Ausführungen zur Heiligung in der Jesustradition ausgeführt,⁵⁷ ist darunter das Gesetz, wie es von Jesus gemäß der mit ihm angebrochenen neuen Wirklichkeit der βασιλεία interpretiert wurde, zu verstehen.⁵⁸ Für Jesus fasst das doppelte Liebesgebot das Gesetz zu-

of the law. This would be a strange way of putting things if Paul were trying to show that the Galatians' Spirit-inspired conduct rendered the Mosaic law unnecessary.”

⁵² Siehe A. SCHLATTER, Glaube 326. Vgl. dazu H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 72f: „Wird in Röm 2,10 die ‚Basis der paulinischen Glaubenspredigt‘ gesehen und damit das Verlangen nach dem guten Werk als Glaubensmotiv gefasst,“ dann muss „die Rechtfertigung ... zum Werk befreien.“

⁵³ Vgl. hierzu A. SCHLATTER, Glaube 374.

⁵⁴ Er hat das Heiligkeitsgesetz bereits in 3,12 (vgl. Lev 18,5LXX) zitiert.

⁵⁵ Es steht dort und in Dtn 10,17–19 „im Rahmen des Entsprechungsverhältnisses von Jahwes Erwählung und Zuwendung zu Israel und Israels Pflicht, dieser Zuwendung gerecht zu werden. Der ‚Nächste‘ ist der Mitisraelit und der in Israel wohnende fremde Schutzbürger“ (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 97f).

⁵⁶ Es handelt sich dabei nicht einfach um die Unterscheidung zwischen ethischer und kultischer Tora, wengleich die Christen von Letzterer im Rahmen des „Gesetzes Christi“ befreit sind (vgl. Röm 14,14; Gal 2,3; 5,6). Auch die ethische Tora gilt ihnen nicht unverändert, sondern nur noch in der neuen Gestalt, die sie im neuen Bund annimmt.

⁵⁷ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.

⁵⁸ Vgl. auch J. D. G. DUNN, Theology of Galatians 45: “In 5.21 there seems to be an echo of Jesus’ kingdom preaching. And in 5.14 there is probably an echo of Jesus’ teaching on love of neighbour, so that we should probably understand the subsequent reference to ‘the law of Christ’ (6.2) as a summary of the interpretation of the law lived out by Jesus in terms of the love command.”

sammen (vgl. Mk 12,28–34 par Mt 22,34–40 par Lk 10,25–28);⁵⁹ durch Jesu Liebe, die in seiner Selbsterniedrigung (Phil 2,6f) und in seinem stellvertretenden Tod (Röm 15,3; vgl. Mk 10,45par) zum Ausdruck kam, fand es seine höchste Erfüllung. Aus der Verwendung von ἔννομος Χριστοῦ in 1Kor 9,21 ist außerdem zu ersehen,

„that Paul not only sees ‚the law of Christ‘ as emphasizing the love command, but also dispensing with the food/purity rules of the law of Moses... Only so could Paul, guided by ‚the law of Christ,‘ accommodate himself to the Gentile ‚as one outside the law,‘ that is, ignoring the food/purity regulations of the law of Moses.“⁶⁰

Von dieser in Jesus inaugurierten neuen Wirklichkeit des Gesetzes (dem „Gesetz Christi“ – 6,2; vgl. 1Kor 9,21) her denkt Paulus offensichtlich, wenn er Gal 5,13f gleichzeitig die *Freiheit* vom Gesetz propagiert und die Christen zum Halten des alttestamentlich-jesuanischen Liebesgebotes als Erfüllung des gesamten Gesetzes verpflichtet. Jenes gilt den Christen, während sie von der Sinaitora befreit sind (5,1.13). Paulus kann deshalb in 1Kor 7,19 die „soteriologische Irrelevanz von Beschneidung und Unbeschneidetheit“ behaupten,⁶¹ obwohl die Beschneidung in der Tora geboten ist, und zugleich die τήρησις ἐντολῶν für wesentlich erklären. Nach Röm 2,26 ist es möglich, dass jemand das Gesetz hält (τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσειν), obwohl er das Beschneidungsgebot nicht erfüllt (ἢ ἀκροβυστία).⁶² Das Gesetz Christi gilt den Christen nicht in der selben Weise, wie den Juden die Sinaitora galt, sondern in der neuen, eschatologischen Existenzweise des Lebens im Geist. Grundsätzlich neu gegenüber dem alten Bund ist dabei nicht nur der Inhalt (wenngleich auch dieser wesentlich verändert wird, sofern er auf seine ursprüngliche Intention zurückgeführt wird),⁶³ sondern auch die Art des Bestimmtwerdens, nämlich von innen heraus durch den Geist Christi. Käme dagegen

„der fordernde Wille Gottes, der Imperativ, inhaltlich als etwas Neues zur Gabe in Christus hinzu, anstatt lediglich *Explikation der Stellung zu sein, die der Glaubende be-*

⁵⁹ Er unterscheidet sich damit vom Frühjudentum, wo das Liebesgebot große Wertschätzung fand (nach dem in GenRab 24,7 überlieferten Diktum Rabbi Akibas umfasst das in Lev 19,18 formulierte Prinzip die Tora, wurde aber nicht, wie bei Jesus und Paulus, als exklusive Zusammenfassung der Tora verstanden: “Hillel, having summed up the whole law in the negative golden rule, goes on immediately to require that the rest of the law should be learnt”. Nach mAbbot liebt man seine Nächsten „by keeping the law and encouraging them to do likewise”, während nach Paulus „one keeps the law by means of loving one’s neighbour“ (J. D. G. DUNN, Galatians 291 und 292).

⁶⁰ S. KIM, *Imitation of Christ* 203.

⁶¹ W. SCHRAGE, *Korinther Bd. 2*, 131.

⁶² Vgl. C. STETTLER, *Paul* 203f.

⁶³ Vgl. zur „inhaltliche[n] Brechung der Thora“ W. SCHRAGE, *Ethik* 212.

reits eingenommen hat, würde man zwei Heilsbedingungen erhalten und die Suffizienz des Glaubens preisgeben“.⁶⁴

Paulus beantwortet deshalb die unter den Galatern offenbar virulente Frage, wie der Neigung zur Sünde begegnet werden könne, wenn die Christen vom Gesetz befreit sind, mit dem Hinweis auf den Geist.

16 λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. Das Leben in Heiligung ist keine von außen an die Christen herangetragene Forderung. Vielmehr wird ihnen – ganz im Sinne des in Jer 31 und Ez 36 verheißenen neuen Bundes – der Heilige Geist geschenkt, der allein sie zur Erfüllung des Gesetzes Christi befähigt. Während das von außen kommende Gesetz erst die Begierde weckt (welche sich in den Werken des Fleisches konkretisiert) und somit gerade nicht geeignet ist, die Sünde zu bekämpfen (vgl. 5,16b mit Röm 5,20 und 7,8), erfüllen die Christen, solange sie im Geist leben, das Gesetz (vgl. 5,16 mit Röm 8,3f τὸ ἄδύνατον τοῦ νόμου).

Allerdings erwartet Paulus nicht, dass das richtige Verhalten automatisch aus dem Glauben folgt (er könnte sich sonst die Ermahnung in 5,13ff sparen). Vielmehr bringt der Imperativ zum Ausdruck, dass der Christ sich zum Wandel im Geist entscheiden muss.

„Wenn der Mensch ... zulässt, dass der Geist sein Leben völlig beeinflusst und ausfüllt, wird die entgegengesetzte Kraft, die durch die Absichten des Fleisches gebildet wird, daran gehindert, ihr Ziel zu erreichen, so dass die ‚Werke des Fleisches‘ ungeschehen bleiben.“⁶⁵

Der Geist wirkt ein Zweifaches in den Glaubenden: Er hilft ihnen, den Willen Gottes zu erkennen (vgl. Jer 31,33f), und befähigt sie, ihn zu tun (vgl. Ez 36,27). Er tut dies nicht losgelöst vom *verbum externum* des „Gesetzes Christi“ und der apostolischen Mahnung. Von daher ist die Erneuerung, die den Christen in der Taufe widerfährt, weder magisch zu verstehen noch als immerwährender Ruf zur Entscheidung. Vielmehr wird durch das *verbum externum* die Übereinstimmung mit dem uns verliehenen Geist geweckt.

17 ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμῆι κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἅ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. Dieser Vers wird häufig so verstanden, dass er „den an Christus glaubenden Menschen als Objekt eines Kampfes kennzeichnet, der permanent zwischen den beiden – einander feindlich gegenüberstehenden – Grö-

⁶⁴ H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 100.

⁶⁵ H.-D. BETZ, Galaterbrief 475.

ßen ausgetragen wird.⁶⁶ Doch ist der Konflikt zwischen Fleisch und Geist nicht derselbe wie der Konflikt zwischen dem „Gesetz der Sünde“ und dem νόμος τοῦ νοός in Röm 7,7–25 (siehe unten, die Ausführungen zu Röm 7). „Dass der Mensch im Widerspruch mit sich selbst steht (Röm. 7,14ff), diese Zwiespältigkeit und Gespaltenheit des Ich gehört der Vergangenheit an.“⁶⁷ In Gal 5,17 werden in der 2. Pers. Pl. Christen angesprochen, während in Röm 7 der unerlöste Mensch im Blick ist. Die Christen sind nach den Ausführungen des Paulus im Galaterbrief „neue Schöpfung“ (6,15), da sie den Geist empfangen haben (3,2.5). Sie leben nunmehr „für Gott“ (2,19f). Sie leben bereits „im Geist“ (5,25) und sind nicht – wie vielfach angenommen – der Kampfplatz, auf dem Fleisch und Geist miteinander kämpfen.⁶⁸ Vielmehr richtet sich das Fleisch mit seinen Begierden gegen den Geist, um zu erreichen, dass die Christen das, was sie tun wollen, nicht tun (so 5,17a und d – dazwischen sind 17bc als Parenthese eingeschoben).⁶⁹ Für 5,17d scheidet die (in der Koine prinzipiell mögliche) konsekutive Deutung von ἵνα aus, da sie in eklatantem Widerspruch zu vv 16 und 18 stünde; vielmehr ist der Satz final zu deuten. Somit erläutert v 17 die Aussage von v 16: Die Christen sind mit dem Begehren des Fleisches „durchaus noch konfrontiert“, sie „sind noch der Versuchung ausgesetzt, sich dem Wirken des Geistes zu entziehen und so zu jener gottfeindlichen Grundhaltung zurückzukehren, aufgrund derer der Mensch von dem Fluch der Tora getroffen wird“, doch sind sie dieser Versuchung „keineswegs wehrlos ausgeliefert“, wie v 18 ausführt.⁷⁰

⁶⁶ So die Darstellung bei O. HOFIUS, *Widerstreit* 147; siehe die zahlreichen Belege aus der Forschung ebd., Anm. 1.

⁶⁷ W. SCHRAGE, *Ethik* 191.

⁶⁸ Nach der eingehenden Analyse von O. HOFIUS, *Widerstreit* 150f, bedeutet ἀντίκειται mit Dativ denn auch nicht „wider jemanden kämpfen“, sondern „gegenüberstehen, entgegengesetzt sein“, „in übertragenem Gebrauch dann ... ‚feindlich gegenüberstehen‘“. „Nicht von einem Kampf bzw. Streit also sprechen die Worte ταῦτα ... ἀλλήλοισ ἀντίκειται Gal 5,17c, sondern von einem unversöhnlichen Gegensatz: von der absoluten Unvereinbarkeit der beiden Größen σάρξ und πνεῦμα.“ Vgl. F. BLISCHKE, *Begründung* 273: „Die paulinische Argumentation in 5,17 beschreibt damit nicht den Christen als Gegenstand eines metaphysischen Kampfes zweier Mächte, sondern vergegenwärtigt den Galatern, dass sie im Beziehungsverhältnis mit Christus frei von der Macht der Sünde im Geist leben.“

⁶⁹ So O. HOFIUS, *Widerstreit* 154f. Vgl. schon F. F. BRUCE, *Galatians* 245 und P. A. RAINBOW, *Way of Salvation* 145. Hofius argumentiert zurecht, dass ἐπιθυμία und ἐπιθυμεῖν bei Paulus „in anthropologischen Aussagen ... stets das sündige und gegen Gott gerichtete ‚Begehren‘ bezeichnen“, weshalb auszuschließen ist, „dass der Apostel in Gal 5,17b von einem ἐπιθυμεῖν des Geistes Gottes spricht. In 5,17b ist „deshalb als Prädikat nicht das ἐπιθυμεῖ aus V. 17a“ zu ergänzen, sondern „ein ἐστίν“.

⁷⁰ O. HOFIUS, *Widerstreit* 156f.

Nach Gal 5,18 und Röm 8,14 „treibt“ der Geist die Christen „an“, so dass ihr Wille mit dem Willen Gottes übereinstimmt.⁷¹ Nach Röm 7 dagegen fällt die Sünde über den Menschen her, so dass er nicht tun kann, was er will. Wie Paulus in Röm 8 mit der Möglichkeit eines positiven Ausgangs des Konfliktes rechnet, hält er auch in Gal 5 daran fest, dass der Geist dem Fleisch überlegen ist. „Die Existenz der ... Christen gründet sich darauf, dass sie vom Geist getrieben sind“,⁷² während sie das Fleisch gekreuzigt haben (5,24), so dass es die Christen nur noch als Versuchung bedroht.

„Während der unerlöste Mensch wegen der Schwäche seines Fleisches den Willen Gottes nicht zu erfüllen vermag (Röm 7; 8,3.8.12), ... kann der erlöste Mensch kraft der Pneumagabe den Willen Gottes erfüllen und dem Begehren des Fleisches widerstehen.“⁷³

Der Christ wandelt also, obwohl er den Geist empfangen hat, nicht automatisch im Geist, aber er ist in der Lage, sich dazu zu entscheiden. Das macht den Imperativ, im Geist zu wandeln (5,16), notwendig.

19 εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον Dass die Christen vom Geist getrieben werden, ist Zeichen ihrer Zugehörigkeit zum neuen Äon des Glaubens, in dem die Herrschaft des Gesetzes beendet ist (vgl. 3,2.23.25 und 4,4–6). Weil sie das Gesetz in der Liebe erfüllen, stehen sie nicht mehr „unter dem Gesetz“ und seinem Fluch⁷⁴. Diesem sind sie, indem sie mit Christus gekreuzigt wurden (und dadurch geheiligt wurden – s. o.), gestorben (Gal 2,19), wie sie nach Röm 6,2.11 „der Sünde gestorben“ sind. Dass das Leben in der Heiligung in einen Gegensatz zu einem Leben unter dem Gesetz tritt, ist gegenüber dem alttestamentlich-jüdischen Sühneverständnis neu; es ist dadurch bedingt, dass nun Christus in den Glaubenden lebt (2,20), was im alttestamentlichen Sühnkult notwendig ohne unmittelbare Parallele ist (zu vergleichen ist aber die Rede vom Wirken des Heiligen Geistes im neuen Bund in Ez 36).

19 φανερά δέ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλεγεια, **20** εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, **21** φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις Hier ist nicht der Ort, die Werke des

⁷¹ Vgl. O. MICHEL, An die Römer 167 und P. A. RAINBOW, Way of Salvation 147 zu Gal 5,17f: “If we are drawn by the Spirit, God’s will ceases to be a duty imposed by external promises and threats... We are moved by our own longings toward that which God desires.”

⁷² H.-D. BETZ, Galaterbrief 479.

⁷³ F. MUSSNER, Galaterbrief 378.

⁷⁴ Nach O. HOFIUS, Widerstreit 157 steht ὑπὸ νόμον „hier, wie von V. 23b her deutlich wird, metonymisch für ὑπὸ κατάραν νόμου“.

Fleisches und die Frucht des Geistes in extenso zu besprechen. Dazu liegen umfassende Studien bereits vor.⁷⁵ Unsere Aufmerksamkeit soll vor allem der Funktion solcher Tugend- und Lasterkataloge im Blick auf die Heiligungsthematik gelten.

Die Gegenüberstellung der Frucht des Geistes und der Werke des Fleisches in Gal 5 hat Parallelen in den Tugend- und Lasterkatalogen in 1Thess 4,3–6; 1Kor 5,9–13; 6,9–11; 2Kor 12,20f; Röm 1,29–31; 13,13; Kol 3,5–8; Eph 4,17–19; 5,3–5 sowie Did 1,1–6,3; Barn 18,1–21,9. Eine erstaunliche Parallele bildet die Beschreibung der Söhne des Lichtes und der Finsternis in IQS IV,2–6 und IV,9–11 (vgl. die „kleinen Tugendkataloge“ in IQS I,5; II,24; V,3f).⁷⁶ Die „Frucht des Fleisches“ entspricht in vielen Punkten dem ausführlichen Lasterkatalog bei Philo, sacr. 32. Es ist bemerkenswert, dass die paulinischen *Lasterkataloge* viel mehr Übereinstimmung mit entsprechenden Katalogen aus der hellenistischen Umwelt aufweisen, als die *Tugendkataloge*, denn Paulus konnte „im Lasterkatalog unbesehen Laster aus seiner griechischen Umwelt ... dem traditionellen Inhalt spät[- besser gesagt früh]jüdischer Kataloge hinzufügen“, während das neue Leben aus dem Geist gerade nicht „in einem griechischen Tugendideal [begründet ist]“.⁷⁷

Paulus ist hier noch immer mit dem Missverständnis beschäftigt, das Leben im Geist könnte zu einer libertinistischen Ethik führen (vgl. 5,13). Es geht an dieser Stelle also nicht darum, dass die Galater, indem sie „another fleshly requirement – circumcision“ erfüllten,⁷⁸ in besonderer Gefahr standen, Werke des Fleisches zu tun. Die ἔργα νόμου in 2,16; 3,2.5.10 sind „nach frühjüdischem Sprachgebrauch die Erfüllungen von Geboten der Tora (vgl. 4Q174 Kol III 7(?); 4Q398 Frg. 14 II 3; syrBar 57,2)“⁷⁹ und werden von Paulus nicht im gleichen Kontext wie die ἔργα τῆς σαρκός angeführt.⁸⁰

⁷⁵ Siehe insbesondere A. VÖGTLE, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, S. WIBBING, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, E. KAMLAH, Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament und F. MUSSNER, Galaterbrief 379ff.

⁷⁶ Belege aus H. LICHTENBERGER, Menschenbild 135. Siehe den detaillierten Vergleich mit Gal 5 bei F. MUSSNER, Galaterbrief 380ff.392–395. Allerdings beachtet MUSSNER die Parallele zwischen IQS III–IV und Ez 36 nicht und dissoziiert deshalb den in IQS vorliegenden Geistbegriff zu stark vom paulinischen (siehe auch den Exkurs zur Rolle des Geistes in den Qumranschriften in Kapitel 2, Punkt 6.3c).

⁷⁷ S. WIBBING, Tugend- und Lasterkataloge 106.

⁷⁸ J. D. G. DUNN, Galatians 302.

⁷⁹ P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 340. Vgl. zur Interpretation von 4Q174 Kol III 7 D. DIMANT, 4QFlorilegium 169 sowie Anm. 194 in Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament.

⁸⁰ Gegen J. D. G. DUNN, Galatians 301f.308. Im Unterschied zu den „Werken des Fleisches“ stellt Paulus die „Werke des Gesetzes“ an keiner dieser Stellen als verwerflich

Die Werke des Fleisches werden aufgezählt, weil Paulus möchte, dass die Gemeindeglieder sich willentlich davon enthalten und ihren Willen auf das Tun der Frucht des Geistes richten. Schwerpunkte der genannten Laster sind sexuelles Fehlverhalten (πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια) – welches auch in 1Thess 4 als ein Haupthindernis der Heiligung auftritt und in der Geistesfrucht der ἐγκράτεια (Enthaltbarkeit, Selbstbeherrschung) ihr positives Gegenstück hat⁸¹ –, Götzendienst (hierzu ist φαρμακεία zu rechnen)⁸² und Verstöße gegen die Gemeinschaft (ἔχθρα, ἔρις, ζῆλος, θυμὸς, ἐριθείαι, διχοστασίαι, ἀίρέσεις, φθόνος, μέθαι, κῶμοι).⁸³

Es ist unwahrscheinlich, dass alle diese Laster in den Gemeinden Galatiens vorkamen. Bei einigen könnte man allerdings annehmen, dass Paulus sie aus konkretem Anlass in diesen Katalog aufnahm, da sie nicht zu den üblichen Bestandteilen von Lasterkatalogen gehören. Dies gilt insbesondere für διχοστασίαι und ἀίρέσεις, welche die christliche Gemeinde als Bezugsrahmen voraussetzen und sowohl in den übrigen neutestamentlichen als auch in den popularphilosophischen Lasterkatalogen fehlen.⁸⁴

καὶ τὰ ὅμοια τούτοις und κατὰ τῶν τοιούτων in den vv 21 und 23 zeigen an, dass Paulus hier wie bei der Frucht des Geistes nur Skizzen zeichnet und nicht intendiert, das gesamte Spektrum nichtchristlichen Verhaltens aufzulisten. Was er anführt, sind Beispiele, welche den Christen die Aufgabe, selbst zu prüfen, nicht abnehmen (vgl. 6,4 mit Röm 12,2), aber dennoch Verbindlichkeit für sich beanspruchen, wie 5,21b einschränkt.

dar. Problematisch an ihnen ist, dass sie dem Sünder keine Gerechtigkeit zu verleihen vermögen, doch sind sie nicht an und für sich Sünde.

⁸¹ In 1Kor 7,9 bezieht Paulus ἐγκράτεια ausdrücklich auf die sexuelle Enthaltbarkeit von Ledigen und Verwitweten, die nicht (wieder) heiraten. Der Begriff ist bei ihm also nicht Ausdruck einer prinzipiellen Ablehnung jeglicher sexuellen Betätigung, sondern Ausdruck der Gebundenheit derselben an die Ehe.

⁸² Der Übergang von Hurerei zu Götzendienst ist in der jüdisch-christlichen Tradition fließend; πορνεία und ἀκαθαρσία werden sowohl für das eine sowie – metaphorisch – für das andere gebraucht. Die beiden bilden zusammen mit Mord nach der vom Heiligkeitsetz herkommenden Tradition die drei Hauptverstöße gegen Israels Heiligkeit (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1).

⁸³ M. VAHRENHORST interpretiert ἀκαθαρσία an dieser Stelle als *kultischen* Begriff (Kultische Sprache 248). Doch geht es hier eindeutig um *ethische* Unreinheit. Die kultische spielt für den Christen Paulus keine Rolle mehr. Insofern ist es irreführend, wenn Vahrenhorst „Kategorien wie rein und unrein, heilig oder nichtheilig“ von vornherein als „kultische Kategorien“ klassifiziert (a.a.O. 252). Anders als den heidnischen Inschriften gilt Paulus nicht die Sexualität an sich als (rituell) verunreinigend; vielmehr geht es hier um die jüdische Trias ethisch verunreinigender Sünden, nämlich Götzendienst, illegitime Sexualität und Blutschuld.

⁸⁴ Vgl. F. MUSSNER, Galaterbrief 383 und A. VÖGTLE, Tugend- und Lasterkataloge 220f. Die beiden Begriffe sind in Gal 5 wohl auf diejenigen gemünzt, welche die Beschneidungsforderung einführen wollten und damit Spaltung in die Gemeinde brachten.

21b ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Mit καθὼς προεῖπον weist Paulus (wie in 1Thess 4,1f.6; 2Kor 13,2; 2Thess 2,15; 3,6; Phil 4,9) auf seine gemeindegündende Anfangspredigt und -belehrung hin, welche er nun bestätigen und erneut einschärfen will. Daraus ist abzulesen, dass er die Gemeinden von Anfang an über den Zusammenhang von Ethik und Eschatologie unterrichtet hat. Daher wussten die Gemeinden auch, was der jüdische Ausdruck „das Reich Gottes erben“ bedeutete (vgl. 1Kor 6,9; 6,10; 15,50; Eph 5,5; auch Mk 10,17par; Mt 25,34; Lk 10,25; Jak 2,5). Während der Geist als Unterpfand (ἄρραβῶν) des kommenden Lebens den Christen schon jetzt gegeben ist (2Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) und sie zu Erben macht (vgl. Gal 4,6f), liegt dieses Erben des Reiches Gottes für Paulus wie für das Judentum als der Teil des neuen Lebens, der den Erwählten verheißen ist (3,29), aber noch aussteht, in der Zukunft. Das Gegenstück zum Erben der βασιλεία ist nach Paulus das Zorngericht, das über die „Söhne des Ungehorsams“ ergehen wird, welche die Werke des Fleisches tun (vgl. Röm 1,18ff; Kol 3,6; 1Thess 1,10 [und Eph 5,6]). 1Kor 6,9f [und Eph 5,5] nennen ebenfalls die Laster, die aus dem Reich Gottes ausschließen. Die breite Streuung dieses Gedankens „suggests that the Christian usage was dependent on the memory of how Jesus himself had spoken“ (vgl. den Lasterkatalog in Mk 7,21f einerseits und Jesu Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ andererseits).⁸⁵ Derselbe Sachverhalt, aber im Hinblick auf das ewige Leben formuliert, begegnet in Röm 6,22f: Gute Taten führen nicht zum ewigen Leben – dieses ist Gottes Gabe –, aber schlechte Werke wie die genannten schließen davon aus. Gal 6,8–10 stellt der Saat auf das Fleisch die Saat auf den Geist gegenüber: Erstere erntet Verderben, Letztere ewiges Leben. Damit nimmt Paulus die Rechtfertigung aus Glauben, welche er im ganzen bisherigen Brief so vehement verteidigt hat, nicht zurück. Vielmehr werden die Christen durch die *Gabe* des Geistes, der mit der Rechtfertigung verliehen wird, ermächtigt ein dem Geist gemäßes heiliges Leben zu führen.⁸⁶ So „erbringen sie durch den Geist auch jene Früchte, welche bei der endzeitlichen Ernte ewiges Leben verheißen“.⁸⁷

⁸⁵ J. D. G. DUNN, Galatians 306f.

⁸⁶ Vgl. F. F. BRUCE, Galatians 265.

⁸⁷ So richtig P. DSCHULNIGG, Überlegungen 31; a.a.O. 29: „Indem V 8 die Zwischen- großen Fleisch und Geist gegenüber V 7c einführt, wird der direkte Tat-Folge-Zusammenhang von V 7c unterbrochen und aufgesprengt“. S. J. GATHERCOLES Interpretation der Stelle wird dem komplexen paulinischen Sachverhalt nicht gerecht. Er fasst den Sinn von Gal 6,8 folgendermaßen zusammen: „one’s actions determine one’s eschatological destiny“ (Boasting 130). Während der Vers bei isolierter Betrachtung diesen Sinn haben könnte, hat er ihn im Gesamtzusammenhang des Briefes gerade nicht. Hier geht es vielmehr wie in Röm 8 um ein Leben im Geist im Gegensatz zum Leben im Fleisch. Dazu

Paulus steht mit dieser Ansicht im Neuen Testament nicht allein: Nachdem Offb 21,6 die Einladung ausgesprochen hat, vom Wasser des Lebens *umsonst* (δωρεάν) zu trinken, gibt 21,8 ebenfalls eine Aufzählung der Laster, durch die man dem zweiten Tod verfällt und vom Leben ausgeschlossen wird.⁸⁸

22 ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη, πίστις, 23 πραύτης ἐγκράτεια. Die Frucht des Geistes kennzeichnet das Leben derer, die vom Geist getrieben werden. Dass hier wie in Phil 1,11 von der Frucht (im Gegensatz zu den *Werken* des Fleisches) im Singular gesprochen wird, ist von Bedeutung: „Die Frucht des Geistes“ lässt sich nur begrifflich differenzieren, in Wirklichkeit bildet sie eine Einheit aus ihrem pneumatischen Wesensgrund.“⁸⁹

Paulus nennt – anders als IQS, wo die Liebe als eine Tugend unter anderen erscheint – die ἀγάπη an erster Stelle. Sie stellt nach 5,14 (vgl. Röm 13,8–10) die Erfüllung des Gesetzes dar und ist nach 1Kor 13,13 sogar größer als Glaube und Hoffnung. Die am Nächsten ausgerichtete Orientierung vieler dieser Werke (ἀγάπη, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πραύτης), die der Geist in den Glaubenden hervorbringt, lässt den Unterschied zwischen Heiligung und griechischer Tugendlehre zutage treten: Bei der Heiligung geht es nicht nur um die Vervollkommnung des eigenen Charakters, sondern um den Dienst am Nächsten. Dass Paulus den Werken des Fleisches, von denen es sich zu enthalten gilt, die Frucht des Geistes gegenüberstellt, zeigt, dass er die Heiligung nicht nur negativ – als Enthaltung von unheiligen Werken –, sondern vor allem positiv verstand. Diese positive Frucht kann sich entfalten und entwickeln, wobei die Befähigung und Verpflichtung zu ihr von Anfang an da ist. Von daher gibt es ein Wachstum in der Heiligung.

Während die Charismen nach Röm 12 und 1Kor 12 je und je zugeteilt werden, also gerade nicht bei allen Christen gleich sind und sein sollen, geht Paulus davon aus, dass die Frucht des Geistes bei allen Christen in all ihren Ausprägungen vorhanden sein soll.

gehören freilich entsprechende „actions“, doch darf dieses Leben nicht auf „actions“ reduziert werden. Genau das aber scheint Gathercoles Interpretation nahezu legen.

⁸⁸ Dieselbe asymmetrische Struktur ist auch mSanh 10,1–3 zu beobachten: Der Text geht davon aus, dass alle Israeliten kraft ihrer Erwählung zum ewigen Leben bestimmt sind, dieses also nicht durch ihre Taten erreichen müssen, listet aber zugleich mehrere Kategorien von Menschen auf, die „kein Teil an der kommenden Welt“ haben werden. Nach F. AVEMARIE ist dieses Modell allerdings nicht der einzige Weg, wie die Rabbinen das Verhältnis von „Heil durch Erwählung und Heil durch Vergeltung“ bestimmten (Erwählung 111).

⁸⁹ F. MUSSNER, Galaterbrief 385.

Das Bild von der Frucht impliziert einerseits die Passivität der Christen und betont den Gabecharakter des christlichen Werks (vgl. auch die Rede von der „Frucht der Gerechtigkeit durch Jesus Christus“ in Phil 1,11). Dennoch rechnet Paulus nicht damit, dass die „Frucht des Geistes“ sich von selbst einstellen werde, auch nicht aus Dankbarkeit. A. Schlatter hat deshalb vehementen Einspruch dagegen erhoben, diesen Vorgang ausschließlich mit naturhaften Bildern wie dem von der Frucht darzustellen. Dass der geheiligte Wandel aus dem Glauben von selbst entspringe, wie der Baum seine Frucht von selbst bringt, ist eine zwar oft wiederholte, aber durch die Texte nicht gedeckte und durch die Wirklichkeit immer wieder widerlegte Annahme.⁹⁰ Der Christenstand ist deshalb nicht nur mit passiven Vorgängen zu vergleichen, sondern auch mit Vorstellungen, die das persönliche Leben beschreiben, darzustellen. Bei Jesus steht neben dem Bild vom Baum, der Frucht bringt, das Gleichnis von den Talenten.⁹¹ Paulus verwendet nicht nur den Begriff der Frucht, sondern spricht unbefangen auch von dem (guten) Werk der Christen (Röm 2,7; 13,3; 2Kor 9,8; Gal 6,4; Phil 1,6; Kol 1,10; 3,17; 1Thess 1,3; 2Thess 1,11; 2,17); nach Eph 2,10 sind die Christen „geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken“. Paulus kann in Röm 6,22 deshalb auch „eure Frucht“ sagen. „Schafft der Geist selbst die Frucht, so fordert er sie doch auch vom Menschen.“⁹² Die Eigenschaften bzw. Verhaltensweisen, die in Gal 5 als „Frucht“ des Geistes beschrieben werden, sind anderswo Inhalt des an die Christen gerichteten Imperativs; vgl. z. B. für ἀγάπη: Gal 5,13; Röm 13,8; 1Kor 14,1, für χαρά: Röm 12,15; 2Kor 13,11; Phil 2,18; 4,4; 1Thess 5,16, für εἰρήνη: Röm 12,18; 14,19; 2Kor 13,11; 1Thess 5,13, für μακροθυμία: Kol 3,12; 1Thess 5,14, für χρηστότης: Kol 3,12 [Eph 4,32], für πραΰτης: Gal 6,1; Kol 3,12, für ἔγκράτεια: 1Kor 9,25.⁹³ Die paulinische Paraklese ist somit weit entfernt von der Erwartung, die Werke würden sich von selbst einstellen; sie appelliert vielmehr an den Willen und die Einsicht der Adressaten – und zwar auch und gerade in Gal 5, wo von der *Frucht* des Geistes die Rede ist. Wie Paulus von den Werken des Fleisches spricht, damit die Christen sich ihrer enthalten, stellt er ihnen umgekehrt die Frucht des Geistes vor Augen, um sie dazu zu motivieren. Zwar wird der christliche Imperativ nicht durch das Gesetz begründet, sondern durch den Anspruch der Liebe Gottes, die durch den *Geist* in die Herzen ausgegossen ist.⁹⁴ Der

⁹⁰ Vgl. A. SCHLATTER, Noch ein Wort 105–108 über den „Naturalismus in der Darstellung des innern Lebens“.

⁹¹ Vgl. A. SCHLATTER, Noch ein Wort 106f.

⁹² W. SCHRAGE, Ethik 183.

⁹³ Vgl. T. J. DEIDUN, New Covenant 81, Anm. 94.

⁹⁴ “This is God’s own love, as manifested in Christ (cf. Rom. 8:25,38f.), which floods their lives and springs up in a responsive love to God and Christ and to one another, and overflows to all mankind (cf. 6:10, πρὸς πάντας)” (F. F. BRUCE, Galatians 252).

Geist aber braucht und gebraucht die apostolische Weisung.⁹⁵ Das Zusammenspiel zwischen dem äußeren Wort der christlichen Paradosis und der inneren Wirksamkeit des Geistes verleiht dem christlichen Liebesgebot „an articulation which, certainly, is never complete, but which remains indispensable if this imperative is to be translated into the language of concrete christian living“.⁹⁶

κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος⁹⁷ Mit τοιούτων deutet Paulus an, dass es sich bei der gegebenen Liste nur um eine Auswahl handelt, nicht um eine erschöpfende Darstellung der Frucht des Geistes. Gegen diese Frucht (oder – was grammatisch ebenso möglich wäre – gegen die, die sie hervorbringen) steht das Gesetz nicht, vielmehr wird es dadurch erfüllt (vgl. Röm 8,3f). Das bedeutet zugleich, dass auch die Christen bis ins Endgericht hinein von der Anklage durch das Gesetz bedroht sind, wenn sie, statt die Frucht des Geistes hervorzubringen, sündigen (vgl. Röm 8,33f und 2,9.12ff).

24 οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ τοῖς ἐπιθυμίαις. Paulus nennt die Christen aufgrund des Glaubens und der Taufe οἱ τοῦ Χριστοῦ (3,26–29; vgl. 1Kor 15,23). Der Ausdruck impliziert ein Besitzverhältnis (vgl. Röm 7,4). Paulus schildert an anderen Stellen den *passiven* Vorgang des Mitgekreuzigtwerdens in der Vergangenheit (Gal 2,19 und 6,14 von sich selbst, Röm 6,6 vom „alten Menschen“), was einen Bezug auf das Taufgeschehen als Partizipation am Tod Christi nahe legt. Hier dagegen spricht er (wahrscheinlich an die Tradition von Mk 8,34f parr anknüpfend) von einem *aktiven* Kreuzigen des eigenen Fleisches – ebenfalls als von einem Ereignis in der Vergangenheit (Aorist Aktiv: ἐσταύρωσαν) –, das als Begründung des in der Gegenwart geforderten Verhaltens dient. Von daher ist anzunehmen, dass er über das Taufgeschehen hinaus an das mit der Taufe verbundene „Gehorsamsmoment“ bzw. an „die aktive Absage an die Sarx“⁹⁸, also an die *Einwilligung* in das Mit-Christus-Sterben dachte (vgl. Röm 6,17). Die Kreuzigung des alten Menschen hat nach Röm 6,6 zum Ziel ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ. Nach Gal 5,24 wurde durch das Mitsterben mit Christus „das Fleisch mit seinen Lüsten und Be-

⁹⁵ Vgl. T. J. DEIDUN, New Covenant 219.

⁹⁶ T. J. DEIDUN, New Covenant 222f.

⁹⁷ F. F. BRUCE macht darauf aufmerksam, dass Aristoteles mit genau diesen Worten Menschen beschreibt, die ihre Mitmenschen an Tugend überragen (Pol. 3,13,1284a). Von daher könnte Paulus dieser Spruch bereits als allgemein verbreitetes Sprichwort bekannt gewesen sein (Galatians 255).

⁹⁸ W. SCHRAGE, Probleme paulinischer Ethik 173.

gierden“ in den Tod gegeben. Diese Tatsache dient Paulus als Begründung, warum die Christen statt den Werken des Fleisches die Frucht des Geistes hervorbringen sollen (daher der Anschluss mit δέ). Dem entspricht, dass die mit Christus Gekreuzigten sich nach Röm 6,11 fortan als der Sünde gestorben betrachten sollen und nach Röm 8,13 (vgl. Kol 3,5ff) die Werke des alten Menschen (d. h. des Fleisches) fortgesetzt töten sollen.

25 εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.

στοιχεῖν bedeutet wörtlich „in einer Reihe gehen, folgen“. Die Christen, die durch den Geist das Leben haben, sollen nun mit ihm übereinstimmen, ihm folgen. V 25 fasst die ethische Folge des „Lebens durch den Geist“ (dativus instrumentalis) zusammen als πνεύματι στοιχεῖν (dativus modalis).⁹⁹ Dass Indikativ und Imperativ „hier unmittelbar nebeneinander“ liegen, ist mit dem Begriff der „Paradoxie“ oder „Antinomie“ nicht adäquat beschrieben.¹⁰⁰ Vielmehr bringt gerade der Indikativ den Imperativ als unlöslichen Bestandteil seiner selbst mit sich.¹⁰¹ 6,8 gibt dem Christen die Verantwortung für das, was er sät, aber dass etwas wächst, ist das Werk des Geistes. „This can only mean that he must allow the Spirit’s activity to expand in his own, so that while it is *wholly* the Spirit’s activity, it is also *truly* his own.“¹⁰² Der Indikativ enthält den Imperativ, dass der Mensch an sich geschehen lasse, was der Geist in ihm wirkt. Der Geist „is operative within the heart of human freedom, effecting what it demands and, therefore, necessarily demanding what it effects“.¹⁰³

Hier wird gerade kein „werde, was du bist“ formuliert, denn in dieser Formel wird nicht deutlich, dass im neuen Bund Gott durch seinen Geist selbst wirkt, was er befiehlt.¹⁰⁴

⁹⁹ Vgl. zu στοιχεῖν in ethischem Sinn Gal 6,16; (4,25 συστοιχεῖν); Röm 4,12; Phil 3,16; Apg 21,24.

¹⁰⁰ So aber R. BULTMANN, Problem der Ethik 43.54; auch F. MUSSNER, Galaterbrief 391.

¹⁰¹ Vgl. E. KÄSEMANN, Römer 167; DERS., Gottesgerechtigkeit 181f.188; T. J. DEIDUN, New Covenant 81.

¹⁰² T. J. DEIDUN, New Covenant 81. Vgl. P. VANG, God’s Empowering Presence 241–243.

¹⁰³ T. J. DEIDUN, New Covenant 83.

¹⁰⁴ Vgl. V. P. FURNISH, Theology and Ethics 225 (in Auseinandersetzung mit R. BULTMANN, Theologie 334): “It is not quite right to say that the imperative is ‘based upon’ or ‘proceeds out of’ the indicative. This suggests that the imperative is designed somehow to ‘realize’ or ‘actualize’ what God has given only as a ‘possibility’. It leads also to the slogan, ‘Become what you are!’ which Bultmann and many others have proposed in an attempt to formulate the dialectic of indicative and imperative. But such a formula is too easily misunderstood in terms of exactly that non-Pauline ethical idealism which Bultmann himself rightly rejects. The Pauline imperative is not just the result of the indicative but fully integral to it.”

“The christian imperative demands only free acceptance of a gift that is made independently of it. The Christian is *under obligation* not to resist the inward action of God’s Spirit which already *impels* him to free obedience. He must ‘abound’ in holiness and love – that is, he must *let God be God* [“ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν (Phil. 2,13), (ὁ διδοῦν) τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς (cf. I Thess. 4,8) – that is, the God who now fulfils what he once promised: ποιήσω ἵνα ... ποιήσητε! Ez 36,27”] in the core of his liberty. This is the only formulation which, while doing full justice to the wonder of the indicative, gives full weight to the urgency of the imperative, and which respects both the sovereignty of God’s action and the integrity of human freedom in the whole work of sanctification.”¹⁰⁵

Der Imperativ mahnt nicht an, was der Indikativ zu tun übriggelassen hätte, er erwächst auch nicht aus der Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit, sondern daraus, dass der Christ bereits vom „Gesetz der Sünde und des Todes“ befreit und vom Geist geleitet ist. “It is precisely *because* (cf. [Röm 8,]12: ἄρα οὖν; cf. Rm. 6,12; Gal. 5,1b; cf. Col. 3,5) this is already the case, that the Christian is under obligation”.¹⁰⁶

Dieses Verhältnis von schon gewährter Gabe und im Wandel zu lebendem Gehorsam wird in Gal 5,25 im Hinblick auf den Geist expliziert: Er ist den Christen gegeben, sie leben durch ihn, aber sie müssen nun entsprechend wandeln, indem sie mit dem Geist „übereinstimmen“.¹⁰⁷

Die Versuchung durch die „unter dem Nein des Geistes stehende Sündenexistenz“¹⁰⁸ ist also menschliche Erfahrung, solange diese von der eschatologischen Spannung bestimmt ist, dass der Geist zwar als Unterpfand gegeben ist (2Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14), das Reich Gottes in seiner Fülle aber noch nicht da. Wer im Geist lebt, wandelt nicht notwendig im Geist (5,16.25). Diese Feststellung mahnt zur Vorsicht gegenüber allen Theorien, wonach Paulus von der Sündlosigkeit der Christen ausgegangen sein soll (dagegen spricht auch 6,1).¹⁰⁹ Doch erwartet Paulus, dass die Christen, „wenn sie dem Geist nicht wehren“, sich auf diese Versuchung nicht mehr einlassen müssen.¹¹⁰

¹⁰⁵ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 243; eckige Klammer a.a.O. 83.

¹⁰⁶ A.a.O. 240. Ebd.: “If the Christian is ὀφειλέτης, this is precisely because the effects of Baptism are already real and the Spirit’s activity already efficacious in the core of his being – and all this, as part of the indicative of his God-wrought existence.”

¹⁰⁷ G. DELLING zeigt auf, dass die oft zu findende Interpretation von στοιχεῖν im Sinne von περιπατεῖν keinen Anhalt in der sonstigen Gräzität hat und auch für das NT nicht notwendig ist, da στοιχεῖν an allen Stellen mit seiner gewöhnlichen Bedeutung „übereinstimmen“, „eine Reihe bilden“ übersetzt werden kann (Artikel στοιχεῖω 667f). Treffend ist die in englischen Übersetzungen übliche Wiedergabe mit „keep in step with the Spirit“ (z. B. NIV).

¹⁰⁸ O. HOFIUS, *Widerstreit* 159.

¹⁰⁹ Anders H. UMBACH, *In Christus getauft* 104f.

¹¹⁰ O. HOFIUS, *Widerstreit* 159.

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Paulus verwendet im Galaterbrief den Wortstamm ἄγ- nicht, setzt aber voraus und erinnert (5,21b) die Christen daran, wie sie durch den Glauben an Jesus und die Taufe mit Christus gestorben (2,19) sind und dabei willentlich „das Fleisch gekreuzigt“ haben (5,24). Sie wurden dadurch mit Christus erfüllt (2,20) und mit dem Heiligen Geist beschenkt (3,2; 4,6). Dieser wirkt in ihnen das Leben in der Heiligung (5,16.18). Die Liebe geht dem neuen Leben weder als dessen *Bedingung* voraus noch folgt sie ihm als ein *Zweites* nach. Vielmehr ist sie für Paulus ein konstitutives Moment der Gabe des neuen Lebens.¹¹¹ Die Freiheit vom Gesetz hat nicht die Beliebigkeit in der Ethik zur Folge (5,13), sondern dessen Erfüllung in der Liebe. Der Geist bedient sich des *verbum externum*, um die Christen zum Tun des im Liebesgebot zusammengefassten Willens Gottes anzuleiten, so dass *diese selbst* dabei zu Wirkenden werden. Allerdings ist der heilige Wandel nicht „Sache des Menschen“, die er nun, nachdem er von Gott durch den Sühntod Christi die Heiligung empfangen hat, beizutragen hätte – so als handle der Indikativ vom Wirken Gottes, der Imperativ aber vom Wirken des auf sich gestellten Menschen. Auch in der Ethik ist vom Wirken *Gottes* die Rede; der Geist befähigt zum Tun des Gebotenen (5,16).

4.2 Das Objekt der Heiligung

Die Christen leben nun als Glieder des eschatologischen heiligen Volkes, der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (vgl. 1,2 mit 1,13) aus Juden und Heiden (3,27f), in der Wirklichkeit des neuen Bundes (vgl. 4,26 mit Ps 86,5LXX und Jer 31,34). Kriterium der Zugehörigkeit zu diesem Volk ist nicht das Gesetz, sondern der in der Taufe besiegelte Glaube an Jesus (3,26f) sowie die Gabe des Geistes (3,14; 4,6).

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Im Neuen Bund bzw. in der „Freiheit des Geistes“ (5,13) gilt den Christen nicht mehr das Gesetz in seiner alten Wirklichkeit, wie es am Sinai gegeben wurde (2,4; 5,1.13), sondern das Gesetz Christi (6,2), das im Liebesgebot erfüllt wird (5,14). Während im Heiligkeitsgesetz die kultische Tora

¹¹¹ Als Menschen, die das Heil aus Gnade empfangen haben, „they are now thrust into the actantial role of Subject in the final sequence [of the story], with a new mandate from God: with the Spirit as Helper, they are charged to stand fast in their new freedom [Gal] 5:1, to be servants of one another (5:13), to love the neighbor (5:14), and to bear one another's burdens (6:2)“ (R. B. HAYS, Faith of Jesus 223).

die Heiligkeit Israels wesentlich mit definiert, gilt im neuen Bund sogar die Beschneidung als Zeichen der Identität Israels nichts mehr, sondern nur noch „der Glaube, der in der Liebe tätig ist“ (5,6). Das heißt, die Christen stehen durch das Leben, zu dem der Geist sie treibt, in der Erfüllung des Gesetzes, sofern es der Liebe dient (5,14.16.22f).

4.4 Die Mittel der Heiligung

Nach Gal 1,4 und 2,19–21 geschieht die Heiligung durch die Rechtfertigung aufgrund des Sühnetodes Jesu. Gal 3,27 setzt voraus, dass der Ort der passiven Heiligung in der persönlichen Geschichte des Menschen die Taufe ist, die hier als „Anziehen Christi“ interpretiert wird. Die Rechtfertigung wird durch den *Glauben* empfangen, nicht durch *Werke* des Gesetzes. Das Kennzeichen der Gerechtfertigten ist die πίστις δι' ἀγάπην ἐνεργουμένη (5,6). Dabei ist „die Verbindung von Glaube und wirkender Liebe“ nicht „in dem Sinn misszuverstehen, dass der Glaube allein nicht ausreichen würde, sondern das erneuerte Handeln in Liebe ist wesensmäßiger Bestandteil des Beziehungsverhältnisses mit Christus.“¹¹² Durch die Liebe, welche der Geist in den Glaubenden wirkt, wird das Gesetz erfüllt und der Zweifel der Gegenmissionare, ob die πίστις als alleiniges Heilskriterium nicht in die Gesetzlosigkeit führe, beantwortet (5,13ff). Allerdings folgt dieses gottgefällige Leben im Geist oder „die Frucht des Geistes“ (5,22f) aus der Gabe des Geistes nicht automatisch.¹¹³ Deshalb ist der Christ durch den Imperativ gerufen, das Wirken des Geistes in sich geschehen zu lassen, darin gewissermaßen einzustimmen (5,25).

4.5 Die Motivation der Heiligung

Der Gehorsam der Christen ist bei Paulus weniger die dankbare Antwort des Christen auf Gottes Erlösungshandeln als vielmehr die Folge des fortgesetzten Handelns Gottes in den Glaubenden. „Jede quantifizierende und partielle Verhältnisbestimmung kann die Dialektik von Indikativ und Imperativ nur verfälschen.“¹¹⁴ Das Leben in der Heiligung ist, wie Gal 5,21b und 6,7ff einschärfen, kein sekundärer Bestandteil des christlichen Lebens, der notfalls auch verzichtbar wäre. Paulus hat die Gemeinden von Anfang an darauf hingewiesen, dass sie des Heils verlustig gehen, wenn sie nicht dem Geist entsprechend leben.

¹¹² F. BLISCHKE, Begründung 256.

¹¹³ Vgl. W. SCHRAGE, Einzelgebote 73: „So wenig die Taufe eine magische Verwandlung bewirkt, so wenig ist der Geist eine naturnotwendig wirkende Kraft, die den Menschen wider Willen zwingt.“

¹¹⁴ W. SCHRAGE, Ethik 175.

Kapitel 9

Erster Korintherbrief

1. Situation

Die *Stadt* Korinth wurde 44 v. Chr. von Julius Caesar als römische Kolonie an der Stelle der 146 v. Chr. zerstörten Stadt gegründet und entwickelte sich aufgrund ihrer Lage bald zu einer bedeutende Hafen- und Handelsstadt. Römische Staatsreligion, griechische Philosophie, Mysterienkulte aus Ägypten und Asien sowie Judentum ko-existierten in der Stadt. Heidnische Tempel (vgl. 8,4–6; 10,14.20–30), z. B. der Isis, des Serapis und der Aphrodite,¹ waren dort ebenso zu finden wie jüdische Synagogen (vgl. Philo legat. 281f).

Paulus gründete die *Gemeinde* in Korinth (zusammen mit Silas und Timotheus – vgl. 1Thess 1,1² mit Apg 18,5) auf seiner zweiten Missionsreise, bei einem 18-monatigen Aufenthalt in der Stadt in den Jahren 49–51 n. Chr.³ (vgl. 1Kor 3,6.10; 4,15 mit Apg 18). Die meisten Gemeindeglieder kamen aus dem Heidentum (vgl. 6,10f; 8,7; 12,2), einige aus dem Judentum⁴ oder dem Kreis der „Gottesfürchtigen“ (vgl. Apg 18,7). Die Mehrzahl gehörte der Unter- und Mittelschicht, nur wenige dem „Geldadel“ der Stadt an: vgl. 1,26f mit 11,21f und Röm 16,23.

¹ Dieser Tempel war in der griechischen Periode der Stadt ein Ort sakraler Prostitution, jedoch nicht mehr in der römischen (vgl. B. W. WINTER, *Carnal Conduct* 186). Auch das bei G. FEE (*First Corinthians* 196) zitierte Diktum aus Demosthenes (384–322 v. Chr.), or. 59,122 darf nicht ohne Weiteres als Indiz für einen über die bei Heiden in der Antike allgemein vorauszusetzende Promiskuität hinausgehenden sittlichen Verfall im Korinth der römischen Periode gewertet werden, da es aus einer anderen Zeit stammt: „Mistresses we keep for the sake of pleasure, concubines for the daily care of the body, but wives to bear us legitimate children.“

² 1. Thessalonicher ist wahrscheinlich von Korinth aus geschrieben worden (siehe unter „Erster Thessalonicherbrief“).

³ Die Eckdaten für die zeitliche Einordnung seines Aufenthalts in Korinth sind von Apg 18,2 und 12ff her das Claudiusedikt 49 n. Chr. und das Prokonsulat des Gallio 50–52 n. Chr.

⁴ Z. B. Priska und Aquila (vgl. 1Kor 16,19 mit Apg 18,2), Krispus (vgl. 1Kor 1,14 mit Apg 18,8) und Sosthenes (vgl. 1Kor 1,1 mit Apg 18,17; ob es sich um denselben Sosthenes handelt, ist nicht mit völliger Sicherheit feststellbar).

Den 1. Korintherbrief⁵ schrieb Paulus zusammen mit Sosthenes zwischen dem Herbst 52 und dem Frühjahr 55 n. Chr., also wenige Jahre nach der Gründung der Gemeinde, von Ephesus aus.⁶ Den unmittelbaren Anlass gaben ein Brief mit Fragen, welchen die Gemeinde Paulus geschickt hatte (7,1), sowie mündliche Berichte aus Korinth durch die Überbringer dieses Briefes (16,17) und die „Leute der Chloe“ (vgl. 1,11 und 11,18). Paulus war vor allem von *innergemeindlichen* Problemen berichtet worden; dem entspricht, dass die Einheit der Gemeinde ein beherrschendes Thema ist. Daneben spielten ethische Probleme eine wichtige Rolle. In einer Gemeinde überwiegend heidnischer Herkunft waren z. B. die vom Judentum her selbstverständlichen Prinzipien der christlichen Sexualmoral schwer durchzusetzen.⁷ 6,9–11 sagt ausdrücklich, dass Unzucht Teil des früheren Lebens der Christen in Korinth war, und 5,9; 6,12–20; 7,2; 10,8 sowie 2Kor 12,21 zeigen an, dass es sich dabei nicht ausschließlich um ein Problem der Vergangenheit handelte.

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 1. Korinther 1,2

a) Analyse

Dies ist der früheste uns erhaltene Beleg für die Anrede einer christlichen Gemeinde als „Heilige“.⁸ Der Vers enthält nebeneinander vier Prädikationen der Gemeinde, welche bestätigen, dass der theologische Ort der Heilikeitsvorstellung bei Paulus der alttestamentliche Gottesvolkgedanke ist.

⁵ Es gibt keine hinreichenden Gründe, diesen Brief als sekundäre Zusammenfügung aus verschiedenen Briefen zu beurteilen (vgl. M. MITCHELL, Paul, passim und U. SCHNELLE, Einleitung 80–83).

⁶ 16,19 enthält Grüße von den „Gemeinden der Asia“ und von Aquila und Priska, welche nach Apg 18,26 von Korinth nach Ephesus weitergezogen waren. Die Datierung hängt von der Zeit der Abreise des Paulus aus Korinth (Apg 18,18) und der Länge des darauf folgenden Aufenthalts in Ephesus (vgl. 1Kor 16,8) ab.

⁷ Es war unter Heiden in der römischen Welt üblich, dass die Gäste bei größeren öffentlichen Festlichkeiten „sat down to eat and drink in the temple precincts and rose up ‚to play‘, i.e. engaged in what was politely called ‚after dinners‘ by courtesy of the traveling brothels“ (so B. W. WINTER, Carnal Conduct 189, unter Verweis auf Philo, Vit. 54).

⁸ Sie hat sich bis in die Anrede der Gemeinde mit „Sanctitas vestra“ in Augustins Predigten durchgehalten (vgl. K. H. SCHEKLE, Ethos 182).

b) Exegese

ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ wird durch die Appositionen οἱ ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und οἱ κλητοὶ ἅγιοι qualifiziert, welche verschiedene Aspekte der Heiligung enthalten und keine überflüssige oder literarkritisch aufzulösende Doppelung darstellen. Indem Paulus die Gemeinde, wie schon in 1Thess und Gal, als „Gemeinde Gottes“ anspricht (vgl. 10,32; 15,9), gibt er zu erkennen, dass er in der korinthischen Ortsgemeinde eine Manifestation des eschatologischen Gottesvolkes sieht und ihr diese Sicht bei ihrer Gründung vermittelt hat. Wie in Kapitel 4 gezeigt,⁹ übernimmt er mit ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und mit οἱ ἅγιοι Selbstbezeichnungen der Jerusalemer Urgemeinde, die damit ihr Selbstverständnis als endzeitliches Gottesvolk zum Ausdruck brachte (vgl. Dtn 23,2–9 für ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) und wendet sie auf das gesamte Gottesvolk aus Juden und Heiden an allen Orten an. Dabei bleibt die Zentralität der Jerusalemer Urgemeinde bestehen, wie insbesondere der spezielle Gebrauch von οἱ ἅγιοι für die Urgemeinde belegt (vgl. Röm 15,25f.31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1.12 mit Apg 9,13; 26,10).¹⁰

οἱ ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Das Partizip von ἀγιάζειν steht hier anstelle des Adjektivs ἅγιος (so auch Dtn 33,3; 4Makk 17,19f; Jdt 6,19; PsSal 17,43; Apg 20,32; 26,18; Hebr 10,10). Seine Verwendung im *Perfekt* lässt das Geheiligtsein als permanenten, aber immer von der Verbindung mit Christus Jesus abhängigen Zustand erscheinen. Während es im Alten Testament JHWH ist, der sein Volk durch Erwählung, Exodus und Gewährung des Sühnekultes heiligt und auch die eschatologische Heiligung Israels herbeiführt, wird dies nun wie auch in 1Kor 1,30; 6,1 sowie Röm 1,6f; Phil 1,1; 4,21; Eph 5,25f (vgl. ferner Joh 17,19; Apg 26,18; Hebr 2,11; 10,10.29; 13,12; 1Clem 59,3) „christologisch-soteriologisch aktualisiert“.¹¹ Traditionsgeschichtlich steht diese Akzentsetzung der Erwartung nahe, dass der Messias sein Volk heiligen werde (vgl. PsSal 17,30.32; 18,8; 4Q 521 Frg. 2, Kol. ii + Frg. 4, 2). Sachlich beruht sie auf der Selbsthingabe Jesu, welche an die Stelle des Sühnekultes trat (s. u. zu 1Kor 1,30 und 6,11) und durch welche er die den neuen Bund begründende Erlösung bewirkte.

οἱ κλητοὶ ἅγιοι Hinter der von Paulus übernommenen Bezeichnung der Christen als „die Heiligen“ steht Dan 7(,18.21.22.25.27) und dessen tradi-

⁹ Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 3.

¹⁰ R. ASTINGS „historisch-chronologisch[e]“ Erklärung dieses speziellen Gebrauchs von οἱ ἅγιοι für die Urgemeinde greift zu kurz (Heiligkeit 157). Die Jerusalemer Urgemeinde hatte bei Paulus nicht nur in historischer, sondern auch und erst recht in theologischer Hinsicht eine Sonderstellung.

¹¹ G. KNODT, Leitbilder 49.

tionsgeschichtliche Weiterführung im Frühjudentum und in der Jesustradition.¹² 1Kor 6,2 lässt erkennen, dass Paulus die Gemeinde mit entsprechenden Traditionen bekannt gemacht hatte. Während das Auftreten der „Heiligen“ im Danielbuch und im Judentum allgemein für das erst noch bevorstehende Eschaton erwartet wurde, tritt קְדוֹשִׁים in Qumran ebenfalls als Selbstbezeichnung einer schon in der Gegenwart versammelten Gruppierung auf: vgl. 1QM III,4f; VI,6; X,10; XVI,1; XI,7–9; 1Q28b I,5; III,25f; IV,23.28; 4Q400 Frg. 1 I,15.¹³

Der Ausdruck $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ (vgl. auch Röm 1,7 und $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota \eta\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ in 1Clem salutatio), nimmt höchstwahrscheinlich die alttestamentliche Bezeichnung für das Gottesvolk, $\text{שְׂרָפְקִי־אֱלֹהֵינוּ}$ (vgl. Ex 12,16; Lev 23,2.3.4.7.8.21.24.27.35.36.37; Num 28,18.25.26; 29,1.7.12) auf, die in der LXX außer in Ex 12,16a; Lev 23,4.21 durchwegs mit $\kappa\lambda\eta\tau\eta \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ / $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ wiedergegeben wird und auf die in der Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums in 2Tim 1,9 mit $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ angespielt ist.

Die Änderung in $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ war einerseits notwendig, da die geradezu mechanische Übersetzung der LXX für griechische Leser unverständlich gewesen wäre.¹⁴ Zum anderen kommt mit der auf Dan 7 anspielenden Anrede als $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ besser zum Ausdruck, dass die Gemeinde in der *eschatologischen* Verwirklichung der Berufung Israels zum Gottesvolk steht.

Mit $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ klingt der paulinische (im Alten Testament wurzelnde) Terminus *terminus technicus* der $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ an, des schöpferischen Rufes, der bewirkt, was er beinhaltet (vgl. Jes 40,26; Ps 105,16; Jer 23,29).¹⁵

$\omicron\iota \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota \tau\omicron \delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \eta\mu\omega\upsilon\nu \text{ } \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon \text{ } \text{Χριστο}\acute{\upsilon}$ greift ebenfalls ein Charakteristikum des alttestamentlichen Gottesvolkes auf: $\text{יְהוָה יְשַׁבְּעֵנוּ}$ (in der LXX $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu \delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ bzw. $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \tau\omega \delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$) ist im Alten Testament geradezu ein Terminus *technicus* für die wahre, Israel eigene Jahweverehrung: vgl. z. B. Gen 12,8; 26,25; Dtn 12,11.21.26LXX; 14,23fLXX; Ps 99(98LXX),6; 2 Makk 8,2. Nach Ps 80,18f (79,17fLXX) erfüllt sich in der Anrufung JHWHs die messianisch gedachte Hoffnung auf die Wiederherstellung Israels. Nach Ps 79,6 (78,6LXX); Jer 10,25¹⁶ und auch nach der eschatologischen Verheißung in Joel 3,5 (2,32LXX) *unterscheidet* die Anrufung des Namens JHWHs Israel von den

¹² Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2 und 6.3; ferner Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 2 sowie Kapitel 13: Kolosserbrief, Punkt 2.2 zu Kol 1,14.

¹³ Siehe hierzu Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.2.

¹⁴ Vgl. R. ASTING, Heiligkeit 142.

¹⁵ Vgl. O. HOFIUS, Wort Gottes, 163 und die Ausführungen unter 1Thess 2,12.

¹⁶ Jer 10,25 nennt parallel zur fehlenden Anrufung JHWHs als Kennzeichen der Heiden die mangelnde Kenntnis JHWHs ($\tau\alpha \mu\eta \acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omicron\tau\alpha \sigma\epsilon$), worauf Paulus in 1Thess 4,5 anspielt.

Heiden, denen in Joel 4,2 (3,2LXX) Gericht angekündigt wird. Zeph 3,9 dagegen erwartet für die eschatologische Zukunft, dass JHWH (im Rahmen der Wiederherstellung Israels aus einem Rest) die Lippen der Völker reinigen werde, so dass sie *alle* „den Namen des Herrn anrufen“ und ihm dienen können. Hieran schließt das Neue Testament an, wenn es die Anrufung des „Namens des Herrn“ zum Charakteristikum *aller* an Jesus Glaubenden macht (Apg 2,21; 9.14.21; 22,16; Röm 10,9–13; 2Tim 2,22) und auch Joel 3,5 (2,32LXX) auf *alle* Glaubenden bezieht (Röm 10,12f).¹⁷ Die Anrede der Christen als οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου bezeugt also das Verständnis der Gemeinde als eschatologisches heiliges Volk, welches, von Gott bzw. dem Messias gereinigt, in der wahren Anrufung des Herrn steht und Juden und Heiden umfasst.

2.2 1. Korinther 1,30

a) Analyse

Ob in v 30 ab ὅς ἐγενήθη eine traditionelle, mit der Taufe verbundene Formel aufgenommen ist oder nicht, ist in der Forschung umstritten.¹⁸ Der bekennnishafte Stil und der Personwechsel zwischen v 30a und 30b könnten Hinweis auf liturgische Formung sein.

Da die Struktur des mit ὅς beginnenden Satzes wesentlich von der Interpretation von τε καί abhängt, ist dessen Verwendung bei Paulus sorgfältig zu untersuchen. τε καί kommt in seinen Briefen achtmal vor. In 1Kor 1,24 und 2Kor 12,12 verbindet es wie in 1Kor 1,30 das erste und zweite Glied einer Reihe (von zwei bzw. drei Gliedern). Beide Reihen dienen eindeutig der Explikation des Vorhergehenden. Dabei ist keine besonders enge Zusammengehörigkeit der mit τε καί verbundenen Wörter gegenüber den mit bloßem καί verbundenen festzustellen. Vielmehr entsteht durch das eingeschobene τε eine gewisse Zäsur zum Vorhergehenden, die im Deutschen – wenn überhaupt – mit „nämlich“ angemessen wiedergegeben wird.¹⁹ Diese Zäsur ergibt sich in 1Kor 1,30 auch durch das an σοφία angehängte ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ.²⁰ Infolgedessen ist ausgeschlossen, dass Paulus in 1Kor 1,30 eine bloße Nebenordnung der vier Begriffe σοφία, δικαιοσύ-

¹⁷ In Joel 2,32LXX ist auch der Zusammenhang zwischen Berufung und Anrufung Gottes, der in 1Kor 1,2 vorausgesetzt ist, vorgegeben: demnach sind die „welche den Namen des Herrn anrufen“ zugleich die, welche „der Herr gerufen hat“ (προσκέκληται).

¹⁸ Dafür plädieren z. B. R. BAUMANN, Mitte 134f; U. SCHNELLE, Gerechtigkeit 45f, dagegen C. WOLFF, Erster Korinther 46.

¹⁹ So schon C. F. G. HEINRICI, Erster Korinther 81.

²⁰ Vgl. H.-C. KAMMLER, Kreuz und Weisheit 138.

νη, ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις intendierte. Vielmehr ist τε καί exegetisch zu verstehen.²¹

Ziel des Abschnitts 26–31 ist es, „die im Kreuz geschene Verwerfung menschlicher Weisheit und Kraft ... am Erwählungshandeln Gottes [zu] verdeutlichen, das die Korinther selbst exemplarisch erfahren haben“.²² Deshalb sind die drei Explikationen von σοφία allesamt passivisch zu verstehen: Heiligung, Rechtfertigung und Erlösung wurden den Christen in Christus ohne ihr Verdienst geschenkt.

b) Exegese

ἐξ αὐτοῦ drückt „den Ursprung bzw. die Veranlassung aus“ (vgl. 2Kor 3,5; 5,18).²³ ἀπὸ θεοῦ in v 30b unterstreicht ebenfalls, dass das Folgende allein Gottes Handeln zu verdanken ist.

ἔστε ist – wie bei Nestle–Aland richtig angezeigt – enklitisch, da

„das Sein ‚in Christus‘ eine geprägte Formel [ist] (vgl. Phil 2,5), mit der Paulus das Einbezogenwerden des ganzen Menschen mit Leib, Seele und Geist in das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi umfassend beschreibt“.²⁴

Es geht nicht um das Sein oder Nicht-Sein der Christen, sondern um das, was sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind.²⁵

ἐγενήθη Ob „der Aorist (vgl. V 20b und 21b) auf Kreuz und Auferweckung zu beziehen“ ist²⁶ oder auf die ganze Sendung Jesu, die in jenem Heilsereignis gipfelt (vgl. Phil 2,6–8), ist nicht letztlich zu entscheiden. Durch das zu ἐγενήθη gehörige ἡμῖν ist schon hier, wie dann in 6,11, ein Bezug auf die Taufe mitgesetzt, in der Jesus für die Gemeinde „geworden“ bzw. „gemacht worden“ ist, was er durch seine Sendung an und für sich war.

²¹ So z. B. R. BAUMANN, *Mitte und Norm* 134; F. F. BRUCE, *Corinthians* 36, C. WOLFF, *Erster Korinther* 45, Anm. 126: „Die letzten drei Substantive sind Erläuterungen zur Weisheit“; vgl. die umfangreiche Aufzählung weiterer Vertreter beider Positionen ebd. Völlig singular und inhaltlich abwegig (wenn auch grammatisch möglich) ist die von W. BENDER, *Bemerkungen* 266 und passim vertretene Position, wonach der Relativsatz ὅς ἐγενήθη κτλ. in v 30b als Parenthese zu verstehen und δικαιοσύνη κτλ. zu ἔστε zu ziehen, also der Gemeinde zuzuordnen sei.

²² W. SCHRAGE, *Korinther* Bd. 1, 203f.

²³ C. WOLFF, *Erster Korinther* 45, Anm. 122, unter Verweis auf BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v. 3.

²⁴ F. LANG, *Erster Korinther* 33f.

²⁵ So z. B. auch C. WOLFF, *Erster Korinther* 45; W. SCHRAGE, *Korinther* Bd. 1, 213, R. BAUMANN, *Mitte und Norm* 133 und H.-C. KAMMLER, *Kreuz und Weisheit* 137.

²⁶ So z. B. W. SCHRAGE, *Korinther* Bd. 1, 214.

σοφία In der Aussage, Christus sei „uns von Gott her zur Weisheit geworden“, wird, wie schon in der vorpaulinischen Weisheitschristologie, Christus mit der Weisheit Gottes identifiziert.²⁷ Jene Weisheitschristologie schlägt sich bei Paulus nicht nur in den direkten Identifikationsaussagen in 1Kor 1,24.30 (vgl. Kol 2,3), sondern auch in seinen Aussagen zur Schöpfungsmittlerschaft Christi (1Kor 8,6; Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3) nieder.²⁸

Für 1Kor 1,30 bedeutet das, dass nicht willkürlich irgendein „Heilsattribut“ den anderen als deren Vermittlerin vorgeordnet wird (was nach W. Schrage gegen die exegetische Deutung von καὶ spräche),²⁹ sondern dass Jesus als *die Weisheit selbst* jene vermittelt. Von hier aus erweist sich als kohärent, was ansonsten nur als Sammelsurium verschiedener Heilsattribute erscheint.

δικαιοσύνη Christus ist für die Christen, die nach 1Kor 6,11 durch ihn gerechtfertigt wurden, zur Gerechtigkeit geworden. Schon in der vorpaulinischen Tradition umfasst δικαιοσύνη θεοῦ subjektive *und* objektive Gerechtigkeit Gottes, seine „eigene Heilswirksamkeit (Röm 3,25f.) und ihre Auswirkung in Gestalt der Gerechtigkeit..., die denen zuteil wird, die sich zu Christus glaubend bekennen (2.Kor 5,21)“.³⁰ Deshalb kann Paulus von der sich offenbarenden Gerechtigkeit Gottes sprechen (Röm 1,17), aber auch von der δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (vgl. Phil 3,9 mit Jes 54,17MT).

Paulus hat den alttestamentlich-frühjüdischen Begriff von Gottes Gerechtigkeit an den Glauben gebunden (vgl. Röm 3,25f.28).³¹ Dabei bleibt die Rechtfertigung – trotz der präsentischen Aussagen in 1Kor 6,11 und Röm 5,1 – auf das Endgericht bezogen: vgl. Röm 3,20.30; Gal 2,16f; Phil 3,8f; besonders Gal 5,5: ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.

Die Aussage, dass Christus den Christen zur Gerechtigkeit gemacht wurde, hat Parallelen in 2Kor 5,21 und Röm 8,3, wo ἁμαρτία (bzw. περὶ ἁμαρτίας) auf das Sündopfer verweist, zu dem Gott Jesus durch seine Hingabe in den Tod „gemacht“ hat.³² Die Stellen zeigen die Verwurzelung der paulinischen und schon der vorpaulinischen Rechtfertigungsanschau-

²⁷ Es ist M. HENGELS Verdienst, auf „die weisheitliche Form des größten Teils der Verkündigung Jesu“ und den Einfluss „weisheitlicher Motive auf die früheste Erhöhungschristologie“ aufmerksam gemacht zu haben (Messianischer Lehrer 166.188.185).

²⁸ Vgl. dazu H. GESE, Weisheit 239f und C. STETTLER, Kolosserhymnus 134–147.

²⁹ Korinther 215.

³⁰ P. STUHLMACHER, Römer 31f.

³¹ Es besteht ein gewisser Konsens darüber, dass Paulus in Röm 3,25.26a eine Formel übernommen und ihr in v 25 διὰ πίστεως hinzugefügt hat (vgl. P. STUHLMACHER, Zur neueren Exegese 133; E. LOHSE, Märtyrer 152; W. HAUBECK, Loskauf 178, Anm 82).

³² Siehe die Auslegung zu den beiden Stellen sowie P. STUHLMACHER, Zur paulinischen Christologie 217f.

ung in der Sühnetheologie, die in 1Kor 1,30 mit ἀπολύτρωσις anklingt (s. u.).³³ Auch nach der wahrscheinlich vorpaulinischen Formel in Röm 4,25 ist die Rechtfertigung in der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu, die Gott durch die Auferstehung als solche bestätigt, verankert. Schließlich „teilt auch Paulus die [vorpaulinische] Auffassung, dass“ Jesu Einsetzung als ἱλαστήριον nach Röm 3,24 „der sich in der Vergebung der Sünden auswirkende eschatologische Erweis der heilschaffenden Gottesgerechtigkeit sei“.³⁴

ἁγιασμός Wenn Christus hier als „Heiligung“ der Christen gilt und in 6,11 ἁγιάζειν im *passivum divinum* verwendet wird, ist damit der soteriologische Aspekt der Heiligung angesprochen,³⁵ d. h. die von Gott durch Christus an den Christen vollzogene Heiligung, von der auch in 1Kor 1,2; 7,14; 1Thess 3,13; 5,23; Eph 5,26 und 2Thess 2,13 die Rede ist und die in der überaus häufigen Bezeichnung der Christen als ἅγιοι vorausgesetzt wird. Diese passive Heiligung ereignet sich in der Taufe, welche die Glaubenden in den Sühntod Jesu einbezieht (siehe zu 1Kor 6,11). Auf ἁγιασμός folgt deshalb an dieser Stelle ἀπολύτρωσις.

ἀπολύτρωσις kann im Corpus Paulinum sowohl eschatologischen als auch präsentischen Sinn haben: Im eschatologischen Sinn bezeichnet es das zukünftige Heilsereignis der endgültigen Erlösung (Röm 8,23; Eph 1,14; 4,30; ebenso Hebr 9,15 und Luk 21,28), im präsentischen die Sündenvergebung in der Gegenwart (Röm 3,25; Kol 1,14 und Eph 1,7). Es liegt dieselbe Doppelstruktur vor, in der Paulus auch von der Rechtfertigung als einem schon geschehenen wie auch einem erst für das Endgericht zu erwartenden Vorgang sprechen kann.³⁶ Durch ἐγενήθη in 1Kor 1,30

³³ Wenn im Folgenden von Sühne gesprochen wird, ist das – wie in Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament unter Punkt 4.1 ausgeführt – in dem von H. GESE und B. JANOWSKI präzise bestimmten Sinn gemeint, wonach Sühne als Existenzstellvertretung verstanden wurde, als „die Lösung des verwirkten Lebens aus einem den Schuldigen existentiell gefährdenden Unheilsgeschehen“ (B. JANOWSKI, Auslösung 30; dort z. T. hervorgehoben). Es handelt sich dabei nicht um eine von Gott befohlene, womöglich satisfaktorische Leistung des Menschen, sondern immer um eine von Gott ermöglichte, oft zeichenhafte „Lebensersatzleistung durch stellvertretende Totalhingabe“ zur „Lebensrettung“ (H. GESE, Sühne 88).

³⁴ P. STUHLMACHER, Zur paulinischen Christologie 218. „Justification“ und „participation“ in Christus sind im Sühnegedanken von Anfang an verbunden und keine alternativen Interpretationsmodelle des Todes Jesu (gegen J. D. G. DUNN, *Theology of Paul* 390f).

³⁵ Vgl. H.-C. KAMMLER, Kreuz und Weisheit 140f. Das widerspricht J. DUNNs Aufteilung, wonach „the noun (,sanctification‘) is used in regard to the ongoing ,not yet,‘ [whereas] the verb denotes the ,already‘.“ (*Theology of Paul* 467).

³⁶ Vgl. F. BÜCHSEL, Artikel λύω κτλ. 355f einschließlich Anm. 9.

wird angezeigt, dass ἀπολύτρωσις die durch Kreuz und Auferstehung Jesu bereits gewirkte, in der Taufe zugeeignete Erlösung ist, die im Endgericht zur Vollendung kommt. Dass Christus Jesus hier mit der ἀπολύτρωσις unmittelbar identifiziert wird, steht in Einklang damit, dass sie auch an den anderen Stellen streng an seine Person gebunden ist: Sie

„darf deshalb nicht als eine Tatsache gedacht werden, die von ihm zwar beschafft ist, aber dann ihren Bestand ... in sich selber hat..., so dass man sie haben kann, ohne mit ihm selbst in persönlicher Gemeinschaft zu stehen“.³⁷

Sie ist an den Glauben als personale Beziehung zu ihm gebunden (Röm 3,25).

Da der Begriff in 1Kor 1,30 nicht erklärt wird, ist es ratsam, Röm 3,24–26 zu Rate zu ziehen, wo er in eine Erläuterung eingebettet ist. Hier wird die ἀπολύτρωσις ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ durch die Einsetzung Jesu zum ἱλαστήριον interpretiert; dieses Wort ist in der LXX Terminus technicus für das Sühnmal über der Lade (קִרְיָת־כֹּפֶת), von welcher aus „Gott mit seinem Offenbarungswort“ begegnete (vgl. Ex 25,22) und vor der „der Hohepriester einmal im Jahr am sog[enannten] Großen Versöhnungstag ... die Entsühnung des Gottesvolkes“ vollzog (vgl. Lev 16,13–15),³⁸ und zwar – symbolisch – auch noch in neutestamentlicher Zeit, als die Lade nicht mehr vorhanden war.

Mit ἱλαστήριον ist also die Sühne des priesterschriftlichen Opferkultes angesprochen,³⁹ die „zeichenhaft in der kultischen Zeremonie der Blutspendung“ an das ἱλαστήριον vollzogen wird.⁴⁰ „In dem Blut, das der Hohepriester dann an den Begegnungsort Gottes über der Lade sprengt, gibt sich Israels Leben durch den Tod an das Heilige hin, und so vollzieht sich die Heiligung Israels“.⁴¹

Das von Paulus in Röm 3,25 zitierte Bekenntnis besagt folglich, dass der Kreuzestod Jesu ein für allemal an die Stelle des Sühnerituals trat, das

³⁷ F. BÜCHSEL, Artikel λύω κτλ. 356.

³⁸ P. STUHLMACHER, Römer 56.

³⁹ Zur Forschungsdiskussion über die Bedeutung von ἱλαστήριον vgl. B. JANOWSKI, Sühne 350–354; W. HAUBECK, Loskauf 171ff; M. NEWTON, Concept of Purity 76 mit Anm. 157. Die Interpretation von ἱλαστήριον als קִרְיָת־כֹּפֶת, also die Auflage auf der Bundeslade (vgl. Ex 25,22; Lev 16,2; Num 7,89 u.ö.), ist gegenüber der von E. LOHSE, Märtyrer 152, vertretenen Auffassung vorzuziehen, wonach ἱλαστήριον mit „Sühnopfer“ wiederzugeben sei, da man es vom Sühne leistenden Märtyrertod her verstehen müsse, der in 4Makk 17,22 als ἱλαστήριον θάνατος bezeichnet werde. Während es für substantiviertes ἱλαστήριον = Sühnopfer bisher keinen eindeutigen Beleg gibt, ist es in der LXX Terminus technicus für קִרְיָת־כֹּפֶת (P. STUHLMACHER, Zur neueren Exegese 121; vgl. U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 190–193).

⁴⁰ H. GESE, Weisheit 242; vgl. DERS., Sühne 91, Anm. 3.

⁴¹ H. GESE, Weisheit 242.

nach Lev 16 der Hohepriester am Jom Kippur über der קִפּוּרִים vollzog.⁴² Hierin geschah nach Röm 3,24 die ἀπολύτρωσις.

Wieweit bei ἀπολύτρωσις im Neuen Testament das Loskaufmotiv mitschwingt (das Lösegeld wäre dann das Blut Christi, mit dem er die Seinen „aus der Macht der Sünde“ befreit), ist in der Forschung umstritten.⁴³ Dazu ist folgendes zu sagen: Zur Sühne bedarf es eines Lösegeldes, das an die Stelle des verwirkten Lebens tritt (vgl. Ex 21,30). Außerdem kann Paulus den Sachverhalt, den er mit ἀπολύτρωσις benennt, auch mit (ἐξαγοράζειν bezeichnen (vgl. 1Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5).⁴⁴ Loskaufmotiv und Sühnevorstellung hängen folglich eng zusammen.⁴⁵ Doch ist das Motiv nicht in der Weise dominant, dass man ἀπολύτρωσις an unserer Stelle mit „Loskauf“ übersetzen kann.⁴⁶

Der Begriff ἀπολύτρωσις war den frühen Christen nicht als Terminus technicus für die Erlösung vorgegeben, doch war die Verwendung von

⁴² Vgl. H. GESE, Sühne 105. Die Rede von Christus als dem ἱλαστήριον steht im Rahmen der paulinischen Theologie in Einklang mit der Anschauung von der Gemeinde als ναός (בְּיָדֵינוּ), in dem sich bekanntlich das ἱλαστήριον (die קִפּוּרִים) befindet. Nur durch die Gegenwart der קִפּוּרִים in ihrer Mitte erfährt die Gemeinde die Heiligung, die notwendig ist, damit Gott dort wohnen kann.

⁴³ W. HAUBECK, Loskauf 179; vgl. zur Forschungsdiskussion ebd., Anm. 90.

⁴⁴ Vgl. dazu W. HAUBECK, Loskauf 136–166.

⁴⁵ Vgl. W. HAUBECK, Loskauf 226. Nach F. BÜCHSEL liegt zwar in der LXX ein „verwaschene[r] Sprachgebrauch von λυτροῦσθαι und auch von ἀπολύτρωσις vor (vgl. z. B. Dan 4,34LXX, wo mit Sicherheit nicht an ein Lösegeld gedacht ist), doch wirkt im Neuen Testament die „Wertung“ des Todes Jesu „als Lösegeld... sprachumbildend“, so dass die Lösegeldvorstellung in λυτροῦσθαι wieder mit enthalten sein kann – allerdings nicht sein muss, wie Lk 21,28; Röm 8,23; Eph 1,14; 4,30 zeigen (Artikel λύω κτλ. 357).

⁴⁶ Gegen K. BERGER, Unterscheidung 38. Nach BERGER ist im Alten Testament alles Heilige „Eigentum Gottes“, z. B. ist der Tempel „das Heiligtum“, weil dieses Haus „Gott gehört“ (ebd.). BERGER sieht im Neuen Testament dieselbe „Verbindung, dass also überall Heiligkeit plus Ausdrücke des Loskaufens zusammenstehen“, und nennt dafür Offb 14,4; 1Kor 1,30; 6,19f; 1Petr 1,16.18 als Beispiele (ebd.). Dagegen ist prinzipiell nichts einzuwenden, doch ist dieses Bild zu grob geschnitzt. Zum einen ist zwischen den unterschiedlichen Wörtern zu unterscheiden (in Offb 14,4 und 1Kor 6,19f steht ἀγοράζειν, in 1Kor 1,30 ἀπολύτρωσις, in 1Petr 1,16.18 λυτροῦν). Anders als z. B. bei dem mit ἀπολύτρωσις verwandten λυτροῦν ist die von der Etymologie des Wortes abgeleitete Bedeutung der Lösegeldzahlung bei ἀπολύτρωσις „verwischt, so dass nur eine allgemeinere übriggeblieben ist“ (F. BÜCHSEL, Artikel λύω κτλ. 358). Zum andern muss genauer reflektiert werden, wodurch das Losgekaufte als Eigentum Gottes heilig wird. Diese Reflexion würde – bei genauer Exegese – an allen von BERGER aufgeführten Stellen auf „die kultische Sühne-Vorstellung“ stoßen, welche nach U. WILCKENS „durchweg der Horizont ist, unter dem der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Urchristentum gedacht wird. Die mancherlei Bilder..., wie vor allem Loskauf und Lösegeld, dienen zur Erläuterung des Sühnegeschehens“ (Römer Bd. 1, 240). Zur Verknüpfung von Loskauf und Sühne vgl. die Deutung des Todes Jesu in Mk 10,45 und 14,24, die an Jes 43,3f und Ps 49,8f anschließt.

ἀπολύτρωσις für die *eschatologische* Erlösung durch den alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch angebahnt: Zwar verwenden LXX und griechisch überlieferte Pseudepigraphen ἀπολύτρωσις und ἀπολυτροῦν nirgends als theologische Begriffe, doch stehen λύτρον, λυτροῦν und λύτρωσις (allermeist zur Übersetzung von Derivaten der Wurzeln לָנַס und פָּדַע) hier oft für „Gottes Erlösungswerk ... in der Befreiung Israels aus der Schuldknechtschaft in Ägypten (vgl. Dtn 7,8; 9,26; 13,6 u. ö. [vgl. PsSal 9,1])“⁴⁷, seltener auch „für den Loskauf Israels aus dem babylonischen Exil“ (Jes 50,2; 51,11; 35,10).⁴⁸ Die Errettung aus Ägypten wurde zum Inbegriff der Erlösung Israels, so dass andere Ereignisse der Rettung aus Feindeshand in Entsprechung dazu gesetzt werden konnten (vgl. 1Makk 4,9–11).

Der Begriff der „Erlösung von den Sünden“ ist in Ps 130,8 (129,8LXX) vorgebildet: καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ.⁴⁹ Auch die Vergebung gilt im Neuen wie im Alten Testament als eine Frucht der Sühne (vgl. Lev 4,20b.26.31.35 u. ö.⁵⁰ mit Röm 3,25; Kol 1,14; Eph 1,7; Hebr 9,15).

Es ist von diesem Hintergrund her durchaus sachgemäß, wenn Paulus und das übrige Urchristentum die durch Christus bewirkte Erlösung als das grundlegende Ereignis für das Volk des neuen Bundes mit dem Abstraktnomen ἀπολύτρωσις bezeichnen.⁵¹ Für sie ist „die vom zeitgenössischen Judentum in der Zukunft erwartete messianische Erlösung (vgl. auch TestLev 2,10f)“ in Christus bereits angebrochen.⁵² Deshalb tritt an die Stelle, wo in der Passaliturgie die ἀνάμνησις „des Auszuges Israels aus Ägypten, des Bundesschlusses am Sinai nach Ex 24, der Gabe der Tora,

⁴⁷ P. STUHLMACHER, Römer 57. Weitere Belege für פָּדַע in dieser Bedeutung sind z. B.: Dtn 15,15; 2Sam 7,23f; Ps 78,42f; 111,9; für לָנַס: Ex 6,6; 15,13; Jes 51,9ff; Ps 74,2; 77,16.

⁴⁸ W. HAUBECK, Loskauf 91. TestZab 9,8: Befreiung aus Belians Macht; TestJos 18,2: Errettung vom Bösen durch Gott; PsSal 8,30: Erlösung Israels aus der Hand der Heiden.

⁴⁹ Das Judentum kennt den Begriff der „Erlösung von Sünden“ nicht; hier ist Erlösung „immer die Erlösung Israels aus der Knechtschaft unter den Weltvölkern“ (so F. BÜCHSEL, Artikel λύω κτλ. 352).

⁵⁰ Vgl. auch die von B. JANOWSKI, Sühne 115–137 besprochenen Belege für „כִּפָּר als Terminus für das Vergebungshandeln Jahwes“: „Danach ist Jahwes Sühnehandeln das Gegenteil seines – den Feinden Israels geltenden – zürnenden, rächenden und vergeltenden Handelns (Dtn 32,43; Ps 79,6.10a.b.12) und gleichbedeutend mit dem Entfernen, Abwischen, Bedecken, Nicht-Gedenken, der Austilgung und Versiegelung von Sünde und Schuld (Jes 6,7; 27,9; Jer 18,23; Dan 9,24; Neh 3,37), ... der Abwendung seines Zornes (Ps 78,38), mit seinem Nicht-Vertilgen (Ps 78,38), Erbarmen (Ps 78,38; 79,8), Helfen und Erretten (Ps 79,9)“ (a.a.O. 134).

⁵¹ Solche Komposita waren im Hellenismus beliebt (vgl. F. BÜCHSEL, Artikel λύω κτλ. 354).

⁵² W. HAUBECK, Loskauf 304.

der Führung ins gelobte Land und der Erbauung des Tempels zur Sühne der Sünden“ steht (vgl. Ex 12,1.14; 13,3–10; Dtn 16,1–8 und mPes 10), in der von Paulus übernommenen Abendmahlsparadosis in 1Kor 11 die Erinnerung an den Tod Jesu.⁵³ Indem ἁπολύτρωσις auf den Tod Jesu bezogen wird, nimmt es den Sühnegedanken in sich auf. Damit werden nun aber nicht zwei im Alten Testament getrennte Größen sekundär vereinigt, sondern ein dort bereits vorliegender Zusammenhang wahrgenommen und festgehalten. Denn wie „[d]ie Herausführung aus Ägypten ... ihr Ziel im dauerhaften Wohnen Gottes bei seinem Volk im Heiligtum“ hat, will „[a]lle Sühne ... über sich hinausweisend, Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ermöglichen, die durch die Bundesformel bekräftigt wird“.⁵⁴ Die *Begründung* der Gottesgemeinschaft im Exodus und ihre *Wiederherstellung* in der Sühne sind so eng aufeinander bezogen, dass sie im Neuen Testament beide als Vorausdarstellung dessen, was sich im Kreuz ereignete, gelten konnten bzw. in ihm ihre Erfüllung fanden.

Der von Paulus in 1Kor 1,30 vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Weisheit, Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung ist insgesamt auf die alttestamentlich-jüdische Tradition zurückzuführen, wo letztere drei in enger Beziehung mit der Weisheit und vor allem mit dem Messias als Träger der Weisheit stehen:

Weisheit und *Gerechtigkeit* sind in der alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartung auf das Engste verbunden: Nach Jes 11,4 wird der Messias als Träger der Weisheit „mit Gerechtigkeit richten“; nach Jer 23,5⁵⁵ und PsSal 17,23.29.37; 18,7 kennzeichnen Weisheit und Gerechtigkeit ihn bzw. sein Handeln.⁵⁶

⁵³ P. STUHLMACHER, Herrenmahl 71. Vgl. N. T. WRIGHT, The Lord's Prayer 139: "It may be reasonably claimed that for the evangelists – and arguably for Jesus himself – the equivalent of the crossing of the Red Sea is the death and resurrection of Jesus." Schon in Ez 45,21–25 ist möglicherweise von einem neuen Passa die Rede, durch das Israel erneut gereinigt und zum Volk Gottes eingesetzt wird (so D. I. BLOCK, Book of Ezekiel 25–48, 667).

⁵⁴ E. OTTO, Theologische Ethik 229.

⁵⁵ Nach Jer 23,7fMT wird zur Zeit des Messias ein neuer Exodus, verbunden mit der Wiederaufrichtung des Zwölfstämmevolkes, an die Stelle des Exodus als *der Heilstat* Jahwes schlechthin treten. Von hier aus kann man nachvollziehen, inwiefern in der Abendmahlsparadosis Jesu Sühntod in die Exodusanamnese einrücken und in Röm 3,24 u. ö. als ἁπολύτρωσις bezeichnet werden kann. Indem er seinen in den Tod gehenden Leib den *Zwölfen* als Repräsentanten des eschatologischen Zwölf-Stämme-Volkes gibt, deutet Jesus an, dass er durch seinen Tod sein Werk der Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes (Lk 12,32; 22,29f) vollenden werde (siehe hierzu P. STUHLMACHER, Herrenmahl 71).

⁵⁶ In rabbinischen Texten ist die „Darstellung“ des Messias „als Repräsentant der Weisheit“ selten; vgl. aber Tg Jes 53,11: „Durch seine Weisheit rechtfertigt er die Ge-

Gerechtigkeit und *Heiligung* sind in PsSal 17 dem Messias zugeordnet, Apg 3,14 bezieht beide Prädikate auf Jesus.

Weisheit, Erlösung durch Sühne und *Heiligung*: Nach Sir 24,10 ist es die Weisheit, welche den Sühnekult im Tempel durchführt.⁵⁷ Auch dies wurde auf Jesus als Weisheit übertragen. „Der Sühnegeranke setzt voraus, dass die Fülle der Gottheit im Gekreuzigten wohnt, der in seinem Tod in die Tiefe des Menschseins tritt und so die ganze Heiligung, die wahre Sühnweihe vollzieht.“⁵⁸ Kol 1,15–20 stellt dementsprechend Christus wie die Weisheit als Schöpfungsmittler dar, der durch seinen als Sühne interpretierten Kreuzestod (διὰ τοῦ αἵματος) das All mit Gott versöhnt hat.⁵⁹

Gerechtigkeit und *Erlösung* durch Sühne: Nach Jes 53,10–12MT *rechtfertigt* der Gottesknecht die Vielen und trägt ihre Sünden durch die stellvertretende Hingabe seines Lebens als $\square\psi\aleph$. Zwar bezeichnete $\square\psi\aleph$ ursprünglich kein Sühnopfer, sondern „die aus einem Schuldiggewordensein resultierende Verpflichtung“.⁶⁰ Doch wurde der Begriff in späten Teilen der Priesterschrift neben $\aleph\aleph\psi\aleph$ (Sündopfer) zum Terminus für eine Sühnopferart, nämlich für das Schuldopfer als „Mittel der Schuldableistung“.⁶¹ Die LXX übersetzt $\square\psi\aleph$ in Jes 53,10 mit dem für Sühnopfer gebräuchlichen περὶ ἁμαρτίας. Auch für Paulus gehören Rechtfertigung und Existenzstellvertretung nach Jes 53 einerseits und das Verständnis des Todes Jesu als Sühnopfer andererseits zusammen. Die „in der Lebenshingabe Jesu von Gott geschaffene Sühne“ ist für ihn „der Ermöglichungsgrund der Rechtfertigung“ – „eine These, die sich durch Hinweis auf Röm 4,25; 5,1–11; 8,1ff.31ff.; 1.Kor 1,30; 2.Kor 5,16–21 usw. bestätigt“.⁶²

Sofern Christus die messianische Personifikation der Weisheit ist, gehen von ihm Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung aus. In seiner Person haben alle diese Prädikate ihre Einheit. Da Christi Sühntod die Rechtfertigung *und* die Heiligung der Christen wirkt, sind diese einander nicht nach-

rechten, damit er viele der Tora gehorsam macht, und für ihre Sünden wird er (um Vergeltung) bitten“ (vgl. M. HENGEL, *Messianischer Lehrer* 171f).

⁵⁷ Vgl. H. GESE, *Weisheit* 242.

⁵⁸ Ebd. Dieser Sachverhalt ist immer wieder als störend empfunden worden, weil vielen Exegeten nicht einleuchten will, wie *der* die kapporæt sein könne, dessen eigenes Blut an die kapporæt gesprengt wird (vgl. z. B. E. LOHSE, *Märtyrer* 152); von der Weisheitschristologie her besteht hier kein Widerspruch.

⁵⁹ Vgl. C. STETTLER, *Kolosserrhymnus* 267–299.

⁶⁰ R. KNIERIM, Artikel $\square\psi\aleph$ 254; dort kursiv; vgl. B. JANOWSKI, *Sünden* 319–322.

⁶¹ R. KNIERIM, Artikel $\square\psi\aleph$ 254; vgl. H. GESE, *Sühne* 94. Nach B. JANOWSKI, *Sühne* 257 wird $\square\psi\aleph$ in Lev 5,14–16 „[a]ls Opferterminus, genauer: als Wechselwort für $\aleph\aleph\psi\aleph$ ‚Sündopfer‘ ... eingeführt“.

⁶² P. STUHLMACHER, *Zur neueren Exegese* 133f.

zuordnen, sondern haben denselben Ursprung und beschreiben zwei Aspekte desselben soteriologischen Geschehens.

2.3 1. Korinther 3,16-17⁶³

a) Analyse

Paulus spricht im 1. Korintherbrief die Gemeinde nicht nur als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und als „Heilige“ an (1,2), sondern auch als den heiligen Tempel Gottes, in dem der Heilige Geist wohnt (3,16f; vgl. 2Kor 6,16; Eph 2,20–22). Explizit spricht er vom Tempel erst in 3,16f, doch ist dieser Gedanke in 3,9–15 bereits impliziert.⁶⁴ Paulus kann sie daran erinnern (οὐκ οἶδατε), hat ihr dies also früher schon mitgeteilt.⁶⁵ An dieser Stelle kommt er darauf zurück, um zu den Streitigkeiten in Korinth Stellung zu nehmen (vgl. 1,10–17; 3,5–9). Streit und Spaltungen sind nach Gal 5,20 Frucht des Fleisches und als solche des heiligen, rein zu haltenden Tempels Gottes nicht würdig. Weil Gott in der Gemeinde wohnt, ist jedes Vergehen an ihr eine Verletzung der Heiligkeit Gottes. Doch lässt die Rede von der Gemeinde als Tempel darüber hinaus auf das Gemeindeverständnis des Paulus schließen, welches er der Gemeinde bei ihrer Gründung weitergegeben hatte.

b) Exegese

Paulus erinnert die Gemeinde durch den Hinweis auf den in ihr wohnenden Geist daran, dass sie der *eschatologische* Tempel ist.⁶⁶ Wie oben dargelegt, bahnt sich die Identifizierung Israels mit dem Tempel bereits im Alten Testament an (vgl. Ex 25,8; 29,45; Lev 26,11f; Ez 11,16; 37,26–28)⁶⁷ und wird in der daran anschließenden frühjüdischen Tradition aufgenommen und entwickelt, vor allem in Qumran (vgl. 1QS V,4–7; VIII,4–10; IX,3–6; 4Q174 III).⁶⁸ Josephus spricht in Ant 8,114 (wie Paulus in 1Kor 3,16) von der Einwohnung des *Geistes* Gottes im Tempel. Selbstverständlich ist die Rede von der Gemeinde als Tempel bei Paulus im Gegenüber zum *Jerusa-*

⁶³ Siehe auch den Exkurs über die Gemeinde als Tempel in Kapitel 10, unter 2Kor 6,14–7,1.

⁶⁴ T. WARDLE, Jerusalem Temple 211.

⁶⁵ So z. B. auch B. GÄRTNER, Temple and Community 57. T. WARDLE erwägt die Interpretation des paulinischen οὐκ οἶδατε als bloße rhetorische Floskel „used to alert the Corinthians that this teaching is something that should be self-evident and of integral importance“ (Jerusalem Temple 211).

⁶⁶ In diese Richtung weisen schon die vorangehenden Metaphern von der Pflanzung (3,6ff) und dem Bau (3,10ff), welche auch in Jer 1,10 und 24,6 miteinander auftreten und in 1QS VIII,5 auf die Gemeinschaft als Tempel hin interpretiert werden.

⁶⁷ Vgl. W. HORBURY, New Wine in Old Skins: IX. The Temple 37.

⁶⁸ Siehe hierzu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 2.2 und 4.4b.

lerer Tempel zu sehen.⁶⁹ Als Judenchrist hätte Paulus nicht ohne Weiteres die Etablierung eines zweiten Tempels *neben* jenem vertreten können.⁷⁰ Indem Jesus in der sogenannten Tempelreinigung sich selbst zum Opfer weihte, legte er die Grundlage für dieses Verständnis der Gemeinde als Tempel:⁷¹ Er lehrte durch diese Handlung, seinen Tod als Ablösung des Jerusalemer Sühnopferkultes zu begreifen, wodurch auch die Erwartung des *eschatologischen* Tempels neu verstanden und auf die christliche Gemeinde hin ausgelegt werden konnte.⁷² Im Unterschied zu Qumran sah sich die christliche Gemeinde nicht als *vorläufigen* Ersatz für den noch zu erwartenden eschatologischen Tempel an. In ihr wohnt bereits der Geist, die eschatologische Gabe Gottes.

Aus der Gegenwart Gottes bzw. seines Geistes im Tempel folgt für Paulus wie für das Alte Testament und die frühjüdische Tradition (vgl. etwa Jes 64,10; Ps 68,6; 79,1; 93,5; 138,2; Weish 9,8; Sir 49,12; sowie 1Esdr 1,53; 1Makk 2,7; 3,43.51.58f; 2Makk 1,29; 5,15; 3Makk 3,16; Jud 4,12f)

⁶⁹ Anders z. B. O. HANSEN, Heilig Anm. 508, M. VAHRENHORST, Kultische Sprache 329 und P. WICK, der in Verkenntung der griechischen Syntax aus der Abwesenheit des Artikels vor $\nu\alpha\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ schließt, Paulus denke hier nicht an einen Ersatz für den Jerusalemer Tempel, sondern vergleiche die Gemeinde lediglich mit „*einem* Tempel“ (Die urchristlichen Gottesdienste 189f). Vgl. dagegen W. HAUBECK, H. V. SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 453 und 61, wonach das Prädikatsnomen „als Identifikationsergänzung“ zum Subjekt „auch bei weitgehender Gleichsetzung in der Regel ohne Artikel“ steht und trotzdem bestimmt ist.

⁷⁰ Zwar geschah es in der Geschichte des Judentums tatsächlich mindestens dreimal, dass eine Gruppe einen Gegentempel baute – den Samaritanischen Tempel auf dem Garizim und den Oniadischen Tempel in Leontopolis – oder sich selbst als solcher verstand – die Qumrangemeinschaft (vgl. dazu die Studie von T. Wardle, Jerusalem Temple 98–165). Aber damit ging jedes Mal auch der Anspruch einher, den Jerusalemer Tempel zu ersetzen. Insofern hatten auch diese Tempel den Anspruch, *der* Tempel des Herrn zu sein (a.a.O. 164f). Da die frühe Christenheit ihren Mittelpunkt (physisch und theologisch) in Jerusalem hatte, steht außer Frage, dass sie sich als *den* Tempel Gottes (und nicht als *irgendeinen* Tempel) verstand.

⁷¹ Zur Gemeinde als Tempel in der frühchristlichen Tradition vgl. Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 7.

⁷² Siehe J. ÄDNA, Jesu Stellung zum Tempel 446 (dort z. T. kursiv): „Vom Ende des Weges Jesu her hat die Tempelaktion ihre bleibende Bedeutung als Zeichenhandlung, die auf den Sühnetod Jesu als definitiven Ersatz des Sühnopferkultes im Jerusalemer Tempel hinweist.“ Von diesem Ausgang her ergab sich auch eine neue Perspektive für die Erfüllung des Tempelwortes: „Der neue, ‚nicht mit Händen gemachte‘ Tempel [ἄχειροποίητος Mk 14,58] ist in der Form der Ekklesia, der personalen Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, verwirklicht worden. Dem eschatologischen Vollendungscharakter dieser Gemeinschaft im ‚Leibe Christi‘ (vgl. 1Kor 12,27) entsprechend werden durch die Völkermission auch die Heiden zur Teilnahme an der Anbetung in ‚Geist und Wahrheit‘ im ‚Haus des Gebetes für alle Völker‘ (Joh 4,24; Mk 11,17) eingeladen.“

die Heiligkeit des Tempels.⁷³ Das impliziert die Notwendigkeit des heiligen Wandels der Gemeinde (vgl. 1Kor 6,18f; 2Kor 6,16f). Im Kontext geht es besonders darum, die Einheit der Gemeinde zu bewahren. „A divided body is a polluted body. The holiness of the community is to be perceived in its unity. As wholeness is a mark of purity of the whole body, so unity manifests the holiness of the social body.“⁷⁴ Der „apodiktische Rechtsatz“⁷⁵ in v 17 sagt deshalb dem, der den Tempel der Gemeinde „zerstört“ bzw. „entweiht“,⁷⁶ das Verderben durch Gott an.⁷⁷ Hier wird also – in Analogie zu den am Vorhof des Herodianischen Tempels angebrachten Verbotstafeln, die vor der Entweihung des Tempels durch Unbefugte bei Androhung des Todes warnen – die Gemeinde „als ein zu schützender Tabubereich beschrieben“.⁷⁸

Wenn Paulus in 9,13f die Entlohnung der Verkündiger des Evangeliums mit der der Priester im Tempel parallelisiert, könnte darin ein Reflex auf die Identifikation der Gemeinde mit dem Tempel zu sehen sein. Dabei verweist der Gebrauch „der Vokabel θυσιαστήριον für Altar, die [vor-neutesamentlich] nur in der LXX [und jüdisch-hellenistischen Schriften] vor-

⁷³ „Der Kultruf ‚Jahwe (ist) in seinem heiligen Tempel‘ sagt, was den Tempel heilig macht“ (H.-P. MÜLLER, Artikel שֶׁבִּיט 603).

⁷⁴ J. A. ADEWUYA, Holiness 174.

⁷⁵ So W. STRACK, Kultische Terminologie 231; anders E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechts 69f, der hier einen „kasuistischen Rechtssatz“ vorliegen sieht.

⁷⁶ Nach W. STRACK ist mit φθείρειν an dieser Stelle nicht die Zerstörung des Tempels im wörtlichen Sinn gemeint, sondern dessen Entweihung (Kultische Terminologie 231, Anm. 22). Für die Zerstörung (im wörtlichen Sinn) steht in Mk 14,58 καταλύειν.

⁷⁷ „The warning in 1Corinthians 3:17, as stated in terms of talionic justice (φθείρει... φθείρει) is reminiscent of the LXX of Joshua 7:25 (a key excommunication text in the LXX): ‘And Joshua said to Achan, ‘why have you *destroyed* us? The Lord will *destroy* you as at this day’ ” (B. S. ROSNER, Paul 76).

⁷⁸ W. STRACK, Kultische Terminologie 232. Die Verbotstafel im Vorhof des herodianischen Tempels endet: ὃς δ’ ἂν ληφθῆ, ἑαυτῷ αἰτίος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον (Text bei F. BÜCHSEL, Artikel ἀλλογενῆς 266; vgl. die Übersetzung bei K. GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels 91). Vor diesem Hintergrund kann man 1Kor 3,17 geradezu „als Inschrift über dem neuen göttlichen Heiligtum verstehen. Was ihn [diesen Rechtssatz] von den genannten Parallelen trennt, ist einzig dies, dass das hier verkündigte Gesetz nicht durch Menschen vollstreckt wird, sondern das Gesetz des göttlichen Handelns vom jüngsten Tag ist“ (E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechtes 70). Von 1Kor 5 her ist anzunehmen, dass dieses göttliche Handeln sich im Sinne des Tun-Ergehens-Zusammenhangs bereits in dieser Welt niederschlägt, bevor es am Jüngsten Tag seinen Abschluss findet. So kann in 1Kor 14,38 „das Präsens an die Stelle des eschatologischen Futurs“ treten: „Die ὄργη θεοῦ des jüngsten Tages wird vom Apostel hier wie in Röm. 1,18ff. als bereits die Gegenwart bestimmende und den Ungehorsam qualifizierende Macht herausgestellt“ (a.a.O. 99).

kommt⁷⁹ und dort „wie im Neuen Testament fast ausschließlich vom Heiligtum in Jerusalem ... oder anderen Altären des alttestamentlichen Kultes gebraucht wird⁸⁰, eindeutig in den Bereich des alttestamentlichen Kultes.

2.4 1. Korinther 6,1–8

a) Analyse

Paulus verbietet in diesem Abschnitt den Gemeindegliedern, einander vor weltlichen Gerichten, d. h. vor Nichtchristen, zu verklagen, und trägt ihnen auf, ihre Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde zu regeln, wenn sie schon nicht zum Rechtsverzicht bereit sind. Als Begründung bedient er sich eines Schlusses a maiori ad minus: Wenn die Gemeinde sogar am Endgericht über die Welt und die Engel beteiligt werden wird, sollte sie erst recht in der Lage sein, alltägliche Streitigkeiten unter sich zu schlichten.

b) Exegese

1–4 τοῶν τῶν führt den Vorfall, auf den Paulus Bezug nimmt, als etwas für die „Heiligen“ Unerhörtes ein. Nach Paulus ist es für Christen gänzlich unmöglich, sich an weltliche Gerichte zu wenden, obwohl dies in ihrer Umwelt, d. h. für Griechen und Römer, ein ganz normaler Vorgang ist. Das primäre Modell für den Rat, Streitigkeiten stattdessen vor erfahrenen Gemeindegliedern auszutragen, ist die Einsetzung von Richtern für Israel durch Mose.⁸¹ Daneben ist das Vorbild der israelitischen Kultusgemeinde zu bedenken, in welcher Rechtstreitigkeiten zwischen „Brüdern“ „vor dem Herrn“ ausgetragen wurden, wobei Priester und Richter das Urteil fällten

⁷⁹ So H.-J. KLAUCK, *Kultische Symbolsprache* 350; vgl. DERS., *Θυσιαστήριον* – eine Berichtigung, 274–277. Dagegen „fehlt“ παρεδρεύω „in der LXX, begegnet jedoch in der heidnischen Kultsprache“ (*Kultische Symbolsprache* 350), doch ist die Verwendung des Nomens *θυσιαστήριον* ausschlaggebend für die resultierende Gesamtvorstellung. Klauck nimmt ebd. an, dass Paulus „dieses Material hier rein illustrativ“ verwendet, doch ist eine bewusste Parallelisierung mit dem Tempelkult im Gesamtkontext des 1. Korintherbriefs, welcher mehrfach die Tempelexistenz der Gemeinde explizit erwähnt (3,16f und 6,16) oder implizit voraussetzt (3,9–15) wahrscheinlich.

⁸⁰ W. SCHRAGE, *Korinther* Bd. 2, 307.

⁸¹ Es ist zwar richtig, dass „the Greek confraternities also possessed their own jurisdiction and courts to judge disputes, quarrels, or crimes which took place among their members“ (M. DELCOR, *Courts of the Church* 72). Doch deutet in 1Kor 6,1ff nichts darauf hin, dass Paulus diese im Blick hatte, als er seine Anweisungen an die Korinther schrieb. Dagegen weist B. S. ROSNER überzeugend nach, dass 1Kor 6,1–11 auf Ex 18,13–26; Dtn 1,9–17 (auch 16,18–20 und 17,8–13) anspielt (Paul 99f). Schon in der frühjüdischen Paränese war die Form der Anspielung auf das Gesetz weitaus geläufiger als das wörtliche Zitat (vgl. K.-W. NIEBUHR, *Gesetz und Paränese* 234). Auch die „vergegenwärtigende Interpretation der Gesetzesforderungen“ hat dort bereits Vorbilder (a.a.O. 240).

(Dtn 19,15–20), sowie – davon abhängig – „die rechtlich selbständigen Diasporasynagogen (vgl. Josephus, Ant 14,235 und Bill III, 362f.)“.⁸² Dahinter steht bei Paulus die Überzeugung von der fundamentalen Verschiedenheit der christlichen Gemeinde von der Welt. Ist die Gemeinde das *eschatologische* Gottesvolk, folgt daraus für Paulus, dass sie ihre eigene Verfassung und Rechtsprechung braucht.⁸³

ἄδικοι Paulus grenzt die „Heiligen“ (vv 1f), die untereinander „Geschwister“ sind (vv 5f.8), scharf von allen anderen Menschen ab; als „Ungerechte“ (v 1) und „Ungläubige“ (v 6) „gelten“ jene „im Urteil der Gemeinde nichts“ (v 4).

οἱ ἅγιοι Mit diesem Epitheton setzt Paulus die Gemeinde mit dem eschatologischen „Volk der Heiligen des Höchsten“ gleich, mit jenem Rest, der aus dem Gericht über ganz Israel hervorgeht (vgl. Dan 7 und die daran anschließende apokalyptische Tradition, insbesondere die Qumranschriften und äthHen).⁸⁴ Er kann dabei an die Jesustradition und das Selbstverständnis der Urgemeinde anknüpfen (siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 3).⁸⁵ Indem Jesus der „kleinen Herde“ seiner treuen Nachfolger in Lk 12,32 Anteil an der βασιλεία verhiess (und damit auf Dan 7,18.22.27 Bezug nahm), identifizierte er seine Nachfolger mit dem eschatologischen Gottesvolk. Dass Paulus von dieser Identifikation ausgeht, zeigt sich zunächst an der verwendeten Terminologie. Während „die Heiligen“ sonst häufig für die Engel steht, unterscheidet Paulus diese hier als ἄγγελοι von den ἅγιοι (6,2f), wobei er offensichtlich davon ausgeht, dass der Gemeinde die entsprechende Tradition bekannt ist (οὐκ οἶδατε – v 2). Es zeigt sich ferner an der inhaltlichen Aufnahme von Dan 7,22LXX (τὸ

⁸² P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 385.

⁸³ 1Kor 6,1–11 wurde in der Alten Kirche überaus häufig zitiert und diskutiert (vgl. die über 50 Belege in *Biblia Patristica* I,452 und II,381). Sie leitete daraus die Notwendigkeit eines eigenen Kirchenrechts ab und setzte im Jahr 318 eine der weltlichen übergeordnete bischöfliche Gerichtsbarkeit ein (vgl. hierzu L. VISCHER, *Auslegungsgeschichte*, passim und G. H. R. HORSLEY, *New Documents* Bd. 3,152).

⁸⁴ Die „Heiligen des Höchsten“ in Dan 7 wurden im Frühjudentum als Menschen (und nicht als Engel) angesehen; siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2. und 6.3. M. DELCOR lehnt die Herleitung aus Dan 7,22 ab, da den Heiligen hier „nur“ die Herrschaft über das vierte Reich der Tiervision verheißen werde, was eine Begrenzung ihrer Gerichtsfunktion bedeute (*Courts of the Church* 81). Doch verkennt er damit völlig die Natur des Reiches, das den Heiligen verliehen wird. Dieses ist nicht ein Reich unter vielen, sondern das eschatologische Reich des Menschensohnes, das alle anderen Reiche ablösen und selbst nie aufhören wird (Dan 7,22; vgl. 2,44 und Weish 3,7–9).

⁸⁵ C. EVANS hält es für wahrscheinlich, dass „Paul does not derive this teaching independently or directly from Daniel, but from the dominical tradition“ in Mt 19,28 vgl. Lk 22,28–30 (*Daniel in the New Testament* 525).

κρίμα ἔδωκεν ἁγίοις ὑψίστου) und der daran anschließenden jüdischen Tradition, wonach dem heiligen Rest für die Endzeit eine Gerichts- und Herrschaftsfunktion zugeschrieben wurde. Paulus hat die Gemeinde gelehrt zu erwarten, dass sie die Welt und sogar die Engel richten werde (6,2f; vgl. außer in Dan 7,22–27 auch Weish 3,8; Jub 24,29; äthHen 95,3; 4Q212 IV,15–17; 1QpHab 5,4; 1QS VIII,6f.10; vgl. im Neuen Testament Matth 19,28 par Lk 22,28–30; Offb 3,21; 20,4; ferner Polyk 5,2).⁸⁶ In dem Maße, in dem die Qumrangemeinschaft sich als Volk des neuen Bundes verstand, welches „from amongst ‚all Israel‘ (CD 3.10–15)“ erwählt war, erwartete sie auch, am Gericht über das übrige *Israel* (nicht nur über die Heiden) beteiligt zu werden.⁸⁷ Diese Erwartung hatte auch hier die Etablierung einer gemeinschaftsinternen Gerichtsbarkeit zur Folge (vgl. dazu CD IX,16–23; X,4–10; XIV,3–13; 1QS VI,8–13; VI,24–VII,25).⁸⁸

Dass die Heiligen auch die *Engel* richten werden, ist in den überlieferten jüdischen Schriften nicht unmittelbar belegt. Nach äthHen 10,5f wird Azāz’ēl für den Tag des Jüngsten Gerichts aufbewahrt, und nach Offb 20,7–15 schließt das Endgericht das Gericht über Satan und seine Scharen ein. Von daher liegt der Gedanke nahe, dass die Beteiligung am Endgericht auch die Beteiligung am Gericht über die (gefallenen) Engel beinhaltet.

1Kor 6,9 impliziert, dass die Heiligen die βασιλεία erben werden, was ebenso auf Dan 7, nämlich vv 18.27 zurückzuführen ist wie die aus 4,8 ersichtliche Erwartung, die Gemeinde werde „herrschen“ (vgl. Röm 5,17; 1Kor 15,23;⁸⁹ auch 2Tim 2,12⁹⁰), die Paulus grundsätzlich mit der Gemeinde teilt. Eine Differenz besteht nach 1Kor 4,8 lediglich hinsichtlich des Zeitpunkts ihrer Erfüllung. Die Gemeinde meint, bereits zu herrschen, Paulus aber bestreitet dies, obwohl er sie schon in der Gegenwart als das Volk der Heiligen ansieht und anspricht. Hier zeigt sich, dass die Existenz der Gemeinde als heiliges Volk unter dem eschatologischen Vorbehalt steht. Sie sind schon Heilige, müssen aber noch in der Heiligung leben und darin im Endgericht als bewährt erfunden werden, um dann zusammen mit dem Menschensohn bzw. – paulinisch ausgedrückt – dem Kyrios in die Herrschaft der Heiligen eingesetzt zu werden.

Dass in dieser Tradition bald von der Übergabe des Gerichts, bald von der Übergabe der Herrschaft (äthHen 96,1; Hebr 12,28; Jak 2,5; Offb

⁸⁶ Mich 5,8; Zeph 2,6; Jub 23,30; äthHen 38,5; 48,9; 90,19; 98,12, die in diesem Zusammenhang gelegentlich angeführt werden, sprechen von der Rache Israels an seinen Feinden, nicht direkt vom *Gericht* der Heiligen über die Ungerechten.

⁸⁷ S. M. BRYAN, *Jesus and the Traditions of Israel* 170; vgl. O. BETZ, *Der heilige Dienst* 7.

⁸⁸ Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden des innergemeindlichen Gerichts in Qumran und in 1Kor 6,1–11 vgl. M. DELCOR, *Courts of the Church* 84.

⁸⁹ Siehe dazu P. STUHLMACHER, *Zum Thema Rechtfertigung* 50.

⁹⁰ Vgl. dazu meine Monographie zur Christologie der Pastoralbriefe 187.

2,26f; 5,10; 20,6; 22,5) an die Heiligen die Rede ist, geht auf Dan 7LXX zurück, wonach ihnen beides, die βασιλεία (vv 18.22b.27) und das κρίμα – so der eindeutige Text von v 22aLXX; der MT ist an dieser Stelle mehrdeutig – übergeben wird (auch Weish 3,8; Lk 22,28–30 und Offb 20,4–6 erwarten nebeneinander die Übergabe von Gericht *und* Herrschaft an die Heiligen).⁹¹

τοὺς ἔξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε kann als Frage im Indikativ (und damit als Vorwurf) oder als Imperativ⁹² interpretiert werden. Objekt wären im ersten Fall die heidnischen Richter, welche in der Gemeinde nichts gelten, im zweiten geringgeachtete Gemeindeglieder. Für die Interpretation als Imperativ spräche, dass καθίζειν Terminus technicus für die Einsetzung von Richtern ist (vgl. Jos Ant XX,200; Polybius IX,33,12; Eph 1,20). Dagegen spricht, dass Paulus kaum in so geringschätziger Weise über Gemeindeglieder gesprochen hätte;⁹³ καθίζειν hat hier also nicht technischen Sinn und wird für die *Anerkennung* der heidnischen Richter gebraucht.

5–6 πρὸς ἐντροπήν ὑμῶν λέγω Als Gemeinschaft derer, welche einst an Gottes Gerichtshandeln teilhaben sollen, verleugnet die Gemeinde sich selbst und ihre Berufung, wenn sie die (später von ihr zu richtenden) Nichtchristen als Richter anruft. Ein solches Vorgehen „compromises the holiness of the community because it asks those outside God’s people to adjudicate the very ethical conduct that constitutes the boundary between God’s people and those outside.“⁹⁴ Damit wird die Ehre des Namens Gottes und die Mission unter den Nichtchristen aufs Spiel gesetzt (s. u. zu 1Kor 6,20).

ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ist eine bei Paulus sonst nicht verwendete semitisierende Wendung, die als lose Bezugnahme auf Dtn 1,16LXX anzusehen ist. Das erklärt auch den rätselhaften Singular τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, der immer wieder Anlass zu Konjekturen war, nämlich als Abkürzung der

⁹¹ „Richten“ (κρίνειν) und „herrschen“ (βασιλεύειν) sind zwar im außerbiblischen Griechisch *semantisch* zu unterscheiden (so richtig J. DUPONT, Le logion 372 und U. LUZ, Matthäus Bd. 3, 129); doch lag ihre Bedeutung im biblischen Griechisch aufgrund der „historischen Tatsache, dass in Israel Richter herrschten und Könige richteten“ (so LUZ, ebd., Anm. 71), nahe beieinander.

⁹² So z. B. Chrysostomos, Augustin, Theodoret und Pelagius sowie – unter den neueren Exegeten – Allo, Spicq und Lightfoot (vgl. M. DELCOR, Courts of the Church 70, Anm. 2).

⁹³ Siehe C. K. BARRETT, First Corinthians 137.

⁹⁴ J. A. ADEWUYA, Holiness 181.

vollen Wendung ἀνὰ μέσον ἀνδρῶς καὶ ἀνὰ μέσον ἀδελφοῦ αὐτοῦ aus Dtn 1,16.⁹⁵

7–8 Indem Paulus hier das Gebot des Rechtsverzichts aus der Bergpredigt auf die Gemeinde anwendet (vgl. Mt 5,38–42),⁹⁶ zeigt er, dass der in den vorhergehenden Versen aufgezeigte Weg zur Beilegung von Konflikten nur ein Zugeständnis an die „Herzshärtigkeit“ der Korinther war. Die Gemeinde soll nicht nur vom Unrecht Abstand nehmen (v 8), sondern bereit sein, selbst Unrecht zu leiden. Diese Bezugnahme auf ein Gebot der Bergpredigt belegt einmal mehr, dass Paulus in der Gemeinde das eschatologische, von Jesus gesammelte Gottesvolk sieht. Denn diesem gilt die Bergpredigt.⁹⁷

2.5 1. Korinther 6,9–11

a) Analyse

V 11 wird oft als Taufformel eingestuft. Nun ist nicht zu bezweifeln, dass 6,11 die Taufe zum Inhalt hat; ἀπολούεσθαι ist Terminus technicus für die „Abwaschung“ der Sünden bei der Taufe (s. u.). Doch ist fraglich, ob eine Formel, die von der Taufe handelt, auch ihren Sitz im Leben in der Taufe hat.⁹⁸

Die vv 9–11 müssen mit 1–8 zusammen interpretiert werden, da v 9 grammatisch und per Stichwortverbindung (ἄδικοι – ἀδικεῖτε) an v 8 anschließt. Nachdem Paulus der Gemeinde dargelegt hat, wie sie als Christen miteinander umgehen sollen, leitet er in v 9 mit einer rhetorischen Frage die Begründung dieser Ermahnung ein: Ungerechte werden das Reich Gottes nicht erben.⁹⁹ Die vv 9f führen mittels eines Lasterkataloges aus, was mit ἄδικος gemeint ist, v 11 stellt fest: „Solche waren einige (von euch).

⁹⁵ B. S. ROSNER, Paul 106.

⁹⁶ Dieselbe Tradition greift Paulus auch in Röm 12,17 auf.

⁹⁷ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 9.

⁹⁸ Vgl. J. D. G. DUNNS Warnung vor einem „over-narrow focus on baptism“ (Theology of Paul 448).

⁹⁹ Angesichts dieser Fortführung von 6,1–8 ist völlig unbegreiflich, wie Blischke zu dem Urteil kommt, „das Problem der Rechtsstreitigkeiten“ werde von Paulus „weder als Sünde bezeichnet“ noch stelle es „die Teilhabe an dem Reich Gottes in Frage“ (Begründung 142). Denn wenn auch das Wort ἁμαρτία hier fehlt, so wird doch mit ἀδικεῖν und ἀποστρεφῆν in v 8 klar die (Tat-)Sünde als Gegensatz zum Leben in Gerechtigkeit gebrandmarkt und festgestellt, dass sie zum Ausschluss der ἀδικοί (v 9) – in v 9 als Gegenbegriff zu ἄγιοι in v 2 gebraucht – aus dem Reich Gottes führt, sofern die Mahnung des Paulus fruchtlos bleibt. Dass Paulus die Hoffnung hegt, die Gemeinde werde aufgrund seiner Ermahnung umkehren, ergibt sich daraus, dass er hier – anders als in Kapitel 5 – nicht von Ausschluss aus der Gemeinde spricht, sondern es bei dieser Warnung und der Erinnerung an die Taufe belässt.

Aber...“ – es folgt die dreifache Formel in 6,11. Dass die Korinther abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt sind, begründet, warum sie nun nicht mehr wie ἄδικοι leben dürfen. Es handelt sich bei 1Kor 6,1–11 also insgesamt (wie bei Tit 3,1–7) um eine nach dem „Einst-Jetzt-Schema“¹⁰⁰ aufgebaute „postconversionale Mahnrede“, welche zur Begründung ethischer Ermahnung (6,1–8; vgl. Tit 3,1f) einen „*reditus ad baptismum*“ (1. Kor 6,11; Tit 3,5f.)“ anführt.¹⁰¹

b) Exegese

9–10 ἢ οὐκ οἶδατε Diese Frage ist ein Hinweis darauf, dass Paulus die Korinther wie die Thessalonicher und die Galater (vgl. 1Thess 2,12 und Gal 5,21) über diesen Zusammenhang bereits unterwiesen hat.

ἄδικοι Diese Verse enthalten eine Liste von „Ungerechten“, die aus dem Reich Gottes ausgeschlossen sind. Vergleichbare Listen finden sich auch in Gal 5,19–21 und Eph 5,5, während 1Kor 15,50 ganz allgemein feststellt, dass „Fleisch und Blut“ – d. h. Menschen, die nicht durch Christus erneuert bzw. geheiligt oder gerechtfertigt sind – das Reich Gottes nicht erben können. Der Katalog, welcher zahlreiche Parallelen im hellenistischen Judentum hat,¹⁰² enthält fast ausschließlich Sünden, welche im Deuteronomium mit der כַּעַר-Formel belegt waren (wobei die κλέπτει offensichtlich aus gegebenem Anlass genannt werden – vgl. v 8).¹⁰³ Dies erklärt, warum Paulus so apodiktisch feststellen und auch bei den Korinthern voraussetzen kann, dass die genannten Personengruppen das Reich Gottes nicht erben werden. Sie waren durch die deuteronomische Gesetzgebung davon ausgeschlossen, deren das Liebesgebot explizierende Gebote durch das Gesetz Christi den Christen zu halten aufgetragen sind. Indem Paulus – wie auch Eph 5,5 – nicht einen Katalog von *Lastern*, sondern von *Tätern* anführt,

¹⁰⁰ VON LIPS, Glaube 260.

¹⁰¹ M. WOLTER, Pastoralbriefe 66f.

¹⁰² Vgl. C. K. BARRETT, First Corinthians 140.

¹⁰³ S. u. zu 1Kor 5,11; vgl. Dtn 22,21 zu πόρνος, 17,3.7 zu εἰδωλολάτρης, 19,18f zu λοῖδορος, 21,20f zu μέθυσος, 24,7 zu ἄρπαξ. κλέπτει und πλεονέκτης können als Erweiterung von ἄρπαξ angesehen werden. Sünden, welche den drei Grundsünden Götzendienst (εἰδωλολάτραι – nach Eph 5,5 zählen hierzu auch ἄρπαγες und πλεονέκται), Unzucht (πόρνοι, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται) und Mord zuzuordnen sind, waren im gesamten Alten Testament und der daraus hervorgehenden jüdischen Tradition besonders hervorgehoben, indem sie als ethisch verunreinigend galten und mit der Ausrottung aus dem Volk durch Tod zu bestrafen waren, damit nicht das Land verunreinigt und Israel aus dem Land vertrieben würde. Nach F.-L. HOSSFELD „bestätigt“ Paulus „in 1Kor 6,9f sowohl in der Reihenfolge und damit in der Akzentuierung als auch in der Konkretion der ‚Unzüchtigen‘ den alttestamentlichen Hintergrund aus vornehmlich priesterlicher Provenienz“ (Gottes Heiligkeit 89).

macht er deutlich, dass er nicht Menschen, die in Sünde fallen (und Vergebung suchen) meint, sondern wie in 1Kor 5 solche, die in den genannten Sünden verharren und sich damit außerhalb des Volks der Heiligen stellen. Dies impliziert auch die Verwendung des Präsens (πράσσοιτες) in Gal 5,21. Die eschatologische Ausrichtung teilen die paulinischen Lasterkataloge mit den frühjüdischen, welche ebenfalls „unmittelbare Bedeutung für das Endgericht“ haben.¹⁰⁴

Dass der Eintritt ins Reich Gottes Gerechtigkeit erfordert, ist auch der Jesustradition zu entnehmen (vgl. Mt 5,20; 25,34–37; auch 5,3–10; vgl. schon PsSal 17,26f, wonach der Messias nicht erlauben wird, dass irgendeine „Ungerechtigkeit“ in der Mitte des von ihm geheiligten Volkes wohnen wird).¹⁰⁵

κληρονομεῖν Die Rede vom „Erben des Reiches“ wurde wohl aufgrund von Dan 7,18.22.27 und im Anschluss an die (in der eschatologischen Prophetie eschatologisch-spirituell interpretierte)¹⁰⁶ Rede vom „Erben“ des verheißenen Landes gebildet (vgl. z. B. Gen 15,7; Dtn 4,1; 9,5; Jes 57,13; 60,21; 61,7; 65,9; Ez 33,25f v. l.; 45,9 v. l.; äthHen 5,6–8 und Mt 5,5 mit 1Makk 2,57; Mt 25,34; 1Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21). Das Futur an dieser Stelle indiziert, dass Paulus an die zukünftige Vollendung der Gottesherrschaft nach der Parusie Christi im Sinne von 1Kor 15,25–28 denkt. Die in der Taufe Geheiligten und Gerechtfertigten sind noch auf dem Weg und müssen ihre Rechtfertigung und Heiligung in einem gerechten, heiligen Leben bewähren.

11 Paulus nennt hier Rechtfertigung und Heiligung parallel zur Taufe (s. u. zur Interpretation von ἀπολούεσθαι): alle drei werden mit anaphorischem ἄλλά eingeführt und im Aorist genannt. Alle drei trennen die Christen von den zuvor aufgezählten Sünden. Das kann aber nur heißen: Rechtfertigung und Heiligung werden in der Taufe zugeeignet. Die Trennlinie zur eigenen Vergangenheit und zur sündigen Umwelt kommt durch Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung in der Taufe zustande.

V 11 enthält implizit eine trinitarische Aussage: Gott (zugleich Subjekt der *passiva divina*) wirkt durch Christus und den Heiligen Geist. Bedeutungsvoll ist das am Schluss des Satzes stehende: „unser Gott“. Damit ist auf seine heilvolle Selbstoffenbarung angespielt, welche auch im Heilig-

¹⁰⁴ S. WIBBING, Tugend- und Lasterkataloge 114.

¹⁰⁵ Ob Paulus an dieser Stelle direkt oder durch die ethische Lehrtradition des Urchristentums vermittelt auf die Jesustradition zurückgriff, lässt sich nicht feststellen.

¹⁰⁶ Vgl. auch die Wendung ζῶν κληρονομεῖν in PsSal 14,10; Mt 19,29; Mk 10,17 par Lk 18,18; Lk 10,25.

keitsgesetz als Begründung für die Heiligung Israels angesehen wird (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1a).

ἀπολούεσθαι und λούεσθαι werden im Neuen Testament fast durchweg in Bezug auf die Taufe gebraucht:¹⁰⁷ λούεσθαι Joh 13,10; Hebr 10,22; ἀπολούεσθαι Apg 22,16 (hier parallel zu βαπτίζειν)¹⁰⁸; vgl. auch λουτρόν in Eph 5,26 und Tit 3,5.¹⁰⁹ Eine *nur* metaphorische Verwendung des Verbs ist im Neuen Testament nicht belegt. Vorbereitet war dieser technische Gebrauch der Wortfamilie für die Taufe durch das Judentum, wo sie in Bezug auf rituelle Bäder zur Anwendung kam. Das Verb ἀπολούεσθαι kommt in der LXX nur in Hi 9,30 vor,¹¹⁰ wird aber bei Philo und Josephus öfters für Waschungen im Kontext der Reinheitsvorschriften gebraucht (z. B. Philo spec. III,89.206; somn. I,148; 2,113; Jos Bell II,129.149f; Ant II,163; Apol II,203); vgl. ferner zu den übrigen Termini Sir 31(34),25; PhiloMos. II,143; spec. I,261; Jos Bell II,129.161; Sib IV 165 (Proselytentaufe).

Das Bild vom „Gewaschenwerden“¹¹¹ spielt auf die in der Taufe vollzogene Reinigung von Sünde, die Vergebung, an. Die Vorstellung einer „Reinigung durch den Geist Gottes“ geht auf Ez 36,25–29 zurück, wonach Gott sein Volk mit reinem Wasser „reinigen“ und seinen Geist in sie geben wollte, so dass sie in seinen Geboten wandeln würden. Auch in Qumran wird dies zur „Reinigung durch den Geist Gottes“ kontrahiert (vgl. Ez 36,25–27 mit 1QH XVI,11f.).¹¹² Das „Abwaschen“ der Sünde sollte nicht nur im Sinne der Vergebung der Sünden interpretiert werden „without specific reference to or dependence on the act of being baptized in water“.¹¹³ Gerade die Belege aus dem Judentum zeigen, dass ἀπολούεσθαι zwar geistliche Vorgänge bezeichnen kann, dies aber in Verbindung mit einer tatsächlichen Waschung in Wasser. Andererseits ist Dunns Einwand, dass Paulus kein Sakramentalist war, sondern „issues of ritual purity and sanctification“ spiritualisierte,¹¹⁴ ernstzunehmen: Wie das Neue Testament über-

¹⁰⁷ λούεσθαι in der einfachen Bedeutung „waschen“ nur Apg 16,33 und 2Petr 2,22.

¹⁰⁸ Apg 22,16 enthält überdies ebenfalls den Hinweis auf die Anrufung des Namens des Herrn bei der Taufe und bietet deshalb eine ausgezeichnete Parallele zu der (gelegentlich für 1Kor 6,11 bestrittenen) Verwendung von ἀπολούεσθαι für die Taufe.

¹⁰⁹ Vgl. Justin, Apol I 61,3.10ff; 66,1, nach dem das λουτρόν die ἀναγέννησις bewirkt.

¹¹⁰ Hier dient das Bild der Waschung als Gleichnis für die Reinigung von Sünden.

¹¹¹ G. FEE, First Corinthians 245, Anm. 31 macht darauf aufmerksam, dass das Verb fast nur im Medium vorkommt, aber als Passiv fungiert, so dass es „gewaschen werden“ heißen kann.

¹¹² Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2c und 6.3c.

¹¹³ So aber J. D. G. DUNN, Theology of Paul 454; ähnlich G. FEE, First Corinthians 246f. Siehe dagegen C. K. BARRETT, der Paulus mit dem Gebrauch von ἀπολούεσθαι auf „the inward meaning“ der Taufe abheben sieht (First Corinthians 141).

¹¹⁴ J. D. G. DUNN, Theology of Paul 454.

haupt hat auch Paulus im Zusammenhang der Taufe immer nur die Reinigung von ethischer Unreinheit im Blick, nicht von kultischer. Im Übrigen hat Paulus, wie gerade 1Kor 6,11 (vgl. Eph 5,25–27; Kol 1,23a) und Röm 6 zeigen, kein sakramentales Taufverständnis *ohne* Reinigung und Heiligung des Lebens befürwortet. (Eine Ausnahme bildet allenfalls die Taufe für die Verstorbenen nach 1Kor 15,29.)

ἡγιασθητε Wie im Alten Testament Exodus und Sühne die Heiligung Israels begründeten, wurde nach Paulus die Gemeinde in der Taufe als dem in Jesu Sühntod gründenden Abbild dieses Erlösungsgeschehens geheiligt (vgl. zur Heiligung bei der Taufe auch Eph 5,26 und 1Petr 1,2).

„Durch die Taufe wird der Mensch aus der Verfallenheit an die Machtsphäre der alten Welt in Gottes Heiligkeitssphäre gezogen und zur Heiligung verpflichtet (Röm 6,19.22; 15,16, vgl. V 2), damit zugleich aber in die ‚Gemeinde der Heiligen‘ (14,33) bzw. in den Leib Christi (12,13) integriert.“¹¹⁵

Versteht man die Taufe von der Sühne her, klärt sich auch die Frage, wie aus dem Geheiligtwerden das Wandeln in Heiligkeit folgt, also die Frage nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ: In der Sühne und somit auch in der den Täufling in den Kreuzestod Jesu hineinnehmenden Taufe geschieht nämlich nicht nur Vergebung der Sünden, sondern „Lebenshingabe an das Heilige“.¹¹⁶ Der so Gesühnte gehört von da an zur Sphäre der Heiligkeit Gottes. Er ist von Gott in Anspruch genommen für ein Leben in Heiligkeit. Dass Paulus so dachte, zeigt der Kontext von 1Kor 6,11 (s. o.): Hier wird aus der Gegenüberstellung von vorchristlicher Vergangenheit (vv 9f) und durch Christus geschenkter Gegenwart (v 11) deutlich, dass die in Christus geschenkte Heiligung die Verpflichtung zum Wandel in der Heiligung in sich trägt. Nach Röm 6,6 ist der alte Mensch (durch Christi Sühntod) am Kreuz in den Tod gegeben worden, damit die Christen fortan nicht mehr der Sünde dienen müssen. Nach 2Kor 5,17 und Eph 2,10 sind sie Gottes neue Schöpfung – dazu geschaffen, die guten Werke zu tun, die Gott zuvor bereitet hat. Schöpfung Gottes und Tun des Menschen schließen einander nicht aus. Vielmehr bedingt die Schöpfung Gottes das

¹¹⁵ W. SCHRAGE, Korinther Bd. 1, 433. Dass ἐκκλησία und σῶμα Χριστοῦ bei Paulus nicht zwei völlig verschiedene Konzepte waren, sondern dieselbe Größe unter verschiedenen Aspekten beschreiben, lässt sich an 1Kor 10,1ff ersehen, wo „baptism into the σῶμα is entrance into membership of the holy People“ – so T. J. DEIDUN, *New Covenant* 41f; ebd. Anm. 140: “the notion of Baptism into Moses [v 2] is a retrojection of the idea of Baptism into (the σῶμα of) Christ (cf. Gal. 3,27; 1 Cor. 12,13).” Schon N. A. DAHL hat festgestellt, dass „der Begriff ‚Leib Christi‘ eine besondere Ausprägung der Vorstellung vom neuen Volke Gottes und nicht ein damit konkurrierender Gedanke“ ist (Volk Gottes 266).

¹¹⁶ Vgl. H. GESE, *Sühne* 98.

menschliche Tun. Es muss nicht nur notwendig aus ihr *folgen*, es ist mit ihr *gesetzt*.

ἐδικαιώθητε Da für Paulus wie für das Urchristentum überhaupt „die (Erwachsenen-)Taufe und das mit ihr verbundene Bekenntnis zu Christus“ der Ort ist, wo Heiligung (vgl. Röm 6,19) und Rechtfertigung (vgl. Röm 6,1ff) an den Christen vollzogen werden,¹¹⁷ folgt auf „ihr seid abgewaschen“ an dieser Stelle „ihr seid geheiligt und gerechtfertigt“. Letzteres nimmt ἄδικοι aus v 9 auf: Ungerechte sind vom Reich Gottes ausgeschlossen. Die Gemeindeglieder sind durch Christus gerechtfertigt. Dadurch sind sie aber der Verpflichtung zu einem gerechten Lebenswandel gerade nicht enthoben, sondern in sie hineingestellt. Das Leben in Ungerechtigkeit ist für sie Vergangenheit (καὶ ταῦτά τινες ἤτε).¹¹⁸ „Der Gedanke von der imputativen Reinheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit [drängt] weiter ... zur effektiven, zu einem neuen, sittlichen Leben.“¹¹⁹

Während die Rechtfertigung nach Röm 3,25f im Glauben angeeignet wird, liegt in 1Kor 6,11 das Augenmerk auf der Taufe. Das ist kein Gegensatz; vielmehr gehören beide zusammen wie die zwei Seiten einer Münze: Nur wer glaubte, ließ sich taufen und empfing in der Taufe das Geglaubte: Anteil am Rechtfertigung wirkenden Sühntod Jesu, auf dessen Namen er getauft wurde.¹²⁰

ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Paulus nennt an dieser Stelle die beiden Elemente, durch welche die christliche Taufe sich von der Johannestaufe unterscheidet, nämlich die Wirkung des Heiligen Geistes (vgl. 1Kor 12,13; 2Kor 1,21f) und „die ausdrückliche Bezugnahme auf das Christusgeschehen“.¹²¹ Das bestätigt (neben der Verwendung von ἀπολούεσθαι), dass er hier von der Taufe handelt.¹²² An Röm 6,3f lässt sich

¹¹⁷ P. STUHLMACHER, Römer 61.

¹¹⁸ Mit τινες schränkt Paulus seine Aussage dahingehend ein, dass nur manche der Korinther die aufgezählten Sünden in der Vergangenheit begangen haben.

¹¹⁹ A. OEPKE, Artikel βάπτω 539.

¹²⁰ Vgl. G. BARTH, Taufe 98: „Glaube und Taufe sind nicht dasselbe, aber sie sind zusammen die Mittel, durch die die Gotteskindschaft empfangen wird. Das lässt sich dann aber nur so verstehen, dass der Glaube das subjektive Mittel der Aneignung des Heils ist wie die Taufe das objektive Mittel der Zueignung des Heils. Beide bedingen einander.“

¹²¹ G. BARTH, Taufe 40. G. FEES Behauptung, „the collocation of ‚the name of Jesus‘ with baptism does not occur in Paul“ (First Corinthians 247, Anm. 36), ist angesichts von 1Kor 1,13, wo Paulus genau dies impliziert, unhaltbar. Dass ἐν mit βαπτίζειν bei Paulus „the element into which one has been baptized“ bezeichne (so FEE, a.a.O. 246f zu 1Kor 12,13), ist ebenfalls nicht zutreffend, da ἐν dort wie hier instrumental interpretiert werden kann.

¹²² Diese an sich selbstverständliche Tatsache ist gegenüber der im Anschluss an G. FEES Auslegung um sich greifenden Ansicht, es ginge hier nicht um die Taufe als

beispielhaft ablesen, was die Namensformel besagt, dass nämlich Taufe „im christlichen Verständnis ... die Partizipation an Tod und Auferstehung Jesu“ ist.¹²³ Nur durch die bleibende Verbindung mit ihm, der bis zum Endgericht ihr Fürsprecher ist (Röm 8,34), bleiben Rechtfertigung und Heiligung der Glaubenden erhalten.

ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ Hier ist ἐν wie in ἐν Χριστῷ instrumental aufzufassen (vgl. 1Kor 12,13). Die Wirkungen, die Paulus der Taufe zuschreibt, also auch Heiligung und Rechtfertigung, werden den Glaubenden durch den Heiligen Geist zuteil. Durch diesen wollte Gott nach der Erwartung von Ezechiel und – daran anschließend – den Qumranschriften sein Volk heiligen, reinigen und zu neuem Gehorsam führen (vgl. Ez 36,25–27 und 37,28 mit 1QS III,4–12). Nach 1QS III wird die Reinigung und Sühne der Verschuldungen nicht durch die Reinigungsriten *allein* erzielt, sondern nur, indem „der Heilige Geist“ dazu den Gehorsam gegen Gottes Gebote wirkt. Dass auch für Paulus die Taufe mit dem Geist den Gehorsam impliziert, zeigt der Kontext der Tauferinnerung, die hier im Rahmen einer postkonversionalen Mahnrede als Begründung der ethischen Mahnung dient. „[I]m Sündopfer Christi, das Gott selbst stiftet, wird die Sünde gesühnt und für die Glaubenden ein neues Sein im Geist eröffnet, aus dem heraus sie zum vollendeten Gehorsam bereit und fähig sind“ (vgl. Röm 8,2–4).¹²⁴

Wir haben in 1Kor 1,30 festgestellt, dass sich die Heiligung der Christen durch den Sühntod Jesu ereignet. Fragt man, wo diese Sühne auf das Leben der einzelnen Menschen appliziert wird, stößt man für die ganze frühe Christenheit auf die Taufe (vgl. neben Röm 6 auch Eph 5,25f und Hebr 10,22). „[D]as Christusgeschehen [ist] im Taufgeschehen gegenwärtig... Der Tod, den der Täufling und Christus sterben, ist nur einer, d. h. der Tod Christi selbst und eben dieser wird durch die Taufe des Glaubenden Tod“.¹²⁵ Paulus kann deshalb in 1,30 sagen, Heiligung und Rechtfertigung geschehen durch Jesu Sühntod, andererseits in 6,11 beide mit der Taufe in Verbindung bringen.

solche, sondern um „the spiritual transformation made possible through Christ and effected by the Spirit“ (G. FEE, First Corinthians 247), festzuhalten. Sowenig Paulus eine Taufe ohne Bekehrung lehrte, so wenig kannte er doch eine Bekehrung ohne Taufe. Beides gehörte bei ihm zusammen.

¹²³ H. GESE Johannesprolog 200; vgl. G. BARTH, Taufe 47–49.53f.

¹²⁴ P. STUHLMACHER, Zur paulinischen Christologie 219.

¹²⁵ G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 41 (zu Röm 6).

Dies darf man freilich nicht von Parallelen aus den Mysterienreligionen her interpretieren.¹²⁶ Nach G. Barth – um nur einen von vielen Vertretern dieser Ansicht zu zitieren – ist

„die Grundvorstellung, dass der Kultteilnehmer durch eine kultische Handlung Anteil an dem Geschick der Gottheit erhält“, „für das Israel des Alten Testaments und auch für das Judentum schlechterdings unmöglich. Jahwe hat kein Geschick, an dem der Israelit Anteil durch kultische Handlungen erhalte“.¹²⁷

Die Taufe sei vielmehr in Analogie zum Initiationsritus bestimmter Mysterienkulte verstanden worden, bei denen der Myste Anteil am regelmäßig wiederkehrenden Tod und Auferstehen der Mysteriengottheit bekam.¹²⁸

Gegen die Erklärung der Identifikation des Täuflings mit dem Tod Jesu von den Mysterienkulten her spricht, dass wir von *Taufriten* in den Mysterien nichts wissen.¹²⁹ Andererseits stellen die „Kategorien des jüdischen Kultus und Rechtsdenkens“ mit der Sühne ein Denkmodell bereit, das es ermöglicht, diese Identifikation zu denken.¹³⁰ Hier ist die von Barth geforderte „kultisch-sakral vermittelte Teilhabe“¹³¹ gegeben: Wenn der Opferherr seine Hände auf das zum Sühnopfer bestimmte Tier stemmte, vollzog er damit eine Identifikation mit diesem in der Weise, dass der Tod dieses Tieres als *sein* Tod galt. *Er* geht durch die Schlachtung des Opfertieres in den Tod und wird dadurch geheiligt. Um eine solche Identifikation geht

¹²⁶ Vgl. zur Herleitung der Taufe aus den Mysterienkulten R. BULTMANN, *Theologie* 297–300.

¹²⁷ G. BARTH, *Taufe* 90, Anm. 223. „Auch der Verweis auf die Anschauung von der corporate personality kann“ – wie BARTH (ebd.) richtig feststellt – „den ... alttestamentlichen Hintergrund nicht ersetzen“, da hier „der entscheidende Punkt“, nämlich „eine kultisch-sakral vermittelte Teilhabe“, fehle.

¹²⁸ Zur Erklärung der ontologischen Aussagen bei Paulus greift bereits R. Bultmann auf Mysterienkulte und Gnosis zurück. Deren magische Anschauung sieht er bei Paulus durch das forensisch-eschatologische Rechtfertigungsverständnis korrigiert. Durch diesen doppelten Ansatz bleibt bei Bultmann letztlich immer unklar, inwiefern Paulus selbst „das Heilsgeschehen als ein wirklich am Menschen sich vollziehendes Geschehen“ verstanden hat (so die Formulierung Bultmanns im Blick auf Mysterien und Gnosis, *Theologie* 300). Vgl. zur Kritik dieser Unschärfe O. HANSEN, *Heilig* 121f.

¹²⁹ Vgl. U. WILCKENS, *Römer* Bd. 2, 57. Nach J. DUNN, *Theology of Paul* 446 „in the case most often cited (the initiation of Lucius), there is no hint of a water ritual as part of the initiation itself. Moreover, ... the suggestion of a mystical identification with the cult god seems to be read into the texts in question, since any implicit, let alone explicit reference seems to be wholly lacking.“ Ohnehin sind wir wegen ihrer Arkandisziplin schlecht über die Mysterien unterrichtet. Im Übrigen fasst der Begriff ein breites Spektrum verschiedener Kulte zusammen. Auch H. LICHTENBERGER (*Neuschöpfung* 14) rät deshalb zu großer Vorsicht beim Vergleich mit den Mysterienkulten.

¹³⁰ R. BULTMANN (*Theologie* 300) bestreitet also zu Unrecht, dass mit ihrer Hilfe „das Heilsgeschehen als ein wirklich am Menschen sich vollziehendes Geschehen interpretiert werden konnte“.

¹³¹ G. BARTH, *Taufe* 90, Anm. 223.

es bei der Taufe: Hier erhalten die Glaubenden Anteil an der für sie geschehenen Identifikation des von Gott zum Sühnopfer bestimmten Sohnes mit den Sündern (vgl. 2Kor 5,21 und Röm 8,3.32).¹³² In der Taufe sterben sie mit Christus und partizipieren an der Kraft seiner Auferstehung. Sie erfahren „rituell-symbolisch Tod und Auferstehung Jesu“.¹³³ Taufe ist die „Abbildung des urzeitlichen Erlösungsgeschehens“, des Exodus, und zugleich der Sühne als dem Akt der Erneuerung des durch den Exodus gesetzten Zustandes (s. u.).¹³⁴ Dass Paulus die Taufe genau so verstanden hat, kann man in Röm 6,1ff sehen, wo er die Taufe als Identifikationsvorgang nach dem Modell der Sühne beschreibt; vgl. insbesondere v 5: εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.

2.6 1. Korinther 6,12–20

a) Analyse

In 3,16f hatte Paulus von der Gesamtgemeinde als Tempel Gottes gesprochen; in 6,19 wendet er diesen Gedanken auf die einzelnen Christen an. Beide Gedankengänge führt er mit οὐκ οἶδατε als etwas der Gemeinde bereits früher Mitgeteiltes ein. Die Aussage in v 19 bildet die Klimax seiner Ausführungen über die Freiheit der Christen im Bezug auf ihren Leib.

b) Exegese

12 πάντα μοι ἔξεστιν ist wahrscheinlich eine Formel libertinistischer Korinther, die Paulus hier und in 10,23 zitiert.¹³⁵ Er widerspricht ihr nicht gänzlich, qualifiziert sie aber durch die Rückbindung der Ethik an die von Jesus gebotene Liebe (vgl. Gal 5,13), welche fragt, was (dem Nächsten und dem Handelnden) „nützt“ (vgl. zu συμφέρειν 10,23; 12,7; 2Kor 8,10; 12,1). In ihrer absoluten Form entstand die Formel möglicherweise durch eine falsche Interpretation der paulinischen Freiheitslehre (vgl. 1Kor 9,1; Gal 5,1). Das erklärt, warum Paulus an dieser Stelle keines der biblischen

¹³² Zugleich hat Jesus sich mit der Menschheit identifiziert, wie schon im Menschensohn nach Dan 7 das ganze Volk der „Heiligen des Höchsten“ repräsentiert war. Paulus hat diesen Gedanken in seiner Rede von Christus als dem neuen Adam aufgenommen (vgl. Röm 5,15ff).

¹³³ H. GESE, Johannesprolog 200.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Siehe zu dieser weithin angenommenen These z. B. C. K. BARRETT, First Corinthians 144. Die Verachtung des leiblich-materiellen Bereichs konnte sowohl zu Asketizismus als auch zu Libertinismus führen; beide Probleme spricht Paulus in 1Kor 7 an. O. HANSSEN sieht in der Formel ein „Schlagwort“, das Paulus „gegen die Verunsicherung des Gewissens beim Götzenopferfleischverzehr“ geprägt haben könnte und in 1Kor 10,23 im Blick auf die Wirkung auf den Nächsten einschränkt (Heiligkeit 84).

Gebote gegen Hurerei anführt. “Paul had to defeat the Corinthian libertines on their ‘own ground’, for it was a misunderstanding of his own teaching which had led to the fault.”¹³⁶

13 Aus dem Zitat in v 13a und der im Wesentlichen parallel dazu gestalteten Erwiderung des Paulus in v 13b¹³⁷ ist zu schließen, dass die Männer, die verbotenen Sexualverkehr pflegten,¹³⁸ sich mit der Lehre des Paulus entschuldigt haben, wonach „alles rein ist“ (vgl. Röm 14,14). Möglicherweise argumentierten sie auch mit dem Jesuswort, wonach „nichts, was von außen in den Menschen hineingeht, verunreinigt“, denn mit κοιλία ist ein Stichwort aus Mt 15,17 par Mk 7,19 aufgenommen. Sie übertrugen also die Freiheit bezüglich der Speisegebote in den Bereich des Sexualverhaltens.¹³⁹ Paulus dagegen *unterscheidet* zwischen dem Bereich der Speisen, welcher im Blick auf das Reich Gottes keine Relevanz mehr hat (vgl. Röm 14,14.17), und dem der Sexualität, welchen er weiterhin als relevant ansieht. Die Speisegebote haben – wie die Reinheitsgebote überhaupt – mit dem Anbrechen der βασιλεία in der Person Jesu ihre bindende Kraft verloren, sofern dadurch die Liebe nicht verletzt wird (vgl. 9,19; 10,29). Denn die Unterteilung der Welt in verschiedene Bereiche, welche sie zum Ausdruck brachten, ist in der βασιλεία überwunden.

13b–14 Dagegen gilt diese Freiheit im Bezug auf die Sexualethik nicht, da diese den Leib als Selbst des Menschen (und nicht als Gefängnis der Seele) betrifft, welcher der Auferstehung entgegen geht, also bleibende Bedeutung hat (6,14).¹⁴⁰ Nur indem sie Christus gehören und nicht mehr sich selbst (vgl. 6,19 mit 3,23), haben die Gemeindeglieder Freiheit, nicht an und für sich. Wer seine Freiheit von Christus losgelöst zu leben sucht, gerät in die Sklaverei seiner eigenen Sünde (v 12b). Nur Christus ist nach Röm 10,4 des Gesetzes Ende, Nur wer in ihm bleibt und ihm gehorcht, ist

¹³⁶ B. S. ROSNER, Paul 125. Vgl. auch C. E. B. CRANFIELD, Old Testament Law 117: “The fact that Paul does not here adduce any commandments (in 1Cor 6.20 – ‘ye were bought with a price’ – he appeals to what is more basic than God’s commands), does not at all prove that he did not think that the law still had validity for Christians.”

¹³⁷ „Der Bauch ist für die Speise da und wird von Gott vernichtet werden; der Leib dagegen ist für den Herrn da und wird von Gott auferweckt werden.“

¹³⁸ R. KIRCHHOFF weist nach, dass πορνεία in jüdisch-christlichen Texten „Sammelbezeichnung für verbotenen Sexualverkehr“ und nicht auf Prostitution im engeren Sinne beschränkt ist (Sünde 35); s. o. zu 1Thess 4,3.

¹³⁹ Vgl. D. WENHAM, Paul, Follower of Jesus 95f.

¹⁴⁰ Paulus erwartet entsprechend der alttestamentlich-jüdischen Auferstehungshoffnung, dass der Leib verwandelt (Phil 3,21; 1Kor 15,44), aber nicht abgeschafft wird. Die Korinther dagegen scheinen von der hellenistischen Abwertung des Leibes her gedacht zu haben (vgl. die Belege aus Philo bei W. STRACK, Kultische Terminologie 245f).

frei vom Gesetz. Das heißt, die Christen sind an das Gesetz in der letztgültigen Auslegung, die Jesus ihm gegeben hat, gebunden.¹⁴¹

15 οὐκ οἴδατε Paulus argumentiert hier vom Leib-Christi-Gedanken her. Mit „wisst ihr nicht“ deutet er an, dass die Korinther darüber bereits unterrichtet sein müssten. Als Christen sind sie Glieder des Leibes Christi (vgl. 1Kor 12,12–27; Röm 12,4–6; vgl. Eph 5,30f, wo ebenfalls auf Gen 2,24 rekurriert wird), die mit ihm auf das engste verbunden sind, und sollen deshalb ihm zur Verfügung stehen und nicht der Sünde (vgl. Röm 6,13).

16–17 Während in der griechisch-römischen Umwelt der Gemeinde Prostitution unter bestimmten Umständen akzeptabel war, hält Paulus am alttestamentlich-jüdischen Verbot jeglicher Unzucht fest. Als Grund führt er an, dass, wer mit einer Frau Unzucht begeht, mit ihr ein Leib wird, wie es nach Gen 2,24 für die Ehe vorgesehen ist. Auch die Verbundenheit mit Christus ist vollständig und exklusiv, da er durch seinen Geist in den Christen lebt (vgl. Gal 2,20; Röm 8,9f). Wenn ein Christ Unzucht begeht, betrifft dies „daher nicht nur ... den irdisch vergänglichen Bauch“; es „verstößt gegen das Besitzrecht des Herrn am geisterfüllten Leib jedes Gemeindegliedes und der Gemeinde insgesamt“.¹⁴² Indem Paulus hier an „das Beziehungsverhältnis zwischen Gemeindeglied und Christus“ erinnert, vergegenwärtigt und stärkt er dieses neu, was zu „einem veränderten, christusgemäßen Lebenswandel“ führt.¹⁴³ Aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition und der Jesustradition hat er

„die theologische Konsequenz gezogen, dass die Ehe eine Schöpfungsordnung darstellt, in der sich das endzeitliche *μυστήριον* der exklusiven Verbindung Christi mit der Gemeinde abbildet (vgl. 1Kor 6,16–17 mit 2Kor 11,2–3; Eph 5,22–23); eben deshalb bedarf die Ehe der besonderen Heiligung durch die Glieder des Leibes Christi“.¹⁴⁴

18 φεύγετε τὴν πορνείαν Unzucht ist nicht nur zu unterlassen, sondern – wie nach 10,14 der Götzendienst – zu „fliehen“. Die Tatsache, dass der hier gewählte Ausdruck Parallelen in Gen 39,12LXX und TestRub 5,5 hat, ist ein Indiz dafür, dass Paulus in alttestamentlich-jüdischem Rahmen denkt.¹⁴⁵ Die *πορνεία* stellt er als besonders gefährlich hin, da sie „den Verlust der Auferstehungsverheißung bewirkt, denn durch *πορνεία* reiht

¹⁴¹ Im Blick auf die Ehe bedeutet dies gegenüber dem Alten Testament eine Verschärfung (vgl. Mk 10,2–12). Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.1.

¹⁴² P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 387.

¹⁴³ F. BLISCHKE, *Begründung* 462.

¹⁴⁴ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 388.

¹⁴⁵ Vgl. zu den Unterschieden im Gebrauch von *πορνεία*, *πόρνη* und *πόρνος* in heidnischem und jüdisch-christlichem Kontext R. KIRCHHOFF, *Sünde* 34–37.

sich der Täter in eine Klasse von Geschöpfen ein, die zur Vernichtung bestimmt ist“.¹⁴⁶

19 τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν πνεύματος ἔστιν Wie die Gemeinde insgesamt (3,16), sind auch die einzelnen Christen jeweils ein Tempel des Heiligen Geistes, da sie den Geist erhalten haben. Auch das scheint Paulus der Gemeinde schon früher vermittelt zu haben (οὐκ οἶδατε).¹⁴⁷ Deshalb sind individuelle und kollektive Heiligung gleichermaßen wichtig. Wie der Leib Christi als Ganzes muss auch jedes einzelne seiner Glieder heilig bleiben. Dies geschieht einerseits durch Enthaltung von Sünde, andererseits durch den leiblichen Gottesdienst (6,20b). Beide Anliegen führt Paulus in Röm 7 weiter aus, wo er empfiehlt, nicht zu heiraten, um für den Dienst des Herrn frei zu sein (7,7f.32–35). Wenn dies aber zu Sünde führen würde, ist es besser, zu heiraten (7,2.9).

οὐκ ἔστὲ ἑαυτῶν In den biblischen Schriften impliziert sowohl die physische Ehe als auch die geistliche (Gottes mit Israel) ein Eigentumsverhältnis (vgl. 1Kor 7,4).¹⁴⁸ Indem die Christen von Christus erkaufte wurden, verloren sie das Verfügungsrecht über sich selbst an ihn.

20 ἀγοράζειν umschreibt hier den Modus der passiven Heiligung. Vom Kontext her ist damit der Loskauf von der Sünde, unter welche die Christen versklavt waren, zu verstehen¹⁴⁹ (vgl. Röm 7,14 mit 1Kor 6,12, wonach die Korinther in Gefahr standen, sich erneut unter die Herrschaft der Sünde zu begeben). Weil die Christen von der Sünde losgekauft sind, dürfen sie nicht weiter in ihr leben. Diese Rede vom „Loskauf“ – im Griechischen Terminus technicus für den Freikauf von Sklaven – geht inhaltlich auf das Alte Testament zurück (auch wenn dieses dafür nicht ἀγοράζειν verwendet): JHWH hat Israel aus der Sklaverei in Ägypten losgekauft, wodurch es sein exklusiver Besitz wurde (Ex 19,5; Dtn 26,18; Jes 43,21), und hat verheißen, es in der messianischen Zukunft erneut loszukaufen (Mal 3,17).¹⁵⁰

¹⁴⁶ R. KIRCHHOFF, Sünde 195; vgl. a.a.O. 187.

¹⁴⁷ Diese Übertragung der Tempelmetaphorik auf Individuen ist im Judentum analoges (vgl. T.WARDLE, Jerusalem Temple 219).

¹⁴⁸ Vgl. B. S. ROSNER, Paul 133.

¹⁴⁹ Vgl. C. K. BARRETT, First Corinthians 152. Paulus reflektiert nicht, wer der Empfänger des Kaufpreises ist, sondern nur, wodurch „der Übergang der Gemeinde in das Eigentum Gottes vollzogen worden ist“ (A. SCHLATTER, Bote Jesu 207).

¹⁵⁰ Vgl. S. LYONNET, L. SABOURIN, Sin 111. An den genannten Stellen werden Begriffe wie הַגְּלוּת = λαὸς περιούσιος, הַגְּלוּת = περιποίησις und צַדִּיק = περιποιεῖν verwendet. Die sakrale Manumission von Sklaven am Tempel eines Gottes dagegen wurde weder mit ἀγοράζειν beschrieben noch kommt sie von der Vorstellung her als Vorbild für die neutestamentliche Rede vom Loskauf in Frage (a.a.O. 108–110).

Im Kontext von 1Kor 6,12–20 wird mit dem Loskaufmotiv begründet, warum Unzucht für Christen, welche „an den Herrn“ wie an einen Ehemann¹⁵¹ gebunden sind, keine Möglichkeit mehr ist (vgl. Hos 3,1–3, wo bereits aus dem Loskauf Israels durch JHWH als „Ehemann“ das Verbot der Hurerei folgt).¹⁵² Das Bild von der Ehe JHWHs mit Israel (Jes 62,5; Jer 2,2; Ez 16 und 23; Hos 2,8–22) konnte leicht auf Jesus und die Gemeinde übertragen werden (vgl. Mt 25,1–3; Mk 2,19f; 2Kor 11,2; Eph 5,32; Offb 21,2. 9; 22,17), da es bereits Teil der Erwartungen für den Neuen Bund war (vgl. Jes 62,5).¹⁵³

τιμή kann dabei nur das Leben Christi sein, welches er für sie (siehe ὑπὲρ ὑμῶν/πολλῶν in Mk 14,24par/1Kor 11,24f) hingegeben hat. Das Motiv des Loskaufs lag bereits in der Jesustradition vor (vgl. λυτρόν in Mk 10,45 par Mt 20,28 mit Jes 43,3f) und enthält Jesu eigene Deutung seines Todes als Lösegeld.¹⁵⁴ Wie schon in 1Kor 1,30 wird hier also die Heiligung der Gemeinde auf die stellvertretende Lebenshingabe Jesu zurückgeführt.

δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν Durch den Loskauf geht jedes Gemeindeglied in Jesu Eigentum über (v 19b) und ist dementsprechend – ganz im Gegensatz zur selbstherrlichen Freiheitslehre der Korinther – verpflichtet, zur Verherrlichung Gottes zu wandeln (vgl. Röm 15,7; 1Kor 10,31; 2Kor 8,19; Eph 1,12; Phil 1,11; Kol 3,17; 2Thess 1,12). Dass diese Verherrlichung Gottes „im“ oder „durch den Leib“ geschehen soll,¹⁵⁵ ist im Kontext von 1Kor 6,20 zunächst als Ermahnung zu einem gottgewollten Umgang mit der Sexualität zu verstehen (vgl. v 18). Doch lässt die allgemeine Formulierung von v 20b keine Einschränkung hierauf zu; vielmehr beinhaltet der Satz das paulinische Anliegen des leiblichen Gottesdienstes im Alltag in jeder Form (vgl. Röm 12,1f).

Wir haben in 1Kor 6,1–20 nebeneinander eine Argumentationslinie, die in der Rechtfertigung ihren Schwerpunkt hat (siehe ἀδικεῖτε, ἄδικοι,

¹⁵¹ 6,17 verwendet für die Beziehung zum Kyrios das Verb κολλᾶν, mit dem in 6,16 die Verbindung mit der Hure beschrieben wird, wie schon Dtn 4,4 für die Hingabe an Gott das Verb קָבַץ gebraucht, mit dem „Gen 2,24 die eheliche Gemeinschaft beschreibt“ (A. SCHLATTER, *Bote Jesu* 204).

¹⁵² Vgl. B. S. ROSNER, *Paul* 136.

¹⁵³ Vgl. B. S. ROSNER, *Paul* 134.

¹⁵⁴ Vgl. P. STUHLMACHER, *Theologie* Bd. 1, 120f.

¹⁵⁵ Die in einigen Handschriften zu findende Einfügung von ἐν τῷ πνεύματι nach ἐν τῷ σώματι ὑμῶν ist vom textlichen Befund her eindeutig sekundär (P⁴⁶, S, B C*, D* F, G und andere sprechen dagegen). Sie zeugt von dem Unverständnis, das spätere Generationen dem paulinischen Anliegen des konkreten leiblichen Gottesdienstes entgegenbrachten.

ἐδικαιώθητε in vv 8.9.11), und eine, die von der „Einheit mit Christus“ her gedacht ist (siehe v 17)¹⁵⁶ und diesen Gedanken mit dem Motiv des Loskaufs durch Christi stellvertretenden Sühntod (v 20) verbindet. Alle drei Motive sind mit dem Gedanken der Heiligung verbunden: v 11 ἡγιασθητε, v 19 ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος, v 20 δοξάσατε.

2.7 1. Korinther 7,12–14

a) Analyse

In den vv 12–14 wird das allgemeine Scheidungsverbot, das Paulus in vv 10–11 unter Rekurs auf ein Gebot des Herrn aussprach, auf den besonderen Fall der Ehe zwischen Christen und Nichtchristen angewendet. Paulus hält fest, dass vom christlichen Ehepartner nie die Scheidung ausgehen darf, und spricht dem ungläubigen Partner einen Status des Geheiligtseins zu.¹⁵⁷ Als Begründung führt er die – offenbar auch in der Gemeinde als selbstverständlich angesehene – Heiligkeit der Kinder aus solchen Ehen an.

Im Hintergrund der Anfrage aus Korinth werden oft schwärmerische Tendenzen vermutet: „Pneumatiker wollten nicht länger mit Psychikern (vgl. 2,14f) zusammen leben, d. h. sich nicht die Höhenflüge des eignen geistlichen Lebens von den Unvollkommenheiten und Verflechtungen des Ehepartners in die heidnischen Sitten beeinträchtigen lassen.“¹⁵⁸ Nun fragt sich aber erstens, ob die Korinther aus einem solchen Grund tatsächlich geneigt gewesen wären, ihre Ehen selbst aufzulösen.¹⁵⁹ Zweitens bleibt bei dieser Erklärung offen, warum Paulus ausgerechnet auf die „Heiligkeit“ der Ehepartner abhebt. Das wird am besten nachvollziehbar, wenn man von der Gemeinde als dem eschatologischen Gottesvolk ausgeht.

¹⁵⁶ E. P. SANDERS sieht hier den Schwerpunkt der paulinischen Soteriologie (vgl. Paul and Palestinian Judaism 502f sowie 454f.). Allerdings interpretiert er 1Kor 6,1–11 vorschneell von 6,12–20 her und gibt der Aussage von 6,11, wonach bestimmte Sünden und nicht erst die daraus entstehenden „unions“ (a.a.O. 503) aus dem Reich Gottes ausschließen, nicht das ihr zustehende Gewicht.

¹⁵⁷ Vgl. zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte G. DELLING, Nun aber sind sie heilig 257–261; A. OEPKE, Urchristentum 84f; W. SCHRAGE, Korinther Bd. 2, 121–128; A. C. THISELTON, First Corinthians 531–533; Y. M. GILLIHAN, Halakic Interpretation 731–742.

¹⁵⁸ C. WOLFF, Erster Korinther 142; ähnlich F. LANG, Korinther 93.

¹⁵⁹ Der Bericht aus Justin, Apol. II,2 über eine Christin, die ihrem Mann den Scheidebrief gab, „um nicht durch das Verbleiben in der Ehe ... an seinen Lastern und Sünden teilzuhaben“ (Euseb in h. e. IV 17,2ff), kann nicht als Beleg für eine solche Haltung angeführt werden. Denn aus dem Bericht geht hervor, dass jene Frau die Scheidung wegen seines Ehebruchs vollzog (vgl. Mt 19,9), nicht weil er kein Christ war.

b) Exegese

Gemäß der alttestamentlich-jüdischen Tradition, in welche Paulus seine Gemeinden eingeführt hatte, galt für Israel das strenge Verbot von Ehen mit Angehörigen anderer Völker. Nahezu überall, wo in der alttestamentlich-jüdischen Tradition die Ehe mit Nichtjuden verboten bzw. die Auflösung bereits bestehender Mischehen angeordnet wird, steht als Begründung im Hintergrund die Gefahr der Verunreinigung durch den Götzendienst der heidnischen Ehepartner (so explizit Dtn 7,3f; vgl. ferner Ex 34,16; Esr 9f; Neh 13,23–27; 1Kön 11,4; Mal 2,11; Jub 30,7–15; JosAs 8,5–7; Philo, spec. III,29; Jos Ant XVIII,345; Tob 4,12). Dass keine kultische Reinigung in Erwägung gezogen wird, sondern nur die Verstoßung in Frage kommt, zeigt, dass es sich nicht um rituelle Unreinheit handelt, sondern um ethische (wozu Götzendienst zählt).¹⁶⁰

12–13 Die Argumentation des Paulus knüpft antithetisch an Esr 10,3 an, wo das Volk verspricht, alle heidnischen Frauen und auch die *Kinder* aus solchen Mischehen wegzuschicken.¹⁶¹ Dort wird das Verbot von Mischehen mit der *Heiligkeit* Israels begründet (Esr 9,1f; vgl. Jub 30,7–15). Von hier aus wird verständlich, warum Paulus gerade mit der *Heiligkeit* der nichtchristlichen Ehepartner argumentiert. Manche Gemeindeglieder scheinen aus der Gewissheit, dass die christliche Gemeinde das eschatologische Gottesvolk darstellte, die Konsequenz gezogen zu haben, dass Ehepartner aus „anderen Völkern“ (d. h. in diesem Fall Nichtchristen) wegzuschicken seien. Vom paulinischen Leib-Christi-Gedanken her verschärfte sich das Problem noch zusätzlich (vgl. 1Kor 6,15, wo Paulus argumentiert, dass Unzucht für Christen nicht möglich sei, weil sie Glieder am Leib Christi sind, und 7,39, wo er vom *Schließen* gemischter Ehen abzuraten scheint). Dennoch rät Paulus hier, die Mischehen fortzuführen.

¹⁶⁰ Das ist auch in Jub 30,11–15 und einem Teil der Überlieferung von TestLev 14,6 vorausgesetzt, wonach die ausländischen Frauen „mit einer ungesetzlichen Reinigung“ gereinigt werden, was voraussetzt, dass sie durch nichts zu reinigen sind (was nur bei ethischer, nicht aber bei kultischer Verunreinigung zutrifft).

¹⁶¹ Vgl. die zahlreichen Belege aus dem Frühjudentum bei W. SCHRAGE, Korinther Bd. 2, 91, Anm. 230. Nach mKetub 4,3 bzw. mJeb 11,2 galten nur *die* Töchter bzw. Söhne einer Proselytin uneingeschränkt als Jüdinnen, die *nach* dem Übertritt – d. h. nach Jeb 11,2 und 42a „in Heiligkeit“ – gezeugt und geboren wurden. Die Unterscheidung „in Heiligkeit“ – „nicht in Heiligkeit“ impliziert, dass Kinder, wenn sie von einer Heidin geboren wurden, unheilig waren, von einer Proselytin aber heilig.

14 Er begründet es damit, dass die nichtchristlichen Ehepartner durch – ἐν kann hier nur instrumental aufgefasst und mit „durch“ übersetzt werden¹⁶² – die christlichen „geheiligt“ seien, und dies, obwohl sie ἄπιστοι sind. Geheiligt ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – so die Formulierung in 1Kor 1,2 – sind sie offenbar nicht. Was für ein Heiligkeitsbegriff liegt hier vor?

ἡγίασται/ἅγια Die ethische Konnotation des Heiligkeitsbegriffs scheidet von vornherein aus, da es sich um eine abgeleitete Heiligkeit handelt, welche die ungläubigen Ehepartner und Kinder¹⁶³ kraft dessen haben, dass ihre Ehepartner bzw. Eltern gläubig sind.¹⁶⁴ Paulus kann nur so pauschal über alle ungläubigen Familienangehörigen urteilen, wenn deren Heiligkeit ihren Grund in einer außerhalb der Betroffenen selbst liegenden Größe hat.¹⁶⁵

Dieses Geheiligt-Sein steht in v 14c im Gegensatz zu ἀκάθαρτος, unrein. Das entspricht dem Sprachgebrauch des Alten Testaments, wo „heilig“ und „unrein“ zwar nicht unmittelbare Gegensätze sind (das Gegenteil von „rein“ ist „unrein“, das von „heilig“ ist „profan“), aber die beiden äußersten Enden der Reihe unrein – profan – rein – heilig (vgl. Lev 10,10; Ez 22,26; 44,23). Was unrein ist, darf mit dem Heiligen nicht in Berührung kommen.¹⁶⁶

Kinder aus Mischehen wurden in der christlichen Gemeinde offenbar als heilig angesehen.¹⁶⁷ Hieraus leitet Paulus mittels eines Analogieschlusses

¹⁶² Wo bei Paulus das Passiv von ἡγιάζειν mit ἐν konstruiert ist, gibt Letzteres „stets den Grund bzw. das Mittel an“: vgl. Röm 15,16; 1Kor 1,2; 6,11 (C. WOLFF, Erster Korinther 144).

¹⁶³ „Wenn die Entsprechung [zu den ungläubigen Ehepartnern] gewahrt sein soll, kann es sich dabei nur um *ungläubige* Kinder handeln“ (C. WOLFF, Erster Korinther 144).

¹⁶⁴ Deshalb trifft die Interpretation, wonach die Heiligkeit durch den vorbildlichen *Lebensstil* des christlichen Ehepartners übertragen werde (so A. DIHLE, Heilig 41 und A. C. THISELTON, First Corinthians 530, im Anschluss an MURPHY-O’CONNOR, Works without Faith in 1 Cor VII:14, RB 84 [1977], 349–369), die Sache nicht.

¹⁶⁵ Y. M. GILLIHAN schlägt vor, ἡγιάζειν an dieser Stelle vom rabbinischen Sprachgebrauch her zu interpretieren, wo Piel und Hitpael von שָׂדֵק „an act of licit betrothal“ beschreiben konnten (Halakic Interpretation 717). Doch gibt er selbst zu, dass „the use of the preposition בְּ to identify the personal agency by which betrothal occurs is unusual. Most frequently ... the object of the preposition is ‚the mechanism – the object or act – by which the betrothal becomes valid‘“ (a.a.O. Anm. 21). Außerdem bezieht sich שָׂדֵק in jenen Fällen auf den Akt der Verlobung, welcher „the licitness of the marital union“ nicht herstellt, sondern bereits voraussetzte, so dass GILLIHAN zu der Annahme genötigt ist, Paulus führe „new literalness into the idiom ἡγιάζειν ἐν/ בְּ שָׂדֵק“ ein, „in order to argue that the unbeliever is sanctified for licit marital union“ (a.a.O. 718; Hervorhebung H. S.). Das lässt seine Interpretation äußerst gezwungen erscheinen.

¹⁶⁶ Siehe J. MILGROM, Heilig und profan 1530 sowie Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1.

¹⁶⁷ Warum, ist nicht klar. Es könnte auf Jesu Annahme der Kinder zurückgehen (vgl. Mk 10,13–16 parr). Dass es aus ihrer Teilnahme am Gottesdienst folgte (so Y. M. GILLI-

ab, dass auch die Ehepartner heilig sein müssen: Wenn es nicht so wäre, dass die Ehepartner durch ihre christlichen Ehepartner geheiligt werden, würde dies auch für die Kinder – von denen es doch allgemein angenommen wird – nicht gelten. Das Alte Testament kennt eine vergleichbare Teilhabe an der Heiligkeit von Familienangehörigen im Blick auf die Priester und ihre Familien.¹⁶⁸ Nach 2Chr 31,18 wurden die Frauen und Kinder der Priester und Leviten mit diesen zusammen registriert, „denn auch diese wurden durch deren ständigen Dienst geheiligt“.¹⁶⁹ Die Kinder und Frauen von Priestern partizipieren also in gewisser Weise an der besonderen Heiligkeit der Priester, ohne deshalb selbst Priester zu werden. Analog dazu sind die Ehepartner und Kinder von Christen mit geheiligt, ohne deshalb schon als Vollglieder am Leib Christi zu gelten.

16 In v 16 erfährt man darüber hinaus, dass Paulus die betreffenden Personen, obwohl sie geheiligt sind, nicht als gerettet ansieht. Das zeigt, dass er – bei aller Konvergenz – Rechtfertigung und Heiligung nicht völlig in eins setzt. Was die Christen betrifft, werden beide bei der (Erwachsenen-)Taufe verliehen und dann auf dem weiteren Lebensweg bis zum Endgericht gelebt. Aber es gibt Nichtchristen (ἄπιστοι), die nicht gerettet sind und trotzdem geheiligt.

Die Haltung des Paulus in dieser Frage ist nur als Teil der Wirkungsgeschichte der Jesustradition zu begreifen, wo zwei wesentliche Einsichten vorgegeben waren: die Unauflöslichkeit der Ehe und die Überzeugung, dass das Unreine durch das Heilige überwunden wird.

Paulus folgt Jesu absoluter Ablehnung der Ehescheidung: vgl. Mk 10,2–12 par Mt 19,3–9, wo Jesus sogar die Bestimmungen zur Scheidung aus Dtn 24 ablehnt. In dem mit Jesus angebrochenen neuen Äon gelten solche Zugeständnisse an die Sündhaftigkeit der Menschen nicht mehr; nun soll

HAN, Halakic Interpretation 715), ist kaum haltbar, denn dort ließ man auch andere Nichtchristen zu, ohne sie deshalb als heilig einzustufen (vgl. 1Kor 14,16.24).

¹⁶⁸ Da Paulus die ganze Gemeinde als „Tempel Gottes“ versteht, entfällt bei ihm die alttestamentliche Abstufung der Heiligkeit von Priestern und Nichtpriestern.

¹⁶⁹ Die Priestersöhne waren ohnehin „unter der Voraussetzung der Erbllichkeit des Amtes durch ihre Geburt den priesterlichen Bestimmungen unterworfen“ (K. GRÜN-WALDT, Heiligkeitsgesetz 265) und durften deshalb selbstverständlich von den den Priestern vorbehaltenen Opferanteilen essen (vgl. Lev 6,11; Num 18,8). Aber auch die Töchter dürfen von den heiligen Gaben essen, solange sie nicht mit einem Laien verheiratet sind (Lev 22,10–13; Num 8,11), und sind zu ethischer Heiligung verpflichtet, um nicht ihre Väter zu entweihen (Lev 21,9). Hier zeigt sich die Grenze der Analogie zu den Priestersfamilien, denn die Familienangehörigen von Christen lebten u. U. ganz und gar nicht in ethischer Heiligkeit.

der Schöpfungswille Gottes ungebrochen zur Geltung kommen (vgl. das Zitat aus Gen 2,24 in Mk 10,8 par Mt 19,5 und 1Kor 6,16).

Die Ehe mit Heiden ist nur dann so gefährlich, dass die Auflösung der Ehe erwogen werden muss, wenn Heiden als verunreinigend gelten. Genau diese Ansicht aber ist für Paulus aufgrund der in der Jesustradition übermittelten Wirklichkeit nicht mehr gültig.¹⁷⁰ Wenn mit Jesus das Reich Gottes angebrochen ist, gilt nicht mehr die Unreinheit als übertragbar, sondern die Heiligkeit als „offensiv“.¹⁷¹ Dass Paulus das Heiligungsverständnis Jesu aufnahm, zeigt sich beispielsweise in seiner Unbekümmertheit bezüglich des Umgangs von Gemeindegliedern mit Heiden, die Götzen dienten (vgl. 1Kor 10,26 mit Ps 24,1) oder offensichtlich sündigten (1Kor 5,9f). Diese Sorglosigkeit fällt gänzlich aus dem Rahmen dessen, was im zeitgenössischen Judentum üblich war.¹⁷² Analog zu Jesu Heilungen durch Berührung und der Wiederherstellung von Sündern durch die Aufnahme in seine Tischgemeinschaft sah Paulus den intensiven Kontakt eines Nichtchristen mit einem Glied des Leibes Christi als heiligend an. Die Überwindung des Unheiligen durch das Heilige, die mit Jesus anbrach, „ist proleptisch und fragmentarisch-zeichenhaft schon eschatologische Realität bei denen, die als von den Toten Lebendiggemachte wandeln (Röm 6,13)“.¹⁷³

Wurden die beiden Partner ein Fleisch, war es darüber hinaus aus jüdischer Sicht unabdingbar, dass sie denselben Status von Heiligkeit hatten. Paulus hält deshalb nicht nur fest, dass die Gemeindeglieder sich durch ihre nichtchristlichen Ehepartner *nicht verunreinigen*, sondern bezieht diese sogar in die *Heiligkeit* der Christen mit ein.¹⁷⁴ Auch die Kinder sind nach jüdischem Verständnis eng mit ihren Eltern verbunden (der Mann trägt sie bereits vor der Zeugung in seinen Lenden) und müssen deshalb an deren Heiligkeit Anteil haben.

¹⁷⁰ Der Verkehr mit einer Hure ist für Christen nicht deshalb unmöglich, weil diese unrein ist, sondern weil es sich dabei um einen Bruch des Christusverhältnisses und um eine ethisch verunreinigende Sünde handelt (gegen O. HANSSEN, Heiligkeit 90).

¹⁷¹ Vgl. zu diesem Begriff O. HANSSEN, Heilig 41 und Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.1.

¹⁷² Siehe hierzu Kapitel 2: Heiligung Alten Testament, Punkt 7.

¹⁷³ W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 233.

¹⁷⁴ Von der Heiligung durch Heilige geht auch 1Clem 46,2 aus: κολλᾶσθε τοῖς ἀγίοις, ὅτι οἱ κολλῶμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται (ähnlich die Rezension X des „Lebensweges“, abgedruckt bei H. LIETZMANN, Die Didache 15f; Clemens v. Alexandrien, Stromateis V 8 (=52,3) und Paidagogos II 50,4) (Belege bei K. BERGER, Jesus als Pharisäer 242f).

2.8 1 Korinther 7,32–35

a) Analyse

Die Verse 32–34 schließen an die ὡς μή-Bestimmungen an, die Paulus der Gemeinde im Blick auf das schnelle Vergehen dieser Welt (vv 29.31) gibt. Sie nehmen das Thema der vv 25–28 wieder auf, nämlich die Frage, ob Christen heiraten sollen. Paulus empfiehlt, ohne es verbindlich anzuordnen, dass sie dies nicht tun sollen, und zwar „um sie zu schonen“ (v 28), damit sie „sorgenfrei“ seien (v 32), „zu ihrem Besten“ (v 35). In den vv 32–34 begründet er, warum er es für besser hält, ledig zu bleiben, und kommt in diesem Zusammenhang auf die Heiligung zu sprechen.

Die Verse enthalten jeweils zwei Gegensatzpaare: der unverheiratete Mann wird mit dem verheirateten kontrastiert, die unverheiratete Frau (oder Jungfrau) mit der verheirateten.¹⁷⁵

v 32 ὁ ἄγαμος	μεριμνᾷ	τὰ τοῦ κυρίου,	πῶς ἀρέσῃ	τῷ κυρίῳ
v 33 ὁ δὲ γαμήσας	μεριμνᾷ	τὰ τοῦ κόσμου	πῶς ἀρέσῃ	τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται.
v 34a καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος ἢ ἄγαμος	μεριμνᾷ	τὰ τοῦ κυρίου	ἵνα ἡ ἀγία	καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι

Alle vier Glieder dieser Reihe enthalten das Verb μεριμνᾷ. Als Objekt des „Sorgens“ gibt Paulus bei den Unverheirateten jeweils τὰ τοῦ κυρίου an, bei den Verheirateten τὰ τοῦ κόσμου. Die Sorge um die Dinge der Welt wird paraphrasiert mit πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί bzw. τῷ ἀνδρί,¹⁷⁶ die Sorge um die Dinge des Kyrios durch πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ, was offensichtlich gleichbedeutend ist mit dem parallel dazu stehenden ἵνα ἡ ἀγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι (v 34a). Die Heiligung wird somit einerseits als Ziel der „Sorge um die Dinge des Herrn“ definiert, andererseits durch die Parallele zu πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ.

¹⁷⁵ Der Text von v 34 ist in mehreren Varianten überliefert. Die hervorragende Bezeugung von καὶ μεμέρισται. καὶ durch $\mathfrak{P}^{15,46}$, \mathfrak{N} , A, B u. a. spricht für die Beibehaltung dieses bei Aland NT²⁷ gebotenen Texts. Was ἡ ἀγία καὶ ἡ παρθένος ἢ ἄγαμος betrifft, so spricht die Bezeugung durch \mathfrak{P}^{46} , \mathfrak{N} und A, also durch den alexandrinischen Text, für diesen Wortlaut und gegen die Auslassung des zweiten ἢ ἄγαμος durch \mathfrak{P}^{15} , B (in den Paulusbriefen oft Zeuge des westlichen Texts) und bei Nestle-Aland. Der Sinn dieser Doppelung könnte sein, alle unverheirateten Frauen (einschließlich Witwen) und besonders die Jungfrauen in den Blick treten zu lassen.

¹⁷⁶ Dass Ehegatten einander zu „gefallen“ haben und das Eheleben μερίμναι mit sich bringt, wurde auch in der antiken Philosophie vertreten: vgl. die Belege bei W. DEMING, Paul on Marriage 202–204. Insofern sind diese Bemerkungen des Paulus nicht Ausdruck einer besonders pessimistisch-asketischen Auffassung der Ehe, sondern Zusammenfassung gängiger Ansichten. Charakteristisch sind die *Folgerungen*, die Paulus daraus zieht.

b) Exegese

32–34 μεριμνᾶν Ob μεριμνᾶν positiv oder negativ ist, entscheidet bei Paulus allein der Kontext. Es kann die aus den Synoptikern bekannte negative Konnotation des „Sich-(unnütz)-Sorgen-Machens“ haben (Phil 4,6; vgl. Mt 6,25.27.28.31.34; 10,19; 13,22; 28,14; Mk 4,9; 13,11; Lk 8,14; 10,41; 2,11.22.25.26; 21,34). Es kann aber auch ein von Paulus positiv beurteiltes „Sorgen für andere“ sein: die (Für-)Sorge der Gemeindeglieder untereinander (1Kor 12,25) oder die Sorge des Apostels und seines Helfers um die Gemeinden (2Kor 11,28; Phil 2,20). Die Vermutung, „that Paul was warning community members of the anxiety that could engulf both ways of life“, ist abwegig.¹⁷⁷ Paulus hat die „Sorge um die Dinge des Herrn“ weder mit Worten noch durch sein Verhalten je negativ eingestuft (vgl. nur 1Kor 9,26f; 15,10). Vielmehr spielt er hier mit dem Begriff des „Sorgens“: In v 32a wünscht er den Korinthern, dass sie ἀμέριμνοι seien, stellt ihnen aber in vv 32b–34 das dem Herrn gefällige μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου vor Augen, dem wiederum das negativ beurteilte μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου gegenübersteht.

ἵνα ἡ ἀγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι Wenn Paulus von den unverheirateten Frauen¹⁷⁸ sagt, sie sorgten sich um die Dinge des Herrn, damit (finales ἵνα) sie heilig seien, setzt er voraus, dass Heiligkeit im Dasein für den Herrn im Dienst der Gemeinde gelebt wird.¹⁷⁹ Das entspricht dem Heiligungsbegriff von Röm 12, wo der den Charismen entsprechende Dienst im Leib Christi (vv 6–8) Ausdruck der Hingabe der *Leiber* als heiliges Opfer (v 1) ist. Dagegen steht es der Auffassung von Heiligkeit als Tugendbegriff diametral entgegen, zumal ἀγία in 1Kor 7,34 durch καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι charakterisiert wird, also wie in 1Kor 6,20 und Röm 12,1 den leiblichen Bereich mit einschließt. Dass mit der Heiligung des Leibes an dieser Stelle die sexuelle Abstinenz gemeint ist, welche die unverheirateten Frauen üben, kann von vornherein ausgeschlossen werden,

¹⁷⁷ So aber M. Y. MACDONALD, Social Setting 174f im Anschluss an C. K. BARRETT'S Erwägung, ob nicht die Aussagen über die Unverheirateten „a criticism of the ascetic tendency in Corinth“ sein könnten, „a tendency that is evidence of an anxiety to win God's favour by pleasing him through the performance of meritorious religious works“ (First Corinthians 179). Dieser Vorschlag läuft dem Kontext vollkommen zuwider, in dem Paulus mehrfach die Ehelosigkeit empfiehlt (vv 8.27f.38.40).

¹⁷⁸ Zu deren Identifizierung vgl. W. SCHRAGE, Korinther Bd. 2, 180, Anm. 724.

¹⁷⁹ Vgl. W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 228: Heilig kann „hier nur den speziellen Sinn haben, dass man dem Herrn ganz zur Verfügung steht“. Es ist ganz unverständlich, wie A. SCHLATTER annehmen kann: „sie wird ... nicht an der Arbeit der Gemeinde beteiligt, sondern hat ihr Ziel darin, „dass sie nach dem Leib und nach dem Geiste heilig sei““ (Bote Jesu 244). Damit ignoriert SCHLATTER, dass auch von den Frauen in v 34 gesagt wird, sie „sorgten sich um die Sache des Herrn“.

denn nach Paulus mussten alle Christen heilig am Leib sein, ob sie nun ledig blieben oder nicht (vgl. Röm 6,12; 12,1; 1Kor 6,13.15.19.20; 15,44; 2Kor 4,10; 7,1; Gal 6,17; Phil 1,20; 3,21; 1Thess 5,23). Da Paulus in 7,12ff den Eheleuten versichert, durch sie würden ihre nichtchristlichen Ehepartner „geheiligt“, darf als gesichert gelten, dass Paulus nicht die Ehe an sich als unheilig ansah und nicht auf sexuelle Abstinenz als Wert an sich, sondern auf die den Unverheirateten mögliche ungeteilte Hingabe an den Herrn im Dienst abhob.¹⁸⁰ Auch den Verheirateten riet er nur aus praktischen Gründen – um Zeit für das Gebet zu gewinnen – zum vorübergehenden Verzicht (7,5). Das trennt ihn von der völlig andersgearteten Motivation des Zölibats bei den Essenern, bei welchen der Verzicht auf die Ehe dem Streben nach ritueller Reinheit erwuchs – ein Motiv, welches Paulus (der hierin der Jesustradition folgt) fern liegt. Im Allgemeinen zog das Judentum aus dem Gebot der ganzen Hingabe an Gott (Dtn 6,4f) *keine* asketischen Forderungen. Wo solche Forderungen wie in Qumran in radikaler Form auftreten, steht dahinter (wie auch hinter dem paulinischen ὡς μή in 7,29ff) das Bewusstsein, das *eschatologische* Gottesvolk zu sein.

Warum Paulus nur von den Frauen die Aussage über das Streben nach Heiligkeit macht, während er vom Mann sagt, er trachte danach, dem Herrn „zu gefallen“, ist nicht erkennbar. Möglicherweise schiebt Paulus die Heiligungsaussage im zweiten Anlauf nach, so dass sie zufällig in den Satz über die unverheirateten Frauen zu stehen kommt, ohne dass er ihre Geltung auf diese hätte beschränken wollen.¹⁸¹

ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ Das Streben nach Heiligkeit wird nicht nur dadurch interpretiert, dass es als Ziel der Sorge um die Dinge des Herrn auftritt, sondern auch durch die Parallele zu zu ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ, welches vom Mann ausgesagt wird. ἀρέσκειν ist ein paulinisches Vorzugswort. Von 16 Belegen im Neuen Testament stammen 12 aus den paulinischen Homologumena.

Im Alten Testament und der daran anschließenden jüdischen Tradition „gefällt“ man Gott, indem man sein Gesetz hält: vgl. Ex 15,26 und Deut 6,18. Die Weisheit weiß, was ἀρεστόν ist vor Gott und lehrt es – zusammen mit dem „Heiligen Geist“ – die Menschen (Weish 9,9f.17f); nach syrBar 4,1–4, wo die Weisheit mit dem Gesetz identifiziert wird, teilt sie

¹⁸⁰ Dass Paulus deswegen zur Abstinenz riet, weil „Christusgemeinschaft und Heiligkeit ... beide durch sexuelle Vollzüge gefährdet“ würden (so M. VAHRENHORST, *Kultische Sprache* 331), ist den Texten dagegen nicht zu entnehmen. Eine Gefährdung der Christusgemeinschaft sieht er nur in der πορνεία (6,12–20), nicht in der ehelichen Gemeinschaft.

¹⁸¹ Für weitere Vorschläge siehe C. K. BARRETT, *First Corinthians* 181 und M. Y. MACDONALD, *Social Setting* 17.

Israel mit, „was Gott gefällt“. Nach 1QS VIII,10 soll die Qumrangemeinde „[als auserwählter Rest] ... *zum Wohlgefallen* sein, um Sühne zu leisten für das Land und Urteil zu fällen über die Gottlosigkeit, so dass es keinen Frevel mehr geben wird“.¹⁸²

In gleicher Weise kann auch Paulus es der Gemeinde als oberstes Ziel vor Augen stellen, Gott bzw. dem Herrn Jesus zu gefallen (Röm 8,8; 1Thess 2,15; 4,1), während es verwerflich ist, Menschen bzw. sich selbst zu gefallen, d. h. nach ihrem bzw. dem eigenen Gutdünken zu handeln (1Thess 2,4; Gal 1,10; Röm 15,1–3).¹⁸³ An Röm 15,1f; 1Kor 10,33; Gal 1,10 und 1Thess 4,1 kann man ablesen, dass ἀρέσκειν nicht nur das Hervorrufen subjektiver Gefühle meint, sondern sich im Dienst (für den Herrn bzw. am Nächsten) konkretisiert – nach Gal 1,10 in der rechten Ausführung des apostolischen Verkündigungsauftrags, nach Röm 15,1–3 in der gegenseitigen Auferbauung in der Gemeinde. Nach Röm 8,4–9 können nur die „Gott gefallen“ (θεῶ ἀρέσκειν), in denen durch den Geist das δικαίωμα τοῦ νόμου erfüllt wird. Durchweg ist bei θεῶ bzw. κυρίῳ ἀρέσκειν ein Bezug zum Handeln gegeben. Daraus folgt, dass auch Heiligkeit sich darin äußert, dass man Gott wohlgefällig, d. h. seinem Willen entsprechend, *handelt* (Röm 12,2; vgl. Hebr 13,21).

35 Dieses Verständnis bestätigt v 35, dessen schwierige Wendungen man folgendermaßen übersetzen kann: „...damit ihr in allem Anstand [εὐσχημον] leben und ohne Ablenkung treu [εὐπάρεδρον] für den Herrn da sein könnt“.¹⁸⁴ Paulus kann „unbedenklich“ εὐσχημον (vgl. auch 1Kor 14,40; Röm 13,13; 1Thess 4,12), „einen Ausdruck für die sittlich einwandfreie Haltung, der in seiner Umwelt geläufig war“, verwenden, weil „über das, was als εὐσχημον zu gelten hat, ... auch mit den Heiden“ (οἱ ἔξω, 1Thess 4,12) eine gewisse „Übereinstimmung“ herrscht;¹⁸⁵ allerdings relativiert er diese sofort, indem er εὐσχημον durch den gemeinsamen Artikel eng an εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ bindet. Es gibt für ihn kein absolutes εὐσχημον mehr, das allein durch menschlichen Konsens, ohne Bezug auf Gottes Willen, zustande käme.

Nun will Paulus freilich nicht sagen, dass der Verheiratete unheilig und nicht Gott wohlgefällig sei. In den vv 28.36 sagt er ausdrücklich, dass, wer heiratet, nicht sündigt, obwohl es besser ist, allein zu bleiben. Außerdem

¹⁸² Übersetzung aus H. LICHTENBERGER, Im Lande Israel 97; die Übersetzung von J. MAIER (Qumran-Essener Bd. 1, 187) ergibt an dieser Stelle keinen Sinn.

¹⁸³ In 1Kor 10,33 ist πάντα πᾶσιν ἀρέσκειν positiv verwendet, im Sinne der von Paulus geübten missionarischen Kondescendenz.

¹⁸⁴ So A. VON SIEBENTHAL, E. G. HOFFMANN, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2,72.

¹⁸⁵ H. GREEVEN, Artikel εὐσχημων 769; vgl. auch C. WOLFF, Erster Korinther 160f.

hat er nur wenige Verse vorher, nämlich in 6,13.19f, *allen* Gemeindegliedern bestätigt, dass sie ein Tempel des Heiligen Geistes seien, was ihre Heiligkeit einschließt, und in 1Thess 4,4 *alle* Christen dem ἁγιασμός verpflichtet. Der zunächst absolut erscheinende Gegensatz wird auch durch das an v 33 angehängte καὶ μεμέρισται relativiert. Paulus „konzediert“ damit „implizit, dass auch der verheiratete Christ nicht nur von Weltsorgen bewegt ist, weil auch er ein μεριμῶν τὰ τοῦ κυρίου und nicht nur ein μεριμῶν τὰ τοῦ κόσμου kennt“.¹⁸⁶ Offensichtlich gibt es aber – wie auch der Lohngedanke bei Paulus impliziert – Abstufungen der Verfügbarkeit und des Dienstes für den Herrn, ohne dass damit gesagt ist, dass der, welcher nicht ungeteilt nach Heiligkeit streben kann, nicht ganz geheiligt ist und in der Heiligung lebt.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen

a) 1. Korinther 5

1Kor 5 enthält zwar keinerlei Heiligkeitsterminologie, baut aber ganz auf der Voraussetzung auf, dass die christliche Gemeinde aus Juden und Heiden mit dem heiligen Gottesvolk identisch ist, von dem im Heiligkeitsgesetz und im Deuteronomium die Rede ist. Dass Paulus von dieser Voraussetzung her argumentiert, ohne dass dies für ihn einer Rechtfertigung bedürfte, und entsprechende Belege ohne Einleitung zitiert oder auf sie anspielt, ist bemerkenswert und nur zu verstehen, wenn man sich vor Augen hält, dass es für Paulus nur ein Israel gibt.¹⁸⁷

Wir konzentrieren uns bei der Auslegung von 1Kor 5 auf die Gesichtspunkte, die das Verständnis der Gemeinde als das heilige Volk, als das Paulus sie in 1,2 anspricht, zutage treten lassen. Paulus behandelt hier zwei Probleme gleichzeitig: das anthropologische Problem, dass ein Gemeindeglied Inzest betreibt, und das ekklesiologische Problem, dass die Gemeinde das Böse in ihrer Mitte duldet (möglicherweise aus einer generell gesetzeskritischen Haltung heraus – vgl. 6,12) und dabei noch geistlich hochmütig ist (πεφυστωμένοι; vgl. 5,2.6 mit 4,6f, wo deutlich wird, dass dieser Stolz

¹⁸⁶ W. SCHRAGE, Korinther Bd. 2, 179.

¹⁸⁷ Vgl. R. B. HAYS, Echoes of Scripture 96f: “The scriptural command is treated as a self-evidently valid word addressed immediately to these Gentiles...: they are to stand with Israel and join in the covenant confessions.”

auf ihrer geistlichen Begabung beruhte).¹⁸⁸ Die vv 9f lassen erkennen, dass Paulus sich schon in einem früheren Brief zum Problem der Unzucht geäußert hatte, dies aber von der Gemeinde (vielleicht sogar absichtlich) missinterpretiert worden war. Der Schwerpunkt dessen, was Paulus in diesem Kapitel zu sagen hat, liegt auf den Konsequenzen des angesprochenen Vorfalles für die Reinheit der Gemeinde.

Paulus verlangt in vv 1f den Ausschluss des betreffenden Mannes (was er in vv 4f.7.13 wiederholt), führt in vv 3–5 aus, wie der Ausschluss zu erfolgen hat, und gibt in vv 6–8 eine theologische Begründung seiner Forderung. Die vv 9–13 befassen sich mit der Haltung der Gemeinde zu Sündern innerhalb und außerhalb der Gemeinde.

1–2 formulieren das Problem: ein Mann aus der Gemeinde lebt mit seiner Stiefmutter (γυνὴ πατρός) in eheähnlicher Gemeinschaft,¹⁸⁹ die Gemeinde duldet dies. Wie Paulus richtig bemerkt, war ein solches Verhalten trotz der im Hellenismus üblichen Promiskuität selbst unter Heiden nicht akzeptabel.¹⁹⁰ Dass vom Verhalten der Frau nicht die Rede ist, lässt darauf schließen, dass sie nicht der Gemeinde angehörte, also auch nicht deren Gericht unterstand (vgl. vv 10–13).

πορνεία In der hier vorliegenden Verwendung des Begriffs *πορνεία*, welcher im jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch viel weiter war als in der übrigen Gräzität und jegliche Form von außerehelichem Geschlechtsverkehr sowie von Inzest umfassen konnte,¹⁹¹ zeigt sich, dass Paulus in seiner Beurteilung des Falls vom Alten Testament herkommt.¹⁹² *πορνεία* ist nach

¹⁸⁸ Die Tatsache, dass 6 der 7 Belege für *φυσιώω* bei Paulus im 1. Korintherbrief zu finden sind, ist ein Hinweis darauf, dass es sich hier um ein Grundproblem der Gemeinde handelte.

¹⁸⁹ ἔχειν impliziert ein dauerhaftes Verhältnis (vgl. Joh 4,18).

¹⁹⁰ Vgl. die Belege aus Judentum, griechischem und römischem Recht bei G. FEE, *First Corinthians* 200f und A. C. THISELTON, *First Corinthians* 385f.

¹⁹¹ Vgl. B. S. ROSNER, *Paul* 52 und oben zu 1Thess 4,3 und 1Kor 6,12–20.

¹⁹² A. SCHLATTER weist mit Recht darauf hin, dass die christliche Sexualmoral nicht einfach durch Übernahme des alttestamentlichen Gesetzes zustande kam, da sie im Gegensatz zu jenem die Ehescheidung verbot und keine „Verunreinigungen der Frau durch die Periode und des Mannes durch den ehelichen Verkehr“ kannte (Bote Jesu 172). Allerdings ist SCHLATTERS Folgerung hieraus zu hinterfragen, wenn er schreibt: „Nun ließ sich aber auch dann die mosaische Satzung nicht mehr anrufen, wenn es galt, die Ehen im verbotenen Grade in der Kirche unmöglich zu machen“, und meint, Paulus beriefe sich an dieser Stelle statt auf das Gesetz „auf die natürliche Empfindung“ bzw. auf das „Naturrecht“ (a.a.O. 172f). Dazu ist folgendes anzumerken: Zum einen war für Paulus das Gesetz nicht in jeder Hinsicht irrelevant geworden. Darauf weist schon das Zitat aus Dtn 22,24 in v 13 hin, das aus dem Zusammenhang alttestamentlicher Sexualbestimmungen stammt. Paulus sah zwar die kultischen Reinheitsbestimmungen nicht länger als ver-

Lev 17 und 18 und der daran anschließenden frühjüdischen Überlieferung neben Götzendienst und Mord eine der drei Sünden, welche das Volk und das Land verunreinigen und deren Täter infolgedessen aus dem Volk ausgerottet werden müssen, damit nicht das ganze Volk „aus dem Land ausgespien“, d. h. exiliert wird (Lev 18,24–30).

γυνὴ πατρός Den geschlechtlichen Umgang mit der eigenen Stiefmutter belegt das Alte Testament mit Fluch (Dtn 27,20), Todesstrafe (Lev 20,11) und Ausrottung aus dem Volk: כַּרְת־עֲזֹלֶתְרָעִי¹⁹³ (Lev 18,8.29); vgl. ferner die Ächtung solchen Verhaltens in Dtn 23,1=22,30LXX und Ez 22,10. Jub 33,10ff bestimmt, dass ein Mann, „der mit der Frau seines Vaters gelegen hat“, um der Reinheit des Eigentumsvolkes willen aus diesem ausgeschlossen und zur Steinigung ausgesondert werden soll.¹⁹⁴ Paulus setzt den alttestamentlichen Umgang mit der genannten Art von πορνεία voraus, wenn er in v 5 eine Maßnahme εἰς ὄλεθρον anordnet und in v 13 eine den כַּרְת-Formeln verwandte כַּרְת־עֲזֹלֶתְרָעִי(-עֲזֹלֶתְרָעִי) Formel zitiert.

13b Diese „Ausrotte-Formeln“ (s. u.) finden sich im Alten Testament nur im Deuteronomium, wobei gewisse Abweichungen im Wortlaut zu verzeichnen sind: 13,6; 17,7; 19,19; 21,21; 22,21.24 und 24,7 haben die in 1Kor 5 zugrundegelegte Form, allerdings im Singular.¹⁹⁵ In Dtn 17,13;

bindlich an, wohl aber die ethischen Gebote des Alten Testament. Auch Letztere übernahm er allerdings nicht unverändert, sondern verstand sie von Jesu Leben und Lehre her neu, was z. B. zu einer gänzlichen Ablehnung der Ehescheidung aufgrund einer christologischen und ekklesiologischen Interpretation der Ehe führte (vgl. 1Kor 6,16f.20; 2Kor 11,2f; Eph 5,29–32).

¹⁹³ Nach K. GRÜN WALDT ist mit der „*krt*-Sanktion“ nicht die (damit freilich im Allgemeinen verbundene) „Todessanktion“ an sich gemeint, sondern „Exkommunikation“, das „Herausschneiden aus dem Volk/aus der Verwandtschaft“ (Heiligkeitgesetz 149f).

¹⁹⁴ Während nach Jub 33,13 „in Ewigkeit“ keine Sühne für diese Sünde möglich ist, hofft Paulus auf die Errettung des Betroffenen. Das Problem ist für ihn also das *Verharren* (vgl. das Präsens ἔχειν – v 1) des Sünders in dieser Sünde, nicht ihre Unvergebarkeit (gegen K. BERGER, nach dem „die Unvergebarkeit der Sünde ... in 1Kor 5 jedenfalls vorausgesetzt“ ist – Jubiläen 489, Anm. 13b).

¹⁹⁵ Die כַּרְת-Formeln kommen in folgenden Fällen zur Anwendung: (Verführung zum) Götzendienst (13,6; 17,7; Ez 14,8), Missachtung des Priesters bzw. Richters (17,12), Mord (19,13; 21,9), Falschzeugen vor Gericht (19,19), ungehorsame Söhne, welche zugleich Verschwender und Trinker sind (21,21), Verlust der Jungfräulichkeit vor der Ehe (22,21), Ehebruch und Unzucht (22,22.24), Menschenraub (24,7). Die כַּרְת-Formel wird in folgenden Bereichen angewendet: Unbeschnittenheit (Gen 17,14); Genuss von Gesäuertem zur Zeit der Ungesäuerten Brote (Ex 12,15.19); unrechtmäßige Herstellung kultischen Salböls und Räucherwerks (Ex 30,33.38); Übertretung des Sabbats (Ex 31,14); Essen von Opferfleisch in unreinem Zustand (Lev 7,20f; 22,3) oder am dritten Tag (Lev 19,8), Essen von Opferfett (Lev 7,25), Blutgenuss (Lev 7,27; 17,10), Profanschachtung (Lev 17,4.9); jegliche Form von Unzucht (Lev 18,29; 20,17f), Molochopfer (Lev 20,3.5),

21,21 (vgl. auch 19,20) folgt auf die Ausrotteformel eine Abschreckungsformel: „Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten“.¹⁹⁶ Bei all diesen Stellen (außer in 21,9, wo der Täter nicht zu ermitteln ist) wird unmittelbar vor der Ausrotteformel die Anweisung zur Tötung des Schuldigen gegeben. Der in 1Kor 5,1 geschilderte Fall ist im Alten Testament nicht mit der *בִּעַר*-, sondern mit der *כִּרְתֶּנּוּ*-Formel belegt (Lev 18,8.29). Doch sind die beiden Formeln eng verwandt. Sie stehen beide in unmittelbarem Zusammenhang mit der Todesstrafe. Außerdem stehen bestimmte Formen der Unzucht unter der *בִּעַר*-Androhung, so dass es nahe lag, weitere Formen von Unzucht damit zu belegen.

Mit dem Zitat der deuteronomischen Ausrotteformel deutet Paulus selbst den Traditionshintergrund seiner Anweisungen und Ausführungen an, nämlich den alttestamentlichen Gottesvolk-Gedanken. Die in der Literatur oft angeführten Parallelen aus Qumran (z. B. IQS VIII,21–24) und auch der jüdische Synagogenbann und die Möglichkeit des Ausschlusses aus den pharisäischen Genossenschaften¹⁹⁷ müssen demgegenüber als sekundäre Analogien gelten, die Paulus zweifellos z. T. gekannt hat, hier aber nicht aufgreift.¹⁹⁸ Er sieht in der Gemeinde das heilige Gottesvolk, von dem im Alten Testament die Rede ist, in seiner eschatologischen Erfüllung. Als solches hatte die Gemeinde über ihre Reinheit zu wachen, indem sie die, welche sich über den Bund Gottes hinwegsetzten, aus ihrer Mitte ausschloss. Das Verbot aus Lev 18,8, auf das Paulus sich hier bezieht, steht im Kontext der Heiligkeit Israels (vgl. 19,2), die es von allen anderen Völkern unterscheidet, die mit ihren Greueln das Land verunreinigt haben (18,27–30).¹⁹⁹ Nach dem Alten Testament war die Ausstoßung dessen, der sich gewisser schwerer Vergehen schuldig gemacht hatte, deshalb unumgänglich, weil sie Land (Lev 18,24f; Ez 36,17) und Tempel (Lev 20,3; Ez 5,11) verunreinigten und, wenn solche Sünder nicht aus dem Volk ausgerottet wurden, zur Vertreibung des Volkes aus dem Land und der Zerstörung des Tempels führte (vgl. z. B. Lev 18,25–29; Num 19,13.20; vgl. Jes 64,4–11; Ez 9,9; 10,18ff; 20,38; 22,2–16).²⁰⁰ Da in der christli-

Totenbeschwörung (Lev 20,6), Missachtung des Versöhnungstages (Lev 23,29) und des Passafests (Num 9,13), vorsätzliche Sünde (Num 15,30), unterlassene kultische Reinigung (Num 19,13.20).

¹⁹⁶ Übersetzung aus G. BRAULIK, Deuteronomium 16,18–34,12, 158.

¹⁹⁷ Siehe dazu BILL IV/1, 293–333 und G. BARTH, Kirchenzucht 171.

¹⁹⁸ So auch B. S. ROSNER Paul 181.

¹⁹⁹ Darüber hinaus mag auch die Tempelvorstellung mitgespielt haben, an welche Paulus in 3,16f erinnert hat und welche im Frühjudentum mit dem Motiv der Heiligkeit Israels eng verbunden war. C. K. BARRETT vergleicht die Strafe in 3,15 mit der „Zerstörung“ in 5,5 (First Corinthians 127).

²⁰⁰ „Bei der Verletzung zentraler Normen des Kultrechts ... sowie bei vorsätzlicher Verletzung von Normen des Strafrechts, also bei Taten ‚mit erhobener Hand‘, ist die Tat-

chen Gemeinde wie in der Qumrangemeinschaft anders als im Heiligkeitsgesetz und im Deuteronomium die Grenze des heiligen Volkes nicht mit den ethnischen Grenzen übereinstimmte, musste der Ausschluss hier anstatt durch die im Alten Testament vorgeschriebene Todesstrafe durch andere Maßnahmen erfolgen, etwa durch die Ausstoßung aus der Gemeinschaft und den Abbruch der Tischgemeinschaft (vgl. CD IX,16ff und Jub 22,16 mit 1Kor 5,11).²⁰¹ Im Neuen Testament führt das unbedingte, auch den Feind einschließende Liebesgebot dazu, dass Kirchengzucht immer auch auf die Rückgewinnung oder Rettung des Sünders aus ist. Dagegen schreibt mSan 7,4 in unmittelbarem Anschluss an das Alte Testament die Steinigung dessen vor, der mit seiner Stiefmutter Inzest treibt.²⁰²

2 πενθεῖν Die angemessene Haltung der Gemeinde gegenüber einem Bruder, der in dieser Weise sündigt, wäre für Paulus „Trauer“. Solche Trauer gilt im jüdisch-christlichen Bereich allgemein als die angemessene Reaktion auf eigene und fremde Sünde: vgl. 1Esdr 8,69; Esr 10,6; Neh 1,4; 8,9; Dan 10,2;²⁰³ TestRub 1,10; Mt 5,4; vor allem aber 2Kor 12,21, wo Paulus ankündigt, er werde über die trauern, die gesündigt und nicht Buße getan haben. Die Wendung ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν τῶν πλησίων ἐπενθεῖτε in 1Clem 2,6 ist wahrscheinlich der Wirkungsgeschichte von 1Kor 5 zuzurechnen und zeigt, dass die Alte Kirche zumindest im Prinzip die von Paulus geforderte Haltung gegenüber Sünde in der Gemeinde einnahm. Solche Trauer hätte, wie dem konsekutiven ἵνα-Satz zu entnehmen ist, in die Ausstoßung des Täters aus der Gemeinde münden müssen.

3–4 Diese Verse bergen viele Schwierigkeiten in sich, doch ist der Kern der Aussage klar. Paulus erwartet, dass die Gemeinde das von ihm bereits

folge nicht durch die kultische Entsühnung aufzuhalten (Num 15,30). Die durch die Tat verunreinigte Gesellschaft kann nur durch den Tod des Täters entsühnt und von den Folgen der Tat befreit werden (Num 25,8)“ (E. OTTO, Theologische Ethik 225).

²⁰¹ Vgl. zur Mannigfaltigkeit von Ausschlussverfahren in Qumran IQS 2,25–3,12; 6,24–7,25; 8,16–9,2; CD 9,2–4.16–23; 19,32–20,13; dazu G. FORKMAN, Limits 52–67, H. STEGEMANN, Die Essener 274–278 und C.-H. HUNZINGER, Beobachtungen 231–247. Die verschiedenen Stufen des Ausschlusses in Qumran „über abgestufte Sanktionen und Ausschließungen von Teilbereichen bis zum völligen Ausschluss“ entsprachen einem stufenweisen „Aufnahmeverfahren, das über verschiedene Stufen des Novitiaten bis zur Vollmitgliedschaft führte“ (G. BARTH, Kirchengzucht 172).

²⁰² Dass man im Judentum an der Bestrafung von Inzest durch Ausschluss aus der Gemeinde (mit oder ohne Todesstrafe – je nach vorausgesetzter Rechtssituation) festhielt, Paulus hier also ganz in der jüdischen Tradition steht, zeigen beispielsweise auch mSanh 7,4; 9,1; mKer 1,1; Jub 33,10–13 tSanh 10,1; CD V; Tempelrolle LXVI und Philo spec. III,22–28 (vgl. B. S. ROSNER, Paul 83).

²⁰³ Esra, Nehemia und Daniel lassen ihre Trauer in das Bekenntnis der Sünde ihres Volkes münden, was als Ausdruck der kollektiven Verantwortung in Israel zu werten ist.

gefällte Urteil in einer Gemeindeversammlung, bei der er selbst im Geist zugegen ist,²⁰⁴ vollzieht. Nicht nur die Gemeindeleitung soll den Ausschluss vollziehen, sondern die *ganze* Gemeinde wie in Mt 18,17 (und wie im Alten Testament das *ganze* Volk). In einer solchen Versammlung der Gemeinde „im Namen des/unseres Herrn Jesu“²⁰⁵ (vgl. Mt 18,20) unter der geistlichen Anwesenheit des Paulus wirkt die Kraft „unseres Herrn Jesu“. „Sein Anteil an ihrem Urteil macht es wirksam; darum verfügt es über Leben und Tod“.²⁰⁶

5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾶ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός κτλ. Vom oben skizzierten alttestamentlichen Hintergrund her wird man sich unter der Übergabe an Satan, die Paulus von der Gemeinde verlangt, eine der בער- oder כרת-Sanktion vergleichbare Exkommunikation vorzustellen haben, die schlussendlich zum Tod des Betroffenen führen konnte oder sollte.²⁰⁷

ὄλεθρος kommt im Neuen Testament nur im Corpus Paulinum vor und bedeutet dort das völlige Verderben im Endgericht (1Thess 5,3; 2Thess 1,9; 1Tim 6,9; vgl. auch die Verwendung von ὀλοθρευτός in diesem Sinne in 1Kor 10,10). In der LXX beinhaltet ὄλεθρος ebenfalls die völlige Vernichtung (vgl. z. B. 1Kön 13,34; Jud 11,15; Prov 1,26f; 21,7; Weish 1,12. 14; 18,13; Sir 39,30; Ob 1,13), wie auch die Ausrotte-Formel, die Paulus in v 13 zitiert, den Tod des solchermaßen Exkommunizierten impliziert und das Strafrecht in Lev 20,11 dessen Tod verfügt.²⁰⁸ Er wird außerhalb

²⁰⁴ Von Kol 2,5 her könnte man das so auffassen, dass er in Gedanken bei ihnen ist. Doch scheint er in v 4 mehr zu intendieren, nämlich eine vom Heiligen Geist gewirkte, tatsächliche Anwesenheit seines Geistes in der Gemeinde. Gegenüber denen, die sich in der Gemeinde benehmen, als ob Paulus nie wieder käme (4,18), betont er, dass er auch jetzt, obschon physisch abwesend, im Geist unter ihnen sei. (Vgl. 2Kön 5,26, wo Elisa auf die Lüge Gehasis erwidert, sein „Geist“ sei bei ihm gewesen. Bezeichnenderweise folgt auch hier eine Gerichtsankündigung.)

²⁰⁵ Von den mannigfaltigen Möglichkeiten, ἐν τῷ ὀνόματι κτλ. zuzuordnen, kommen vor allem zwei in Frage: der Bezug auf συναχθέντων ὑμῶν (so z. B. G. FEE, *First Corinthians* 206f) oder auf παραδοῦναι (so z. B. A. BENGEL, *Gnomon* 636). In beiden Fällen ergibt sich, dass das von der Gemeinde gefällte Urteil an der Autorität des Herrn teilhat.

²⁰⁶ A. SCHLATTER, *Bote Jesu* 176.

²⁰⁷ Vgl. G. FORKMAN, *Limits* 143: “Once the judgement has been pronounced, the punishment follows by itself.”

²⁰⁸ Von daher ist auch hier aller Wahrscheinlichkeit nach der Tod des Unzüchtigen im Blick. Möglich ist auch die im Anschluss an die Väterauslegung vorgetragene Ansicht, 1Kor 5,5 habe die Zerstörung der fleischlichen Natur des Blutschänders durch Leiden im Blick, welche zur Rettung seines Geistes führen solle, wobei ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ dann die ganze Person, jeweils unter verschiedenem Gesichtspunkt gesehen, wären – nämlich

der Heilsgemeinde gestellt, dorthin, wo er vor seiner Bekehrung und Taufe stand. Ziel dieses Aktes ist aber – wie mit finale *ἵνα* angedeutet wird – nicht die Zerstörung des Mannes durch Satan, sondern seine Rettung.²⁰⁹ Da von der paulinischen „Soteriologie her auszuschließen“ ist, „dass Paulus dem Tod selbst eine sühnende Bedeutung zuschreibt“,²¹⁰ kann dies nur durch Umkehr (ausgelöst durch körperliches Leiden) *vor* dem Eintreten des völligen Untergangs (dieser ist mit *εἰς ὄλεθρον* gemeint) geschehen. Dass der Unzüchtige ohne Umkehr – etwa allein aufgrund seiner Taufe – gerettet wird, muss „im Lichte von 6,9f und 10,1ff als unplausibel gelten.“²¹¹ Das *εἰς* vor *ὄλεθρον* ist schwächer als das finale *ἵνα*, welches den Nebensatz über die Rettung des Mannes im Jüngsten Gericht einleitet, und kann final, aber auch antizipierend gemeint sein: Wenn der Ausschluss nicht zur Umkehr führt, wird er im Tod des Mannes enden.²¹²

Der Wortlaut erinnert an Hi 2,6, wo Gott dem Satan erlaubt, Hiob physisch zu schaden, dies aber letztendlich Gottes Zielen untergeordnet bleibt. Auch nach 2Kor 12,7 schlägt der Engel Satans Paulus letztlich im Dienst Gottes. 1Tim 1,20 kennt eine „Übergabe“ von Menschen, die vom Glauben abgefallen sind, „an Satan“ mit dem Ziel der Erziehung (*ἵνα παιδευθῶσιν*). Vergleichbar, wenn auch nicht unmittelbar analog, ist 1Kor 11,29–32, wonach der *Herr* die züchtigt (*παιδεύειν*), die seinen Leib nicht „unterscheiden“, nämlich mit Krankheit und Tod (vgl. *ὄλεθρος τῆς σαρκός* in 5,5), um sie davor zu bewahren, dass sie samt der Welt verurteilt werden.

Paulus lässt den Mann dem Satan übergeben und geht (aufgrund der Zerstörungswut Satans) von seinem baldigem Tod aus, ohne näher auf die Ausführung dieser Zerstörung einzugehen. Der Mann wird damit wirksam an die Folge seines Tuns übergeben, mit dem er sich selbst außerhalb der Gemeinde gestellt hat, so wie Gott nach Röm 1,18–32 die Heiden an die Folgen ihres Tuns ausgeliefert hat, wodurch sie sich selbst zerstören

in ihrer Abwendung von bzw. ihrer Hinwendung zu Gott (G. FEE, First Corinthians 212; ähnlich A. C. THISELTON, First Corinthians 397f). M. KONRADT entgeht der mit dieser Deutung verbundenen Schwierigkeit, „dass der Satan, der gemeinhin als Verführer gedacht ist, hier nun ausgerechnet dazu da sein soll, die Sündenlust des Unzüchtigen zu vernichten“, indem er den Unzüchtigen selbst zum Subjekt von *εἰς ὄλεθρον* macht (Gericht 319f).

²⁰⁹ Ein solch finales *ἵνα* bedeutet jedoch keineswegs notwendig, dass das gewünschte Resultat auch eintreten wird. Man kann also nicht behaupten, „Paul declares that the offender’s spirit will be saved“ (so aber B. W. WINTER, Carnal Conduct 196).

²¹⁰ So richtig M. KONRADT, Gericht 316.

²¹¹ M. KONRADT, Gericht 316.

²¹² Die Wendung spricht also nicht gegen die Möglichkeit der Umkehr (anders M. KONRADT, Gericht 317, der für diese Möglichkeit „die These einer abgeschwächten Bedeutung von *ὄλεθρος*“ als notwendig voraussetzt). Schon A. BENDEL deutete *ὄλεθρος* als „*perniciem, mortem, etiamsi non subitam*“ (Gnomon 636).

(vv 24.26.28). Paulus geht mit der alttestamentlich-jüdischen Sicht davon aus, dass Sünde konkrete Folgen im Hier und Jetzt hat,²¹³ auch wenn er im Blick auf das Endgericht selbst in diesem Fall noch die Rettung des Mannes, d. h. dessen Rechtfertigung durch Christus, erhofft (ἴνα ... σωθῆ)²¹⁴ und mit dieser positiven Intention über das von ihm aufgenommene alttestamentliche Recht hinausgeht: Dieses schrieb nur die Austilgung dessen, der solches getan hatte, vor, ohne dass ein Weg der Rettung aufgezeigt wurde. Allerdings rechnete man im Judentum mit der sühnenden Wirkung des Todes eines Sünders, wenn er mit Umkehr verbunden war.²¹⁵

„Dass Gott Gott bleibt, selbst wenn er uns gnädig wird, und alle Gnade uns zum Gehorsam führt, das hat die früheste Christenheit bewogen, Geist und Recht zu verbinden. Sie hat umgekehrt auch nicht das Recht von Gottes Heilshandeln gelöst. Noch sein Gericht steht im Dienst seiner Gnade.“²¹⁶

6 Nachdem Paulus nochmals darauf hingewiesen hat, dass die Korinther in Anbetracht der Lage keinen Grund zum Stolz haben, warnt er vor dem ansteckenden Charakter der Sünde. Er zitiert dazu ein (auf jüdischer Tradition beruhendes) Sprichwort, das er auch in Gal 5,9 zitiert; durch οὐκ οἶδατε führt er es als bekannt ein.

²¹³ Vgl. hierzu E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechtes 73: „Das hier praktizierte Gericht“ „betrifft“ „nicht ... nur die Innerlichkeit ... Es steht nicht im Gegensatz zum leiblichen Gerichte, sondern schließt dieses in seinen Auswirkungen gerade ein.“

²¹⁴ S. HAGENOW meint, es gehe hier um die Rettung des „Geistes der Gemeinde“, deren Reinheit durch den Inzest gefährdet ist (Heilige Gemeinde 40). Doch ist σωζεῖν bei Paulus Terminus technicus für die eschatologische Rettung von Menschen (was im vorliegenden Text der Hinweis auf die ἡμέρα τοῦ κυρίου bestätigt), und es deutet nichts darauf hin, dass πνεῦμα „die Einheit der Gemeinde, die es zu retten und zu bewahren gilt“, „symbolisiert“ (so aber HAGENOW, ebd.; vgl. dagegen M. KONRADT, Gericht 313). Paulus hat in 1Kor 5 nicht nur die Reinheit der Gemeinde, sondern auch die Rettung des einzelnen Sünders im Blick.

²¹⁵ „Den ältesten tannaitischen Beleg“ für die Sühnkraft des Todes „finden wir“ nach E. LOHSE in mJoma VIII,8, wo der „Tod ... hinsichtlich der Sühnkraft mit dem Versöhnungstag verglichen [wird], wobei ausdrücklich betont wird, dass beide nur zusammen mit der Umkehr sühnen“ (Märtyrer 33; vgl. auch die Belege bei B. D. SMITH, Paul's Seven Explanations 59–77). Insbesondere erkannte man der Todesstrafe sühnende Wirkung zu, sofern sie willig angenommen wurde und ihr ein Sündenbekenntnis voranging (vgl. E. LOHSE, Märtyrer 38–50). Nach mSanh 6,2 diente das Bekenntnis Achans (Jos 7,20) der Sühne seiner Schuld. 1Kor 11,32; 2Kor 2,6f, 7,9–11 (und 1Tim 1,20; 1Petr 4,1) dagegen gehen von der *erzieherischen* Funktion von Leiden aus (vgl. dazu z. B. TestGad 5,9–11).

²¹⁶ E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechtes 81.

ζύμη Sauerteig galt im Judentum als Symbol von Unreinheit (vgl. auch Mt 16,6 par Mk 8,15 und Lk 12,1).²¹⁷ Selbst der Vergleich zwischen Ausrottung des Bösen aus dem Volk und Ausfegen des Sauerteigs vor dem Passafest war in der jüdischen Tradition bereits vorgegeben: Im mischnischen Hebräisch wurde dieses Ausfegen mit dem Verb בער bezeichnet, welches in den alttestamentlichen בער-(ἐξάγειν-)Formeln für die Ausrottung des Bösen aus dem Volk steht.²¹⁸ Mit dem Bild vom „Teig“ wird noch mehr als mit anderen Bildern für die Kirche die „Einheit“ der Gemeinde betont: Was ein Glied der Gemeinde tut, betrifft alle anderen, so wie ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert. Was Paulus damit sagen will, ist nicht nur, dass die Gemeinde in Gefahr steht, dieselbe Sünde zu begehen, sondern dass sie durch deren Duldung in ihrem gesamten geistlichen Leben gehemmt wird, so wie Israel aufgrund der Sünde Achans eine Niederlage erlebte.²¹⁹ Ihre Existenz als heiliges Volk (1,2) steht auf dem Spiel.

ἑκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην Unter Anspielung auf den (ebenfalls als bekannt vorausgesetzten) jüdischen Brauch, am 14. Nisan – dem ersten Tag des Festes der Ungesäuerten Brote und dem Vortag des Passa – allen Sauerteig aus dem Haus zu entfernen (Ex 12,15.19; 13,7; Dtn 16,4; vgl. mPes 1,1) und ungesäuerte Brote (ἄζυμοι) zu essen, ruft Paulus die Gemeinde zu ihrer Reinigung durch Entfernung („Ausfegen“) des im Bild mit dem „alten Sauerteig“ identifizierten Sünders auf. Da Paulus zuvor angeordnet hat, *diesen* aus der Gemeinde zu entfernen, wird er *ihn* (und nicht seine Sünde) mit dem Sauerteig meinen, wie ja auch mit dem *neuen* Teig Menschen (und nicht Taten) gemeint sind (daher ἦτε).

νέον φύραμα Die Bezeichnung der Gemeinde als νέον φύραμα verstärkt den Eindruck, dass Paulus sie als Gesamtheit im Blick hat und nicht das Gegenüber von „altem“ und „neuem“ Menschen.²²⁰

καθώς ἐστε ἄζυμοι Der finale ἵνα-Satz könnte den Anschein erwecken, die Gemeinde sei selbst zu ihrer Erneuerung ermächtigt und fähig. Dem tritt Paulus mit dem unmittelbar folgenden καθώς-Satz entgegen:

„Sie sind vom Bösen geschieden und rein gemacht; darum sollen sie das Veraltete von sich tun ... Gottes Wirken schafft in uns den Willen, und weil Paulus an Gottes Wirken

²¹⁷ Bei den Rabbinen bezeichnete „Sauerteig“ den bösen Trieb oder die böse Gesinnung eines Menschen: vgl. die Belege bei BILL I, 728 und IV.1, 468.

²¹⁸ Vgl. M. NEWTON, Concept of Purity 96.

²¹⁹ Die terminologischen Verknüpfungen zwischen Jos 7,12 und Dtn 17,7; 22,22.24 etc. lassen annehmen, dass „the LXX translator viewed Achan’s removal as the paradigm of the expulsion ... commanded in Deut.“ (W. HORNBURY, Extirpation 36).

²²⁰ So aber z. B. F. LANG, Briefe an die Korinther 73.

glaubte, fielen von seinen Geboten alle Zweifel und Bedenken, ob sie auch möglich seien, ab.“²²¹

τὸ πάσχα ὑμῶν ἐτύθη Χριστός Die Wendung τὸ πάσχα θύειν ist direkt aus Ex 12,21LXX übernommen. Dass die Gemeinde neu geworden ist, verdankt sie dem Tod Christi als Passalamm (vgl. 1Petr 1,19; Joh 1,29.36; 19,36), in dem der neue Bund begründet ist (vgl. 1Kor 11,23ff), so wie das Passa als Auftakt zum Exodus die Erwählung Israels zum heiligen Volk markiert (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3).

Nicht nur das Ausmerzen des Sauerteigs als eine menschliche Aktion findet in der christlichen Gemeinde ihr Gegenstück, sondern auch (und erst recht) das Passa als Gottes Gabe an sein Volk. Christus ist – wie von 1,30 und 6,11 her deutlich ist – aufgrund seines Opfertodes der Ursprung der Reinheit und Heiligkeit der Gemeinde. Mit Deidun ist festzustellen:

“A more powerful expression of the Church as ‘true Israel’ would be difficult to find, for her very existence is here defined in terms of the most exclusive (cf. Ex. 12,45.47.48) and distinctive moment of Israel’s life as God’s People.”²²²

8 ἑορτάζωμεν Wie das jüdische Fest der ungesäuerten Brote im Anschluss an das Ausfegen des alten Sauerteigs und an das Schlachten des Passalammes eine ganze Woche lang gefeiert wurde, sollen auch die Christen nach dem einmaligen Ereignis der Reinigung durch Christi Tod ein andauerndes Fest feiern (ἑορτάζειν steht im Präsens), indem sie fortgesetzt heilig leben. Sie sollen in ihrem Wandel dem entsprechen, was Christi Tod aus ihnen gemacht hat. An dieser Stelle verschiebt sich nun das Bild von den Täufern zu den Taten. Das deutet schon die Verwendung der Präposition ἐν an, die an die Stelle der direkten Gleichsetzung in v 7 tritt: Als Sauerteig gilt jetzt die Bosheit, als ungesäuerte Brote die Aufrichtigkeit. Wie in Kol 3,8f geht es nun um das Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen oder – mit Röm 6,4 gesprochen – um den Wandel „in der Neuheit des Lebens“.

9–11 ἔγραψα Paulus präzisiert hier noch einmal eine schon in einem früheren Brief gegebene Weisung bezüglich des Umgangs mit Christen, die in Sünde (wie z. B. der in 5,1 angesprochenen πορνεία) verharren.

οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου zeigt deutlich, dass es Paulus um die *ethische* Heiligkeit der Gemeinde geht. Im Gegensatz zur Qumrangemeinschaft und zum Pharisäismus, wo man den Umgang mit

²²¹ A. SCHLATTER, Bote Jesu 181.

²²² T. J. DEIDUN, New Covenant 29f.

Sündern mied, ist Paulus bezüglich des Umgangs mit Sündern außerhalb der Gemeinde völlig unbekümmert. Die Tischgemeinschaft als Inbegriff von Gemeinschaft wurde im Judentum zur Zeit des Paulus vor allem den Heiden verweigert, aber auch den ihnen in gewissem Sinn gleichgestellten Sündern in Israel.²²³ Dahinter stand die Sorge um die kultische Verunreinigung, welche man sich durch die Tischgemeinschaft mit ihnen zuzog, denn einerseits galten sie selbst aufgrund ihres Götzendienstes als unrein (Jub 22,16–20), andererseits wurden ihre Speisen als unrein und deshalb als verunreinigend angesehen. Für Paulus dagegen ist Tischgemeinschaft mit Nichtmitgliedern (Juden und Heiden) kein Problem (vgl. 1Kor 10,27; Gal 2,11ff), da rituelle Reinheit für ihn keine Rolle spielt bzw. nichts „aus sich selbst unrein ist“ (vgl. Röm 14,14.20 und 1Kor 8,8; 10,25f).²²⁴ Lediglich die Tischgemeinschaft mit dämonisch inspirierten Gemeinschaften ist nach 10,21 ausgeschlossen.

11 ἀδελφός Scharf urteilt Paulus bezüglich des Umgangs mit Sündern *innerhalb* der Gemeinde; deren Bezeichnung als ἀδελφός (vgl. 6,5f.8; 8,11f; 15,58; 16,20) impliziert eine Gemeinschaft mit engen Beziehungen untereinander, die nach außen hin deutlich abgegrenzt und durch ihren Wandel erkennbar war.²²⁵ Paulus nimmt damit eine im Urchristentum²²⁶ auf die Ge-

²²³ In Qumran war Tischgemeinschaft mit Nichtmitgliedern ganz undenkbar. Novizen dürfen erst nach Ablauf ihres ersten Jahres „die Reinheit der Vollmitglieder berühren“ und erst nach zwei Jahren „das Getränk der Vollmitglieder anrühren“ (1QS VI,16–23); Essen von Nichtmitgliedern darf nicht angenommen werden (1QS V,16). Einem Pharisäer war es unter gewissen Bedingungen möglich, Nichtpharisäer zu Tisch zu bitten, nicht aber, deren Einladungen anzunehmen. Dagegen standen die Reinheitsgebote (vgl. M. J. BORG, Conflict 81). Dass die Juden im 1. Jh. n. Chr. jegliche Tischgemeinschaft mit Heiden mieden (vgl. schon Dan 1,8ff; Judith 12,1f; Tobit 1,10f; 3Makk 3,4; Jub 22,16; Josephus Vita 74ff), ist auch durch entsprechende Bemerkungen griechischer und römischer Schriftsteller bezeugt (siehe zum Ganzen Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.5).

²²⁴ 1Kor 8,11–13 zeigt, dass Paulus auch die Frage kultischer Reinheit ganz dem Gebot der Liebe zu den Glaubensgeschwistern unterordnet. Nach 14,16.24 durften sogar am Gottesdienst der Gemeinde Nichtchristen teilnehmen. Die Parallele zwischen der Haltung des Paulus zu Heiden und Jesu Tischgemeinschaften mit Sündern und anderen Unreinen ist augenfällig (vgl. Mk 1,40–45parr; 2,15–17parr; 5,25–34parr; Mt 11,19par Lk 7,34; Lk 19,1–10).

²²⁵ Zwischen den „Brüdern und Schwestern“ (ἀδελφοί) wurde in den paulinischen Gemeinden der „heilige Kuss“ als Zeichen der Verbundenheit ausgetauscht (vgl. 1Kor 16,20 mit Röm 16,16; 2Kor 13,12; 1Thess 5,26); zur Erklärung und zur Wirkungsgeschichte vgl. W. SCHRAGE, Korinther Bd. 4, 469f.476–478.

²²⁶ Belege hierfür finden sich in allen neutestamentlichen Schriften, was auf ein frühes Auftreten dieser Übertragung schließen lässt. Mt 23,8 und Lk 22,32 legen nahe, dass sie auf Jesus selbst zurückgeht, der damit das Verhältnis seiner Jünger untereinander bestimmte.

meinde übertragene Bezeichnung der Israeliten auf, welche deren besondere Stellung vor Gott und die damit gegebene ethisch-soziale Verantwortung füreinander ausdrückte,²²⁷ vertieft sie aber christologisch. Nach 1Kor 8,11 entsteht das Geschwisterverhältnis durch Christi Tod, wie auch die Teilhabe am Sühntod Christi die „vielen“, die zur ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gehören, zur Gemeinschaft des Leibes Christi zusammenschließt (10,16f; 12,12ff).²²⁸ Aufgrund der Einheit zwischen Christus und dem Bruder oder der Schwester sündigt man, wenn man sich gegen sie verfehlt, an Christus (8,12).

μὴ συναναμίγνυσθαι – μηδὲ συνεσθίειν Mit in Sünde verharrenden „Brüdern“ soll man „nichts zu schaffen haben“, ja „nicht einmal zusammen essen“,²²⁹ d. h. jede Gemeinschaft abbrechen; vgl. 2Thess 3,14, wo Paulus ebenfalls mit συναναμίγνυσθαι den (vorläufigen) Abbruch der Gemeinschaft mit denen anordnet, die seinen wiederholten (vgl. 1Thess 4,11f; 5,14) brieflichen Anordnungen nicht gehorchen.²³⁰ Das Verbot des συναναμίγνυσθαι begegnet schon in der alttestamentlich-jüdischen Tradition in den Anweisungen zur Absonderung des heiligen Volkes von den Sitten der Völker (Hos 7,8 v. l.; Philo Mos. I,278) bzw. ihrer Vorfahren (Ez 20,18).

²²⁷ Hier wurde der „Bruder“ (ΠΣ) genannte Volksgenosse vom in Israel lebenden Fremden (ἄλλοθι) unterschieden (siehe nur Dtn 17,15; 23,20f; 24,14). Deuteronomium und Heiligkeitgesetz leiten aus dem Bruderverhältnis der Israeliten eine besondere Verantwortung füreinander ab (vgl. Lev 19,17; 25,25.46; Dtn 15,7.9.12; 19,18f; 22,1–4; 23,20f). In Ps 22,23 und u. U. auch in Ps 22,8 „sind ‚deine Brüder‘ offenbar mit לְהַרְבֵּה, d. h. der Kultgemeinde“ identisch (H. RINGGREN, Artikel ΠΣ 207), was dem paulinischen Sprachgebrauch nahe kommt. Das Judentum hat die Bezeichnung des Volks- und Religionsgenossen (beides ist hier noch nahezu identisch) als „Bruder“ übernommen, was sich in Apg 2,29.37; 3,17; 7,2; 13,15.26.38; 22,1; 23,1ff; 28,17 und Röm 9,3 widerspiegelt und für die Essener in Jos Bell II,122 bezeugt ist (vgl. H. VON SODEN, Artikel ἀδελφός 145f). „Der übertragene Sinn von ἀδελφός ist ... auch außerhalb des Juden- und Christentums üblich gewesen“ (H. VON SODEN, a.a.O. 146), doch kommt für Paulus, wie das semantische Umfeld von ἀδελφός in seinen Briefen zeigt, nur die Übernahme aus dem Judentum in Frage.

²²⁸ Nach 11,17 ist es die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, welche zum Abendmahl zusammenkommt; nach 10,17 werden die Mahlteilnehmer in der Feier des Abendmahls jedes Mal neu zum ‚Leib Christi‘ verbunden. Es ist deshalb nicht sinnvoll, zwischen die beiden Bezeichnungen der Gemeinde bei Paulus einen Keil zu treiben. Sie beschreiben verschiedene Aspekte desselben Phänomens.

²²⁹ Mit μηδὲ συνεσθίειν ist wohl kaum nur ans Abendmahl gedacht; für dieses hatte Paulus eindeutiger Termini zur Verfügung. Es ist aber in diese Anweisung mit eingeschlossen.

²³⁰ 2Joh 10f, wonach man Irrlehrer nicht beherbergen oder grüßen sollte, lässt eine vergleichbare Haltung erkennen.

πόρνοις κτλ. Die in 5,11f genannten, zum Ausschluss führenden Laster treten in 6,9f innerhalb eines längeren Lasterkataloges noch einmal auf, welcher aufzählt, wer „das Reich Gottes nicht erben“ wird. Das heißt, die Kriterien für den endgültigen Eintritt in die βασιλεία sind dieselben wie die für die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Das zeigt, wie eng die Gemeinde als Volk der βασιλεία dieser zugeordnet ist. Wie oben angemerkt, handelt es sich bei den angeführten Lastern um Vergehen, die im Deuteronomium als Bundesbruch gewertet werden und unter der עבֹר-Sanktion stehen, welche Paulus in v 13 zitiert: vgl. Dtn 22,21 zu πόρνος, 17,3.7 zu εἰδωλόλατρης, 19,18f zu λοιδόρος, 21,20f zu μέθυσος, 24,7 zu ἄρπαξ.²³¹ Es fällt auf, dass die Liste des Paulus keine kultischen Übertretungen wie etwa die durch die כַּרְבֵּי-Formel untersagte Unbeschnittenheit (Gen 17,14) oder das Essen von Gesäuertem zur Zeit des Festes der ungesäuerten Brote (Ex 12,15.19) enthält. Die kultischen Gesetze dienen Paulus, wie 5,7 zeigt, nur noch als Vorausdarstellung geistlicher Sachverhalte und haben im neuen Bund keine praktische Verbindlichkeit mehr. Die Tatsache, dass Paulus in den Lasterkatalogen in vv 10f nicht *Taten* aufzählt, sondern Durchweg die Täter mit ihrer Sünde identifiziert, impliziert, dass es ihm nicht um einzelne Übertretungen geht, sondern um ein permanentes *Verharren* in Sünde, letztlich um „eine Existenzweise des Menschen, die sich in Taten konkretisiert“²³².

12–13 οἱ ἕξω sind im jüdischen Sprachgebrauch die Heiden (vgl. z. B. Jos 6,23), bei Paulus dagegen jene Juden und Heiden, die nicht zur christlichen Gemeinde gehören (1Thess 4,12; Kol 4,5), so wie Jesus nach Mk 4,11 die als οἱ ἕξω bezeichnete, welche nicht seine Jünger waren. Das Volk des neuen Bundes aus Juden und Heiden wird nach Paulus nicht durch Abstammung und Beschneidung konstituiert, sondern durch den Glauben an Jesus.

οἱ ἔσω Indem Paulus zum Gericht *in* der Gemeinde aufruft, vom Gericht *außerhalb* der Gemeinde aber Abstand nimmt, ermöglicht er der Gemeinde den freien Umgang mit den Menschen in der Welt, ohne dass sie sich dadurch der Welt gleichstellte (vgl. Joh 17,14f). Die Gemeinde als heiliges Volk hat sich in ihrem Wandel von der Welt zu unterscheiden, d. h., christliche Ethik ist zunächst eine *Gemeindeethik* und nicht allgemein einklagbar.²³³ Erst in einem zweiten Schritt, weil Gott die Gemeinde als Zeichen

²³¹ Vgl. B. S. ROSNER, Paul 69. Ebd.: “The only item in Paul’s list without such a conceptual precedent is πλεονέκτης, which ... is linked with ἄρπαξιν as one class in 5:10.”

²³² S. WIBBING, Tugend- und Lasterkataloge 115.

²³³ Hier lag die Schwäche von Calvins Versuch, die Kirchenzucht als dritte nota ecclesiae einzuführen: So richtig damit gesehen wurde, dass Gemeinde nach dem Neuen Tes-

seines Reiches in die Welt gesetzt hat, ist auch die *Welt* auf Gottes Willen anzusprechen, und zwar im Modus des beispielhaften Lebens der Gemeinde sowie der prophetischen Ermahnung. Doch kann man von Menschen, die nicht von der Voraussetzung der Heiligung durch den Tod Christi (vgl. 1Kor 5,7) her kommen, nicht dasselbe verlangen wie von der durch Christi Tod von ihrem früheren Leben befreiten Gemeinde, die in der Kraft des Heiligen Geistes lebt.

Gerade dieses Selbstverständnis, Gottes heiliges Volk zu sein, von ihm zur Heiligkeit und zur Unterscheidung von der Welt berufen, war in der Gemeinde zu Korinth offenbar unzureichend ausgebildet. Deshalb duldete sie das Böse in ihrer Mitte (v 2), konnte aber zugleich Paulus dahingehend missverstehen, dass alle Sünder auf der Welt zu meiden seien (v 9).

Die in 5,12f gebotene Enthaltung vom Gericht über „die *draußen*“ in der Gegenwart steht zu der zukünftigen Verheißung der Beteiligung am Gericht über die Welt in 6,2 ebenso wenig im Widerspruch, wie die paulinische Weisung, *innerhalb* der Gemeinde Gericht zu üben, Jesu Verbot des Richtens (Mt 7,1–5; vgl. Lk 6,37–42) widerstreitet.

“Jesus is dealing with personal criticism of one’s brother or sister, which is always disallowed, even by Paul (cf. 4:3). This is dealing with persistent wrongdoing of a kind wherein someone wants to have it both ways, to belong to the Christian community without leaving his/her former behaviour behind.”²³⁴

In einem solche Fall ist Gericht nicht nur erlaubt, sondern geboten, und zwar, wie wir gesehen haben, um der betreffenden Person *und* um der Gemeinde willen.

Die Maßnahmen, die Paulus hier selbst ergreift und von der Gemeinde verlangt, stehen in Einklang mit der Kirchenzuchtsregel aus Mt 18,15–17 und haben auch in der johanneischen Tradition ein Pendant, für welche die Gemeinde ebenfalls die Schar der geheiligten und heilig lebenden Jünger Jesu ist (vgl. nur die Behandlung der „Sünde zum Tode“, für die keine Fürbitte möglich ist, in 1Joh 5,16–17). Einen anderen, auf die Heiligung der Gemeinde sowie die ihr korrespondierende Kirchenzucht verzichtenden Gemeindebegriff kennt das Neue Testament nicht.

Neben diesem recht krassen Beispiel von Kirchenzucht gibt es zahlreiche Stellen, an denen Paulus nur zur Ermahnung von Sündern aufruft: 1Thess 5,14f; 2Thess 3,6–15; Röm 15,14; Gal 6,1 (vgl. Jak 5,19f; Did

tament nicht ohne Kirchenzucht gelebt werden kann, so problematisch war es, Kirchenzucht in einer mit der Einwohnerschaft deckungsgleichen, nicht auf freiwilligem Glauben basierenden Kirche durchführen zu wollen. Ein solcher Versuch war zwangsläufig dazu verurteilt, in Gesetzlichkeit und Zwang zu entarten, und denkbar ungeeignet, die heilige Brautgemeinde „herzustellen“.

²³⁴ G. FEE, First Corinthians 228.

15,3). Diese Stellen zeigen, dass der Ausschluss aus der Gemeinde nur das äußerste Mittel ist, das angewendet wird, wenn die gegenseitige Ermahnung (νουθετεῖν, νουθεσία) erfolglos bleibt,²³⁵ wie auch bei Matthäus auf den Passus über den Ausschluss unbußfertiger Sünder die Aufforderung folgt, 77mal (d. h., immer wieder) zu vergeben (Mt 18,21f), um dem Missbrauch der Kirchenzucht vorzubeugen. Auch in Did 15,3, wo auf Mt 18,15ff Bezug genommen wird, ist die Grundintention, die Sünder zur Umkehr zu bewegen, deutlich zu spüren:

„Weist euch aber gegenseitig zurecht, nicht im Zorn, sondern in Frieden, wie ihr es habt im Evangelium. Und mit jedem, der sich vergeht gegen den anderen, soll niemand reden; und er soll auch nichts von euch hören, *bis er Buße getan hat*“.²³⁶

In 1Kor 5 (und 6; vgl. auch Gal 6,1; 2Kor 13,1; ferner 1Tim 5,19f und Tit 3,10) finden sich nicht nur Anklänge an den Pentateuch, sondern auch an Mt 18,15–20. Wenngleich es nicht möglich ist, genau zu verfolgen, auf welchem Wege die Übereinstimmung zustande kam,²³⁷ werden diese Anklänge doch kaum zufällig sein. Paulus insistiert wie Mt 18,15–17 darauf, Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde zu regeln, nicht außerhalb (5,4; 6,1), und einen nicht zur Umkehr bereiten Sünder aus der Gemeinde auszuschließen (5,5). Wie Mt 18 geht er davon aus, dass das Urteil der Gemeinde Autorität hat: Ein solches Urteil vollzieht sich in der Gegenwart der „Macht unseres Herrn Jesu“ (5,4) und durch eine Gemeinde, die einst die Welt richten wird (6,2).²³⁸ Ziel der Zurechtweisung ist nach Mt 18,15 (ἐκέρδησας) wie in 1Kor 5,5 (ἵνα σωθῆ) – aber beispielsweise im Gegensatz zu yYoma 45c –, die Sünder zu gewinnen. Das Verb κερδαίνω steht auch in Mt 16,26 (par Mk 8,36; Lk 9,25), 1Kor 9,19 und 1Petr 3,1 im Kontext der eschatologischen Rettung. Es ist ein Terminus technicus der ur-

²³⁵ νουθετεῖν, νουθεσία, wozu Paulus in 1Thess 5,14; Röm 15,14; Kol 3,16 und 2Thess 3,15 auffordert, bedeutet „Falsches richtigstellen u[nd] die geistig-seelische Haltung bessern“. Nur sekundär kann es dann auch die Bedeutung „strafen“ annehmen, was aber jeweils durch entsprechende Beifügungen verdeutlicht wird (J. BEHM, Artikel νουθετέω, νουθεσία 1013).

²³⁶ Übersetzung: Die apostolischen Väter, Hrsg. A. LINDEMANN und H. PAULSEN; Hervorhebung H. S.

²³⁷ Zumindest lässt sich feststellen, dass es einfacher ist, „to see the very Jewish tradition of Matthew as the more original“ (D. WENHAM, Paul, Follower of Jesus 212).

²³⁸ D. WENHAM (Paul, Follower of Jesus 212) macht über diese inhaltlichen Parallelen hinaus auf das Mt 18 und 1Kor 5 und 6 gemeinsame Vokabular aufmerksam: ἀδελφός (Mt 18,15; 1Kor 5,11), ἐκκλησία (Mt 18,17; 1Kor 6,4), πράγμα (Mt 18,19; 1Kor 6,1), συναγέσθαι (Mt 18,20; 1Kor 5,4), εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα / ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Mt 18,20; 1Kor 5,4).

christlichen Bekehrungssprache, der dann auch auf die „Rück-Gewinnung“ derer, die abgefallen waren, Anwendung fand.²³⁹

Mt 18 empfiehlt (wie 1QS V,25ff) ein vierstufiges Vorgehen, wenn ein Gemeindeglied (ἄδελφός) in Sünde verharrt²⁴⁰: Zunächst wird ein sündigendes Gemeindeglied (in Übereinstimmung mit Lev 19,17; vgl. 1QS V,26–VI,1 und CD IX,7f) in einer privaten Unterredung zurechtgewiesen (v 15). In einem zweiten Schritt wird es mit ein oder zwei Mitchristen zusammen ermahnt.²⁴¹ Bleibt auch dies erfolglos, wird der Fall in einem dritten Schritt vor die ganze ἐκκλησία, d. h. in diesem Fall die Ortsgemeinde, gebracht (Mt 18,17a). Erst nach dieser dreimaligen Ermahnung folgt als vierter Schritt der Ausschluss aus der Gemeinde (Mt 18,17b), von dem 1Kor 5 handelt. Die Wendung ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἔθνικός καὶ ὁ τελώνης entspricht matthäischem Sprachgebrauch.²⁴² Dabei hat ὁ ἔθνικός bei Matthäus stets negative Konnotation (vgl. Mt 5,47; 6,7) und ist nicht einfach Bezeichnung der ἔθνη, welchen nach Mt 28,18 die christliche Mission gilt. Gemeint sind mit ὁ ἔθνικός καὶ ὁ τελώνης die Heiden und Zöllner, sofern sie bleiben, was sie waren, und damit nicht zum Reich Gottes gehören. Es geht ganz gegen den Gesamtduktus der Perikope, wenn gelegentlich versucht wird, an dieser Stelle Jesu Annahme von Zöllnern und Sündern einzutragen und daraus zu schließen, Jesus gebiete hier, auch die noch anzunehmen, die sich nicht ermahnen lassen. Gemeint ist vielmehr, dass ein Gemeindeglied, welches absichtlich an Sünde festhält und damit gegen das Gesetz des Reiches Gottes lebt, aus der Gemeinschaft auszuschließen

²³⁹ Das wirft ein Licht auf die Natur der Sünde, um die es hier geht: Sie stellt die, welche sie getan haben, auf eine Stufe mit den (noch zu „gewinnenden“) Nichtchristen (vgl. Mt 18,17, wonach sie, wenn sie sich nicht gewinnen lassen, diesen gleichgeachtet werden). Den auf die Rettung der Geschwister zielenden Skopus erhält der Text in Mt 18,15-17 also nicht erst durch die Komposition, wo ihm ein Gleichnis über die Vergebung folgt, sondern er eignet ihm von Anfang an. Es ist keineswegs so, dass die Kirchenzuchsregel in 18,15–17 durch den Rahmen, in dem sie im Matthäusevangelium eingefasst ist, „gewissermaßen gegen den Strich gebürstet“ wird, weil dieser „ganz die seelsorgerliche Bemühung um den Sünder und die grenzenlose Vergebungsbereitschaft einschärft“ (so G. BARTH, Kirchenzucht 176). Dieses seelsorgerliche Bemühen ist bereits die Intention der vv 15–17. Es findet seine Grenze nicht am Mangel an Vergebungsbereitschaft seitens der Gemeinde, sondern an der fehlenden Umkehrwilligkeit der Sünder. Beides ist sorgfältig zu unterscheiden.

²⁴⁰ Ob εἰς σέ zum ursprünglichen Textbestand gehörte, lässt sich nicht entscheiden, da wichtige Zeugen für beide Lesarten angeführt werden können. Möglicherweise wurde es in einem Teil der Tradition weggelassen, um das Anwendungsgebiet des Texts zu erweitern.

²⁴¹ Mt 18,16 nimmt hierfür Dtn 19,15 als Begründung in Anspruch, obwohl dort – anders als in Mt 18 – von zwei oder drei Augenzeugen die Rede ist.

²⁴² Mit I. H. MARSHALL ist mit der Möglichkeit zu rechnen, „that an authentic saying of Jesus has been recast in the Palestinian Church in the course of transmission“ (Kept by the Power of God 67).

ist, wie Heiden und Zöllner aus Israel (und ἄδικοι nach 1Kor 6,9 aus dem Reich Gottes) ausgeschlossen waren.²⁴³ Dahinter steht auch hier die alttestamentliche Vorstellung vom heiligen Volk, „das sich um der Wahrung seiner Heiligkeit willen von dem, der es verunreinigt, trennt.“²⁴⁴

b) 1. Korinther 16,22

Die „sakralrechtliche“²⁴⁵ ἀνάθεμα-Formel, die Paulus hier zitiert, ist ebenfalls vor dem Hintergrund des heiligen Gottesvolkes zu verstehen. Aufgrund der Analogie in Did 10,6 (wo eine sehr ähnliche Formel im Kontext des Abendmahls gebraucht wird) wird weithin angenommen, dass sie ihren Ort im Abendmahl hat.²⁴⁶

In Gal 1,8f spricht Paulus das ἀνάθεμα über die aus, welche das Evangelium verdrehen. Das bestätigt Spicqs Interpretation von „nicht lieben“ im Sinne einer Litotes: wer den Herrn „ablehnt“ (ihm „antipathie“ oder „une opposition positive“ entgegenbringt), wird unter den Fluch gestellt.²⁴⁷ In Röm 9,3 legt Paulus das ἀνάθεμα im Sinne der Trennung vom Herrn aus.

Da Paulus mit der *LXX* vertraut war, ist hier der nächstliegende Bezugspunkt für den Gebrauch von ἀνάθεμα in religiösem Kontext. Ἄνάθεμα steht in der *LXX* ausschließlich für die Wurzel אָנָת, nie für אָנָת (dieses wird mit ἐπικατάρατος übersetzt).²⁴⁸ Es impliziert einen „special act of consecration“²⁴⁹ und findet u. a. Anwendung auf die Fremdvölker in Kanaan, zu deren Vernichtung Israel nach Dtn 20,17 u. ö. verpflichtet war, und auf israelitische Städte, in denen Götzendiener (Dtn 13,15ff) oder sonst Ungehorsame (Jos 6,17) gefunden wurden. Letzterer Bezug auf abtrünnige Israeliten ist hier primär als Analogie heranzuziehen, da Paulus, wie 1Kor 5,10 deutlich macht, weit davon entfernt ist, alle Nichtchristen zu verfluchen. Der Fluch gilt vielmehr denen, die sich (im Abendmahl?) unter die Christen mischen, obwohl sie dem Herrn Liebe, Anbetung und Gehorsam verweigern. Sie werden mit dieser Formel gewarnt, sich nicht des Gerichts

²⁴³ „Dass Jesus weder hier noch dort [5,46f] sagen will, dass für ihn selbst und seine Jünger Heiden und Zöllner hoffnungslos verlorene Menschen seien, denen gegenüber sie keine Pflichten, insbesondere nicht die Pflicht der bekehrenden Predigt haben, bedarf angesichts 8,5–13; 9,9–13 etc. kaum der Bemerkung“ (T. ZAHN, Matthäus 578, Anm. 38).

²⁴⁴ E. OTTO, Theologische Ethik 224.

²⁴⁵ Vgl. W. SCHRAGE, Korinther Bd. 4, 464.

²⁴⁶ Siehe z. B. die Darstellungen bei C. SPICQ, Comment Comprendre 201f und A. C. THISELTON, First Corinthians 1348f. THISELTON selbst lehnt jeglichen Bezug auf das Abendmahl ab.

²⁴⁷ C. SPICQ, Comment comprendre 204.

²⁴⁸ Von daher liegt der Bezug auf die den Bund umgebenden Flüche (Dtn 28,15ff) weniger nahe (gegen A. C. THISELTON, First Corinthians 1350).

²⁴⁹ J. A. NAUDÉ, Artikel אָנָת 276.

schuldig zu machen. Die Formel unterscheidet sich von den Ausrotteformeln dadurch, dass damit im Neuen Testament kein Akt der Kirchenzucht verbunden ist und „die Verantwortung ganz dem Angeredeten zufällt“, der durch das Anathema „zur Selbstprüfung“ (vgl. 11,28) aufgefordert wird.²⁵⁰ Die Liebe zum Herrn ist – anders als die in 1Kor 5 behandelte Sünde – nicht von außen feststellbar. Deshalb sollen alle sich selbst

„prüfen, ob sie den Herrn wirklich lieben oder aber ihn verachten (12,3), durch ein Verhalten (vgl. z. B. 1Kor 5) oder Lehren (vgl. z. B. 1Kor 15), das zerstörerisch in der Gemeinde wirkt (3,16f.) und die Verurteilung durch den Kyrios (vgl. 11,27–32) heraufordert“.²⁵¹

1Kor 16,22 enthält – anders als Did 10,6 – noch keine Zulassungsformel und wendet mit dem unmittelbar anschließenden μαράνα θά den Blick ganz auf den Kyrios, welcher in der Gemeinde gegenwärtig ist und als Richter im Endgericht erwartet wird.²⁵² Durch die versammelte Gemeinde als dem heiligem Volk werden die Unwürdigen dem Herrn zum Gericht übergeben.²⁵³ Dementsprechend fordert Did 10,6 die „Heiligen“ zum Herbeikommen, die „Unheiligen“ aber zur Buße auf.²⁵⁴

c) Weitere Belege

In dem Hinweis auf den Zwölferkreis (15,5) in der von Paulus tradierten Paradosis leuchtet auf, dass die Urgemeinde nach Ostern die eschatologische Sammlung des Zwölfstämmevolkes fortführte, die Jesus begonnen hatte.²⁵⁵ Dieser Umstand spiegelt sich auch in der Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde als οἱ ἅγιοι, die Paulus aufnahm (16,1–3). Auch er erkannte also ihre zentrale Stellung als Ausgangs- und Mittelpunkt des

²⁵⁰ G. BORNKAMM, Zum Verständnis 125.

²⁵¹ C. WOLFF, Erster Korinther 440.

²⁵² Wie M. BLACK wahrscheinlich gemacht hat, bittet die Gemeinde mit μαράνα θά um das endzeitliche Kommen ihres Herrn (The Maranatha Invocation 195f). O. HOFIUS hat im Anschluss an J. JEREMIAS (Abendmahlsworte Jesu 244) nachgewiesen, dass ἄχρι οὗ ἔλθῃ in der paulinischen Erläuterung des ἀνάμνησις-Befehls in 1Kor 11,26 finalen Sinn hat und „inhaltlich genau dem Maranatha der Abendmahlsliturgie“ entspricht, womit Gott um die Erfüllung seiner Verheißung der Wiederkunft Jesu gebeten wird (Bis dass er kommt 241). Folglich besteht kein Gegensatz zwischen „liturgical setting“ und „eschatology“ (gegen A. C. THISELTON, First Corinthians 1349–1352; Zitat 1352, Anm. 206; vgl. dagegen schon C. F. D. MOULE, Reconsideration 310).

²⁵³ Dabei wird, wie G. BORNKAMM richtig bemerkt, die Grenze nicht zwischen Getauften und Untertaufen gezogen, sondern zwischen dem Herrn Gehorsamen und Ungehorsamen (Zum Verständnis 126). Vom Kontext her ist anzunehmen, dass die Formel sich an *dieser* Stelle vor allem an *Gemeindeglieder* wendet, „qui s’approchent ‚indignement‘ de la table du Seigneur“ (C. SENFT, Première Épitre aux Corinthiens 220).

²⁵⁴ εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἐστὶ, μετανοεῖτω· μαρνανθά· ἀμήν.

²⁵⁵ Siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 3.

neu zu sammelnden Gottesvolkes, der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1,2), welche damit in unmittelbarer Kontinuität zu Israel steht, an. In 16,15 verwendet er οἱ ἄγιοι dann allgemein für die Gemeinden aus Juden und Heiden, welche nun auch zu diesem Volk gehören.

Mit der Rede vom Sein „in Christus“ und vom σῶμα Χριστοῦ²⁵⁶ (Röm 12,4ff; 1Kor 10,16f; 12,12–27; vgl. Kol 1,18.24; 2,17.19; 3,15; Eph 1,22f; 4,15f; 5,23.30; siehe auch 1Kor 6,15) spitzt Paulus den Gottesvolkgedanken christologisch zu.²⁵⁷ Er bringt damit zum Ausdruck, dass Christus der Herr der Gemeinde ist und sie „sein gegenwärtiger Herrschaftsbereich, in welchem er durch Wort, Sakrament und Sendung der Christen mit der Welt handelt und in ihr schon vor seiner Parusie Gehorsam erfährt“.²⁵⁸ Indem jedes Gemeindeglied bei der Taufe durch den Heiligen Geist in das σῶμα Χριστοῦ eingegliedert wird (12,13), wird es zum Leben in der Heiligung verpflichtet.

Die Begabung der Gemeinde mit dem für die Endzeit verheißenen Geist und seinen Gaben (vgl. 1,7; 2,4.10–15; 3,16f; 6,11.19; 12,3ff; 14,2.12ff mit Ez 36 und 37 sowie Joel 3) ist Zeichen dessen, dass sie das eschatologische Gottesvolk ist (s. o. zu 1,2). Auch die in den paulinischen Gemeinden praktizierte Taufe „durch den einen Geist“ (12,13)²⁵⁹ ist ein Hinweis auf die Erfüllung der von Johannes dem Täufer angesagten und von Jesus inaugurierten eschatologischen Wirklichkeit, der Zeit der Ausgießung des Geistes und der Taufe „mit heiligem Geist“ (vgl. Mk 1,8).

Paulus geht davon aus, dass auch die Frauen am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde aktiv beteiligt sind, da auch sie den Geist und seine Gaben empfangen haben und zu deren Ausübung gerufen sind (11,5–16). Daran ist abzulesen, dass er in der Gemeinde die eschatologische Heilsgemeinde sah, die in der Erfüllung der Verheißung von Joel 3,1f stand, wo-

²⁵⁶ Wie ἐκκλησία kann auch der Begriff des σῶμα Χριστοῦ bei Paulus sowohl für die Ortsgemeinde als auch für die universale Kirche stehen: vgl. 1Kor 12,27 (ὑμεῖς) und Röm 12,3 (ἐν ὑμῖν) einerseits und 1Kor 12,13 (ἡμεῖς πάντες) und Röm 12,5 (οἱ πολλοί ... ἔσμεν) andererseits (siehe C. STETTLER, Kolosserhymnus 202).

²⁵⁷ Zur viel diskutierten Frage, ob bei Paulus der (heilsgeschichtliche) Volk-Gottes-Gedanke oder die (christologische) Leib-Christi-Vorstellung beherrschend war, vgl. die Forschungsübersicht bei J. ROLOFF, Kirche 89f. Mit ROLOFF ist davon auszugehen, „dass das paulinische Kirchenverständnis ... einer Ellipse mit zwei Brennpunkten gleicht“, die „in einem konstruktiven Spannungsverhältnis einander zugeordnet sind“ (a.a.O. 90.130). “If the latter [d. h. „Volk Gottes“] speaks especially of the origin of the church, its election by God, its course through history, it is its mode of existence that is denoted as the body of Christ” (H. RIDDERBOS, Paul 393).

²⁵⁸ E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven 204. Vgl. a.a.O. 182: „Die Glaubenden werden mit ihrem ganzen Sein realiter“ in den „irdischen Leib“ des erhöhten Christus „eingegliedert“ und „haben sich deshalb auch entsprechend zu verhalten“.

²⁵⁹ Zur instrumentalen Interpretation von ἐν πνεύματι vgl. W. SCHRAGE, Korinther Bd. 3, 216.

nach „Söhne und Töchter“, „Knechte und Mägde“ mit dem Geist begabt werden.

Kriterien der Zugehörigkeit zu dieser Heilsgemeinde sind außer der Gabe des Geistes (2,12–14) die Berufung (1,2.9.24.26) bzw. die Erwählung (1,27f) durch Gott zum heiligen Volk und der Glaube an Christus, den Gekreuzigten (1,21–23). Alle drei Kriterien durchkreuzen die ethnischen Grenzen Israels. Für Paulus verläuft die Grenze nicht mehr zwischen Juden bzw. „Israel nach dem Fleisch“ (10,18) und Heiden (vgl. 7,19), sondern zwischen nicht an Christus glaubenden Juden und Griechen bzw. dem gegenwärtigen Äon auf der einen Seite und Glaubenden bzw. Berufenen aus Juden und Griechen, die „Gott lieben“, auf der anderen (1,21–24; 2,6–9). Dementsprechend unterscheidet er in 10,32 die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ von Juden und Heiden.²⁶⁰

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

a) Wirken Gottes und des Menschen

Nach 1,8 wie nach 3,6 (ὁ ἀυξάνων θεός) ist der Beistand Jesu bzw. Gottes Grund für die Zuversicht des Paulus, die Gemeinde werde ein geheiligtes Leben führen. Dieselbe Erwartung hat er in 1Thess 3,13 und 5,23 unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie zum Ausdruck gebracht. 1Kor 1,9 begründet dieses Vertrauen wie 1Thess 5,24 mit der Treue Gottes, welcher die Gemeinde berufen hat. Indem Paulus schreibt, Gott habe τὰ μὴ ὄντα erwählt (1,28), charakterisiert er den Akt der Erwählung, welche immer als Erwählung zum heiligen Volk zu verstehen ist, als Neuschöpfungsakt (vgl. 2Kor 5,17), wie schon Deuterijosaja die Berufung als Schöpfungsakt dargestellt hat. Im Kontext des 1. Korintherbriefs dient dieses Argument der Abwehr menschlichen Selbststuhms (1,29–31) und macht deutlich, dass die Heiligung ganz das Werk Gottes ist (vgl. 1Kor 1,26ff mit Dtn 7,7). Allerdings schließt der Hinweis auf die Treue Gottes und sein Handeln in der Heiligung für Paulus die Ermahnung der Gemeindeglieder nicht aus, sondern ein. Er ermahnt sie ausdrücklich, nicht zu sündigen (15,34), sondern „im Werk des Herrn zuzunehmen“, gerade weil sie wissen, dass Gott ihnen „durch Christus“ den Sieg über den Tod und die Sünde gibt (15,56–58).

„In der διά-Wendung wird ... das Wirken des Gekreuzigten und Erhöhten miteinander verbunden: Am Kreuz hat Christus diesen Sieg errungen, und als der Erhöhte beginnt er,

²⁶⁰ Erst in Röm 9–11 wird deutlich, wie Gott dennoch an seiner Verheißung für Israel festhält.

seinen Sieg durch das Pneuma an den einzelnen Glaubenden zu realisieren (Gal. 5,18; 2.Kor. 5,4f.), um ihn dereinst zu vollenden (V. 25f. 1.Thess. 4,14; 5,9).²⁶¹

Gleichwohl bleibt alles menschliche Wirken Wirkung der „Gnade Gottes“. So spricht Paulus von seiner eigenen Mühe im Dienst am Evangelium, nimmt dies aber sofort zurück: οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί (15,10).

b) Lohn

Paulus versichert der Gemeinde, „dass ihre Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn“ (15,58), dass also ein Leben in der Heiligung im Endgericht seinen Lohn finden wird, entsprechend der Arbeit, die jeder getan hat (κατὰ τὸν ἴδιον κόπον – 3,8; vgl. 3,13f; 4,5; 9,24f).²⁶² „Die Ethik ist auch hier Konsequenz lebendiger und nicht Kompensation zurücktretender Eschatologie.“²⁶³

Paulus selbst ist seinem apostolischen Auftrag so gewissenhaft nachgekommen, dass er von sich sagen konnte, er sei sich „keiner Schuld bewusst“ (4,4a), und er erwarte Lohn für seinen Dienst (9,17f). Zugleich steht aber auch sein Werk, wie das aller Christen, unter dem Vorbehalt der Prüfung durch den Herrn im Endgericht (4,4b–5).²⁶⁴

c) Verbindlichkeit der Ethik

Paulus erinnert die Korinther in 4,17 an „seine Wege in Christus Jesus“, ²⁶⁵ wie er „überall in jeder Gemeinde“ lehrt, und fordert sie auf, ihm darin nachzufolgen. Das bedeutet, dass er nicht nur überall dasselbe Evangelium gelehrt, sondern den Gemeinden von Anfang an auch ethische Grundsätze gegeben hat.

²⁶¹ C. WOLFF, Erster Korinther 419.

²⁶² Worin dieser Lohn besteht, expliziert Paulus an dieser Stelle nicht. Diese Frage würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Man müsste dazu vor allem den jüdischen Hintergrund des Lohnmotivs ausleuchten (vgl. dazu W. SCHRAGE, Korinther Bd. 1, 293, einschließlich Anm. 93). Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass damit von 3,15 her nicht die Errettung im Endgericht gemeint sein kann. Vielmehr wird Gott „den, der in seinem irdischen Dienst radikal Ernst macht mit seiner charismatischen Gabe (V 5) und seiner allein zählenden Schöpfermacht (V 7), nicht unbelohnt lassen (vgl. auch Röm 4,4f) und dabei auch im Eschaton konkret und nicht pauschal beschenken“ (SCHRAGE, ebd.).

²⁶³ W. SCHRAGE, Korinther Bd. 4, 384.

²⁶⁴ „Wenn Paulus an dieser Stelle nur von Lob und nicht auch von Tadel oder Strafe (vgl. 3,13) spricht, so kommt darin zum Ausdruck, wie sehr er ganz aus der ... Perspektive des treuen Haushalters über Gottes Geheimnisse auf das Endgericht vorausblickt“ (F. LANG, Korinther 62).

²⁶⁵ Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist an dieser Stelle als die bestbezeugte Lesart anzusehen; sie ist u. a. in \mathfrak{P}^{46} und \mathfrak{N} als Vertretern des alexandrinischen Textes enthalten.

Die Bezeichnung „meine Wege in Christus Jesus“ für die Weisungen, die Paulus in apostolischer Autorität weitergab und selbst vorlebte, ist in Analogie zur alttestamentlich-jüdischen Bezeichnung der Gebote als „Wege Gottes“ gebildet.²⁶⁶ Die Drohung in 4,21, bei seinem persönlichen Besuch gegebenenfalls mit dem „Stock“ zu kommen, unterstreicht (was auch immer man sich konkret darunter vorzustellen hat) die Dringlichkeit seiner Ermahnungen: Es steht den Korinthern nicht frei, ob sie darauf eingehen wollen oder nicht. Das beweist erst recht das folgende Kapitel 5 (s. o.).

7,19.22 bestätigt, dass das Gebiet der Ethik für Paulus durch das Evangelium keineswegs vergleichgültigt wurde. Schon in 3,21–23 (vgl. 2Kor 5,15; 1Kor 9,21) stellt er die Christen in eine an Christus gebundene Freiheit; nach 1Kor 7,19.22 kommt es auf „das Halten der Gebote Gottes“ an bzw. auf den Dienst für Christus, dessen „Sklave“ der Christ ist (vgl. Gal 5,13).²⁶⁷ Wie schon mehrfach angemerkt, kann damit nur die Tora in der durch Jesus inaugurierten neuen Wirklichkeit des Geistes gemeint sein.²⁶⁸ Ein Hinweis hierauf ist, dass im selben Kontext der Beschneidung bzw. der physischen Zugehörigkeit zu Israel jegliche Relevanz abgesprochen wird.

Paulus unterscheidet, ob er zu einer bestimmten ethischen Frage ein Gebot (ἐπιταγή oder ἐντολή) des Herrn weiterzugeben hat oder nicht (vgl. 1Kor 7,6.10.12.25; 14,37). In wichtigen Grundfragen (z. B. bezüglich der Ehescheidung 7,10f) gilt das Gebot des Herrn, in anderen Fragen gibt der Apostel als dessen Beauftragter Weisung (7,25 u. ö.), in manchen Fällen gibt er nur seinen Rat und stellt den Christen frei, wie sie – gemäß ihrem Charisma – entscheiden (7,7.28.36–38). In 7,39f lässt er verwitweten Christinnen die Entscheidung, ob sie wieder heiraten wollen, betont aber, dass sein Rat großes Gewicht hat: er kommt aus dem „Geist Gottes“.

Nach 11,2 hat er der Gemeinde von Anfang an nicht nur das Evangelium als παράδοσις übergeben, sondern auch ethische Überlieferungen (man beachte den Gebrauch von παρέδωκα in 11,2 einerseits und 11,23 und 15,2 andererseits), wie er auch mit παρακαλεῖν und παράκλησις gleichermaßen auf Kerygma und Ethik Bezug nehmen kann (vgl. 2Kor

²⁶⁶ Vgl. Jes 55,3; Ps 24,4; 26,11; 118,3.26; Spr 2,8; Jub 20,2f; äthHen 71,16 (Belege aus W. SCHRAGE, Korinther Bd. 1, 359, Anm. 275).

²⁶⁷ Vgl. W. SCHRAGE, Einzelgebote 96: „Der Kampf gegen den Nomismus ist kein Kampf gegen das Halten der Gebote, sondern dagegen, dieses Halten der Gebote zum Heilsweg und zur Heilsbedingung zu verdrehen.“

²⁶⁸ „Dass Gott ‚ohne des Gesetzes Werke rechtfertigt‘ und das Gesetz als Heilsweg, als ‚knechtisches Joch‘ (Gal. 5,1) und als Fluch (Gal. 3,10.13) erledigt ist, bedeutet nicht, dass der Christ vom Halten der Gebote dispensiert wäre (1.Kor. 7,19). Die Dialektik der paulinischen Stellungnahme zwischen Nomismus und Enthusiasmus ergibt sich z. B. aus 1.Kor. 9,20... Darum wird das Alte Testament bzw. sein Gebot als Kriterium christlicher Lebensführung vorausgesetzt und geltend gemacht“ (W. SCHRAGE, Ethik 211).

5,20 und 1Thess 2,3f einerseits; Röm 12,1 und 1Thess 2,12 andererseits). Paulus lobt die Gemeinde, dass sie sich an seine ethische Unterweisung gehalten hat (κατέχετε – 11,2). Nach 2Thess 2,15 fand solche Lehrübermittlung mündlich und in den Briefen des Paulus statt (vgl. auch 1Thess 4,1ff; Phil 4,9), außerdem durch sein Beispiel (1Kor 11,2). Die Termini παράδοσις, παρέδωκα und κατέχετε sind alle in der jüdischen Traditionsterminologie beheimatet (in diesem Sinn Gal 1,14).²⁶⁹ Diese Übernahme aus dem Judentum bedeutet zwar nicht, dass die Christen die theologischen Prämissen der jüdischen Halachaüberlieferung übernahmen, impliziert aber, dass es sich bei der so übermittelten Lehre um für alle Christen (καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω) verbindliche ethische Grundprinzipien handelte (vgl. 1Kor 4,17).²⁷⁰ Von einem „Bruder“, der sich nicht an sie hält, soll sich die Gemeinde nach 2Thess 3,6 (vgl. Röm 16,17) zurückziehen. Das Befolgen der ethischen Paradosis des Apostels wird damit zur *conditio sine qua non* der Gemeindegliederung erhoben.²⁷¹ Dementsprechend setzt Kol 2,6 kerygmatische und ethische *Paradosis* in ein unlösliches Verhältnis zueinander: „Wie ihr Christus Jesus, den Herrn, empfangen habt, so wandelt in ihm.“ Die ethische Unterweisung „des Apostels ist ein Wesensbestandteil des Evangeliums, das die Erlösungstat und den Herrschaftsanspruch des Christus offenbart“.²⁷²

d) Kriterien christlicher Ethik

Im Zentrum der Ausführungen über das Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinde (Kap. 12–14) steht das sogenannte „Hohe Lied der Liebe“ (12,31b–13,13), das die Liebe als καθ’ ὑπερβολὴν ὁδός, als oberstes Gebot christlicher Ethik zeigt, wie die Liebe schon in Gal 5,14 (vgl. Röm 13,8–10) als Erfüllung der Tora gepriesen wurde und in Gal 5,22 an der Spitze der Frucht des Geistes stand. Das entspricht der Jesustradition, wo Liebe und Barmherzigkeit als Inbegriff der Heiligung (vgl. Lk 6,27–36 par Mt 5,43–48 mit Lev 19,2parr) und als Erfüllung des Gesetzes (Mk 12,29–31parr) gelten.²⁷³ Wo die Liebe fehlt, wird aller Gottesdienst nutzlos (vgl. 1Kor 13,1–3 mit Mk 12,33 und Mk 3,1–6 parr; 12,40par; Lk 10,29–37; 13,10–17). Wie in Gal 5 fordert Paulus in 1Kor 14,1 die Christen auf, sich aktiv um die Liebe zu bemühen (διώκετε τὴν ἀγάπην), und macht damit deutlich, dass sie nicht im Bereich des Gefühls, sondern des Willens anzu-

²⁶⁹ S. o. zu 1Thess 4,1.

²⁷⁰ Vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 177f.

²⁷¹ Vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 178: “Fidelity to the *paradosis*, both kerygmatic (cf. I Cor. 15,2) and ‘halakic’ (cf. Phil. 4,9), far from being a ‘negation of the Christian’s commitment’ (cf. Murphy-O’Connor), is one of its necessary conditions.”

²⁷² P. STUHLMACHER, *Biblischer Theologie* Bd. 1, 373; dort kursiv.

²⁷³ Siehe hierzu Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.1.

siedeln ist.²⁷⁴ Auch in seiner Ermahnung zur Wachsamkeit betont er die Liebe als die alles umfassende Aufgabe der Christen (16,13f).

In 10,23–31 führt Paulus als weitere Kriterien christlicher Ethik die gegenseitige Auferbauung ein als Äußerung der Liebe innerhalb der Gemeinde (10,23f,28f.32; vgl. schon *συμφέρειν* in 6,12; 12,7) und – über allem anderen – die Verherrlichung Gottes (10,31). 10,31 zieht, wie mit *οὖν* angezeigt, Schlussfolgerungen aus dem Vorhergehenden, verallgemeinert aber mit *εἴτε τι ποιεῖτε* und *πάντα*: *Alles*, was Christen tun oder lassen, wird damit in die Gottesbeziehung integriert. Diese Verherrlichung Gottes, welche Paulus auch von den Christen verlangt, ist vom Alten Testament her Aufgabe des auserwählten heiligen Volkes (s. o. zu 6,20).

e) *Mimesis Pauli und Christi*

Paulus hielt sich in solchem Maß an die vom ihm gelehrt Grundsätze, dass er zu seiner Nachahmung auffordern konnte (*μιμηταί μου γίνεσθε* – 4,16).²⁷⁵ Er sieht sich dazu berechtigt, weil er als Gründer der Gemeinde zu ihr in einem Vater-Verhältnis steht (vgl. 4,15f). Weitere Begründungen reicht er in 9,26 und 11,1 nach: Er ist deshalb der Nachahmung wert, weil er alles tut, um selbst zu erfüllen, was er anderen predigt (9,26), und selbst ein Nachahmer Christi ist (11,1).²⁷⁶ Im Kontext von 1Kor 4 geht es zunächst um die Kreuzesnachfolge, welche Paulus dem Enthusiasmus bzw. der *realized eschatology* der Korinther entgegenstellt (4,8ff), also um ein Leben, das in der eigenen Schwachheit die Macht Gottes aufscheinen lässt (2Kor 12,9). Andererseits verbietet die allgemeine Formulierung in diesen Versen die Einschränkung der Nachahmung auf diesen Bereich. Paulus stellt sich ganz umfassend als Vorbild der Nachahmung Christi hin (vgl. auch 9,27; 10,33). In 1Kor 4,17 nennt er als Bereich der *Mimesis* die grundlegende ethische Anfangsunterweisung, die in *allen* Gemeinden gültig ist. Folglich ist der *Mimesis*-Gedanke nicht auf die Selbsterniedrigung des Präexistenten zu beschränken.²⁷⁷ Nach 10,33 sollen die Christen Jesu in seiner Lebenshingabe gipfelnden „Dienst“ an den Sündern (vgl. Röm

²⁷⁴ Nach A. C. THISELTON, *First Corinthians* 1352 ist sie „an enduring attitude“.

²⁷⁵ Die Frage, ob es sich bei den Wegen des Paulus um seine Lehre oder um sein Leben handelt, ist mit W. SCHRAGE als „verfehlt Alternative“ anzusehen (Korinther Bd. 1, 359). Vgl. zur Nachahmung im Judentum, der Philosophie und den Mysterien a.a.O. 357.

²⁷⁶ „Der Apostel ist ... nicht qua Apostel nachahmenswert, sondern weil und sofern er sich selbst an Christus orientiert“ (W. SCHRAGE, *Korinther Bd. 1*, 357).

²⁷⁷ Vgl. für eine solche Beschränkung des *Mimesis*-Gedankens R. BULTMANN, *Bedeutung des geschichtlichen Jesus* 206; O. MERK, *Nachahmung Christi* 201; H.-D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung* 156f.160f; W. SCHRAGE, *Ethik* 214f u. a. Für einen weiter gefassten Begriff von *Imitatio Christi*, welcher „das irdische Verhalten Jesu“ mit einbezieht, vgl. W. G. KÜMMEL, *Jesus und Paulus* 451; W. DE BOER, *Imitation of Paul*, *passim*; S. KIM, *Imitatio Christi*, *passim* und M. B. THOMPSON, *Clothed with Christ* 213f.

15,1–8; Phil 2,8; Gal 3,13; 6,2 mit Mk 14,44f) nachahmen, indem sie wie Paulus (vgl. 1Kor 9,19) „den Nutzen aller“ suchen, „damit sie gerettet werden“. Indem sie dies tun, folgen sie Christus in seiner Lebenshingabe und seiner Lehre, wie auch Paulus ihm gefolgt ist.²⁷⁸

f) *Der Umgang mit der kultischen Reinheitstora*

Im Rahmen seiner Antwort auf die Anfragen bezüglich der Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten und des Umgangs mit Götzenopferfleisch kommt Paulus in 1Kor 8–10 auf die Frage nach der Geltung der Reinheitstora zu sprechen. Der Rat, zu essen, was auf dem Markt verkauft wird (1Kor 10,25), und Einladungen heidnischer Nachbarn anzunehmen, ohne sich Gedanken über die Herkunft der dabei servierten Speisen zu machen (1Kor 10,27), setzt bereits die Haltung voraus, die Paulus in Röm 14,14.20 formulieren wird: dass nämlich alle Speisen rein sind, und dass der Kontakt mit (unreinen) Heiden auf Christen keine verunreinigende Wirkung hat. 1Kor 8–10 liegen zwei Prinzipien zugrunde, welche von Jesu Heiligungsverständnis herrühren: das Gebot der Liebe zu Gott und den Menschen als oberstes Gebot (Mk 12,28–35par) und die christliche Freiheit in Bezug auf die Reinheitstora (Mk 7,15–23par).²⁷⁹

g) *Sakramentalismus*

Hat Paulus bis hierher die Korinther vor geistlichem Schwärmertum (und dem daraus resultierenden ethischen Libertinismus) gewarnt (vgl. insbesondere 6,12ff), muss er sich in 10,1–13 mit einer zweiten Wurzel ihres ethischen Libertinismus auseinandersetzen, nämlich mit ihrem Sakramentalismus. Er schärft der Gemeinde unter „typologische[r] Anwendung der Exoduserzählung auf die christliche Gemeinde“ (10,6)²⁸⁰ ein, dass sie der in der Taufe (vgl. βαπτίζεῖν in 10,2) empfangenen Heiligung entsprechend zu leben hat, da sie sonst dem Gericht verfällt (10,5). Der Vergleich

²⁷⁸ Mit S. KIM (*Imitatio Christi* 199) ist zu erwägen, ob Paulus möglicherweise „in the context of talking about imitating Christ ... echoes Jesus' teaching not to cause 'weak' believers to stumble ... as well as his saying about his self-giving“ (vgl. die Parallele zwischen 1Kor 9,19[–22] und 10,32f und dem in Mk 14,44f tradierten Jesuswort sowie die Parallele zwischen 1Kor 8,13; 10,32; Röm 14,13 und der in Mk 9,42–50/Mt 18,6–8/Mk 17,1f und Mt 17,24–27 überlieferten Warnung Jesu, keinem „dieser Kleinen“ zum „Anstoß“ zu werden). Vgl. zur Aufnahme von Mk 10,44f in 1Kor 9,19; 10,33 M. B. THOMPSON, *Clothed with Christ* 213.

²⁷⁹ Siehe hierzu S. KIM, *Imitation of Christ* 209.

²⁸⁰ F. LANG, *Korinther* 123. Diese typologische Auslegung führt Paulus mit „ich will euch nicht in Unkenntnis lassen“ als etwas Neues ein (siehe ebd.). Dagegen war die Gleichsetzung der Gemeinde mit dem eschatologischen Gottesvolk der Gemeinde bereits bekannt (vgl. 1,2; 5,1–13 u. ö.).

mit jenen Israeliten, welche trotz der empfangenen Heilsgaben das Ziel nicht erreichten, sondern in der Wüste umkamen (10,5-10), impliziert, dass Christen ebenfalls ihr (eschatologisches) Ziel nicht erreichen und im Gericht umkommen können. Obwohl sie durch die Taufe gänzlich gereinigt und geheiligt sind (6,11), ist die Sünde für sie eine immer gegenwärtige Gefahr (10,12). Mit der Warnung verbindet Paulus in 10,13 den Zuspruch der Treue Gottes, welcher der Gemeinde in der Versuchung beisteht.

Ein weiteres Beispiel für den Sakramentalismus der Korinther ist deren Abendmahlspraxis und -verständnis (vgl. 11,17–33). Paulus rügt, dass das innergemeindliche Sozialverhalten der Korinther nicht dem Wesen der Gemeinde als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, d. h. als vom Heiligen Geist erneuertes endzeitliches Gottesvolk (11,18.22), entspricht. Er geht soweit, einem Mahl, das ohne Rücksicht auf die Armen in der Gemeinde gefeiert wird,²⁸¹ den Charakter als Herrenmahl schlichtweg abzusprechen (11,20) und dessen Folgen für schädlich zu erklären (11,17). Von der gegenseitigen Annahme der Gemeindeglieder (11,33) hängt es ab, ob sie durch das Mahl Anteil an dem durch Christi Sühntod begründeten neuen Bund erhalten (10,16f; 11,23–25)²⁸² und ihrer Teilhabe an der endzeitlichen Gabe des Geistes vergewissert werden (12,13) oder sich das Gericht des Kyrios zuziehen (11,27.29).

„Am ‚Tisch des Herrn‘ (1Kor 10,21) versammelt sich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (11,22), die ihre Signatur in dem ὑπὲρ ὑμῶν hat, von dem das Brotwort spricht. Eben dieses ὑπὲρ ὑμῶν aber ist es, was alle Glieder der Gemeinde – auch über die sozialen Unterschiede hinweg – miteinander verbindet, aneinander weist und füreinander verantwortlich macht.“²⁸³

Deshalb ist „Lieblosigkeit gegenüber dem ‚Bruder, für den Christus gestorben ist [8,11]‘ ... eine unbegreifliche Versündigung an Christus selbst“.²⁸⁴ Es ist selbst für Menschen, die Christus geheiligt hat (vgl. 1,30 und 6,11), möglich, dem Gericht zu verfallen, wenn ihr Verhalten nicht dem neuen Bund entspricht. „Wenn hier auch zunächst die zeitlichen Straffolgen in V. 30 anvisiert sind, so zeigen doch die Verse 31 und 32, dass für Paulus auch der Blick auf das eschatologische Gericht hinzugehört.“²⁸⁵

²⁸¹ Die vv 21 und 33 sprechen wohl eher vom „brüderlichen Teilen“ der Reichen mit den Armen als von einem „Vorwegnehmen“ der Mahlzeit bzw. vom „Warten“ aufeinander (siehe O. HOFIUS, Herrenmahl 216–223; Zitat 219, Anm. 96).

²⁸² Vgl. hierzu O. HOFIUS, Herrenmahl 224–226 sowie 239.

²⁸³ O. HOFIUS, Herrenmahl 239.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ F. LANG, Korinther 155. Im Hintergrund dieser Verse steht die jüdisch-hellenistische, „auf die Erziehung zum Besseren bedachte Sicht des Leidens der Gerechten“ (vgl. Weish 11,9f) (a.a.O. 156).

Taufe (und Abendmahl) verpflichten folglich, gerade weil sie Anteil am Sühntod Jesu vermitteln und somit „heiligen“, zum Gehorsam bzw. zum Leben in der Heiligung. Paulus appelliert in 1Kor 10 und 11 an den Willen jedes Gemeindegliedes, das neue Leben, das durch Gottes Heilshandeln gesetzt ist, zu leben, und versichert sie des Beistandes Gottes auf diesem Weg. Aktive und passive Heiligung stehen nicht gegeneinander; die aktive Heiligung ergänzt auch nicht die passive. Vielmehr ist die aktive Heiligung ein Teil dessen, was den Christen mit der passiven geschenkt wird.

h) Der christliche Gottesdienst

Das Leben in der Heiligung umfasst nach Paulus die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Zwar spricht er selten direkt von der Liebe zum „Herrn“, doch zeigt beispielsweise 1Kor 16,22, dass sie das Zentrum des Christenlebens darstellt. In 1Kor 2,9 (8,3) und Röm 8,28 definiert Paulus die Christen als solche, „die Gott lieben“. Die Liebe zu ihm ist allem christlichen Handeln übergeordnet und findet ihren Ausdruck im praktischen, auf den Dienst am Nächsten gerichteten Gehorsam und in der Anbetung Gottes. In Gal 5 (vgl. 1Kor 13) hat Paulus von der ethischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes (vgl. Ez 36,26) gesprochen. Dies ergänzt er in 1Kor 12–14 (vgl. Joel 3,1f) durch Hinweise auf das Wirken des Geistes in Anbetung und Gottesdienst und in besonderen Diensten (siehe 12,28ff) zur Auferbauung des Leibes Christi (12,7; 14,4f.12.17.26.31) und zum Zeugnis und Dienst an der Welt. Während alle Christen die Frucht des Geistes aufweisen sollen, gibt es auf dem Gebiet der Charismen eine gottgewollte Vielfalt (12,4–31). Nach Röm 12,1ff sind diese Wirkungen des Geistes Konkretionen der Heiligung.

Für die Heiligung bedeutet dies, dass sie sich im Rahmen der Gemeinde abspielt, auf die jedes Gemeindeglied hingeordnet wird. Daraus ergibt sich jedoch kein Kollektivismus; vielmehr ist allen Christen je nach ihrem Charisma ein bestimmter Auftrag gegeben, in dem sie ihre Heiligung leben sollen. Hieraus entsteht ein Gegenüber verschiedener Gaben und Funktionen, aber keine Abstufung von Heiligkeit. Selbst im Heiligkeitsgesetz und dessen Verarbeitung in der frühjüdischen Tradition stellt die Betonung der Heiligkeit *ganz* Israels nie die besondere Heiligkeit der *Priester* gegenüber dem Volk in Frage.²⁸⁶ Dagegen können in der christlichen Gemeinde Abstufungen allenfalls durch das Maß der Hingabe an den Herrn entstehen (s. o. zu 1Kor 7,32–35), nicht aber durch die Zuteilung unterschiedlicher Gaben und – damit verbunden – Aufgaben.

²⁸⁶ Vgl. hierzu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1.1a. Wie dort unter Punkt 3.1.3e gezeigt wird, gilt dies auch für die Rabbinen – trotz ihres Strebens nach priesterlicher Heiligkeit.

Nach 14,13–18 (vgl. Röm 8,15; 14,5–6; 15,6; Kol 3,16f; 4,2f; 1Thess 5,18) gehören zu einem Leben in der Heiligung auch die Anbetung Gottes in Lobpreis, Gebet und Danksagung. Kriterium für den Geistbesitz ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn (12,3). 1Kor 12,3 und 16,22 lassen erkennen, dass die Gemeinde Jesus als Herrn angerufen hat (vgl. 1,2; Röm 10,12–17; 2Kor 12,1–10), was als „indication of a cult centered on him“ zu werten ist.²⁸⁷ Das unterscheidet die geheiligte Gemeinde von ihrer unheiligen Vergangenheit, in der sie Götzen verehrte (12,2). Die Paulusbriefe enthalten zahlreiche Anklänge an die jüdischen Baruk-Formeln (vgl. 2Kor 1,3–7; Eph 1,3–10) und Doxologien; auch in die Sitte des jüdischen Tischgebets hat er seine Gemeinden offensichtlich eingeführt (vgl. 1Kor 10,30). Im Gottesdienst seiner Gemeinden wurden Lieder gesungen (siehe 1Kor 14,26; Eph 5,19f; Kol 3,16f), welche den alttestamentlichen und jüdischen Bekenntnissen der Heilstaten Gottes nahe standen (vgl. Dtn 26,5–8; Ps 105; 1QS X,9; 1QH XI,3f), aber das Handeln Gottes in *Christus* zum Gegenstand hatten.²⁸⁸

Die Anbetung Gottes ist schon im Alten Testament ein Merkmal des heiligen Volkes (siehe die Anmerkungen zu 1Thess 5,16–22, welches zahlreiche Parallelen zu 1Kor 14,13ff aufweist). Die Christen führten dies fort,²⁸⁹ wobei sie sich als die wahren Anbeter verstanden, welche durch den Heiligen Geist Geistesgaben²⁹⁰ empfangen hatten und Gott im Geist Lobopfer darbrachten (vgl. Röm 8,15.26f; 1Kor 12,3ff; 14,12–16; Gal 3,5; Kol 3,16; [Eph 5,19] mit Joh 4,24).²⁹¹ In 1Kor 14,15 erwähnt Paulus, dass er „im Geist und „mit dem Verstand“ betet (προσεύχομαι) und singt (ψαλῶν); d. h. in der Anbetung Gottes sind Heiliger Geist und menschliches Subjekt aktiv.

Hinter dem enigmatischen Verweis auf die Engel in 11,10 steht das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde als Tempel und als Volk der Heiligen, das mit seinem Gottesdienst in den Lobpreis der Engel einstimmt. Ein vergleichbares Selbstverständnis hatte sich schon in Qumran mit der Vorstellung von der Gemeinschaft mit Engeln (vgl. 1QSa; CD

²⁸⁷ R. P. MARTIN, *Worship* 987.

²⁸⁸ Vgl. M. HENGEL, *Hymns* 80f. In den Paulusbriefen werden im Allgemeinen Phil 2,6–11; Kol 1,15–20 (und Eph 5,14) als „Hymnen“ angesehen. Zur Problematik der Anwendung des Begriffs „Hymnus“ auf diese Texte vgl. H. RIESENFELD, *Unpoetische Hymnen* 157.

²⁸⁹ Der urchristliche Gottesdienst übernahm Lobpreis, Gebet, alttestamentliche Lesung und Predigt aus dem jüdischen Synagogengottesdienst. Hinzu trat das auf Jesus zurückgehende Element des mit dem Herrenmahl verbundenen gemeinsamen Mahls.

²⁹⁰ Χαρίσματα: 1Kor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30f.; πνευματικά: 1Kor 12,1; 14,1; διακονία: 1Kor 12,5; ἐνεργήματα: 12,6.10; φανέρωσις τοῦ πνεύματος: 12,7.

²⁹¹ Schon die Tempelvorstellung impliziert, dass die Gemeinde der Ort ist, an dem die wahre Anbetung Gottes stattfindet.

XV,15–17; 1QH III,21f; XI,10–13; 1QS XI,7f) und der Teilnahme am himmlischen Gottesdienst verbunden.²⁹² Die Sabbatlieder stellen die irdische Gemeinschaft in die Gegenwart des himmlischen Gottesdienstes.²⁹³ Dies scheint schon Ps 137,1LXX vorauszusetzen, wenn der Beter dort sagt: „Ich preise dich, Herr, von ganzem Herzen, weil du die Worte meines Mundes gehört hast, καὶ ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι.“

Auch die Geistesgabe der Zungenrede, welche sowohl von den Korinthern als auch von Paulus selbst praktiziert wurde (14,18) – wenngleich er die Gemeinde vor deren Überbetonung warnte (14,19) – wurde im Frühjudentum als Partizipation an der Sprache der Engel angesehen (vgl. 1Kor 13,1 mit TestHiob 48,2f).

Dagegen spielt die Sabbatheiligung – im Alten Testament wesentlicher Ausdruck der Heiligkeit Israels (vgl. Ex 31,13; Ez 20,12; auch Jub 50,9 und 2,19–21.31) – für Paulus, der hierin an die Jesustradition anknüpfen konnte, keine Rolle mehr (vgl. Röm 14,5; Gal 4,10; Kol 2,16). Stattdessen versammelten sich seine Gemeinden am „ersten Tag der Woche“ (1Kor 16,1f; vgl. Apg 20,7–12), um ihren Gottesdienst samt Herrenmahl und Agape zu feiern. Doch wurde der „Sonntag“ damit nicht zum Zeichen der Heiligkeit der Gemeinde. Diese war in den eschatologischen „Sabbat“ Gottes eingetreten und bedurfte dieses Zeichens ihrer Heiligkeit nicht mehr (siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.3).

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Paulus nimmt den Gedanken der erneuten, endzeitlichen Heiligung des Gottesvolkes durch Gott auf (vgl. ἐξ αὐτοῦ und ἀπὸ θεοῦ in 1,30 und ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ὑμῶν in 6,11 mit Ez 37,27f: ...ἐγὼ εἰμι Κύριος ὁ ἁγιάζων αὐτούς) und akzentuiert ihn christologisch (vgl. 1,2.30; 6,11 mit PsSal 17,30; ferner Röm 1,6f; Phil 1,1; 4,21). Christus als (messianische) Personifikation der Weisheit Gottes heiligt und rechtfertigt die Gemeinde durch seinen Sühntod (vgl. 1,30 mit 6,11), durch welchen er sie (von der Knechtschaft der Sünde) losgekauft und sich zu eigen gemacht hat (6,19f). Die Gemeinde verdankt ihre Existenz als heiliges Volk dem

²⁹² Vgl. C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice 63. Schon das Jubiläenbuch vertritt, dass Israel dadurch geheiligt sei, dass es mit den Engeln Anteil an der Beschneidung und am Sabbat hat: vgl. Jub 50,9 und 2,19–21.31. Vgl. zur „Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst“ im Alten Testament, in Qumran, im Neuen Testament und bis hin zur Liturgie der Ostkirche den gleichlautenden Aufsatz von O. HOFIUS.

²⁹³ Vgl. C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice 65.72 und P. SWARUP, Eternal Planting 133f.143.

Schöpfungsakt Gottes (1,28), welcher sie in Christus berufen und durch den Geist geheiligt hat, der in das $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ als den *Herrschaftsreich* Christi eingliedert (vgl. 12,13 und 6,11) und allein zum wahren Gottesdienst befähigt (12,3).

Dass Christus „uns zur Heiligung, zur Gerechtigkeit und zur Erlösung gemacht ist“ (1,30) und die Christen durch den Namen Jesu und den Heiligen Geist gerechtfertigt und geheiligt sind (6,11), bedeutet, dass die Glaubenden bis zum Endgericht auf die Treue Gottes (1,9), den Heiligen Geist, der sie zur Heiligung treibt, und Jesu Vergebung und seine Fürsprache im Gericht angewiesen bleiben und ihrer auch gewiss sein dürfen (vgl. 1,8 und 3,6 mit Röm 8,34 und 1Joh 2,1). Jesus bleibt „für Paulus auch als gegenwärtig und zukünftig wirkender, auferstandener Herr der Rechtfertiger und Versöhner, der er in seinem Opfertode wurde“.²⁹⁴ Zugleich bleibt der Geist an der Heiligung der Christen immer beteiligt, indem er verschiedene Gaben zuteilt und damit in verschiedene Dienste einsetzt (12–14).

Da die passive Heiligung durch die Sühne geschieht, welche die Menschen in die heilige Sphäre Gottes stellt, nämlich in das eschatologische heilige Volk, welches Gott sich schafft, damit es durch den Wandel in der Liebe und in der Anbetung seinen Namen „heilige“ oder „verherrliche“, ist mit der passiven Heiligung die aktive geschenkt und zugleich gefordert. Die Teilhabe am Tod Christi in Abendmahl und Taufe befreit nach Paulus nicht von der Verpflichtung zu einem heiligen Wandel, sondern stellt gerade in die aktive Heiligung (vgl. 10,1–12 und 11,17–33). 1Kor 10,1ff demonstriert auf das schärfste, dass Paulus sogar mit der Möglichkeit rechnete, des Heils verlustig zu gehen. Er warnt die Christen davor, vom Wandel in Gerechtigkeit abzulassen, damit sie nicht vom „Reich Gottes“ ausgeschlossen werden (6,9; vgl. 15,50; Gal 5,21; Eph 5,5), was – wie aus der Geschichte Israels zu lernen ist – eine durchaus reale Gefahr ist (10,1ff). Zwar gilt,

„that the New Testament does not regard the Christian as a person who must be entirely free from sin if he is to be a Christian at all... There is full provision for the sinful Christian to turn to God and claim renewed forgiveness.“²⁹⁵

Gleichwohl befinden sich willentlich Sündigende in einer gefährlichen Situation. “The New Testament contains too many warnings about the danger of sin and apostasy for us to be complacent about these possibilities.”²⁹⁶ Die in Taufe und Abendmahl geschenkte Heiligkeit muss im Sozialverhalten zum Ausdruck kommen (vgl. 11,17–22). Weil aber nicht erst das rechte Verhalten die Heiligung „herstellt“, sondern die in der Taufe zu-

²⁹⁴ P. STUHLMACHER, Zur paulinischen Christologie 221.

²⁹⁵ I. H. MARSHALL, Kept by the Power of God 196 unter Verweis auf das Vaterunser.

²⁹⁶ I. H. MARSHALL, Kept by the Power of God 196f.

geeignete, im Heilswerk Christi begründete Heiligung eine feste Zugehörigkeit verleiht, spricht Paulus die Korinther trotz der dort herrschenden Zustände unbeirrt als „Heilige“ an (1,2). Es bleibt dabei, dass die Heiligung Gottes Werk ist und nicht Werk der Menschen (vgl. 1,29–31). „The call to full sanctification must be taken with all seriousness, but it cannot and must not be transformed into a doctrine of final salvation by works.“²⁹⁷

Auch im Blick auf sein eigenes Wirken sieht Paulus zwischen menschlichem Bemühen und allumfassendem Wirken Gottes keinen Gegensatz; vielmehr entspringt sein Werk der Gnade Gottes (15,10). Dass Paulus für sich und die Gemeinde Lohn erwartet, entsprechend dem Werk, das jeder getan hat (vgl. 3,8 und 15,58 mit 2Kor 5,10), setzt voraus, dass die Gnade das menschliche Subjekt nicht ausschaltet, sondern aktiviert.

4.2 Das Objekt der Heiligung

Die christliche Gemeinde tritt im 1. Korintherbrief klarer als in jedem anderen Paulusbrief als das heilige Gottesvolk der Endzeit in Erscheinung: Paulus spricht sie als ἐκκλησία, d. h. als Manifestation der endzeitlichen Heilsgemeinde, an (1,2), die in der Jerusalemer Urgemeinde mit dem Zwölferkreis ihren Mittelpunkt hat (15,5). Paulus nimmt deren Selbstbezeichnung als οἱ ἅγιοι auf und überträgt sie auf alle christlichen Gemeinden (vgl. 16,1 mit 1,2 und 16,15). Hinter dieser Bezeichnung der Gemeinde steht die Identifikation des Volkes, dessen Aufrichtung Jesus begonnen hatte und mit dessen Sammlung die Urgemeinde und Paulus befasst waren, mit dem als Rest aus dem Gericht hervorgehenden „Volk der Heiligen“ bzw. mit den „Heiligen“ aus Dan 7,18–17 (vgl. 1Kor 6,2; 4,8; Röm 5,17 mit Mt 19,28 par Lk 22,28–30 und Lk 12,32 und auch die oben genannten Belege aus Qumran, welche erkennen lassen, dass man in Qumran eine vergleichbare Selbstauffassung pflegte). Wie den „Heiligen“ nach Dan 7 ist der Gemeinde Anteil am Gericht (vgl. 1Kor 6,2f mit Dan 7,22a LXX) und an der βασιλεία (vgl. 1Kor 6,9 mit Dan 7,18.22b.27) verheißen.

Die ἐκκλησία aus Juden und Heiden unterscheidet sich von Juden und Heiden (10,32), und zwar dadurch, dass sie „den Namen des Herrn“ anruft (1,2) – ein Charakteristikum, das nach dem Alten Testament Israel vor den Heidenvölkern auszeichnet (vgl. z. B. Ps 79,6 und Jer 10,25) und insbesondere für die messianische Heilsgemeinde erwartet wurde (vgl. Ps 80,18f und Joel 3,5 mit 4,2). Zeph 3,9 enthält die Erwartung, dass dem Volk derer, die „den Namen des Herrn anrufen“, auch Heiden angehören werden. Paulus grenzt die Glieder des eschatologischen Gottesvolkes als an Jesus „Glaubende“, durch ihn „Gerechtfertigte“ und durch die Teilhabe an seinem stellvertretenden Tod zu „Geschwistern“ Verbundene (8,11f) von ih-

²⁹⁷ I. H. MARSHALL Thessalonians 162.

rer aus „Ungerechten“ und „Ungläubigen“ bestehenden Umwelt ab (6,1–8). Das Gottesvolk ist hier also christologisch definiert. Wie das heilige Volk des Alten Testaments hat auch die neutestamentliche Gemeinde nach Paulus eine klare Grenze zwischen innen und außen, οἱ ἔσω und οἱ ἔξω (5,12), zu ziehen. Dabei definiert Paulus wie Jesus – aber im Gegensatz zu seiner jüdischen Umgebung – die Heiligkeit der Gemeinde nicht kultisch, sondern ethisch. Deshalb ist er, was Nichtgemeindeglieder betrifft, sowohl im Blick auf deren (im Judentum als ansteckend angesehene) kultische Unreinheit (10,27; vgl. 8,8; 10,25f) als auch im Blick auf ihre ethische Unreinheit (5,10.12) völlig unbekümmert und kann im Umgang mit Nichtchristen große Freiheit walten lassen. Seine Sorge gilt der ethischen Verunreinigung der Gemeinde durch Sünder, die sich „Bruder“ oder „Schwester“ nennen und dennoch in Sünde verharren. Diese hat die Gemeinde aus ihrer Mitte auszuschließen (vgl. Kap. 5; 6,9f). Dies geschieht unter Rückgriff auf Jesu Anweisungen zur Gemeindezucht (vgl. 1Kor 5 mit Mt 18,15–20) und auf das Alte Testament. In 16,22 werden Gemeindeglieder, die den Herrn nicht „lieben“, d. h. ablehnen, mit ἀνάθεμα, was dem Bann (חַרֵם) im Alten Testament entspricht, dem Gericht des *Herrn* überantwortet. Die Kriterien für den Ausschluss durch die *Gemeinde* sind auf die Ausschlussregelungen des Heiligkeitsgesetzes und des Deuteronomiums zurückführbar: Die in 1Kor 5,10f und 6,9f aufgelisteten Laster, welche nach Paulus in der Gegenwart zum Ausschluss aus der Gemeinde und in der Zukunft zum Ausschluss aus dem Reich Gottes führen, sind im Alten Testament mit der Ausrottung aus dem Volk belegt. Indem Paulus in 5,13 eine בַּעַר-Formel zitiert und in 5,6 (vgl. Jos 7,12 und Dtn 17,7; 22,22.24 etc.) auf die Verunreinigung der Gemeinde durch die Duldung des Sünders hinweist, zeigt er, dass diese Übereinstimmung keine zufällige, sondern eine von ihm intendierte war.²⁹⁸ Die Gemeinde ist für ihn die eschatologische Form des *einen* Gottesvolkes. Selbst der Ausschluss aus der Gemeinde zielt noch auf die endzeitliche Rettung des Sünders, was der Intention der Gemeindezuchtordnung in Mt 18 entspricht, die Sünder zu „gewinnen“ (vgl. 1Kor 5,5 mit Mt 18,15).²⁹⁹ Aus diesen Übereinstimmungen mit dem Alten Testament einerseits und der Jesustradition andererseits ergibt sich, dass Paulus seine Mission als Fortsetzung der Wiederaufrichtung und

²⁹⁸ A. LINDEMANN unterschätzt die Bedeutung der Anwendung der בַּעַר-Formel auf die Gemeinde in 1Kor 5,13 (Biblische Toragebote 246). Dass Paulus sie nicht ausdrücklich als Zitat markiert, entspricht dem Schriftgebrauch seiner Zeit und mindert keinesfalls die Bedeutung des Zitats. Vielmehr zeigt es, wie selbstverständlich Paulus die Tora auf die Gemeinde anwendet.

²⁹⁹ Vgl. zur gegenseitigen Unterstützung der Gemeindeglieder im Bezug auf die Heiligung D. A. HAGNER, Holiness in Matthew 52.

Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes durch Jesus verstand und in den von ihm gegründeten Gemeinden Manifestationen dieses Gottesvolkes sah.

Wie aus 6,2 und 4,8 ersichtlich wird, steht die Identifizierung der Gemeinde mit dem Volk der Heiligen unter dem eschatologischen Vorbehalt: Sie ist bereits geheiligt und steht in der Heiligung, hat sich aber darin zu bewähren bis zur Wiederkunft Jesu zum Gericht. Zu jenem Zeitpunkt wird sie in ihre endzeitliche Herrschafts- und Richterfunktion eingesetzt werden. In der Gegenwart betont Paulus die ethische Verpflichtung, die aus der Heiligkeit der Gemeinde und der damit gegebenen Verheißung der Mitregentschaft erwächst (6,1–8), wie auch Ez 36,24ff davon ausgeht, dass das eschatologische Gottesvolk ein von Sünden gereinigtes, zum Gehorsam befähigtes Volk sein werde.

In Ergänzung zur Anrede als „Heilige“ spricht Paulus die Gemeinde sowie jedes einzelne Gemeindeglied (6,19) als heiligen Tempel Gottes an, in welchem der Heilige Geist wohnt (vgl. 3,16f mit 2Kor 6,16; Eph 2,20–22). „Der Leib und die Gemeinde sind der erfahrbare Tempel Gottes in der Welt, der Ort der Gottesgegenwart und damit der so umschriebene Heiligkeitsbereich Gottes in der Welt.“³⁰⁰ Paulus ist deshalb um die Heiligung des Einzelnen wie der Gesamtgemeinde besorgt.

Der Rede von der Gemeinde als Tempel korrespondiert die von Christus als der ἀπολύτρωσις (1,30), womit Jesu stellvertretender Tod für die Seinen angesprochen ist. Jesu eigene Interpretation seines Todes als Ablösung des Sühnkultes im Tempel war die Grundlage für die Anschauung von der Gemeinde als Tempel Gottes. Nach Paulus hat Jesus durch seinen Tod die Gemeinde gereinigt und geheiligt (6,11) und so zum heiligen Tempel der Endzeit gemacht, der nicht mit Händen gemacht, sondern von Gott (bzw. seinem Messias) selbst errichtet wird (vgl. Mk 14,58).

Mit dem Tempelbild verwoben ist in 6,12–20 der Leib-Christi-Gedanke (6,15; vgl. 10,16f; 12,12–27) und das alttestamentliche Bild von der Gemeinde als Braut JHWHs bzw. Christi, welche durch ihren Bräutigam losgekauft und deshalb sein eigen ist, weshalb sie keinem anderen mehr anhängen darf (vgl. 6,16–20 mit Hos 3,1–3 und Jes 62,5). Der Leib-Christi-Gedanke ist die christologische Zuspitzung des Gottesvolkgedankens. Gemeinde als Leib Christi ist das durch *Christus* geheiligte Gottesvolk, das im Gehorsam ihm gegenüber lebt – „als die Verleiblichung Christi in die Welt hinein“.³⁰¹

Die Heiligung durch den Geist (6,11), die Taufe durch den Heiligen Geist (12,13), die Anteilhabe am Geist im Abendmahl (10,3f) und die Geistbegabung der Gemeindeglieder (vgl. 1Kor 3,16f; 11,5–16; 12–14) sind Zeichen dessen, dass die Gemeinde das nach der Verheißung von Joel

³⁰⁰ W. STRACK, *Kultische Terminologie* 252.

³⁰¹ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 358; dort kursiv.

3,1–5 und Ez 36 und 37 erneuerte Gottesvolk ist. Dieses ruft nach Joel 3 den Namen des Herrn an (vgl. Röm 10,13) und ist deshalb gerettet, hat sein Zentrum in Jerusalem und hat durch den Geist prophetische Gaben. Nach Ez 36,24–33 und 37,26–28 ist es das gereinigte, geheiligte und in den Gehorsam gestellte Gottesvolk des neuen Bundes.

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Die Heiligung wird in 1,30 mit der Rechtfertigung und der Erlösung, in 6,11 mit der Rechtfertigung und der Abwaschung der Sünden parallelisiert. Sie setzt also, wie schon im Alten Testament, die (nun nur noch ethisch definierte) Reinheit voraus. Die passive Heiligung wird durch Christi stellvertretenden Sühntod bewirkt und in der Taufe an den Einzelnen vollzogen. Sie ist zugleich Berufung in das eschatologische heilige Gottesvolk und damit zur aktiven Heiligung.

Dem heiligen Gottesvolk gilt, wie Paulus voraussetzt, der in der Tora geoffenbarte Wille Gottes in der neuen, von Jesus inaugurierten Wirklichkeit und Auslegung. Dem entspricht, dass die *ethischen* Vergehen, die zum Ausschluss aus Israel führten, auch zum Ausschluss aus der Gemeinde und aus dem Reich Gottes führen (vgl. 1Kor 5,10f und 6,9f mit Dtn 17,3.7; 19,18f; 21,20f; 22,21; 24,7),³⁰² während Paulus nirgends auf die zahlreichen *kultischen* Verstöße eingeht, die im Alten Testament ebenfalls mit der Ausrottung belegt sind. Er stimmt mit den Korinthern überein, dass die alttestamentlichen Speisegebote für sie keine Relevanz haben (6,13), hält aber gegen sie fest, dass die ethischen Sexualgebote des Alten Testaments für sie gelten, obwohl, ja gerade *weil* sie dem Herrn angehören (6,13ff). Warum Paulus grundsätzlich nur die ethische Reinheit der Gemeinde anmahnt und nicht auch die im Alten Testament und im Frühjudentum für die

³⁰² 1Kor 5,1 lässt erkennen, dass Paulus die Ablehnung der in 1Kor 5 besprochenen Art von Inzest mit jüdischem und römischem Recht teilt. Jedoch ist es eine unzulässige *metabasis eis allo genos*, wenn D. G. HORRELL, *Pauline Ethics* 209 daraus folgert, dass die paulinische Ethik sich nur in Begründung und Motivation und nicht auch in den Normen als spezifisch christliche von der Ethik der Umwelt abhebt. Es ist selbstverständlich, dass die Normen der christlichen Ethik in weiten Teilen mit denen der Umwelt übereinstimmen. Man müsste sonst annehmen, dass den Nichtchristen jeglicher Sinn für das Gute und Richtige abgeht. Daraus ist aber nicht zu folgern, dass die christliche Ethik keinen neuen Inhalt habe, sondern die Christen lediglich die in jeglicher Ethik geforderten Standards besser erfüllen als andere, woraus sich die „distinctive identity of the community“ ergebe (so Horrell, a.a.O. 209f). Hätte Horrell einen anderen Text als Ausgangsbasis gewählt, wäre er zu ganz anderen Ergebnissen gekommen. Ein Einzeltext ist eine zu schmale Basis für Schlüsse auf die paulinische Ethik als Ganze oder gar auf „the relationship between ‚church‘ and ‚world‘“ überhaupt (a.a.O. 198). Vgl. auch die zusammenfassenden Bemerkungen zum Vorliegen einer spezifisch christlichen Ethik bei Paulus im Vierten Hauptteil: Ergebnis, Punkt 5: Der Inhalt der aktiven Heiligung.

Heiligkeit konstitutive kultische, ist sorgfältig zu ergründen. Zu behaupten, dass „anything from his Jewish heritage that caused division between Jewish and Gentile Christians would be abandoned“,³⁰³ ist eine unzulässige Vereinfachung des Problems. Paulus hätte sich mit einer solchen Anpassung der Tora an die praktischen Bedürfnisse seiner Heidenmission in einer unvorstellbaren Weise selbst zum Gesetzgeber gemacht. Das ist angesichts der Betonung der *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* in 1Kor 7,19 sowie seiner in Röm 3,31 und 7,12 ausgesprochenen Hochachtung vor der Tora ganz undenkbar.³⁰⁴

Weil in Jesus die *βασιλεία* bzw. – in paulinischer Sicht – der neue Bund hereinbrach (vgl. Jer 31; Ez 36,26f mit 1Kor 11,25 und 2Kor 3,6ff), steht die Gemeinde bereits in der Erfüllung der von den Propheten angekündigten eschatologischen Heiligung, wodurch die kultische Reinheitstora endzeitlich erfüllt wurde. Deshalb musste *diese* auch nicht mehr im wörtlichen Sinn eingehalten werden (vgl. Röm 14,14.20; 1Kor 6,13; 10,25.27 mit Mk 7,15ff).³⁰⁵ Dem entspricht, dass der Begriff „sich heiligen“, welcher im Alten Testament bezüglich der Erfüllung von Reinheitsgeboten gebraucht wird, bei Paulus (wie überhaupt im Neuen Testament, außer Offb 22,11) entfiel,³⁰⁶ und nicht nur die Speisegebote (1Kor 6,13), sondern auch die Festtage und das Sabbatgebot (vgl. Röm 14,5; Gal 4,10f; Kol 2,16) sowie die Beschneidung (1Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15) nun abgetan sind. Paulus selbst praktiziert in dieser Frage „complete elasticity of practice“; seine Haltung gegenüber der kultischen Tora ist seinem Anliegen, Menschen für den Glauben zu gewinnen, untergeordnet (vgl. 9,20ff).³⁰⁷ Dass die Gesetzesthematik im 1. Korintherbrief eher im Hintergrund bleibt, hängt damit zusammen, dass sie auch in Korinth zur Abfassungszeit dieses Briefes weniger brennend war als in anderen Gemeinden. Ein gewisser Druck, sich dem Judentum einzugliedern, ist allerdings auch hier zu verspüren, und zwar hinter dem Abweis der Beschneidungsforderung in 7,19.

³⁰³ M. NEWTON, *Concept of Purity* 80.

³⁰⁴ Zum Antinomisten haben ihn immer nur seine Gegner gemacht (vgl. Röm 3,31). Nach Röm 8,1–4 ist Christus gekommen, um die Seinen zu Erfüllern des Gesetzes zu machen. Nicht das Gesetz als der heilige Wille Gottes (Röm 7,12.14.16) und als Gottes Heilsgabe an Israel (Röm 9,4) ist in Christus abgetan, sondern das Gesetz in seiner verfluchenden (Gal 3,13), unter die Schuldnechtschaft (Kol 2,14) stellenden Funktion.

³⁰⁵ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.2, sowie N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God* 646: “Jesus was not lightly setting Torah aside, as a false prophet urging people to abandon their ancient loyalties... He was claiming ... to be inaugurating the new age in Israel’s history, to which the Mosaic law pointed but for which it was not adequate.”

³⁰⁶ Vgl. E. ISSEL, *Heiligkeit im Neuen Testament* 137.

³⁰⁷ C. K. BARRETT, *First Corinthians* 20.

Paulus hielt auch die *Opfertora* und folglich den (zu seiner Zeit immer noch stattfindenden) Sühnkult im Tempel für in Jesu Sühntod erfüllt und aufgehoben (vgl. 1Kor 1,30 mit Röm 3,25), womit er faktisch an Jesu Zeichenhandlung im Tempel anschloss (siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 8). Die Gemeinde bedurfte des Kultes zu ihrer Heiligung nicht mehr.

Dagegen hat Jesus wie die eschatologische Prophetie die *ethische* Reinheit des endzeitlichen Gottesvolkes betont und dem eschatologischen Gottesvolk die neue Tora, wie sie in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, aufgetragen.³⁰⁸ Paulus schließt mit seiner Einstellung an die Haltung Jesu zur Tora an, wenn er das „Gesetz Christi“ bzw. „des Geistes“ (Gal 6,2; 1Kor 9,21; Röm 8,2), also das Gesetz in der neuen Fassung, die Jesus ihm gegeben hat, als verbindlich ansieht und die Gemeinde durch den Geist in die Erfüllung des $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ gestellt sieht (Röm 8,4). Für ihn ist in Christus die Zeit des neuen Bundes, d. h. des ins Herz geschriebenen Gesetzes, angebrochen. Er erhebt das Liebesgebot (8,1; 12,31–14,1; 16,13f; vgl. Röm 13,8–10 und Gal 5,14) bzw. die gegenseitige Auferbauung (8,1; 10,23; 14,3–5.12) oder das, was dem Nächsten „nützt“ (6,12; 10,23; 12,7; 2Kor 8,10; 12,1), zum obersten Gebot. Doch gibt er nirgends zu verstehen, dass die übrigen konkreten Weisungen der Tora für Christen pauschal abgetan wären. In 6,7 erinnert er die Gemeinde an das Gebot des Rechtsverzichts aus der Bergpredigt (vgl. Mt 5,38–42). Auch hinter der Argumentation von 7,12–14 steht das Heiligkeitsverständnis Jesu und die damit verbundene Toraauslegung: Demnach gilt die Ehe als unauflöslich (vgl. Mk 10,2–12par), die Unreinheit eines nichtchristlichen Ehepartners aber nicht als ansteckend. Vielmehr wird sie durch die offensive eschatologische Heiligkeit des Christen, in dem der Heilige Geist wohnt (6,19), überwunden (7,14).

„Heiligkeit“ ist bei Paulus kein Tugendbegriff. Heiligung impliziert für ihn einerseits die Enthaltung von Sünde (vgl. 5,1ff; 6,1ff.12ff; 8,12; 11,17ff), wobei er aus gegebenem Anlass (5,1; 6,15) und wegen der damit gegebenen Verunreinigung der Einzelnen und der Gemeinde (5,6) besonders auf sexuelle Vergehen eingeht.³⁰⁹ Zum ändern besteht die Heiligung in

³⁰⁸ Die Bergpredigt war für Matthäus „kein unerfüllbarer Beichtspiegel, sondern ein gültiger und praktizierbarer Gemeindekatechismus“ (P. STUHLMACHER, Kirche 267). In 28,20 drängt er deshalb auf das „Halten“ dessen, „was Jesus geboten hat“. Der Gemeinde wird also „abverlangt, dass sie sich durch ihre bessere Gerechtigkeit sowohl von den ungläubigen Heiden als auch von den nicht an Jesus glaubenden Juden *unterscheidet*“ (vgl. Mt 5,20)... Das Gesetz steht für Matthäus nicht im Gegensatz zum Evangelium, sondern ist ihm zugeordnet und soll genauso erfüllt werden, wie Jesus es ausgelegt und selbst erfüllt hat“ (vgl. Mt 5,17–19) (a.a.O. 268).

³⁰⁹ Zur sexuellen *Enthaltsamkeit* rät er nur aus praktischen Erwägungen: Unverheiratete können sich ungeteilt den „Dingen des Herrn“ widmen (7,32–34); Eheleute können

der zunehmenden Ausrichtung am Willen Gottes (hier ist an die Ratschläge zu denken, die Paulus der Gemeinde zu allen möglichen Themen gibt, wie z. B. zu Fragen der Ehe in Kap. 7 oder des Umgangs mit Götzenopferfleisch und entsprechenden Mahlzeiten in Kap. 8–10) und in der „Sorge um die Dinge des Herrn“ bzw. im Gott wohlgefälligen Handeln (7,32–34). Dieses besteht in der Hingabe an den Kyrios in einem den Gaben des Geistes entsprechenden Dienst in der Gemeinde und an der Welt (vgl. 12,4ff mit Röm 12,1) zu Gottes Verherrlichung (6,20; 10,31). Abstufungen sind dabei nur durch das Maß der Hingabe möglich (vgl. μεμέρισται in 7,34). Das Gegenüber von heiligem Volk und besonders heiligen Priestern aber entfällt.³¹⁰ Paulus kann von der Heiligung mit „Leib und Seele“ (7,34) oder ganz pointiert von der „Verherrlichung Gottes durch den Leib“ (6,20) sprechen. Heiligung geschieht also einerseits durch den leiblichen Gottesdienst (vgl. Röm 12,2). Andererseits ist auch der vom Geist inspirierte Gottesdienst der Gemeinde, wo die Anbetung Gottes und Christi in Lobpreis, Gebet und Danksagung stattfindet (vgl. 14,13–18), als Teil der Heiligung zu begreifen. Im Gottesdienst hat die Gemeinde als heiliges Volk Gemeinschaft mit den Gott anbetenden Engeln (vgl. 11,10 mit 1QS a; CD XV,15–17; 1QH III,21f; XI,10–13; 1QS XI,7f und 13,1; 14,18f mit TestHiob 48,2f). Auf die Sabbatheiligung als Ausdruck der Heiligkeit des Gottesvolkes (vgl. Ex 31,13; Ez 20,12; Jub 50,9) findet sich im 1. Korintherbrief kein Hinweis. Röm 14,5 und Kol 2,16 (vgl. Gal 4,10) sprechen ausdrücklich gegen ein solches Gebot, und der Gemeindegottesdienst fand in Korinth offenbar am Sonntag statt (vgl. 1Kor 16,1f mit Apg 20,7–12). Aus dem ἀνάθεμα über die, welche den „Herrn nicht lieben“, in 16,22 (vgl. 2,9) kann man schließen, dass die Liebe zum Herrn (einschließlich des darin enthaltenen Gehorsams) für Paulus der Inbegriff der Heiligung ist.

4.4 Die Mittel der Heiligung

Bei Paulus tritt der Tod Jesu als das grundlegende Heilsereignis an die Stelle von Passa, Exodus und Sühne als Begründungs- und Wiederherstellungseignis. Durch diesen Tod wird der Sühnkult des Alten Testaments abgelöst (vgl. ἀπολύτρωσις in 1,30 mit Röm 3,25, wo ἀπολύτρωσις durch ἱλαστήριον interpretiert wird) und der neue Bund begründet (vgl. 11,25 mit Jer 31,31–34). Christus ist dadurch den Christen zur Heiligung geworden (1,30). In der Taufe werden sie „ein Geist mit dem Herrn“ (6,17)

durch vorübergehenden Verzicht Zeit zum Gebet gewinnen (7,5). Das in Qumran vorherrschende Motiv der Askese um der Reinheit willen dagegen spielt bei Paulus keine Rolle.

³¹⁰ Vgl. hierzu auch D. SÄNGER, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde 645.

und Glieder seines Leibes (12,13). Sie erhalten Anteil an der Sühnewirkung seines Todes, werden von ihren Sünden gereinigt bzw. von der Sünde „losgekauft“ (6,20), gerechtfertigt und dem Volk des neuen Bundes, dem eschatologischen heiligen Gottesvolk, eingegliedert und in die Heiligung gestellt (vgl. 1,30 mit 6,11). Der primäre Ort, an dem die Heiligung der Christen geschieht, ist folglich die Taufe als Applikation der Sühne auf die Einzelnen (vgl. 1Petr 1,18).

Die in der Taufe verliehene Heiligung verpflichtet zum Leben in der Heiligung, wie Paulus nicht müde wird, der Gemeinde einzuschärfen. Christliche Freiheit bedeutet nach Paulus nie Autonomie, sondern die enge Bindung an Christus im Gehorsam (vgl. 6,12.17 und 7,22). Schon das Perfekt in 1Kor 1,2 weist darauf hin, dass es sich bei der Heiligung (wie auch bei den anderen Wirkungen der Taufe, insbesondere der Rechtfertigung) nicht nur um einen einmaligen Akt der Vergangenheit handelt, sondern um einen fortgesetzten Vorgang. Die metaphorische Aufforderung, im Anschluss an das Passa „mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit“ weiter zu feiern (5,8), zielt ebenfalls auf das an die Taufe anschließende geheiligte Leben der Gemeinde. Auch dafür sind die Christen nicht auf sich selbst gestellt. Vielmehr werden sie zum Wandel in der Heiligung durch den in ihnen wohnenden Heiligen Geist ermächtigt (vgl. 6,11.19 mit Ez 36,25–27 und 37,14.28). Dabei dient ihnen der Apostel als konkretes Beispiel eines Wandels in Heiligkeit (4,16; 9,26; 11,1) und steht ihnen durch seine Lehre, seine Ermahnung und seinen Rat zur Seite: Wie nach Mt 28,20 alle Christen angehalten werden sollten, die Weisungen Jesu zu halten, hat auch Paulus seine Gemeinden von Anfang an feste ethische Grundsätze gelehrt („meine Wege in Christus Jesus, wie ich überall in jeder Gemeinde lehre“ – 4,17). Nicht nur das Evangelium (11,23; 15,2), sondern auch ethische Überlieferungen (11,2) hat er der Gemeinde als verbindliche παράδοσις übergeben (παρέδωκα) und sie angewiesen, „die Gebote Gottes“ zu halten (7,19). Da er im selben Atemzug die Relevanz des Beschneidungsgebotes zurückweist, kann damit wiederum nur das „Gesetz Christi“ gemeint sein, also die Tora in der Auslegung Jesu (vgl. die Hinweise auf „Gebote Jesu“ in 7,6.10.12.25; 14,37).

Israel wurde jedes Jahr neu von seinen Sünden entsühnt. Demgegenüber ist Christi Opfer einmalig. Doch gewährt der auferstandene Herr, der zur Rechten Gottes für seine Gemeinde eintritt, ihr Vergebung, wo sie in Sünde fällt. An die Stelle der immer wiederholten Sühne tritt nun das Bekenntnis der Sünde im Vertrauen auf den einmaligen Sühntod Jesu. Paulus war, wie seine Briefe zeigen, immer wieder mit Sünde von Christen konfrontiert (vgl. z. B. 1Kor 5,1–13; 6,1ff.12ff). Doch hielt er sie nicht für den Normalfall, etwa im Sinne eines *simul iustus et peccator*.

4.5 Die Motivation der Heiligung

Paulus *befiehlt* der Gemeinde nicht nur, heilig zu leben, sondern versucht, ihr die Notwendigkeit eines heiligen Wandels plausibel zu machen. Er erinnert die Gemeindeglieder an den *Stand*, in dem sie durch Christus stehen: Christus hat sie zu „Heiligen“ bzw. Gliedern seiner ἐκκλησία τῶν ἁγίων (1,30; 6,11; 14,33) und zu Gliedern seines Leibes (6,15; vgl. 12,12ff) gemacht. Paulus ermahnt die Gemeinde immer wieder und weist sie zurecht, gerade *weil* sie in Christus den Sieg hat, ihre Mühe also „nicht vergeblich sein wird in dem Herrn“. Mit der Hilfe ihres Herrn, der bereits den Sieg errungen hat, wird es ihnen gelingen, den Weg der Heiligung zu gehen, wofür sie im Endgericht *Lohn* erhalten werden (15,57f; 3,14). Aus dieser Tatsache folgt nicht ein Freibrief zur Nachlässigkeit, sondern die Verpflichtung, dem zu entsprechen, indem die Christen „immerdar zunehmen im Werk des Herrn“ (15,57f). Es gilt, diesen Sieg im eigenen Leben zu leben.

Paulus stellt den Christen außerdem den *Preis* vor Augen, den Christus in der Vergangenheit für sie bezahlt hat und aufgrund dessen sie zum Gehorsam ihm gegenüber verpflichtet sind (6,20). Weitere Motive seiner Ermahnung zur Heiligung sind die *Verherrlichung* Gottes (6,20; 10,31; vgl. Ez 36,23) und die *missionarische Wirkung* der Gemeinde (9,19–23; 10,32f).

4.6 Rechtfertigung und Heiligung

Angesichts der Umkehrung der Reihenfolge von „Gerechtigkeit“ und „Heiligung“ in 6,11 gegenüber 1,30 verbieten es sich, die beiden im Sinne eines *ordo salutis* in eine logische oder zeitliche Abfolge bringen zu wollen. Vielen „dogmen- und kontroverstheologischen Fragen“ ist damit der Boden entzogen.³¹¹ „Es ist nicht so, dass die Rechtfertigung mit dem Indikativ und die Heiligung mit dem Imperativ zusammenzubringen wäre, sondern auch die Heiligung ist Gottes Werk an uns.“³¹² Auch sie hat vor der ethischen zuerst eine „passive“ (d. h. sühne- und tauftheologische) Komponente. In 1Kor 6,11 werden *beide* zunächst der Taufe zugeordnet, in der die Wirkung des Sühntodes Jesu (1,30) an den einzelnen Christen vollzogen wird. Doch sind beide für Paulus keine abgeschlossenen, in sich ruhenden Akte, sondern nach vorn hin geöffnet. Wie mit der Rechtfertigung die Verpflichtung zum Tun der Gerechtigkeit gegeben ist (vgl. 6,9–11), so mit der Heiligung die Verpflichtung zum heiligen Leben. Die Erinnerungen daran, dass die Gemeinde geheiligt wurde (6,11), dass sie (3,16f) sowie auch jedes einzelne Gemeindeglied (6,19) Gottes heiliger Tempel ist, dass sie

³¹¹ W. SCHRAGE, Korinther Bd. 1, 428.

³¹² W. SCHRAGE, Ethik 180.

Glieder am Leib Christi sind (6,15; vgl. 12,12ff), stehen alle in paränetischem Kontext (vgl. 3,17; 6,18.20). Rechtfertigung und Heiligung sind folglich *beide* sowohl dem Indikativ als auch dem Imperativ zugeordnet. "Far from being the 'ethical' counterpart to the 'theological' doctrine of justification, the doctrine of sanctification in and of itself displays the unity of indicative and imperative."³¹³ Die Verpflichtung zu einem gerechten und heiligen Leben folgt nicht erst sekundär aus Rechtfertigung und Heiligung, sondern ist Teil dessen, was Gott in der Rechtfertigung und in der Heiligung schafft und wozu er die Christen ermächtigt, indem er sie aus der Knechtschaft der Sünde befreit (vgl. 6,12.20 mit Röm 6,6f.16–19 und 7,4–6). Die Trennung vom alten Leben geschieht *durch* die Einsetzung in das neue. Die Christen werden von Gott „mit absolut bindender Kraft zum Dienst“ berufen.³¹⁴ Dieser Dienst ist „nicht ein Zusatz zu ihrem Christentum, sondern ein Teil desselben“, denn das Neue Testament „kennt keinen Empfänger der göttlichen Gnade, den sie nicht zu ihrem Werkzeug machte, keine Teilhaberschaft am Christus und in ihm am Geist und an Gott, die nicht Teilhaberschaft an seinen Werken wäre“.³¹⁵ Der Dienst der Christen, ihre Heiligung, ist deshalb nichts Zusätzliches, das nun zum Heil der Glaubenden hinzutreten kann (oder eben auch nicht), aber auch nicht die Bedingung ihres Heils, sondern dessen integraler Bestandteil – und das nicht im Sinne einer erneuten Knechtung unter das Gesetz. Denn – so Schlatter – „die Spaltung..., die das Begehren vom Sollen, den Willen vom Gebot, die Liebe vom Recht trennt“, wird durch das Wirken des Heiligen Geistes im *Herzen* aufgehoben.³¹⁶

„Heiligung“ ist bei Paulus ein synthetischer Begriff: Wie „Gottes Gerechtigkeit“ seine „eigene Wirksamkeit und das Resultat dieser Wirksamkeit“ umfasst,³¹⁷ wurden die Christen, indem Christus ihnen „zur Heiligung gemacht“ wurde, zugleich geheiligt und in die Heiligung gestellt. Beide –

³¹³ V. P. FURNISH, *Theology and Ethics* 156.

³¹⁴ A. SCHLATTER, *Dienstpflicht* 122.

³¹⁵ A.a.O. 124. Vgl. die an E. KÄSEMANN (Gottes Gerechtigkeit) anknüpfenden Bemerkungen von V. P. FURNISH, *Theology and Ethics* 225: "God's *claim* is regarded by the apostle as a constitutive part of God's *gift*. The Pauline concept of grace is *inclusive* of the Pauline concept of obedience. For this reason it is not quite right to say that, for Paul, the imperative is 'based upon' or 'proceeds out of' the indicative [gegen Bultmann, *Theology I*, 332f]. This suggests that the imperative is designed somehow to 'realize' or 'actualize' what God has given only as a 'possibility.' It leads also to the slogan, 'Become what you are!' which Bultmann and many others have proposed in an attempt to formulate the dialectic of indicative and imperative. But such a formula is too easily misunderstood in terms of exactly that non-Pauline ethical idealism which Bultmann himself rightly rejects. The Pauline imperative is not just the result of the indicative but fully integral to it."

³¹⁶ A. SCHLATTER, *Dienstpflicht* 122.

³¹⁷ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 334; dort kursiv.

Rechtfertigung und Heiligung – kommen erst im Endgericht zur Vollendung. Folglich ist „die Heiligung ... in den Paulusbriefen nichts Zusätzliches zur Rechtfertigung, sondern die sühnethologische Folge der Rechtfertigung und ihre Auswirkung auf das Leben der Glaubenden.“³¹⁸

Ein spezieller Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung tritt in 7,14–16 zutage. Danach gibt es Menschen, die geheiligt sind, ohne zu glauben oder gerettet und gerechtfertigt zu sein. Sie partizipieren an der Heiligkeit ihrer Ehepartner bzw. Eltern. Eine solche Partizipation ist im Blick auf die Rechtfertigung nicht denkbar.

³¹⁸ P. STUHLMACHER, *Zum Thema Rechtfertigung* 61; dort z. T. kursiv.

Kapitel 10

Zweiter Korintherbrief

1. Situation

Der sogenannte *2. Korintherbrief* ist der vierte Brief des Paulus an die Gemeinde in Korinth (vgl. 1Kor 5,9; 2Kor 2,3f; 7,8.12). Er schrieb ihn zusammen mit Timotheus (1,1) von Mazedonien aus, nach seinem zweiten Besuch in Korinth und nach der Überbringung des sogenannten „Tränenbriefs“ durch Titus, etwa im Jahr 55.¹

Die Einheit des 2. Korintherbriefes ist mehr bezweifelt worden als die irgendeines anderen Paulusbriefes, wobei vielfach die Kapitel 1–9 von 10–13 abgesondert werden und – darüber hinaus – häufig 6,14–7,1 (mitunter zusammen mit 1,1–2,13) sowie 8 und 9 als später eingefügte Fragmente angesehen werden.² Es ist allerdings keineswegs zwingend, den Brief als Komposition aus mehreren Brieffragmenten anzusehen. Zum einen lässt weder der Textbefund³ noch die äußere Bezeugung⁴ irgendwelche Spuren einer solchen sekundären Zusammenfügung erkennen, zum anderen ist es möglich, den Text so, wie er vorliegt, historisch wie theologisch sinnvoll zu interpretieren. Die mit der Inkongruenz zwischen 1–9 einerseits und 10–13 andererseits begründeten Teilungshypothesen erweisen sich als unnötig, wenn man beachtet, dass Paulus in dem Brief einerseits die mit ihm wieder ausgesöhnte Mehrheit (1–9), andererseits seine Gegner (10–13) im Blick hat.⁵ Auch 2Kor 6,14–7,1 kann als integraler Bestandteil dieses Briefes gelesen werden: Der Abschnitt „passt“ durchaus in seinen Kontext,

¹ Vgl. U. SCHNELLE, Einleitung 94f.

² Vgl. die Darstellung bei F. LANG, Korintherbriefe 12–14; R. E. BROWN, Introduction 548f und N. H. TAYLOR, Composition, passim.

³ C. K. BARRETT misst diesem Argument „no weight“ bei, da der Handschriftenbefund nichts über die ursprüngliche Form der Briefe vor ihrer Veröffentlichung aussage (First Corinthians 14). Doch würde man in der Textüberlieferung zumindest Spuren der sekundären Zusammenfügung von Briefen, die ursprünglich separat im Umlauf gewesen sind, erwarten. Das Fehlen jeglicher Spuren im Textbefund ist daher bedeutsam (vgl. K. ALAND, Glosse 55ff).

⁴ Vgl. D. R. HALL, Unity 124: “The strongest argument against the partition of either 1 or 2 Corinthians has always been their universal acceptance as genuine letters in the early church.”

⁵ Vgl. S. J. HAFEMANN, Artikel Corinthians 176f.

wenn man bedenkt, dass die Gemeinde, um mit Paulus ganz einig zu sein, sich von ihrer nichtchristlichen Umgebung innerlich ganz trennen musste. Deshalb ruft er die Gemeinde inmitten seines Appells, sie möge mit ihm ganz eins werden, zur Scheidung von der Welt auf⁶ (vgl. 10,15, wo er die Anerkennung seines Apostolats durch die Gemeinde mit deren „Wachstum im Glauben“ gleichzusetzen scheint). Auf das Problem der Echtheit von 2Kor 6,14–7,1 werden wir bei der Behandlung dieses Textes noch ausführlich zu sprechen kommen.

Die Identität der Gegner ist hoch umstritten – im Gespräch sind Gnostiker, Judaisten und Pneumatiker sowie Kombinationen dieser Gruppierungen.⁷ M. Thrall bietet eine Übersicht über die in der Forschung erörterten Positionen und zeigt jeweils deren Schwächen auf.⁸ Doch kann auch ihre eigene Lösung, wonach es sich um Vertreter der Petrusmission handelte, nicht überzeugen.⁹ Petrus wird im ganzen 2. Korintherbrief nie erwähnt. Da Paulus zeitlebens nicht mit den Jerusalemer Aposteln gebrochen hat, ist es ganz unvorstellbar, dass er über *sie* in der Weise von 11,13 gesprochen hätte. Zwar gab es nach dem 1. Korintherbrief in Korinth möglicherweise eine Petrusfraktion (1,12; 3,22), doch äußert Paulus sich dort gerade nicht in der Weise von 2Kor 10,12–18 gegen das Recht des Petrus, in Korinth zu wirken. Dass es sich bei den Gegnern um Gesandte aus *Jerusalem* handelte, welche die heidenchristlichen Gemeinden an Jerusalem rückbinden sollten,¹⁰ geht aus dem Brief ebenfalls nicht hervor, denn die Briefe, die sie

⁶ Ähnlich D. A. DESILVA, Introduction 582.

⁷ C. K. BARRETT unterscheidet im Anschluss an E. KÄSEMANN (Legitimität des Apostels 41–48) zwischen „Falschaposteln“ (11,13), die Paulus angreift „as he does the false brothers in Gal. ii.4“, und „Superaposteln“ (11,5; 12,11), die er „with the same mild irony“ behandelt, „with which he describes ... those who had the reputation of being pillars (Gal. ii.6,9)“ (Second Corinthians 31; ähnlich J. MURPHY-O’CONNOR, Paul 303). Das gewichtigste Argument für eine Aufteilung auf zwei verschiedene Gruppen ist, dass Paulus in 11,5 und 12,11 von sich sagt, er stehe den Superaposteln in nichts nach, was im Blick auf die als „Diener Satans“ charakterisierten „Falschapostel“ eine unmögliche Aussage zu sein scheint (vgl. BARRETT, ebd.). Doch lässt die enge Verbindung von 2Kor 11,5 und 6 eine solche Aufteilung nicht zu wirklich zu (vgl. M. THRALL, Second Corinthians Bd. 2, 675). Sie ist auch nicht notwendig, wenn man erkennt, dass Paulus in 11,5 und 12,11 ironisch die Sprache seiner Gegner aufnimmt (D. R. HALL, Unity 130). Thrall ist deshalb zuzustimmen, wenn sie die Superapostel mit den „rival missionaries whom he later calls servants of Satan“ identifiziert (a.a.O. 675; siehe 671–678).

⁸ M. THRALL, Second Corinthians Bd. 2, 927–940.

⁹ A.a.O. 940. 2Kor 10,12–18 wird oft als Hinweis auf die Übereinkunft in Jerusalem angesehen (vgl. Gal 2,9). Paulus würde sich dann gegen einen Übergriff auf das ihm zugewiesene Missionsfeld unter den Heiden verwehren. Doch stellt er in 2Kor 10 nur die Legitimität des Arbeitens „auf einem Feld, das schon bestellt ist“, in Abrede. In 10,13.15 ist mit *κωνών* ein von Gott zugeteiltes Maß gemeint, nicht das Resultat einer menschlichen Übereinkunft (auf welche in 2Kor ohnehin jeglicher Hinweis fehlt).

¹⁰ So C. K. BARRETT, Second Corinthians 6f.

mitbrachten, waren „letters of commendation not of authorization“.¹¹ Der Hinweis auf die besonderen rhetorischen Fähigkeiten der Gegner (11,4) spricht gegen deren palästinische Herkunft.

Im Folgenden sollen zunächst die eindeutigen Aussagen des Briefes über die Gegner umrissen werden: Die im Brief immer wieder zu spürende Rebellion gegen Paulus war durch von außen eingedrungene „Missionare“ aufgetreten, welche einen „anderen Jesus“, einen „anderen Geist“ und ein „anderes Evangelium“ als Paulus verkündigten (11,4). Sie bestritten seine apostolische Autorität und suchten, ihre eigene zu etablieren (2Kor 10,12–18; 11,4.13),¹² weshalb Paulus die Legitimität seines Apostolates in diesem Brief zu einem Hauptthema macht (vgl. 2,14–7,4; 10,1–18; 11,1–12,13). Während *er* Christus als den Gekreuzigten predigt (2Kor 5,14.19) und als Apostel an der Schwachheit dieses Gekreuzigten Anteil hat (vgl. 1,3–11; 7,5; 11,23–33; 12,7–10.21; 13,7–9; vgl. 1Kor 1,17; 4,9–13), rühmen sich seine Gegner ihrer Kraft und Fähigkeiten und betonen offenbar einseitig die Auferstehungskraft, in der sie Wunder wirken und Erscheinungen haben (10,12; 11,12.18–23; 12,1.12f; 13,3f). Insofern verkündigen sie „einen anderen Christus“ und „ein anderes Evangelium“.¹³

Dass die Superapostel Judenchristen sind, geht aus 11,22 (Ἑβραῖοι, Ἰσραηλῖται, σπέρμα Ἀβραάμ) und wohl auch 11,15 (μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης) hervor. Paulus betont ihnen gegenüber die Überlegenheit des *neuen* Bundes über den alten (3,6–18) sowie seine eigene jüdische Herkunft (2Kor 11,22). Durch die Kollekte für Jerusalem kann er seine Liebe zur Jerusalemer Urgemeinde beweisen.¹⁴

„Judaisten“ im Sinne des Galaterbriefs waren die Superapostel ganz offensichtlich nicht. Hätten sie die Beschneidung oder die Einhaltung der Reinheitstora verlangt, hätte Paulus dies – wie im Galaterbrief – direkt erwähnt.¹⁵ Aus 2Kor 3 kann man schließen, dass die Gegner sich auf das Gesetz beriefen, allerdings wohl eher in einem allegorisch-geistlichen als in wörtlichem Sinn. Die allegorische Gesetzesauslegung im hellenistischen Judentum konnte prophetisch (vgl. Philo, migr. 34f; Cher. 27; somn. II,252; spec. III,1–6; Sir 39,6; 24,33), synkretistisch (vgl. 2Makk 1,10; Euseb PraepEv 8,9; 13,11 und Philos Versuch, „to prove the unity of Greek and Hebrew thought“) und allegorisch (vgl. Philo, LA III,159; agr.

¹¹ D. R. HALL, Unity 129. 2Kor 3,1 spricht von einer Art von Briefen, die auch die korinthische Gemeinde ausstellen konnte, wie πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν impliziert (ebd.).

¹² Vgl. C. K. BARRETT, Second Corinthians 6f. Es ist anzunehmen, dass der in 2Kor 2,5–11 und 7,11f erwähnte „Unrechttäter unter dem Einfluss dieser Agitatoren handelte und der Großteil der Gemeinde von ihnen stark beeindruckt war“ (F. LANG, Korintherbriefe 8).

¹³ Vgl. D. R. HALL, Unity 163.

¹⁴ J. MURPHY-O’CONNOR, Paul 308.

¹⁵ Vgl. D. R. HALL, Unity 130f.140.

159f; decal. 1; spec. III,6) sein; alle drei Züge finden sich bei den Falschposteln in Korinth wieder.¹⁶ Dazu passt der Hinweis auf den „anderen Geist“, den sie vermitteln (vgl. 2Kor 11,4), und auf ihre rhetorische Kompetenz (vgl. 2Kor 11,6; vgl. 10,10.12; 11,12; 12,12). Aus 2Kor 2,17; 11,8–12 und 12,13f (vgl. 1Kor 9,12) ergibt sich, dass die Korinther die Falschpostel auch aufgrund dessen, dass sie – im Gegensatz zu Paulus – nach Art der Sophisten Geld von der Gemeinde nahmen, höher schätzten als ihn.¹⁷

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 2. Korinther 1,1

Ähnlich wie in 1Kor 1,2 spricht Paulus die Gemeinde mit den (synonym verwendeten) Termini ἐκκλησία (vgl. 8,1.18f.23f; 11,8.28; 12,13) und οἱ ἅγιοι (vgl. 8,4; 9,1.12; 13,12)¹⁸ als Teil des eschatologischen Gottesvolkes an (siehe die Erklärung zu 1Kor 1,2). Da Jesus das „Ja“ zu allen Verheißungen Gottes ist (1,20), bricht mit der von ihm gesammelten Gemeinde die Erfüllung der Verheißungen an, wonach Gott sein Volk endzeitlich erneuern wollte. Diesem Volk gehören Juden- und Heidenchristen an. Deren Verbundenheit soll durch die Kollekte der zu großen Teilen heidenchristlichen Gemeinden für die Jerusalemer Urgemeinde zum Ausdruck kommen (vgl. 8,4; 9,13f).

2.2 2. Korinther 1,12

a) Analyse

ἀγιότης ist in 1,12 gegenüber der Lesart ἀπλότης vorzuziehen, da es durch die wichtigsten Vertreter des alexandrinischen Texts, \aleph^* und A (auch \mathfrak{P}^{46} , B und 1739)¹⁹, bezeugt ist.²⁰

¹⁶ D. R. HALL, *Unity* 132–140; angeführte Belege a.a.O. 133, Anm. 22–29.

¹⁷ Vgl. D. R. HALL, *Unity* 135. In der Sicht der Korinther „Paul’s failure to be paid and his lack of rhetorical skill were intimately connected – they were both evidence of his amateur status“ (a.a.O. 184).

¹⁸ Die Belege in 2Kor 8 und 9, wo „die Heiligen“ die Glieder der Jerusalemer Urgemeinde sind, weisen auf deren Selbstbezeichnung als οἱ ἅγιοι zurück.

¹⁹ Diese repräsentieren bei den Paulusbriefen eine Mischform zwischen alexandrinischem und westlichem Text.

²⁰ Vgl. auch M. E. THRALL, *Second Corinthians* Bd. 1, 133.

b) Exegese

ἀγιότης καὶ εἰλικρίνεια τοῦ θεοῦ Paulus gebraucht hier den Heiligkeitsbegriff im Rahmen einer Apologie seines eigenen Wandels, wendet ihn also ethisch. Das kommt auch in dem Parallelbegriff εἰλικρίνεια zum Ausdruck. Mit dem Motiv der Lauterkeit tritt Paulus „entsprechende[n] Vorwürfe[n] aus Korinth (1,17; vgl. auch 2,17; 6,3–10; ferner 10,2; 12,16–18)“ entgegen.²¹ Paulus kann mit solcher Kühnheit von seinem heiligen und reinen Wandel sprechen, da er Gott als Urheber seiner Heiligkeit und Reinheit rühmt (τοῦ θεοῦ ist Genitivus auctoris²² und bezieht sich auf beide Nomen) und diese nicht sich, sondern der „Gnade Gottes“ zuschreibt (vgl. 1Kor 15,10).

2.3 2. Korinther 6,3–10

Paulus beschreibt hier in einer Mischung aus Peristasen- und Tugendkatalog seinen eigenen vorbildlichen Wandel. Er ermahnt nicht nur andere, sondern lebt selbst in „Reinheit, „im Heiligen Geist“, „in ungeheuchelter Liebe“ (vgl. 6,6 mit 11,3; Gal 5,25; Röm 12,9) und im „Dienst der Gerechtigkeit“ (vgl. 6,7 mit Röm 6,13). Er hat den „zur Erkenntnis erneuerten neuen Menschen angezogen“ und wirkt daher ἐν γνώσει (vgl. 6,6 mit Kol 3,10). Dabei ist er von der Geduld, Güte und Freude gekennzeichnet, welche er den Galatern als Frucht des Geistes vor Augen gestellt und wozu er die Philipper aufgefordert hatte (vgl. 6,10 mit Gal 5,22 und Phil 4,4).

6,6 ist der einzige Beleg für ἀγνότης bei Paulus. Ansonsten verwendet er wie auch das übrige Neue Testament im Anschluss an die LXX fast ausschließlich den (im außerbiblischen Griechisch seltenen) Stamm ἄγ- und nur selten ἀγνο-/ἀγνιδ-. ἀγνότης fehlt in der LXX, ἀγνός gibt meistens ἁγίωτ wieder, ἀγνίζειν vertritt häufig Formen der Wurzel ᾤδω. Wo ἀγνός in Bezug auf Menschen gebraucht wird, hat es deren „rituelle oder moralische Reinheit“ zum Inhalt.²³ Ein „reines (ἀγνήν) Herz haben“ steht in Prov 20,9 parallel zu „rein (καθαρός) von Sünden sein“. Während Prov 20,9 davon ausgeht, dass niemand die Frage τίς καυχήσεται ἀγνήν ἔχειν τὴν καρδίαν; positiv beantworten kann, beansprucht Paulus hier wie in 1,12 und 2,17 (vgl. 1Kor 4,4 und 2Kor 6,3), sich in solcher Heiligkeit und Reinheit unter den Korinthern bewegt zu haben.

²¹ C. WOLFF, Der zweite Brief 29.

²² Dieser kann nach W. HAUBECK, H. v. SIEBENTHAL, Neuer sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 101 „die Lauterkeit, die Gott fordert“ oder „gibt“ bedeuten. Hier ist aufgrund der Fortführung durch ἐν χάριτι θεοῦ ersteres anzunehmen.

²³ A. DIHLE, Heilig 13.

2.4 2. Korinther 7,9–11

Die apostolische Paraklese hilft den Christen, auf dem Weg des Heils zu bleiben. Sie geschieht „durch die Freundlichkeit und Milde Christi“ (10,1), kann aber auch durch Traurigkeit, d. h. unangenehme Maßnahmen, „Umkehr zum Heil“ wirken und sogar „Furcht und Zittern“ hervorrufen (7,15). Ihr Ziel ist, die Christen zur Rückkehr zu einem gottgemäßen Leben zu bewegen, so dass sie des Heils nicht verlustig gehen. Insofern dient die Umkehr und letztlich auch die sie hervorrufende Paraklese „zum Heil“. Die „Unschuld“ oder „Heiligkeit“ der Gemeinde (ἐν παντί ... ἄγνους εἶναι τῷ πράγματι – v 11) erweist sich folglich nicht in ihrer absoluten Sündlosigkeit,²⁴ sondern kann sich auch in ihrer Bereitschaft manifestieren, auf die Paraklese des Apostels zu hören und von ihrem falschen Tun umzukehren. Nicht absolute Sündlosigkeit, sondern ein Wandel im Willen Gottes mit der Bereitschaft zur Umkehr unter die Vergebung Gottes und zum rechten Tun macht die ethische Heiligkeit der Gemeinde aus (so auch 2Kor 12,21, wonach Paulus traurig ist über die, welche gesündigt haben und für ihre Sünde *nicht Buße getan* haben).²⁵ Wo solche Umkehr nicht stattfindet, will Paulus schonungslos verfahren (13,2). Da es sogar möglich ist, vom Glauben abzufallen, ruft Paulus die Gemeinde auf, sich zu prüfen, ob sie im Glauben stehe (13,5), und betet um ihre Vervollkommnung (13,9).

2.5 2. Korinther 11,2–4

a) Analyse

Auch in 11,3 scheint καὶ τῆς ἀγνότητος zum ursprünglichen Textbestand zu gehören, ist es doch bei \mathfrak{P}^{46} , \mathfrak{N}^* , B und – soweit zu erkennen ist – D* enthalten. Sein Fehlen in \mathfrak{N}^2 , (D²), H, Ψ , dem byzantinischen Text, der Vulgata, der Peschitta u. a. kann diese gewichtige Bezeugung qualitativ nicht aufwiegen.

b) Exegese

Paulus will die Gemeinde zu derselben Reinheit führen, in der er nach 1,12; 2,17 und 6,6 wandelt. Er will sie Christus, dem endzeitlichen Bräutigam, als „reine Jungfrau“ (παρθένος ἀγνή) zuführen. Hinter diesem Bild

²⁴ So aber H. WINDISCH, Taufe und Sünde 212 und H. UMBACH, In Christus getauft 314f.

²⁵ Vgl. I. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze der Gemeinde 117: Zwar steht „μετάνοια/μετανοεῖν zuerst für den Übertritt vom Heidentum zum Christentum, erst dann für Reue über das Fehlverhalten seitens Getaufter (2Kor 7,9f; 12,21)“, doch zieht Paulus daraus nicht die Konsequenz, „der Christ“ sei „auch seinem wirklichen Bestande nach ein sündloser Mensch geworden“, wie Windisch (Taufe und Sünde 212) meint.

steht der Vergleich der „Tochter Zion“ mit einer geschmückten Braut (vgl. Jes 49,18) und die alttestamentliche Rede von der „Verlobung“ bzw. „Hochzeit“ Gottes mit seinem Volk Israel (vgl. Hos 2,21f und Jes 62,5), die in Mk 2,19parr sowie Offb 19,7; 21,9 aufgenommen und auf den Messias bezogen ist. Während in Eph 5,27 Christus selbst sich die Braut zuführt, ist es hier in 2Kor 11 der Apostel, der „an Christi Statt“ handelt (vgl. 2Kor 5,20).

Paulus sieht die Bekehrung der Gemeinde als Verlobung an, auf welche die endgültige Zuführung zum Bräutigam erst noch folgen wird. Da er noch fürchten muss, sie könnte ihre Reinheit aufgrund der teuflischen Verführung durch falsche Verkündiger verlieren (was einem zweiten Sündenfall gleichkäme – vgl. 11,3f mit Gen 3,13), ist bei der Zuführung offensichtlich an den Zeitpunkt des Endgerichts gedacht (vgl. 1,14). Die geheiligte Gemeinde muss am wahren Glauben festhalten, damit sie im Endgericht rein dasteht und „die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen“ hat (6,1). Wie schon in 1Kor 15,1f zu erkennen, kommt für Paulus alles darauf an, dass die Gemeinde das Evangelium in genau der Form festhält, in der er es verkündigt hat (vgl. die Warnung vor einem ἄλλος Ἰησοῦς und einem εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε in 11,4), und sich nicht durch Eindringlinge (ὁ ἐρχόμενος – 11,4) davon abbringen lässt. Wenn sie einen „anderen Geist empfängt“, der nicht der Geist Christi ist, gehört sie ihm nicht mehr an (vgl. 11,4 mit Röm 8,9).

2.6 2. Korinther 6,14–7,1

a) Analyse

Der paulinische Ursprung von 2Kor 6,14–7,1 ist in den letzten Jahrzehnten vielfach bezweifelt worden.²⁶ Der Abschnitt scheint den engen Zusammenhang von 6,11–13 und 7,2–4 zu unterbrechen (vgl. πλατύνω 6,11.13, στενοχωρέω 6,12 und χωρέω 7,2 sowie καρδία in 6,11 und 7,3). Außerdem enthält er 8 *hapax legomena* im Neuen Testament, nämlich ἕτεροζυγείν, μετοχή, συμφώνησις, Βελιάρ, συγκατάθεσις, ἐμπεριπατεῖν, εἰσδέχεσθαι und μολυσμός, sowie manche scheinbar unpaulinische Wendung, wie das Gotteseipheton παντοκράτωρ, welches sonst im Neuen Testament nur in der Johannesoffenbarung begegnet, und das Wortpaar σὰρξ καὶ πνεῦμα zur Beschreibung des Menschen als Ganzem.

²⁶ Siehe zur quellenkritischen Problematik des Passus C. WOLFF, Zweiter Korintherbrief 146–149; J. GNILKA, 2Cor 6:14–7:1, 49f; J. A. ADEWUYA, Holiness 13–43; V. P. FURNISH, II Corinthians 368–383; R. P. MARTIN, 2 Corinthians 191f; M. E. THRALL, Second Corinthians Bd. 1, 25–36 und E. GRÄSSER, Zweiter Korinther 256f. Bis in die Reformationszeit zurück geht die Darstellung bei R. WEBB, Returning Home, 16–30.

Der Abschnitt weist sprachlich eine gewisse Nähe zu den aus Qumran bekannten Schriften auf. Folgende Merkmale des Textes werden häufig mit dem Gedankengut von Qumran in Verbindung gebracht: Der dreifache Dualismus Licht – Finsternis, Gerechtigkeit – Gesetzlosigkeit, Christus (Gott) – Beliar (Belial) (vgl. z. B. 1QS I,9–11; 1Q27 II 5–6), die starke Verurteilung von Götzendienst (vgl. 1QS II,16–17), die Vorstellung von der Gemeinde als Tempel Gottes (vgl. 1QS IX,5–7; auch VIII, 4–10; IX,3–6; XI,8; 0Q CD III,18–IV,10; 4Q 174 III), das Gebot der Reinigung von Geist und Fleisch (vgl. 1QM VII,5f), die Präsentation alttestamentlicher Texte in einer Katene von Testimonia und die Einleitungsformel καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι (vgl. CD 6,12f; 8,9). Die Plazierung des Abschnitts an seinem gegenwärtigen Ort wird aufgrund dieses Befundes häufig einem späteren Redaktor zugeschrieben.²⁷

Allerdings ist diese Erklärung nicht ohne Schwierigkeiten: Zum einen gibt es dafür keinerlei Anhalt in der Textgeschichte. „Das Urteil, die Gedankenbewegung wäre ruhiger und glatter, wenn ein Abschnitt fehlte, ist nie ein Grund, um ihn zu entfernen“, da wir nicht sagen können, wie ein Autor seinen Stoff hätte ordnen müssen.²⁸

Ein hoher Prozentsatz an *hapax legomena* zeichnet auch manch andere Abschnitte der Paulusbriefe aus, z. B. finden sich in 1Kor 4,7–13 und 2Kor 6,3–10 sechs bzw. vier *hapax legomena*; im zweiten Korintherbrief insgesamt sind es über 50.²⁹ Einige der *hapax legomena* bzw. der als unpaulinisch angesehenen Wendungen lassen sich bei näherem Hinsehen durchaus auf dem Hintergrund dessen, was wir sonst von Paulus wissen, erklären:

„Das vereinzelte ἐτεροζυγεῖν erinnert durch die Weise, wie es das Verbot von מִצְוָה אֶתְכֶם auf das christliche Verhalten überträgt, an die Deutung, die Paulus dem Verbot des Maulkorbs für den dreschenden Ochsen gegeben hat [1Kor 9,9].“³⁰

ἐτεροζυγεῖν bildet zugleich das negative Gegenstück zu einem anderen Derivat von ζυγός – ebenfalls ein *hapax legomenon* im Neuen Testament

²⁷ So plädieren beispielsweise J. A. FITZMYER (Interpolated Paragraph 217) und J. GNILKA (2Cor 6:14–7:1) dafür, dass mit diesem Abschnitt die christliche Überarbeitung eines ursprünglich essenischen Textes in den paulinischen Text interpoliert worden sei. R. P. MARTIN versucht, den scheinbar „unpaulinischen“ Merkmalen des Textes, die eine paulinische Verfasserschaft als unwahrscheinlich erscheinen lassen, dadurch Rechnung tragen, dass er eine vorpaulinische Vorlage annimmt, welche Paulus „paulinisiert“ und selbst an dieser Stelle plazierte habe (2Corinthians 193f; ähnlich J. ROLOFF, Kirche 111, Anm. 58; V. P. FURNISH, II Corinthians 382f; F. LANG, Korinther 308–311).

²⁸ A. SCHLATTER, Bote Jesu 580. Nach dem Urteil von M. E. THRALL (Second Corinthians Bd. 2, 35f bzw. Problem 138) gibt es keinen eindeutigen Beweis für die Herkunft dieses Textes aus Qumrankreisen. Ebenso T. WARDLE, Jerusalem Temple 212, Anm. 170.

²⁹ R. P. MARTIN, 2 Corinthians 192.

³⁰ A. SCHLATTER, Bote Jesu 581.

–, das Paulus in Phil 4,3 gebraucht, nämlich σύζυγος (hier wohl für den treuen Gefährten im Glauben). Zwar fehlen bei Paulus μετοχή, μόλυσμός und συμφώνησις, doch gebraucht er μετέχειν in 1Kor 9.10.12 und 10,17. 21.30 (in 10,16f.21f wie hier im Wechsel mit κοινωνία bzw. κοινωνός), μόλυνεσθαι in 1Kor 8,7 und σύμφωνος in 1Kor 7,5.³¹ Wollte der Verfasser den Gedanken der Gemeinschaft (bei Paulus im Allgemeinen κοινωνία genannt) um der stilistischen Variation willen durch eine Reihe verschiedener Begriffe zum Ausdruck bringen, war er genötigt, auch auf entlegeneres Vokabular zurückzugreifen. Zwar steht πιστός in den paulinischen Homologumena sonst nirgends als Bezeichnung für „Christen“ (vgl. aber schon Eph 1,1; außerdem 1Tim 4,3.10.12; 6,2), doch erklärt sich diese Bildung in 6,15 als Gegenstück zu dem von Paulus in den Korintherbriefen (und nur hier) zwölfmal verwendeten ἄπιστος.³² In 1Kor 6,1 kontrastiert Paulus Gläubige und Ungläubige genau wie in 2Kor 6,15, nur dass er erstere nicht πιστοί, sondern ἄγιοι nennt.³³ Die Verwendung von ἐμπεριπατεῖν und εἰσδέχεσθαι ist durch die alttestamentlichen Zitate bedingt. Mit einer Katene von alttestamentlichen Zitaten argumentiert Paulus öfters, z. B. auch in Röm 3,10–18.

Bei genauer Analyse ist sogar festzustellen, dass der Abschnitt zahlreiche Charakteristika paulinischer Redeweise enthält: Der Imperativ μὴ γίνεσθε tritt in der paulinischen Paränese häufig auf (vgl. Röm 12,16; 1Kor 7,23; 10,7; 14,20; Eph 5,7.17), während er im übrigen Neuen Testament selten ist. Der Gegensatz δικαιοσύνη – ἀνομία (in welchem δικαιοσύνη ethische Konnotation hat) bestimmt auch Röm 6,19. κοινωνία ist ein paulinisches Vorzugswort (von 20 Belegen im Neuen Testament finden sich 14 im Corpus Paulinum). Das Thema der εἰδωλα behandelt Paulus schon in 1Kor 8,4. Das Bild von der Gemeinde als Tempel ist bereits aus 1Kor 3,16f bekannt, die Rede vom „heiligen Tempel“ aus 1Kor 3,17 und 6,19. Das alttestamentliche Gottes-Epitheton θεὸς ζῶν (vgl. Dtn 4,33; 5,26LXX; Jos 3,10; 1Sam 17,26 v. l.; 17,36; 2Kön 19,4) verwendet Paulus auch in 2Kor 3,3 und 1Thess 1,9. Die Formel καθὼς εἶπεν ὁ θεός hat enge Parallelen nicht nur in der LXX (vgl. 1Kön 5,19; 9,5; 18,31; 2Kön 14,6;

³¹ G. FEE wertet das Vorkommen von συγκατάθεσις und συμφώνησις sogar als Argument für paulinische Autorschaft, da „the Pauline letters abound in σύν-compounds which are NT hapax legomena (eighteen others in all, not counting strictly Pauline σύν-compounds which occur more than once in his letters)“ (Food Offered to Idols 145).

³² G. FEE macht außerdem darauf aufmerksam, dass Paulus in Gal 3,9 das Adjektiv πιστός ganz ähnlich verwendet wie das Substantiv hier (Food Offered to Idols 159, Anm. 1).

³³ Auch T. WARDLE wendet gegen die Interpolationsthese ein, dass 2Kor 6,14–7,1 zwar „the strongest call in the letter for separation from unbelievers“ sei, die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen aber in mehreren Abschnitten des Briefes gegenwärtig sei, z. B. in 2,15f und 4,4 (Jerusalem Temple 212–213 mit Anm. 170).

2Chr 25,4), sondern auch in den Paulusbriefen (vgl. Röm 4,6; 9,15.25; 1Kor 14,34; 2Kor 4,6; 6,2). ταῦτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας ist eine typisch paulinische Formulierung: vgl. 2Kor 3,12 ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα, 4,1 διὰ τοῦτο, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην, 4,13 ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως. Die Anrede der Gemeindeglieder als ἀγαπητοί ist bei Paulus mindestens ebenso häufig wie in den übrigen neutestamentlichen Briefen (vgl. Röm 1,7; 12,19; 1Kor 4,14; 2Kor 12,19). καθαρίζειν begegnet innerhalb der Homologumena nur hier, ist aber in den Antilegomena geläufig (Eph 5,26; Tit 2,14). Das kann man so deuten, dass es sich um eine nachpaulinische Redeweise handelt (was für einen Redaktor spräche), oder so, dass es von Paulus selbst verwendet und später von seinen Schülern aufgenommen wurde. In 7,1 ist seine Verwendung wahrscheinlich durch die Reinheitsthematik in 6,17 motiviert. Der Einwand, die Aufteilung des Menschen in σὰρξ und πνεῦμα (7,1) sei unpaulinisch und könne angesichts des reflektierten Begriffes von σὰρξ bei Paulus nicht von diesem stammen, relativiert sich angesichts der doch sehr nahe verwandten Rede von der Heiligung des ganzen Menschen in 1Kor 7,34: ἵνα ἡ ἀγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι. Paulus kann auch an anderen Stellen von σὰρξ und πνεῦμα sprechen, ohne den Begriffen ihr volles theologisches Gewicht zu geben (2Kor 7,5; 2,13; 1Thess 5,23).³⁴ Den Zusammenhang zwischen menschlichem Tun und Heiligkeit thematisiert Paulus auch in Röm 6,22; ἀγιωσύνη schließlich kommt im Neuen Testament nur bei Paulus vor (Röm 1,4; 1Thess 3,13).³⁵ Beklagt Paulus in Röm 3,18 (wenn auch zitatweise) den Mangel an φόβος θεοῦ bei den Nichtchristen und nennt in 2Kor 5,11 den φόβος θεοῦ als Motivation für seine Missionsarbeit, erstaunt es nicht, wenn er in 2Kor 7,1 die Christen dazu auffordert, die Heiligkeit ἐν φόβῳ θεοῦ zu vollenden, auch wenn er den Begriff in den uns erhaltenen Homologumena eher selten verwendet (vgl. aber φόβος Χριστοῦ in Eph 5,21). Paulus die Rede vom φόβος θεοῦ abzusprechen und einem unbekanntem Autor aus Qumran zuzuschreiben, erweist sich als gänzlich unbegründet, wenn man sich einerseits die überaus positive Konnotation von φόβος θεοῦ bzw. κυρίου im Alten Testament und andererseits „das seltene Vorkommen [des Ausdrucks] in Qumran“³⁶ vor Augen führt. Dagegen ist die Ermahnung zur Gottesfurcht Paulus, der mit dem Gericht Gottes rechnet (vgl. Röm 14,10ff) und sein Evangelium angesichts des bevorstehenden Gerichts Gottes „durch Christus Je-

³⁴ Vgl. J. A. ADEWUYA, Holiness 20.

³⁵ Es ist deshalb ganz abwegig, wenn H.-D. BETZ den Text u. a. deshalb für antipaulinisch erklärt, weil er im Gegensatz zu Paulus dazu auffordere „to achieve ‚holiness‘“ (Anti-Pauline Fragment 96). Genau wie in 1Thess 5,23 geht es hier um die *Vollendung* der Heiligung.

³⁶ H.-P. STÄHLI, Artikel 778.

sus“ verkündet (vgl. Röm 2,16), um Christus die Gemeinde an jenem Tag als reine Braut darstellen zu können (vgl. 2Kor 11,2), zweifellos zuzutrauen.

Wenn viele Ausleger glauben, der hier zutage tretende Dualismus sei unpaulinisch und müsse aus essenischer Wurzel kommen, übersehen sie, dass diese dualistische Weltansicht die Qumrangemeinschaft mit anderen jüdischen Strömungen verbindet.³⁷ Das Selbstverständnis der Qumrangemeinschaft als Tempel weist charakteristische Unterschiede zur paulinischen Sicht von der Gemeinde als Tempel auf.³⁸ Das ermutigt nicht dazu, die essenische Herkunft des vorliegenden Textes zu behaupten. Im Übrigen ist zu beachten, dass Paulus auch anderswo Christus und Satan einander gegenüberstellt, wenn auch ohne Letzteren „Beliar“ zu nennen. In 2Kor 4,3–6 finden wir in einem Atemzug den Kontrast zwischen Christen (v 6) und Nichtchristen (v 3), zwischen dem „Gott dieses Äons“ (v 4), der niemand anders sein kann als Satan, und Christus, dem Bild Gottes (v 4), sowie zwischen Licht und Dunkelheit (v 6; auch φωτισμός – τυφλοῦν in v 4), also 3 der 5 Gegensatzpaare aus 2Kor 6,14–16. Mit dem Kontrast zwischen φῶς und σκότος arbeitet Paulus auch in Röm 2,19; 13,12; 1Kor 4,5; 2Kor 4,6; (Eph 5,8;) Kol 1,12f und 1Thess 5,5. In Apg 26,18 finden wir nebeneinander die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis und von Satan und Gott. Schon das warnt vor der vorschnellen ausschließlichen Zuordnung dieser Gegensatzpaare zur essenischen Theologie. In Qumran stehen sich vor allem die „Söhne der Finsternis“ und die „Söhne des Lichts“ gegenüber: vgl. 1QS I,9–11; auch II,16.17; III,3.13.19.20.24f; 1QM I,1.3.9.11.13; XIII,5f.9.15f; 4Q 174 III,8f. Dem kommt im Corpus Paulinum υἱοὶ φωτός ... καὶ υἱοὶ ἡμέρας in 1Thess 5,5 am nächsten; allerdings fehlt hier das entsprechende υἱοὶ σκότους.

³⁷ Nach P. BENOIT nimmt sie ihren Ausgang bereits im AT, und „it is very likely that this view of the world, which was also favoured by certain schools of Greek philosophy, was at that time quite widespread in the syncretist circles of Judaism, and by no means a monopoly of the Essenes“ (Qumran 4). P. BENOIT warnt deshalb zu Recht davor, „to accept as immediate contacts arising from direct influence what in fact may be no more than independent manifestations of a common trend of the time“ (Qumran 1; dort kursiv). Auch TestLev 19,1 bietet eine Zusammenstellung der Gegensatzpaare „Licht und Finsternis“, „Gesetz des Herrn und Werke Beliar“, TestJos 20,2 „Licht und Finsternis“, „der Herr und Beliar“. Solche dualistischen Passagen sind keineswegs nur in gemeindeeigenen Schriften von Qumran zu erwarten.

³⁸ J. ÄDNA argumentiert (insbesondere anhand von 4Q174, 11Q19 XXIX,7–10, 1QS VIII,1–10 und IX,3–6) überzeugend dafür, dass man in Qumran eine Unterscheidung traf zwischen dem „bereits gegenwärtig existierenden personalen Tempel der Qumrangemeinde“ und dem „noch ausstehenden, eschatologischen Tempel auf dem Zion“, während die Gemeinde im Neuen Testament sich bereits als dieser verstand (Jesu Stellung 105, dort kursiv).

Die Themen, in denen 2Kor 6,14ff Berührungen mit Qumrantexten aufweist, werden in Qumran nirgends zusammenhängend dargeboten:

“The similar terms and ideas are found as widely scattered in the Dead Sea Scrolls as they are in the Pauline epistles. It is just as likely that Paul brought them together in short compass as that an Essene or Jewish-Christian author should have done so”.³⁹

So erscheint es wesentlich plausibler, dass Paulus wie die Qumranschriften bei der Formulierung dieser Stelle vom Alten Testament abhängig war und nicht von Qumran.⁴⁰ Mit demselben Recht wie 2Kor 6,14–7,1 könnte man sonst Apg 26,28 oder 1Thess 5,5 essenischer Theologie zuordnen. Auch die Gegenüberstellung: „falsche Apostel“, „betrügerische Arbeiter“, „Diener Satans“ auf der einen und „Apostel Christi“, „Diener der Gerechtigkeit“, „Diener Christi“ auf der anderen Seite in 2Kor 10–12 sowie „die Art der Argumentation und der konzeptionelle Hintergrund, auf dem dies geschieht, entspricht bis zu einem gewissen Grade der aus Qumran und zwischentestamentlichen Texten bekannten Sichtweise“.⁴¹ Dennoch käme niemand auf den Gedanken, Paulus all diese Texte absprechen zu wollen.

Im übrigen enthält unser Text einige Elemente, die so unmöglich den Essenern zugeschrieben werden können, dass Vertreter eines essenischen Ursprungs für diesen Text zusätzlich eine christliche Bearbeitung annehmen müssen: Hier ist zum einen der Gegensatz Beliar – Christus (statt Gott, wie in Qumran) zu nennen. Zum andern spielte die Unterscheidung „Gläubige“ – „Ungläubige“ bei den Essenern keine Rolle, während sie für den vorliegenden Text konstitutiv ist: Sie begegnet nicht nur in dem Gegensatzpaar in 6,15, sondern liegt bereits dem überschriftartigen Satz zu Beginn des Textes in 6,14 zugrunde. Umgekehrt fehlt jeglicher Hinweis auf den Toragehorsam, welcher bei den Essenern wesentlicher Inhalt von Gerechtigkeit und Heiligung war. Das lässt die Hypothese, es handle sich um einen Text essenischen Ursprungs, als extrem unwahrscheinlich erscheinen.⁴²

Vor allem aber müsste man – wollte man die Stelle einem Redaktor zuschreiben – nachweisen können, mit welcher Intention *er* seine Einfügung an so merkwürdiger Stelle vornahm.⁴³ Auch er hätte ja bemerken müssen,

³⁹ M. E. THRALL, Problem 138.

⁴⁰ Vgl. zur Auseinandersetzung mit B. GÄRTNER (Temple 49ff), der in 4Q174 einen direkten Paralleltext zu 2Kor 6,14f sah, G. KLINZING, Umdeutung des Kultus 175–179.

⁴¹ E. SCHWARZ, Ziehet aus 367.

⁴² Eher könnte man den Befund von 2Kor 6,14-7,1 mit der „Annahme“ erklären, dass es in der Urgemeinde „sehr früh einflussreiche essenische Konvertiten gegeben haben muss“, auf welche die Tradition von 2Kor 6,14-7,1 zurückgehen könnte (R. RIESNER, Zwischen Tempel und Obergemach 84; siehe ebd. zur Begründung dieser These). Paulus hätte sie dann – auf welchem Weg auch immer – von der Urgemeinde übernommen.

⁴³ So beispielsweise auch J. ROLOFF, Kirche 111, Anm. 58.

dass er damit einen bestehenden Zusammenhang auseinanderriss.⁴⁴ So scheitern die Versuche, die gegenwärtige Platzierung dieses Abschnitts für sekundär zu erklären, daran, dass sie die entscheidende Frage ungeklärt lassen, wie es zu seiner Stellung in seinem jetzigen Kontext gekommen sei.⁴⁵ Durch den Hinweis auf einen Redaktor wird die Frage nur verschoben, nicht gelöst. Es ist weitaus schwieriger, eine einleuchtende Erklärung dafür zu finden, warum dieser Abschnitt in allen überlieferten Handschriften vorhanden ist, wenn er nicht von Paulus stammt, als anzunehmen, dass Paulus selbst ihn dorthin gesetzt hat.⁴⁶ *Gegen* die nachträgliche Einfügung spricht insbesondere, dass $\chi\omega\rho\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ in 7,2 „is clearly resumptive, and it is a cumbersome intrusion if vi.14–vii.1 is taken out. That is, the oft-repeated assertion that vi.13 and vii.2 read smoothly without vi.14–vii.1 is not altogether true.“⁴⁷

Andererseits liegen schon seit längerer Zeit überzeugende Vorschläge vor, wie der Abschnitt im Rahmen des 2. Korintherbriefs sinnvoll interpretiert werden kann.⁴⁸ So hat M. E. Thrall aufgezeigt, wie fest der Abschnitt mit seinem Kontext verbunden ist. Zum einen nimmt er die Thematik von 2Kor 4,3–6 noch einmal auf: Auch dort werden die Ungläubigen (4,4; 6,14 ἄπιστοι) mit Satan (4,4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 6,15 Βελιάρ) assoziiert und als in der Finsternis Befindliche den im Licht lebenden Christen gegenüber gestellt (4,3–6; 6,14). Ferner steht 6,14, wo die Christen auf die Seite der Gerechtigkeit gerechnet werden, in Einklang mit

⁴⁴ Dass er in dem Abschnitt, wie er vor seinem Eingriff war, „die Gefahr der grenzenlosen Offenheit der Christen gegenüber der heidnischen Umwelt wittern“ konnte und deshalb diese „Einschränkung für angebracht“ gehalten habe um zu verhindern, dass „die Grenze zwischen Gemeinde und Welt völlig verschwindet“ (so F. LANG, Korinther 311), ist sehr unwahrscheinlich. Dagegen ist zu sagen, dass dieser Abschnitt ganz eindeutig die Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde zum Thema hat, so dass ein solches Missverständnis vollkommen fern lag. Gerade darin besteht ja das zu lösende Problem, dass der Rahmen von 2Kor 6,14–7,1 dieses Verhältnis, der als Einschub empfundene Abschnitt aber das Verhältnis der Christen zu den Nichtchristen (ἄπιστοι) zum Thema hat.

⁴⁵ Dies gilt in ganz besonderem Maß für den von H.-D. BETZ präsentierten Vorschlag, wonach es sich bei diesem Text um ein antipaulinisches Textfragment handle, welches die Theologie seiner galatischen Gegner widerspiegle und „for reasons unknown to us“ von einem Redaktor hier eingefügt worden sei (Anti-Pauline Fragment 108). Auch nach J. A. FITZMYER bleibt das Problem „of how it got there ... unsolved“ (Interpolated Paragraph 217).

⁴⁶ So auch D. FORD und F. YOUNG, *Meaning and Truth* 34.

⁴⁷ G. FEE, *Food Offered to Idols* 161. Vgl. B. WITHERINGTON III, *Conflict* 403–406.

⁴⁸ Vgl. insbesondere G. FEE, *Food Offered to Idols*, B. WITHERINGTON III, *Conflict* 403 und M. THRALL, *Problem, welche bei der Warnung vor der Gemeinschaft mit „Götzen“*, die schon in 1Kor 8–10 Thema ist, ansetzen, sowie G. K. BEALE, *Old Testament Background* und R. WEBB, *Returning Home* (31–158.176), welche die Verbindung des Abschnitts mit seinem Kontext im traditionsgeschichtlichen Motiv der Wiederherstellung Israels im neuen Bund durch einen erneuten Exodus sehen.

5,21, wonach sie in Christus δικαιοσύνη θεοῦ geworden sind. Die Beschreibung von Gottes enger Beziehung zu seinem Volk in 6,16–18 „follows very suitably after the description of God’s reconciling activity in v. [= 5,]18–19“.⁴⁹ Schließlich ist auch der Hinweis auf die Gottesfurcht als Motivation christlichen Handelns in 5,11 schon präfiguriert.

G. Fee stellt einen Zusammenhang zwischen 2Kor 6,14–7,1 und dem 1. Korintherbrief her, wo Paulus in 10,14–22 verbietet, im Tempel an Opfermahlzeiten teilzunehmen, weil dadurch schwache Christen zu Fall gebracht werden könnten (1Kor 8,13) und weil der Götzentempel für Paulus ein Ort dämonischer Mächte ist.⁵⁰ Diese Ermahnung wurde von einigen Gemeindegliedern – wohl unter dem Einfluss der Falschapostel – verworfen, wobei Teil der Argumentation dieser Falschapostel ein „*argumentum ad hominem*“ war.⁵¹ Auf dieses *argumentum ad hominem* geht Paulus in 2Kor 6,1ff ein und argumentiert dabei zugleich gegen die Teilnahme an Götzenopfermahlen. In 5,20–6,1 appelliert er an die Korinther, sich mit Gott versöhnen zu lassen und die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen zu haben – beispielsweise, indem sie ferner an Götzenopfermahlzeiten teilnehmen. Nach einem durchaus zur Sache gehörenden Exkurs über die Kennzeichen eines wahren Apostels (6,4–10) appelliert er direkt an diejenigen in der Gemeinde, die unter dem Einfluss der Falschapostel sowohl seine Autorität als Apostel als auch sein Verbot bezüglich der Götzenopfer abgelehnt hatten (6,11–13).⁵² Diesen Appell unterbricht er, „not simply to reiterate the prohibition but to reinforce the reasons for it in a more positive way“ (6,14–7,1).⁵³ Vor diesem Hintergrund lässt sich der Text stimmig als Teil des 2. Korintherbriefs interpretieren.

⁴⁹ M. E. THRALL, Problem 145.

⁵⁰ Vgl. G. FEE, Food Offered to Idols 152f. Fee weist darauf hin, dass eine vergleichbare Interpretation schon in Calvins Kommentar zur Stelle vertreten wurde (a.a.O. 144 Anm. 1). Vgl. auch Hugo Grotius zu 2Kor 6,14: „Monet eos ut & in priore epistola, ne in idoleis convivarentur.“ (Zitat bei J. D. M. DERRETT, Midrash 248). Schon auf rein sprachlicher Ebene fällt die enge Beziehung zwischen 2Kor 6,14ff und 1Kor 8–10 auf: Die ansonsten bei Paulus einmaligen oder seltenen Wörter *μολύνειν/μολυσμός* und *μετέχειν/μετοχή* sowie auch das bei ihm geläufige *κοινωνία/κοινωνός* begegnen in beiden Textzusammenhängen.

⁵¹ Vgl. G. FEE, Food Offered to Idols 144. Fee schreibt das *argumentum ad hominem* den Korinthern selbst zu, doch ist diese These dahingehend zu modifizieren, dass es die Gegner des Paulus in Korinth waren, welche „character assassination“ betrieben und die Gemeinde gegen Paulus beeinflusst haben (so D. R. HALL, Unity 158 unter Verweise auf 2Kor 10–13). Die Rechtfertigung seines Dienstes in 2Kor 6,3–10 nimmt die Selbstverteidigung in 2Kor 10–13, welche ausdrücklich angesichts der Vorwürfe der Falschapostel geschieht, in manchem vorweg (vgl. vor allem 11,23–33).

⁵² Wenn die Gegner das Gesetz *allegorisch* auslegten, ist es durchaus möglich, dass sie sogar die Teilnahme an Götzenopfern für mit dem Glauben vereinbar hielten.

⁵³ G. FEE, Food Offered to Idols 155.

Der Text beginnt mit einer Warnung vor falschen Jochgemeinschaften. In den vv 14b–16a malt Paulus in fünf mehr oder weniger synonymen rhetorischen Fragen den Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen plastisch vor Augen, um die Eingangsparänese (v 14a) zu untermauern. Dabei stehen sich folgende Begriffsreihen gegenüber:

ἀνομία	σκότος	Βελιάρ	ἄπιστος	εἰδωλα
δικαιοσύνη	φῶς	Χριστός	πιστός	ναὸς θεοῦ

Die letzte Frage leitet direkt zur Begründung der Paränese in v 16b über, zu der Aussage, dass die Gemeinde der Tempel Gottes ist. Diese bildet die Klimax der Fragereihe und den Dreh- und Angelpunkt des ganzen Passus. Denn sie wird in der unmittelbar anschließenden Katene aus teils wörtlichen, teils recht frei wiedergegebenen alttestamentlichen Zitaten über die Erneuerung des Gottesvolkes untermauert (vv 16c–18) und in ihren Konsequenzen bedacht (7,1). Zwischen Tempelmotiv und Bundesformel, der Wiederherstellung des Tempels und des Gottesvolkes, besteht bereits im Alten Testament (vgl. insbesondere Ez 37,27f) ein innerer Zusammenhang. Diesen setzt Paulus voraus, wenn er die Identifikation der Gemeinde mit dem *Tempel* mit Verheißungen bezüglich der Restitution *Israels* erläutert. In 7,1 zieht er die abschließende paränetische Folgerung aus diesen Verheißungen: Da die Gemeinde der Tempel Gottes ist, soll sie sich reinigen und die Heiligung vollenden. Dies ist als *Inclusio* zur Eingangsparänese in v 14 zu sehen.

b) Exegese

14 μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις

ἑτεροζυγεῖν, „ein ungleiches Gespann bilden“⁵⁴ mit jemandem (Dativus sociativus), kommt weder in der *LXX* oder den alttestamentlichen Pseud-epigraphen noch im übrigen Neuen Testament vor.⁵⁵ Lev 19,19 verbietet, ein (weibliches) Tier von einem ἑτερόζυγος (עֲרֹבֹתַיִם), d. h. wörtlich, einem Tier, das unter einem anderen Joch geht, also einem ungleichartigen Tier, decken zu lassen.

„συζευγύναι, σύζυγος, נִשְׂתַּדֵּב, wurde in Palästina oft von der Ehe gebraucht.“⁵⁶ 4QMMT bezieht Lev 19,19 auf das strikte Verbot der Ehe

⁵⁴ W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel 114.

⁵⁵ Auch außerhalb des Alten Testaments ist diese Wortgruppe selten. Plutarch, De Cimone 16,10 beschreibt zwei verbündete Städte als „Jochgenossen“ (siehe J. A. ADEWUYA, Holiness 95).

⁵⁶ A. SCHLATTER, Paulus, der Bote Jesu 577.

mit Nichtjuden, welches sich vom Alten Testament an (vgl. Ex 34,16; Dtn 7,3f; Esr 9f; Neh 13,23–27) durch die frühjüdischen Quellen zieht.⁵⁷ Philo interpretiert Lev 19,19 allegorisch als Verbot des Ehebruchs.⁵⁸

Die Ermahnung in 2Kor 6,14 entspricht vom Bild her eher Dtn 22,10, wo verboten wird, Ochsen und Esel zusammen vor den Pflug zu spannen (ἄροτριᾶν).⁵⁹ „Zwei zu gemeinsamem Wirken verbundene Lehrer [hieß man] ‚Jochgenossen‘. Somit war [beispielsweise auch] die Verbindung eines Lehrers mit einem Mitarbeiter, der nicht desselben Sinnes mit ihm war“, ein ἑτεροζυγεῖν.⁶⁰ In diesem Sinne spricht Paulus in Phil 4,3 einen seiner Mitarbeiter als σύζυγος an. In 2Kor 6,14 wendet er das Verbot ungleicher Jochgemeinschaften auf die Gemeinde an, wie er schon in 1Kor 9,8–10 eine die Tiere betreffende Anweisung aus Dtn 25,4 in den Bereich der Menschen übertragen hat. In Dtn 22,10 fand er im Gesetz abgebildet, was er den Korinthern sagen wollte, dass sie nämlich – da sie einer anderen „Gattung“ angehörten als die Ungläubigen – mit diesen bestimmte Verbindungen nicht eingehen durften.⁶¹

Der Begriff des ἑτεροζυγεῖν wird im Folgenden variiert durch μετοχή, κοινωνία, συμφώνησις, μερίς und συγκατάθεσις.⁶² Erst durch diese nachfolgenden Variationen wird klar, welche Art von Verbindung hier verboten wird. Die Klimax bildet zweifellos der Gegensatz „Tempel Gottes“ – „Dämonen“. Wer zum Tempel Gottes gehört, kann nicht am Tisch der Dämonen teilhaben. Dies ist, wie Paulus schon in 1Kor 10 dargelegt hatte, eine gänzlich unvereinbare Jochgemeinschaft.⁶³

⁵⁷ Vgl. die Ausführungen zur Mischehe in Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.1 und 7.4 sowie die Exegese von 1Kor 7,12–14.

⁵⁸ Vgl. H. WINDISCH, Zweiter Korintherbrief 213.

⁵⁹ Dass trotz des Vorkommens von ἑτερόζυγος in Lev 19,19 hier nicht diese Stelle, sondern Dtn 22,10 zugrunde liegt, hat vor allem J. D. M. DERRETT klar herausgearbeitet (Midrash 236–241). Er kann sich dafür bereits auf Beza und Hugo Grotius berufen (a.a.O. 247f).

⁶⁰ A. SCHLATTER, Paulus, der Bote Jesu 577.

⁶¹ Über diese Parallele hinaus eine Verbindung zwischen der Zugehörigkeit gemischter Textilien als Material für Priestergewänder zur heiligen Sphäre des Tempels und der Zugehörigkeit Israels bzw. der Gemeinde zur heiligen Sphäre zu ziehen, ist abwegig (so aber J. A. ADEWUYA, Holiness 97). Wäre dies der Vergleichspunkt, hätte Paulus der Gemeinde ja zur Vermischung raten müssen, da sie ein priesterliches Volk ist.

⁶² Sowohl κοινωνεῖν / κοινωνός als auch μέτοχος, συζευγύναι und συμφωνεῖν können in der LXX zur Übersetzung der Wurzel יָבַח dienen.

⁶³ An das Joch der Tora (in Gal 5,1 ζυγὸς δουλείας genannt) ist in 2Kor 6,14 nicht gedacht, da Begriffe wie ἀνομία und εἰδωλολατρία auf christlicher Seite nicht verwendet werden, um den Gegensatz zum Judentum zu beschreiben. Das ist gegenüber der Deutung von E. SCHWARZ festzuhalten, der „bei dem ‚fremden Joch‘ in 2Kor 6,14 an die ‚gegnerische[] jüdische[] Gesetzeslehre‘ denkt (Ziehet aus 361). Andererseits ist auch H.-D. BETZ zu widersprechen, der aus der rabbinischen Verwendung von „Joch“ schließt,

Allerdings legt die weit gefasste Formulierung ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ in 7,1 nahe, dass er seine Ermahnung nicht auf das Problem der Gemeinschaft mit Götzen beschränkt wissen will. Die Gegensatzpaare δικαιοσύνη – ἀνομία und φῶς – σκότος in v 14 beschreiben einen *allgemeinen* ethischen Gegensatz zwischen dem heiligen Gottesvolk und den Ungläubigen. Man wird deshalb zu den für Christen unmöglichen „Jochgemeinschaften“ alle Situationen rechnen können, in denen Christen durch Nichtchristen zu ἀνομία, zu Werken der Finsternis bzw. Werken im Geist Belians und zum Götzendienst verleitet werden (vgl. Eph 5,7–11).⁶⁴ In den Korintherbriefen finden sich folgende Anwendungen des Verbots falscher Jochgemeinschaften: das Verbot der Teilnahme an Götzenopfern (vgl. 2Kor 6,16 mit 1Kor 10) und die Anweisungen, Hurerei zu fliehen (1Kor 6,18) und „im Herrn“ zu heiraten (1Kor 7,39).

Andererseits liegt von 1Kor 5,10; 9,20–23 und 10,27 her auf der Hand, dass Paulus nicht den Abbruch jeden Kontaktes zu Nichtchristen verlangt. Vielmehr lebte er als ἔννομος Χριστοῦ (1Kor 9,21) im Umgang mit ihnen in großer Freiheit.⁶⁵ Er fordert den Abbruch der Tischgemeinschaft mit Nichtchristen und sogar Götzendienern nicht generell – sie wird in 1Kor 10,27 vorausgesetzt –, sondern nur im Blick auf Götzenopfermahle (1Kor 10,21) und auf unbußfertige Gemeindeglieder (1Kor 5,11). Das Bild des gemeinsamen Jochs in 2Kor 6,14ff sowie die Synonyme, welche es explizieren, beschreiben eine *Gemeinschaft*, nicht den bloßen Kontakt. So fordert er auch in der abschließenden Ermahnung (7,1) nicht zum Auszug aus der Welt, sondern zur Reinigung von *Befleckung* durch dieselbe auf.

Das unterscheidet ihn beispielsweise von Jub 22,16f und Arist 130–142, wonach wegen der Reinheitsgebote jegliche Tischgemeinschaft mit Heiden unmöglich war (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.5c), und von der Qumrangemeinschaft, welche in IQS V,14–17 ihren Mitgliedern hinsichtlich des „Unreinen“, der nicht zur Gemeinschaft gehört, gebot:

das Joch der πιστοί sei die Tora (Anti-Pauline Fragment, 89). Die Gesetzesproblematik spielt in diesem Text – ganz anders als im Galaterbrief – gerade keine Rolle. Das Bild vom Joch muss keineswegs die Tora meinen: Es kommt schon in Mt 11,29f für die Weisung Jesu zur Anwendung. Andererseits weiß Vitae prophetarum 4,6 von Nebukadnezar zu berichten, er sei „wegen seiner unvernünftigen Genussucht und Halsstarrigkeit ... wie ein Stier in das Joch Belians (ὑπὸ ζυγὸν τοῦ Βελιάρ) geschirrt worden“ (Übersetzung aus P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum* 878).

⁶⁴ So z. B. auch P. E. HUGHES, *Second Corinthians* 245 und G. SASS, *Noch einmal* 54, der Paulus darüber hinaus „seine Ausführungen an unserer Stelle ... zu einer allgemeinen Paränese aus[weiten]“ sieht.

⁶⁵ Wenn man den Text als *paulinische* Paraklese interpretiert, ist deshalb ausgeschlossen, dass er besagen soll: „any contact with people outside of the covenant must be eliminated“ (so H.-D. BETZ, *Anti-Pauline Fragment* 108; Hervorhebung H. St.).

„Und so vereine man sich nicht mit ihm in Bezug auf seine Arbeit und in Bezug auf seinen Besitz, damit er einem nicht aufbürde eine Sündenschuld; vielmehr halte man sich von ihm fern in jeglicher Sache, denn so steht geschrieben (Ex 23,7): *Von jeder Betrugssache bleibe fern!* ... Und so esse man nicht von ihrem Besitz und trinke nicht und nehme aus ihrer Hand nicht auch nur das Geringste entgegen, das nicht um Kaufpreis (erworben wurde)...“.⁶⁶

ἄπιστος/ἀπιστεῖν/ἀπιστία bezeichnet bei Paulus wie sonst im Neuen Testament die grundsätzliche Abweisung Jesu sowie den Abbruch der Gemeinschaft mit ihm von Seiten der Menschen, d. h. den Rückfall ins vorchristliche Stadium (vgl. Röm 3,3; 11,20.23; 1Kor 4,22f; 6,6; 7,12–15; 10,27; 14,24 mit Mt 13,58; 17,20; Mk 6,6; 16,26 v. l.; Apg 28,24).⁶⁷ Ein ἄπιστος ist folglich einer, der keinen Anteil (mehr) am Heil in Jesus hat. Da Paulus seine Gegner in 2Kor 11,13–15 als ψευδαπόστολοι beurteilt, die sich als Apostel Christi verkleiden, in Wirklichkeit aber διάκονοι Satans sind (vgl. 2Kor 4,3f), wäre es prinzipiell möglich, ἄπιστος auf die christlichen Gegner des Paulus zu beziehen.⁶⁸ Doch wird ἄπιστος in 2Kor 6,14 definiert durch das in v 16 folgende εἶδωλα.⁶⁹ Es handelt sich bei den ἄπιστοι folglich um Götzendiener im klassischen Sinn.

“To participate at the table of Belial means that the believer (πιστός) is trying to have a share in the demonic with the unbeliever (ἄπιστος), that he has tried to be a partner both in righteousness and lawlessness, both in light and darkness.”⁷⁰

Der Abschnitt rückt damit ganz in die Nähe von 1Kor 10,14–20, wo Paulus die Gemeinde auffordert, die εἶδωλα zu fliehen, damit sie nicht κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων würden. Auch dort argumentiert Paulus mit der sich ausschließenden Teilhabe (μετοχή) am Leib Christi und an der Gemeinschaft der Götzen oder Dämonen.

⁶⁶ Text aus J. MAIER, Qumran-Essener Bd. 1, 179; Hervorhebung bei Maier. Vgl. auch J. D. BARTHÉLEMY, Heiligkeit 261.

⁶⁷ Eine Ausnahme bilden die Belege, wo ἀπιστεῖν/ἀπιστία den durch die Erscheinung des Auferstandenen selbst überwundenen Unglauben der Jünger gegenüber der Botschaft von der Auferstehung Jesu meint: Mk 16,11.14 v. l.; Lk 24,11.41; Joh 20,27.

⁶⁸ So D. RENSBERGER, Fresh Examination 29–31 und 40–44. – Die These, „dass Paulus hier zur Absonderung von sich der paulinischen Verkündigung widersetzenden Teilen der Synagoge auffordert“ (so E. SCHWARZ, Ziehet aus 363), scheidet an der Beschreibung jener ἄπιστοι als Götzendiener (vv 16). Das kann ausgerechnet der Synagoge des 1. Jhs n. Chr. nicht zum Vorwurf gemacht werden und wird ihr auch von Paulus nirgends zum Vorwurf gemacht (vgl. vielmehr Röm 2,22). Die Stichwortverbindung mit ἀφορίζειν zwischen v 17 und Apg 19,9 ist ungeeignet, SCHWARZ' Argument zu tragen. Wie die Briefe des Paulus zeigen, hat er leidenschaftlich um seine jüdischen Brüder gekämpft und nicht von sich aus die Trennung herbeigeführt.

⁶⁹ Es handelt sich um „solche, die nicht zu Christus gehören, nicht Tempel Gottes sind, oder positiv ausgedrückt: solche, die zu Beliar gehören und Götzen verehren“ (E. GRÄSSER, Zweiter Korinther 259).

⁷⁰ G. FEE, Food Offered to Idols 159; vgl. B. WITHERINGTON III, Conflict 404.

Es handelt sich bei den ἄπιστοι also nicht um die Gegner des Paulus.⁷¹ Allerdings werden diese die Korinther ermutigt haben, gegen den Rat des Paulus Gemeinschaft mit Ungläubigen bei Götzenmahlen zu pflegen. Nur so erklärt sich, warum Paulus mitten in einem Appell, die Korinther mögen sein Apostolat anerkennen, auf die Problematik des Götzendienstes zu sprechen kommt.

τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία

μετοχή ist im Neuen Testament *hapax legomenon* und auch in der LXX auf einen textkritisch unsicheren Beleg (Ps 121,3 SR) beschränkt, doch ist in beiden μέτοχος öfters vertreten, u. a. in Hos 4,17, wo Ephraim vorgeworfen wird, μέτοχος εἰδώλων zu sein. In 1Kor 10,17–21 wechselt μετέχειν mit κοινωνία und bezeichnet in v 21 die einander ausschließenden Tischgemeinschaften am „Tisch des Herrn“ und am „Tisch der Dämonen“.⁷²

δικαιοσύνη καὶ ἀνομία Auch in Röm 6 wird (das Tun der) Gerechtigkeit als das Gegenstück zu frevelhaftem, sündhaftem Tun verstanden (vgl. auch Mt 13,41–43; 23,28). Dieser ethische Gerechtigkeitsbegriffs (vgl. auch Röm 14,17; 2Kor 6,7; 11,15; Phil 1,11; ferner 1Tim 6,11; 2Tim 2,22) geht auf die insbesondere in Ez 36 greifbare Erwartung zurück, dass Gott sein Volk endzeitlich heiligen wird, indem er es von seinen ἀκαθαρσία und ἀνομία reinigt und ins Tun des Willens Gottes, d. h. seiner δικαιοσύνη, stellen wird (vv 25–27.33), und steht keineswegs im Widerspruch zur paulinischen Rechtfertigungslehre. Denn Rechtfertigung ist bei Paulus nicht nur ein forensisches Geschehen im Endgericht, sondern „ein das irdische Leben jedes Glaubenden übergreifender Prozess des Neuwerdens, ein Weg vom Glaubensbeginn zur Glaubensvollendung“.⁷³ „Gottes in Christus aufgerichtete Recht der Gnade nimmt den begnadeten Frevler von der Stunde seiner Taufe an in Dienst, und zwar in den Dienst der Gerechtigkeit (Röm 6,18–23).“⁷⁴

⁷¹ Vgl. M. E. THRALL, Problem 143: “Even if Paul himself thought that his opponents were no different from heathen, how could he possibly have supposed that the Corinthians would understand an exhortation to separation from idolatrous paganism as an appeal to have no more dealings with men who claimed to be apostles of Christ and servants of righteousness (xi.13,15)?”

⁷² Zur Konstruktion mit zweifachem Dativ vgl. 2Sam 16,10; 19,23 und Joh 2,4.

⁷³ P. STUHLMACHER, Gerechtigkeitsanschauung 93; dort kursiv.

⁷⁴ P. STUHLMACHER, Gerechtigkeitsanschauung 110.

ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος

κοινωνία⁷⁵ (κοινωνέω, [συν]κοινωνός) ist ein paulinisches Vorzugswort von hohem theologischem Gehalt. Der Wortstamm ist bei ihm 30mal belegt. Dem Begriff der κοινωνία ist bereits im 1. Korintherbrief die Ausschließlichkeit, die Paulus auch an dieser Stelle betont, inhärent: So sind nach 1Kor 1,9 die Christen εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν berufen und haben nach 1Kor 10,16 im Abendmahl die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ und τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Das schließt jede andere Teilhabe, wie etwa am „Tisch der Dämonen“ (10,21), aus.

φῶς – σκότος

Zur Erläuterung dieses Wortpaares *kann* man zwar die Qumranschriften heranziehen, doch liegt ein Blick auf Gen 1,3–4 näher, zumal Paulus auch in 2Kor 4,6 hierauf anspielt. In Gen 1,4b heißt es nach der Erschaffung des Lichtes: καὶ διεχώρισεν (לְבַב) ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. Die (Unter-)Scheidung zwischen Licht und Finsternis ist in den Uranfängen der Schöpfung verankert und von daher jedem unmittelbar einsichtig. Sie ist im Frühjudentum allgemein geläufig (vgl. z. B. TestLev 19,1; TestNaph 2,7; TestJos 20,2; TestBenj 5,3; JosAs 8,9; 15,12). Als ebenso unmittelbar für jeden zu begreifende Wirklichkeit galt den urchristlichen Missionaren die Unvereinbarkeit von altem und neuem Wandel (Röm 2,19; 13,12; 2Kor 4,5f; 6,14; 1Thess 5,5; Kol 1,13; Eph 5,8–11; vgl. Lk 11,34–36; Joh 8,12; 12,46; Apg 26,18; 1Pet 2,9; 1Joh 1,6f; 2,9–11). Dabei steht σκότος für die vorchristliche Vergangenheit der Christen und den ihr entsprechenden Wandel sowie für die nichtchristliche Welt, φῶς für das Leben als Christen. Beispiele für Werke der Finsternis sind nach Röm 13,12f Fressen, Saufen, Unzucht, Zügellosigkeit, Streit und Eifersucht, nach Eph 5,8–20 ferner: ein Wandel in Torheit und Unverstand (vv 15.17), Trunksucht und damit einhergehende Liederlichkeit (v 18; vgl. 1Thess 5,5.7).

15 τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ

συμφώνησις kommt bei Paulus sonst ebenso wenig vor wie das Verb συμφωνέω. Letzteres bezeichnet in Gen 14,3 und Jes 7,2 militärische Bündnisse. In Mt 18,19 drückt es die Übereinstimmung zwischen Christen aus, in Lk 5,36 in negierter Form die Unvereinbarkeit zwischen altem und neuem Äon. In diesem Sinne steht das Substantiv auch in 2Kor 6,15.

⁷⁵ κοινωνία und συμφώνησις (v 15) stehen hier beide in der eher ungewöhnlichen Konstruktion mit πρὸς. Das erinnert an die Verwendung von πρὸς in der LXX, um „die Ablehnung einer Gemeinschaft“ auszudrücken (BILL II, 401): vgl. z. B. Jer 23,28LXX: τί τὸ ἄχυρον πρὸς τὸν σῖτον;

Βελιάρ Die Personifikation des Bösen, welche Menschen zum Bösen verführt, nennt Paulus sonst nirgends Βελιάρ, sondern Σατανᾶς (vgl. Röm 16,20; 1Kor 7,5; 2Kor 2,11; 11,14).⁷⁶

Im Alten Testament tritt das Nomen „Belial“ mehrfach auf, zwar allem Anschein nach noch nicht als Personifikation, aber doch als Inbegriff des Bösen (vgl. בְּנֵי-בְלִיעַל in Dtn 13,13; Ri 19,22 und אִשׁ הַבְּלִיעַל in 1Sam 30,22; 2Sam 16,7). 2Reg 22,5LXX ersetzt „Belial“ durch ἀνομία, d. h. der in 2Kor 6,14f vorausgesetzte Zusammenhang zwischen „Belial“ und ἀνομία ist bereits bei den Übersetzern des Alten Testaments vorausgesetzt.

In der rabbinischen Literatur kommt Beliar als Satansnamen nicht vor.⁷⁷ Häufig dagegen ist Βελιάρ bzw. בְּלִיעַל in den Pseudepigraphen und in Qumran, an einigen Stellen als Name für den Antichristen (Sib 2,167; 3,63.73 und – eventuell – VitProph 17), meistens aber als Teufelsname (so im ältesten, jüdischen Material der AscJes, Jub 1,20 und durchweg in Test XII sowie CD 4,13.15; 5,18; 8,2; 12,2; 19,14; 1QS I,18.24; II,5.19; X,21; 1QM I,1.5.13; IV,2; XI,8; XIII,2.4.11; XIV,9; XV,3; XVIII,1.3; 1QH^a X,16.22; XI,28.29.32; XII,13; XIII,26.39; XIV,21; XV,3 sowie zahlreichen weiteren Belegen⁷⁸).⁷⁹ Nach Jub 1,20f besteht die Gefahr, dass Beliar die Glieder des heiligen Gottesvolkes vom „Weg der Gerechtigkeit“ abbringt. Nur wenn Gott „ein reines Herz und einen Heiligen Geist“ für sie schafft, können sie dem widerstehen. In den (nach gängiger Überzeugung bis auf einige Zusätze vorchristlichen) Test XII ist Beliar bzw. der Teufel (nach TestAss 1,9 ein und dieselbe Gestalt) das negative Gegenüber Gottes (Test Ass 6,4). Er ist der Herr eines Heeres von bösen Geistern (=Dämonen) (vgl. z. B. TestLev 3,3; TestIss 7,7; TestDan 1,7; TestAss 6,4), der Menschen zur Sünde verführt (vgl. TestRub 4,11; 6,3; 7,2; TestSim 5,3; Test Dan 1,7; 3,6; 5,6; TestBenj 6,1, 7,1f). Nach CD IV,15ff sind die drei „Netze Belials“ „Unzucht, Reichtum und die Verunreinigung des Heiligtums“.⁸⁰ Nach TestLev 18,2.9–14 wird der von Gott eingesetzte eschatologische Priester *Beliar* binden, so dass die Sünde aufhört, der „Geist der Heiligkeit“ auf den Heiligen ruht und sie „mit Gerechtigkeit bekleidet“ werden. Ihnen wird Vollmacht über „böse Geister“ gegeben werden. In TestJos

⁷⁶ Eph 4,27 und 6,11 spricht dieselbe Funktion dem διάβολος zu.

⁷⁷ BILL III 521.

⁷⁸ Siehe Dead Sea Scrolls Concordance Bd. 1, 146f.

⁷⁹ Vgl. W. FOERSTER, Βελιάρ 606. J. GNILKA stellt folgende Entwicklung fest: „Belial does not become a popular name for the incarnation of the powers of Satan until the period of the later Jewish literature“ (2Kor 6,14–7,1.54). Auch innerhalb der Qumranschriften vollzieht sich eine dahingehende Entwicklung nach seiner Beobachtung erst allmählich (ebd.).

⁸⁰ Nach der Übersetzung von J. MAIER, Qumran-Essener Bd. 1, 13.

20,2 verheißt Joseph seinen Nachkommen: „Der Herr [wird] im Licht mit euch sein, und Beliar wird in Finsternis mit den Ägyptern sein.“⁸¹

Die Parallelen zwischen der Rolle Beliar in diesen Schriften und in 2Kor 6,14–7,1 sind mit Händen zu greifen⁸²: Es begegnet derselbe Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, zwischen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit, Beliar, dem Herrn der Geister (vgl. εἶδωλα in 2Kor 6,16), und einer messianischen Gestalt. Das Volk dieser messianischen Gestalt lebt ohne Sünde, in Heiligkeit. Beliar gilt als überwundener Gegner.

Wenn Paulus hier die Geschiedenheit der Glaubenden von den Ungläubigen mit der zwischen Christus und Beliar begründet, ist dies letztlich vom Leib-Christi-Gedanken her zu verstehen. Als Glieder des Leibes Christi können sie keine Gemeinschaft mit Ungläubigen, welche Beliar angehören und Götzen verehren, eingehen (vgl. 1Kor 10,16–22 und 6,16).

ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστου

μερίς gebraucht Paulus auch in Kol 1,12, und zwar für den „Anteil am Erbe der Heiligen im Licht“.⁸³ An dieser Stelle ist zu übersetzen: „Welchen Anteil hat der Gläubige zusammen mit dem Ungläubigen (an derselben Sache...)“⁸⁴

πιστός – ἄπιστος Die Annahme, bereits Paulus selbst habe (wie später die Pastoralbriefe – vgl. 1Tim 4,3.10.12; 5,16; 6,2 und Lukas – vgl. Apg 10,45; 16,1) πιστοί als Terminus technicus für „Christen“ verwendet, bereitet angesichts des technischen Gebrauchs von ἄπιστοι in 1Kor 6,6; 7,12–15; 10,27; 14,22–24; 2Kor 4,4; 6,14 und angesichts des sich in Gal 3,9 anbahnenden technischen Gebrauchs von πιστός keine Schwierigkeiten (vgl. oben 2.5.1).

⁸¹ Übersetzung von H. C. KEE, in J. H. Charlesworth, Pseudepigrapha Bd. 1, 825.

⁸² Die Aussage über das Binden Beliar in TestLev 18 wird verschiedentlich für eine christliche Interpolation gehalten (siehe die Übersicht bei R. P. MARTIN, 2Corinthians 200). Selbst dann wäre TestLev 18 aber immer noch ein Beleg dafür, dass die entsprechenden Vorstellungen nicht *ausschließlich* in Qumran tradiert wurden und von Paulus oder dem Verfasser nur von dort übernommen sein konnten. R. P. MARTIN weist außerdem auf die Möglichkeit hin, „that the demonological teachings of the DSS are reflections on such works as *Jub*, *T. Levi* and *T. Naph*.“ (ebd.).

⁸³ Es ist zu beachten, dass μερίς in der LXX an keiner Stelle für das in den Qumranschriften geläufige לרר, „Los“, eingesetzt wird.

⁸⁴ BAUER-ALAND, s. v. Zu μερίς + Dativ + μετὰ τινος vgl. Dtn 12,12: οὐκ ἔστιν αὐτῶ μερίς οὐδὲ κληρος μεθ' ὑμῶν.

16 τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων

συγκατάθεσις Dass zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen keine Übereinstimmung herrschen kann und darf, ist ein genuin alttestamentlicher Gedanke: In Ex 23,1.32f (den beiden einzigen Vorkommen des Wortstammes in der *LXX*) wird Israel verboten, Bündnisse mit ἄδικοι bzw. mit den Bewohnern Kanaans καὶ τοῖς θεοῖς αὐτῶν einzugehen. Letzteres Verbot steht in unmittelbarer Nähe zu der rhetorischen Frage des Paulus: τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; Als Ziel dieses Verbotes gibt Ex 23,33 an: ἵνα μὴ ἁμαρτεῖν σε ποιήσωσιν πρὸς με. Das bestätigt, dass Paulus *die* Art der Gemeinschaft mit Nichtchristen ausschließen will, welche die Christen in Sünde führt.

ναὸς θεοῦ – εἰδῶλα An dieser Stelle spricht Paulus zunächst allgemein von der Unvereinbarkeit zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen: Letztere haben, wie die Propheten nicht müde wurden einzuschärfen, in Gottes Tempel keinen Platz; das Aufstellen von Götzenbildern im Tempel gilt als Greuel (vgl. 2Kön 21,7; 23,4ff; Dan 7,29 sowie Mt 24,15parr und 2Thess 2,3f), der zur Entweihung des Tempels (vgl. Jer 7,30 = 32,34) und letztlich zur Vertreibung Israels und zur Verwüstung des Landes führt (vgl. 1Kön 9,6–9; Jer 7,12–20), da Gott in einem solchermaßen entweiheten Tempel nicht wohnen bleibt (vgl. Ez 8,7–18 mit 10,18f und 11,22f). „Der Gegensatz ... von *lebendigem Gott* und *nichtigen Götzen*“ ist „den Paulusbriefen selbstverständlich“ (vgl. 1Thess 1,9 mit 1Kor 8,4; 10,19).⁸⁵

ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος Paulus rekurriert hier auf seine bereits in 1Kor 3,16f präsentierte und auch in 1Kor 14,25 („Gott ist unter euch“) vorausgesetzte Sicht von der Gemeinde als Tempel, welche in Eph 2,21 aufgegriffen werden wird, während sie in 1Kor 6,19 auf die einzelnen Christen übertragen ist. Hinter der metaphorischen Rede vom „Erbauen“ der Gemeinde (1Kor 3,12; 14,4; Röm 15,20) steht ebenfalls das Bild von der Gemeinde als Tempel(bau), und auch die kultische Terminologie, mit welcher Paulus das ethische Verhalten der Christen beschreibt (Röm 12,1; Phil 2,17), ist letztlich am Tempel beheimatet. 1Tim 3,15; 1Petr 4,17 und 2,5 nennen die Gemeinde οἶκος τοῦ θεοῦ bzw. οἶκος πνευματικός, was ebenfalls auf den Tempel verweist. Auch in Offb 3,12 wird mit dem „Tempel“ die Gemeinde gemeint sein.⁸⁶

⁸⁵ E. GRÄSSER, Zweiter Korinther 261.

⁸⁶ Vgl. Barn 4,11; 6,15; 16,1–10; 1Clem 23,5; 2Clem 9,3; IgnEph 9,1f; 15,3; IgnPhld 7,2; IgnMagn 7,2.

*Exkurs über die Gemeinde als Tempel Gottes*⁸⁷

Um zu verstehen, welch ungeheurer Anspruch sich mit dieser Übertragung des Tempelmotivs auf die Gemeinde verbindet, muss man sich vor Augen halten, welch enge Verbindung die Zionspsalmen und viele prophetischen Texte zwischen Jahwe und dem Tempel sahen: Jahwe wohnt auf ewig in seinem Tempel (1Kön 8,12f; vgl. Jes 8,18; Ps 9,12; 74,2; 135,21; Joel 4,17.21; 11Q19 XLVI,9–12).

„Vom Zion bricht Jahwe zur Theophanie auf (Ps 50,2; Am 1,2; vgl. Ps 14,7; 128,5; 134,3). Umgekehrt kann ‚zum Zion‘ zu Gott bedeuten (Jer 31,6), und der Beter, der fern vom Zion ist, fühlt sich fern von Gott (Ps 42); denn eben dort kann man Gott ‚schauen‘ (42,3; 84,3.8). Entsprechend finden sich Bezeichnungen wie ‚heiliger Berg‘ (Ps 2,6; 15,1; 48,2; 110,3 u. a.), ‚Stadt Gottes‘ (46,5; 48,2.9; 87,3; 101,8; vgl. Jes 60,14; Jer 31,6.38 u. a.), ‚heilige Stadt‘ (Jes 48,2; 52,1; [64,9f;] Neh 11,1.18). Jerusalem ist ‚deine Stadt, dein heiliger Berg‘ (Dan 9,16; vgl. 9,19.24), Jahwes Thron (Jer 3,17; 14,21; 17,12), Ort der Schönheit und weltweiter Freude (Ps 48,3; 50,2; Klg 2,15)“.⁸⁸

Zum Zion werden die Völker wallfahrten (Jes 2,2–4; 60; 66,20; Hag 2; Sach 8,22; 14,15). Nach dem Gericht über Stadt und Tempel verbindet sich „die Erwartung der Rückkehr Jahwes zum Zion mit der Ankündigung einer bald bevorstehenden Königsherrschaft Gottes (Jes 52,7ff), und diese Hoffnung durchzieht in wechselnder Form die nachexilische Prophetie (Mi 2,12; 4,7 u. a. ...)“.⁸⁹

Im Anschluss an Ezechiels Vision vom endzeitlichen Tempel inmitten eines durch den Geist Gottes von Grund auf erneuerten Israel (Ez 37,27f; Ez 40–48) wurde in der jüdischen Apokalyptik die Hoffnung auf den endzeitlichen Tempel gepflegt und fortgeführt: vgl. z. B. äthHen 90,28f; Jub 1,17.29; Sib 3,290; Tob 14,5; 4Q174 III,3f; 11Q19 XXIX,8–10.

Mit der Übertragung des Tempelmotivs auf die Gemeinde wird also der Anspruch erhoben, dass das Wohnen Gottes unter seinem Volk, welches das Alte Testament vom Tempel bezeugt und für den endzeitlichen Tempel erwartet, in der christlichen Gemeinde eschatologisch und ausschließlich erfüllt ist. Dies kommt insbesondere dadurch zum Ausdruck, dass im Zentrum der paulinischen Rede von der Gemeinde als Tempel der Glaube steht, dass nun der Heilige Geist, welcher für das Eschaton verheißen ist, in derselben Weise in der Gemeinde gegenwärtig ist wie Gott im Jerusalemer Tempel.⁹⁰

Paulus spricht von der Gemeinde als Tempel nicht nur gleichnishaft, sondern drückt damit eine Realität aus, die er in der Gemeinde erfüllt

⁸⁷ Vgl. auch oben zu 1Kor 3,16f.

⁸⁸ W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* 293.

⁸⁹ A.a.O. 300.

⁹⁰ Vgl. T. WARDLE, *Jerusalem Temple* 211.

sieht.⁹¹ Die Gemeinde „ist allein Gottes Eigentum und Wohnort. Darum ist sie heilig“, von Gott „seinem heiligen Recht unterstellt“. ⁹² Das kommt an allen Stellen, an denen die paulinischen Homologumena von der Gemeinde als Tempel sprechen, zum Ausdruck: 1Kor 3,17 warnt davor, sich gegenüber der Gemeinde eigenmächtig zu verhalten, da Gott den verderben werde, der seinen Tempel, die Gemeinde, verdirbt. (1Kor 6,16–20 argumentiert mit dem Tempelgedanken dafür, dass der Leib als Tempel des Heiligen Geistes *ausschließlich* die Wohnung des Geistes Gottes zu sein habe.) 2Kor 6,14ff fordert auf, sich von Götzen getrennt zu halten, da in der Gemeinde als dem Tempel Gottes Gott selbst (der seine Wohnung nicht mit Götzen teilt) wohne, und mahnt die Heiligung und Reinigung jedes einzelnen Gemeindegliedes an (7,1). Von diesem Gemeindeverständnis her ist auch die scharfe Maßnahme gegen den in einem Inzestverhältnis lebenden Mann in 1Kor 5,1–8 zu begreifen: Die Gemeinde als Ganze ist damit in ihrer Heiligkeit und Reinheit gefährdet. Um diese wieder herzustellen, muss sie den Frevler ausschließen (vgl. ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας in 1Kor 5,2 mit ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε in 2Kor 6,17).

Ein vergleichbarer Anspruch begegnet nur in der Qumrangemeinschaft. Auch sie identifizierte sich selbst mit dem Tempel Gottes (vgl. CD III,19–IV,4; 1QS VIII,5–11; 4Q174 III,6; 4QShirShabb^a Frg. 1 I,1–21; 11Q19 XXIX,1–10; 4Q418 Frg. 81,10; 4Q511 Frg. 35,1–5).⁹³ Allerdings beanspruchte sie nicht, der *eschatologische* Tempel zu sein (den sie erst für die Zukunft erwartete), sondern – im Gegenüber zum als illegitim angesehenen Kult in Jerusalem – der *wahre* Tempel.⁹⁴

Zum Anspruch der christlichen Gemeinde, selbst der endzeitliche Tempel Gottes zu sein, kam es im Anschluss an die Ereignisse von Tempelwort und Tempelhandlung Jesu (vgl. Mk 11,15f mit 14,58parr; auch Joh 2,19–21, wo der Tempel explizit auf seinen Leib gedeutet wird⁹⁵): Damit hat Jesus sich selbst für seine Freunde und Feinde zum Opfer geweiht und durch seinen stellvertretenden Tod für sie Sühne erwirkt. Er hat auf diese Weise deutlich gemacht, dass der an ihm, d. h. an seiner Person und seinem Anspruch, vorbei betriebene Tempelkult fortan obsolet war. Damit war die Distanzierung der Gemeinde vom Jerusalemer Tempel in ihrem Kern gegeben, auch wenn sie sich, so lange es möglich war, noch zum Tempel

⁹¹ Vgl. M. NEWTON, *Concept of Purity* 59.

⁹² J. ROLOFF, *Kirche* 114.

⁹³ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.4b.

⁹⁴ Vgl. J. COPPENS, *Analogies qumrâniennes* 378f.

⁹⁵ Liest man Joh 4,21 mit 4,25–26 zusammen, so ergibt sich, dass auch dort Jesus, der Messias, als der wahre Anbetungsort den Jerusalemer Tempel ablöst (vgl. T. WARDLE, *Jerusalem Temple* 220).

hielt.⁹⁶ Nicht mehr dieser Tempel, sondern Jesus selbst und mit ihm sein Leib, d. h. aber im Rahmen paulinischer Theologie: die Gemeinde, war fortan der Ort, an dem Gott wohnte und an dem man ihm begegnete.⁹⁷ „Der neue ‚nicht mit Händen gemachte‘ Tempel ist in der Form der Ekklesia, der personalen Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, verwirklicht worden.“⁹⁸ Es handelt sich also hierbei um weitaus mehr als einen bloßen Vergleich: Die Gemeinde verstand sich tatsächlich als der Ort der eschatologischen Gegenwart Gottes.

καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι Mit dieser Zitationsformel leitet Paulus eine Katene von Schriftziten unterschiedlicher Herkunft ein. Den Zitaten ist gemeinsam, dass sie auf die endzeitliche Wiederherstellung Israels ausblicken und – im Zusammenhang damit – vor Götzendienst warnen bzw. die Reinigung von Götzendienst in Aussicht stellen.⁹⁹

ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.

Wie der Tabelle auf der nächsten Seite zu entnehmen ist, zeigt 2Kor 6,16d–g enge Berührungen mit Lev 26,11f und Ez 37,27 – zwei Texten, die sich auch gegenseitig sehr nahe stehen, im MT noch mehr als in der LXX. Beide Texte sind durch das Exodus-Motiv verbunden, wobei Lev 26 vom ersten, Ez 37 vom zweiten Exodus handelt. Lev 26 bietet die bei Ez 37 fehlende Parallele zu καὶ ἐμπεριπατήσω, andererseits erklärt Ez 37 den Gesamtzusammenhang besser, da es von der endzeitlichen Erfüllung der Einwohnungsverheißung handelt, welche Paulus in diesem Abschnitt im Blick hat. Zudem stimmt Ez 37 (im Gegensatz zu Lev 26) hinsichtlich

⁹⁶ Siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 6.

⁹⁷ Vgl. J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 445f. T. WARDLE zeigt auf, wie auch im Johannesevangelium bereits angedeutet ist, dass nicht nur Jesus selbst der neue Tempel ist, sondern auch seine Jünger, die wie er vom Vater gesandt sind (17,18; 20,21) und als seine Reben „carry on the work of Christ in this world“ (Jerusalem Temple 221).

⁹⁸ J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel 446. Paulus setzt in Gal 2,9 bereits die Übertragung der Tempelmetaphorik auf die Gemeinde voraus, wenn er die Leiter der Jerusalemer Gemeinde als „Säulen“ bezeichnet. Geht man von der Frühdatierung des Galaterbriefs aus, belegt dieser Brief, dass diese Übertragung „developed very early in Jerusalem prior to the Christian message moving outward from this city“ (T. WARDLE, Jerusalem Temple 221f). Die Tatsache, dass sie in der paulinischen, johanneischen und petrinischen Tradition vorkommt, deutet ebenfalls auf eine sehr frühe Entstehung hin. Vgl. zur Diskussion, ob bereits Jesus selbst diese Übertragung vollzog oder nicht, a.a.O. 223f.

⁹⁹ So auch G. K. BEALE, Old Testament Background 569.574. BEALE weist darauf hin, dass die Wiederherstellungsthematik den Abschnitt mit seinem Kontext verbindet, da Paulus auch in 5,17 und 6,2 bereits „restoration promises to Israel“ zitiert (a.a.O. 569).

der Person mit 2Kor 6,16 überein (3. Pl. statt 2. Pl.).¹⁰⁰ Zum ἐμπεριπατεῖν Gottes unter seinem Volk ist außerdem Dtn 23,15 heranzuziehen, wonach das Lager der Israeliten „heilig“ sein muss, da gilt: κύριος ὁ θεός σου ἐμπεριπατεῖ ἐν τῇ παρεμβολῇ σου.

2Kor 6,16d–g	Lev 26,11–12	Ez 37,27	Dtn 23,15
d ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς	Καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου [יְנַכַּחֵם] ¹⁰¹ ἐν ὑμῖν	καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου [יְנַכַּחֵם] ἐν αὐτοῖς,	
e καὶ ἐμπεριπατήσω	12 καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ οὐ βδελύχεται ἡ ψυχὴ μου ὑμᾶς·		κύριος ὁ θεός σου ἐμπεριπατεῖ ἐν τῇ παρεμβολῇ σου
f καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός	καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός,	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός,	
g καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.	καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός.	καὶ αὐτοί μου ἔσονται λαός.	

Nach dem pharisäisch geschulten exegetischen Verständnis des Paulus legen sich Lev 26,11f, Ez 37,27 und Dtn 23,15 (gemäß der Regel *Gezera schawa*) gegenseitig aus. Außerdem steht der Kontext der zitierten Verse selbstverständlich mit im Hintergrund und ist bei der Auslegung mit zu bedenken. Ez 37 redet „in der Kategorie der ‚Auferweckung der Toten‘“¹⁰², welche für Paulus mit der Auferstehung Jesu Christi angebrochen war (vgl. Röm 1,4). Dabei wird die sogenannte Bundesformel¹⁰³ (wie auch in Sach 13,9b) in messianischen Kontext gestellt. Ihr Geltungsbereich ist schon in Sach 2,14f (und später in Offb 21,3) dahingehend ausgeweitet worden, dass sie auch die Völker, die am Ende der Zeit zum Herrn strömen werden, umfasst. Von daher konnte Paulus diesen Text auf die christliche Gemeinde aus Juden und Heiden beziehen: In Ez 37 rahmt die messianische Ankündigung, dass Gott das Volk Israel unter *einem* König wieder vereinen werde (vv 22.24), „die Zusage der inneren Erneuerung“ (v 23), zu welcher ganz wesentlich die Reinigung von Götzen und ἀνομίαι gehört und deren

¹⁰⁰ Vgl. zur „Bundesformel“ in der 2. Pl. Ex 6,7; Jer 11,4; 30,22; Ez 36,28; zur 3. Pl. Jer 24,7; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 37,23.27; Sach 8,8.

¹⁰¹ Der masoretische Text hat statt διαθήκη an dieser Stelle wie Ez 37,27 יְנַכַּחֵם, Wohnung, das in Jes 32,18 (wie bei Paulus in 2Kor 6,16) mit ἐνοικεῖν wiedergegeben wird.

¹⁰² W. ZIMMERLI, Ezechiel/Ezechielbuch 774.

¹⁰³ Die Formel hat „ursprünglich mit dem Wort *berit* oder der Vorstellung des Bundes gar nichts zu tun... Sie begegnet überwiegend in Gottesreden und bringt die Wechselseitigkeit des Geschehens zwischen Gott und seinem Volk auf eine Formel“ (C. WESTERMANN, Theologie des Alten Testaments 37).

Durchführung ebenfalls mit der Bundesformel angezeigt wird (καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ κύριος ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν). Ez 37,26–28 (vgl. Lev 26,4) verheißt einen „immerwährenden Bund“ (vgl. dazu bei Paulus 2Kor 3,11), und das immerwährende Bestehen des Heiligtums Jahwes inmitten seines Volkes, wodurch dessen *Heiligung* erfolgt. Die Thematik der Heiligung des Gottesvolkes und dessen Reinigung von εἴδωλα und ἀνομίαι in der messianischen Heilszeit ist also bereits hier mit dem Motiv der Einwohnung Gottes und der dadurch bedingten Tempelexistenz des Gottesvolkes verbunden. Die bei Paulus zu beobachtende *Identifizierung* der Gemeinde mit dem Tempel Gottes (vgl. auch Offb 21,1–5.22–27) ist durch Ez 37 und Lev 26 ebenso wie durch Ex 25,8; 29,45; Ez 11,16 zwar vorbereitet;¹⁰⁴ vollzogen wird sie erst in der frühjüdischen Tradition (vgl. 1QS V,4–7; VIII,4–10; IX,3–6; 4Q174 III).¹⁰⁵

Ez 36,22–28 lehrt, den auf die Einwohnung Gottes in seinem Volk folgenden neuen Gehorsam (vgl. 36,27 mit 37,24), welcher die Absonderung von Götzen und Unreinheit mit umfasst (vgl. 36,25 mit 37,23), als Wirkung des in die Herzen gegebenen Geistes zu verstehen. Dem entspricht es, wenn Paulus die Erfüllung der Einwohnungszusage in 1Kor 3,16f mit der Einwohnung des Geistes in der Gemeinde in Zusammenhang bringt.¹⁰⁶ Damit sind alle wichtigen Themen von 2Kor 6,14ff in Ez 36–37 angelegt. Paulus sieht das, was den Höhepunkt der Zukunftserwartung Ezechiels bildet, sich in der christlichen Gemeinde erfüllen.

λαός ist schon in Ex 15, Dtn 32 und 33, vor allem aber im Buch der Weisheit „a focus of expressions of divine election“.¹⁰⁷ Paulus übernimmt, wie auch andere neutestamentliche Autoren, diesen Terminus, und zwar in dem Sinn, dass die Christen zum λαός Gottes gehören und es keinesfalls ersetzen.¹⁰⁸ Der Terminus bezieht sich im Neuen Testament weiterhin auch auf

¹⁰⁴ Siehe die Ausführungen zu 1Kor 3,16f.

¹⁰⁵ T. WARDLE (Jerusalem Temple 214) weist darauf hin, dass Paulus die Einwohnungsaussage hier anders formuliert als Lev 26 und Ez 37, nämlich mit ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς. Wardle interpretiert dies so, dass „Paul is not content with the idea of God once again filling an earthly sanctuary with his presence, nor with the thought that God will again dwell with his people after the exile. Rather, ... God now dwells in his people and they are his temple.“ Doch könnte das ἐν auch mit „unter“ übersetzt werden; die Phrase entspräche dann dem καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσός μου [יְהוָה אֱלֹהֵינוּ] ἐν αὐτοῖς von Ez 37,27.

¹⁰⁶ Auch Josephus spricht in Ant 8,114 von der Einwohnung des Geistes Gottes im Tempel.

¹⁰⁷ W. HORBURY, *Conceptions of the Church* 10.

¹⁰⁸ Die Schriften des Neuen Testaments „offer no anti-Jewish definition of λαός, by contrast with the frequent employment, from the *Epistle of Barnabas* onwards, of phrases such as ‚the new people‘“ (W. HORBURY, *Conceptions of the Church* 11). Israel wird

Israel als λαός Gottes,¹⁰⁹ doch wird die Rede der LXX vom auserwählten Volk häufig Konzeptionen von der christlichen Gemeinde zugrunde gelegt.

17 διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε· καγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς

2Kor 6,17	Jes 52,11	Ez 20,34 (vgl. 41 und 11,17)
a διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν	c ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς	καὶ ἐξάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν λαῶν
b καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος,	d ἀφορίσθητε	
e καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε·	b καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε	
d καγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς		καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν χωρῶν, οὓς διεσκορπίσθητε ἐν αὐταῖς

Auch hier liegt eine Kombination sich gegenseitig interpretierender alttestamentlicher Zitate vor, welche im Kontext der Wiederherstellung Israels stehen. In Jes 52,12 wird der in v 11 geforderte Auszug als neuer Exodus geschildert, womit eine Verbindung zum Motiv des Exodus in Lev 26,11–14 bzw. des neuen Exodus in Ez 37,21 (vgl. 36,24) gegeben ist. Die Zusage der Annahme durch Gott in Ez 20,34 (vgl. 20,41 und 11,17) steht ebenfalls im Kontext der Erneuerung Israels durch einen neuen Exodus – dem aus dem Exil. Auch diese Texte wurden also nicht willkürlich, sondern sehr bewusst zitiert.¹¹⁰

Jes 52,11 lautet insgesamt: ἀπόστητε ἀπόστητε, ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε, ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς ἀφορίσθητε, οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου. Voraus geht in den vv 7–10

„die Heimkehr Jahwes aus dem Exil zum Zion“ als „ein eschatologisch-universales Ereignis; der Gott Israels („dein Gott“) ist „König“ aller Welt und aller Völker (vgl. 10)

auch nicht zum „Vorbild“ der Gemeinde degradiert, wie S. DJUKANOVIC, Heiligkeit 86 meint.

¹⁰⁹ Vgl. Röm 15,10; Apg 7,17; 26,17.23; 28,17, „all in speeches by Christian Jews to non-Christian Jews“ (W. HORBURY, Conceptions of the Church 11).

¹¹⁰ Die Verheißung der eschatologischen Sammlung (εἰσδέχεσθαι) der Zerstreuten begegnet auch noch an anderen Stellen: vgl. Jer 23,3LXX; Mi 4,6; Zeph 3,19f; Sach 10,8.10 (D. RENSBERGER, Fresh Examination 48, Anm. 74), doch deuten Wortlaut und Kontext von 2Kor 6,17 auf Ez 20.

geworden, indem er nach Jerusalem heimkehrt... In 52,7 wird der Anbruch des Reiches Gottes in der Welt der Völker kundgetan“.¹¹¹

„Die Erlösung Israels ist zugleich Welterlösung“.¹¹² Dieses zentrale Ereignis sah Paulus in der Sendung Jesu Christi und seiner Apostel erfüllt bzw. in der Erfüllung begriffen,¹¹³ wie auch das Zitat von Jes 52,7 in Röm 10,15 zeigt.¹¹⁴ Deshalb kann er (wie auch Offb 18,4) den an Jes 52,7–10 anschließenden v 11 auf die Gemeinde dieses Christus beziehen. Seiner ursprünglichen Intention nach ist Jes 52,11 eine gleichnishafte „Aufforderung zur Flucht“ aus Babylon (αὐτῆς), mit welcher der Prophet „die unmittelbare Aktualität der Wende ankündigen“ will.¹¹⁵ „Das ausziehende Volk soll sich Jahwe weihen und nichts rituell Unreines berühren. Ein ‚heiliges Geschehen‘ steht bevor. So werden vor allem die Priester aufgefordert, sich zu reinigen, denn sie tragen die Kultgeräte voran.“¹¹⁶ Dabei ist „die Sonderung von allem Unreinen ... auf die endliche und völlige Trennung von dem unreinen Land der fremden Götter zu deuten“.¹¹⁷ Paulus, der sich und die Gemeinde *nach* der in Jes 52 prophezeiten Wende stehen sieht, wendet die Aufforderung zur Flucht in den Befehl, der eschatologischen Erfüllung der Einwohnungsverheißung entsprechend zu leben und sich vom Götzendienst der Ungläubigen abzusondern.¹¹⁸ Paulus setzt also auch dieses Zitat ganz bewusst und seinem Sinn gemäß ein. Allerdings übergeht er, indem er den Nachsatz οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου weg lässt, die Unterscheidung zwischen Volk und Priestern und richtet die Aufforderung zur Absonde-

¹¹¹ H.-J. KRAUS, Jesaja 40–66, 142f.

¹¹² A.a.O. 144.

¹¹³ „Es gibt im Neuen Testament Anzeichen dafür, dass die mit dem Zion verbundenen Züge der messianischen Sendung Jesu, die in seinem Wirken noch keine konkrete Erfüllung fanden, auf die Parusie übertragen sind“ (J. ÄDNA, Jesu Stellung zum Tempel 447).

¹¹⁴ „Jes 52,7 (Nah 2,1) und 61,1–3 sind im Frühjudentum z. T. endzeitlich-messianisch interpretiert worden (vgl. 11Q13 II 6.15ff. und 4Q521 Frg 2 II 12). Nach Mk 1,14–15Par; Lk 4,16–21; 7,18–23Par hat Jesus Jes 52,7 und 61,1–2 auf seine eigene Person und Botschaft von der Gottesherrschaft bezogen“ (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 314). Auch Offb 18,4 spielt auf Jes 52,11 an. Die neue Applikation dieses Textes hat also offenbar Eingang in die allgemeine christliche Überlieferung gefunden.

¹¹⁵ H.-J. KRAUS, Jesaja 40–66, 144.

¹¹⁶ A.a.O. 145.

¹¹⁷ C. WESTERMANN, Jesaja 40–66, 204.

¹¹⁸ Eine Verpflichtung zur *kultischen Reinheit* enthält der Text in 2Kor 6 im Gegensatz zu Jes 52,11 nicht (anders E. GRÄSSER, Zweiter Korinther 262; G. LOHFINK, Gemeinde 156f). Es geht im Kontext allein um die Absonderung vom Götzendienst, welche dem Bereich der *ethischen Reinheit* zugehört (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1a).

nung nun an das ganze Volk (der Christen).¹¹⁹ Dahinter wird wohl auch bei Paulus der Gedanke des „Volkes von Priestern“ stehen (vgl. 1Petr 2,9 mit Ex 19,6 und 23,22LXX), auch wenn dieser bei ihm kaum greifbar ist. Immerhin fasst er nach Röm 15,16 seinen eigenen Aposteldienst als priesterlichen Dienst auf und fordert in Röm 12,1f alle Christen auf, priesterlich zu handeln, indem sie Gott ihre Leiber als Opfer darbringen.

ἀφορίζειν Dem ἐξέλθατε und ἀφορίσθητε in 2Kor 6,17 entspricht das φεύγετε, zu dem Paulus die Korinther im Blick auf Hurerei und Götzendienst in 1Kor 6,18 und 10,14 auffordert. Die Thematik der Absonderung begegnet auch in den Qumranschriften (Hifil von בָּרַל).¹²⁰ Doch besteht auch hier ein gravierender Unterschied, da Paulus damit gerade nicht zur räumlichen Trennung von den Ungläubigen aufruft, sondern

„eine innere, ethische Distanz zur unreinen Welt [annahmt]... Dagegen bedeutet für den Essener die Buße als Umkehr auch die räumliche Abkehr von der gewohnten Umgebung (IQS 5,1), d. h. einen real gemeinten Exodus. Das kommt daher, dass er sich vor einer rituellen Verunreinigung fürchtet; eine gottlose Gesellschaft befleckt auch den Reinen, dem eben nicht alles rein sein kann“.¹²¹

Auch der Pharisäismus mied, obwohl sich seine Lehre an das Volk richtete, aus Sorge um die eigene Reinheit die Tischgemeinschaft mit potentiell Unreinen. Dagegen widersprach eine kultisch motivierte Absonderung, wenn sie sich gegen christliche Brüder und Schwestern richtete, nach Paulus eklatant dem Evangelium (vgl. Gal 2,14). Im galatischen Zwischenfall bestand er gegenüber Petrus, der die Tischgemeinschaft mit Heidenchristen aufkündigte, vehement darauf, sie aufrecht zu erhalten. Wo Paulus vor ἁκαθαρσία warnt (Röm 6,19; 2Kor 12,21; Gal 5,19; [Eph 4,19; 5,3.5;] Kol 3,5; 1Thess 2,3; 4,7), geschieht dies grundsätzlich in ethischer, nie in kultischer Hinsicht (vgl. vielmehr Röm 14,20).

καὶ γὰρ εἰσδέξομαι ὑμᾶς Die letzte Zeile von v 17 nimmt Ez 20,41 (vgl. 20,34bLXX und 11,17) auf.¹²² Auch hier wird die Wiederherstellung Israels

¹¹⁹ Eine ähnliche Tendenz ist schon im Deuteronomium erkennbar. Auch hier wird „legislation which pertained particularly to priests in Leviticus (Lev.22.8)“ auf ganz Israel bezogen, „on the grounds that they are holy (14.21)“ (J. B. WELLS, God's Holy People 121).

¹²⁰ ἀφορίζειν steht in der LXX meistens für Hifil und Hofal von נָרַי und das Hifil von בָּרַל, vertritt aber gelegentlich auch das Hiphil von בָּרַל.

¹²¹ O. BETZ, Der heilige Dienst 10; vgl. IQS 3,4–6; 5,13f.19f; CD 6,14; Josephus Bell II,150; 4QpNah Frg. 3–4, III,1 und im Gegensatz dazu Röm 14,14,20. Siehe zu den Absonderungsbestrebungen in Qumran Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.3c.

¹²² In Ez 20,41 wird bereits die Tempelthematik angebahnt, die in 37,26 vertieft und in 40–48 breit ausgeführt wird. Auf Ez 20,34f spielt auch 1QM 1,3ff mit dem Stichwort

nach dem „neuen Exodus“ in Aussicht gestellt (v 34), wobei das Ziel die Durchführung des wahren Kultes (vv 40f), nach 20,41 die *Heiligung* Gottes vor den Völkern,¹²³ ist. „In einem Scheidungsgericht ... werden die Jahwe Gehorsamen ... die Möglichkeit der Rückkehr zum ‚hohen heiligen Berg Israels‘ bekommen, um dort gottwohlgefälligen Opferdienst zu leisten“ (20,40).¹²⁴ Auch das Zitat aus Ez 20,34 bzw. 41 steht also nicht zufällig in der Katene von Belegen, welche die Erschaffung der Gemeinde durch einen neuen Exodus mit dem Ziel der Erneuerung Israels zum wahren Tempel(-Gottesdienst) zum Thema hat. Der Grund, warum viele, die Gott „aus dem Land, in dem sie als Fremde leben, herausführen“ wird, dennoch „nicht in das Land Israel kommen“ werden (Ez 20,38), ist deren Rechtsbruch (Ez 20,13.16.21.24) und Götzendienst (das Hauptthema von Ez 20), mit dem sie sich „verunreinigen“ (vgl. zum Thema „Unreinheit“ Ez 20,7.18.26.30f.43). Dem entspricht, dass 2Kor 6,14 vor Götzendienst warnt und 7,1 Gottes Volk zur „Reinigung“ und zur „Heiligung“ auffordert.

18 καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ.

2Kor 6,18ab	2Sam 7,14	Dtn 32,19	Jer 38,9bLXX	Jes 43,6b
καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα	καὶ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα		Ὅτι ἐγενόμην τῷ Ἰσραηλ εἰς πατέρα,	
καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας	καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν	καὶ εἶδεν κύριος καὶ ἐζήλωσεν καὶ παρωξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων	καὶ Εφραϊμ πρωτότοκος μου ἔστιν	ἄγε τοὺς υἱοὺς μου ἀπὸ γῆς πόρρωθεν καὶ τὰς θυγατέρας μου ἀπ' ἄκρων τῆς γῆς

2Kor 6,18 weist die engsten Bezüge zu 2Sam 7,14 auf; die übrigen Texte können nach der Regel *Gezera schawa* aufgrund der Stichwortverbindungen mitgehört werden und zur Auslegung dieses Verses beitragen. In 2Sam 7,14 spricht Gott zwar nur von dem *einen* „Sohn“, nämlich Salomo, doch wurde der Passus schon vor Paulus – offensichtlich wegen der dort enthaltenen Tempelthematik – auf die eschatologische Wiederherstellung Israels

„Wüste der Völker“ an, um den Beginn der „Rettszeit für Gottes Volk“, die zugleich „ewige Vernichtung für das ganze Los Belials“ bedeutet (1,5), anzukündigen.

¹²³ καὶ ἁγιασθήσομαι ἐν ὑμῖν κατ' ὀφθαλμοὺς τῶν λαῶν.

¹²⁴ W. ZIMMERLI, Ezechiel/Ezechielbuch 775.

hin ausgelegt, das den Tempel nicht nur baut, sondern darstellt.¹²⁵ Vorbereitet ist diese Verbindung insofern, als der Davidsbund als Erfüllung der Einwohnungsverheißung in Israel zu verstehen ist.¹²⁶ „Das Ziel der Davidverheißung“ ist nach 2Sam 7,26 „die Verherrlichung Jahwes als Gott ... des Israelbundes, während die Daviddynastie vor dem Gott des Israelbundes ... fest bleibt.“¹²⁷ Damit wird „die Daviddynastie in den Israelbund hineingestellt, gleichsam als Kern dieses Israelbundes hingestellt.“¹²⁸ Sowohl in Ez 37 als auch in 2Sam 7 enthält die Verheißung der (Neu-)Begründung Israels das Versprechen, dass der davidische König für immer über Israel herrschen werde (vgl. Ez 37,22–25 mit 2Sam 7,12–16).¹²⁹ Auch diese beiden Passagen sind also nach zeitgenössischem jüdischem Verständnis aufeinander bezogen und legen sich gegenseitig aus. Der Vergleich mit Ez 37 zeigt, dass die Ausweitung von 2Sam 7,14 auf ganz Israel nicht als „Demokratisierung“ verstanden werden darf.¹³⁰

Dass nicht nur der Davidide, sondern ganz Israel „Söhne (und Töchter Gottes)“ genannt werden, ist schon im Alten Testament (vgl. Dtn 32,19; Jer 38,9.20.22LXX; Jes 43,6; 49,22; 60,4; Hos 2,1; Jub 1,24) und auch in Qumran zu beobachten (vgl. 1QH IX,35f; XI,9; 1QM XVII,8).¹³¹ PsSal 17,27 zufolge werden zur Zeit des Messias *alle* „Söhne Gottes“ genannt werden. Die Belege bei Jeremia und Jesaja stammen ebenfalls aus Texten, welche die Wiederherstellung Israels nach dem Exil zum Thema haben. Jes 43,6b nennt die in einem neuen Exodus heimkehrenden Israeliten υἱοὶ καὶ θυγατέρες Gottes. Paulus weitet diese Vorstellung hier im Einklang mit Stellen wie Sach 2,14f und Ps 87,4.6 dahingehend aus, dass auch die (korinthischen) Heidenchristen zu den Söhnen und Töchtern Gottes zählen (vgl. ferner Röm 8,14.19; 9,26; Gal 3,26; 4,6f).

Dtn 32,19–21 begründet Gottes Eifersucht gegen seine „Söhne und Töchter“ mit Israels Götzendienst (παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις

¹²⁵ Vgl. J. M. SCOTT, Adoption 116f; 209–211.

¹²⁶ Vgl. H. GESE, Davidsbund 117. Nach D. I. BLOCK ist die Adoptionsformel im Davidsbund der Ersatz der Bundesformel im Abrahambund (Gen 17,7f), im mosaischen Bund (Ex 6,7; Lev 26,12; Dtn 27,9; 29,11f) und in dem für die Zukunft verheißenen Bund (Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23; Sach 8,8) (Ezekiel 25–48, 419, Anm. 122).

¹²⁷ H. GESE, Davidsbund 128.

¹²⁸ Ebd. Diese Einordnung führt dazu, dass in 2Sam 7 das Wort b^erit fehlt: „Nach 2Sam 7 konnte der Israelbund einen speziellen Davidsbund nicht dulden, er schloss diesen ja ein“ (ebd.).

¹²⁹ Vgl. G. K. BEALE, Old Testament Background 572.

¹³⁰ So z. B. aber W. J. WEBB, Returning Home 70. Vgl. dagegen J. M. SCOTT, Adoption 211.

¹³¹ Dass ein Text aus dem Pentateuch (nämlich Lev 26,11f) die Zitate-reihe eröffnet, spricht nach W. HORBURY dafür, „that a Pentateuchal understanding of the assembly as made up of men and women contributed to the specification of ‚daughters‘ at the end of the series“ (Conceptions of the Church 11).

αὐτῶν). Das erklärt, warum Paulus gerade mit der Sohn- und Tochter-schaft der Christen als den Angehörigen des neuen Bundes gegen deren Teilnahme am Götzendienst argumentiert.

Zu Jer 30–31 (=37–38LXX) sind die *wörtlichen* Berührungen zwar nicht so eng wie zu den anderen, oben genannten Texten, doch bezieht sich Paulus bereits in 2Kor 3,2–18 ausführlich auf die dort ausgesprochene Verheißung des neuen Bundes. Außerdem enthält kein anderer Text so viele der in 2Kor 6,14–7,1 aufgenommenen *Traditionen*: Der Text beschreibt die messianische Wiederherstellung Israels (vgl. 37,9bLXX: καὶ τὸν Δαυὶδ βασιλέα αὐτῶν ἀναστήσω αὐτοῖς). Gott wird Israels *Joch* (ζυγόν) zerbrechen (37,8LXX). In 38,1LXX wird die in 2Kor 6,16 zitierte Bundeszusage erneuert. In 38,9LXX nennt Gott sich Vater Israels. Das entspricht 2Kor 6,18 inhaltlich noch mehr als 2Sam 7,14, welches aber den Wortlaut von 2Kor 6,18 stärker beeinflusste. In 38,31ffLXX erfolgt die Verheißung des neuen Bundes, 38,40LXX beschließt die Heilsankündigung mit der Zusage umfassender Heiligung: das ganze Stadtgebiet von Jerusalem wird ἀγίασμα τῷ κυρίῳ (ἡ ἡ πόλις ὅλη ἁγίασμα) sein.

λέγει κύριος παντοκράτωρ ist in der LXX eine überaus gängige Zitationsformel für Gottessprüche. Paulus setzte sie ans Ende der Katene aus Gottesworten, um die Zitate aus der Schrift als solche zu kennzeichnen.

7,1 ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθарίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ

ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας ist ein Rückverweis auf die zuvor angeführten Verheißungen aus der Schrift, welche die eschatologische Wiederherstellung Israels ansagten, nämlich vor allem Lev 26,11f par Ez 37,27f (vgl. 37,21–28 insgesamt); Jes 52,1–12; Ez 20,33–44; Jer 30–31 (=37–38LXX); Jes 43,6b. Die Wendung ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας impliziert, dass die Gemeinde an den Verheißungen Israels partizipiert. Auf all diese Verheißungen ist „Jesus Christus“ nach 2Kor 1,19f „das Ja“, d. h. sie werden durch ihn und in dem von ihm gereinigten und erlösten Volk erfüllt.

Im Kontext von Ez 37,27 begegneten wir der Verheißung, Gott werde sein Volk von der Verunreinigung durch Götzen und von seiner Sünde *reinigen* und es *heiligen* (37,23.28; vgl. 36,25.29.33). Nach Ez 20,34ff gilt die Verheißung des neuen Exodus und der Annahme durch Jahwe denen, die sich nicht mit Götzen *verunreinigen*. Jes 52,11 fordert im Kontext des neuen Exodus dazu auf, das Land fremder Götter zu verlassen und sich von *Unreinem* fern zu halten. Jer 38,40LXX verheißt die umfassende *Heiligung* Israels, so dass ganz Jerusalem zum Heiligtum wird. Diesen Stellen ent-

spricht die Aufforderung in 2Kor 7,1, sich zu *reinigen* und die *Heiligung* zu vollenden – daher der Anschluss mit οὖν.

καθαρίσωμεν Der Adhortativ Aorist führt die Reinigung als punktuelles Geschehen ein, während das Partizip Präsens ἐπιτελοῦντες die Heiligung als fortwährenden Prozess hinstellt, welcher im irdischen Leben der Christen nicht zu Ende kommt. Die Christen sollen sich also jetzt reinigen und fortan in Heiligkeit leben. Paulus gebraucht in den Homologumena sonst weder das Verb καθαρίζειν noch das Substantiv καθαρισμός (vgl. aber Eph 5,26 und Tit 2,14). Doch gehört die „Reinigung von Sünde und Unreinheit“ nach der apokalyptischen Erwartung zu den Geschehnissen, welche die endzeitliche Wiederherstellung Israels einleiten (vgl. Ez 36,25; 37,23; Sach 13,1MT). Deren Erfüllung ist nach Paulus in der christlichen Gemeinde angebrochen, wie das Zitat von Ez 37,27 in 2Kor 6,16d.f.g zeigt.

μολυσμός ist im Neuen Testament *hapax legomenon*. In der LXX werden μολυσμός und μολύνειν überwiegend für *ethische*, insbesondere sexuelle Unreinheit verwendet (vgl. Tob 3,15; Sir 21,28; Jer 23,11.15; Sach 14,4).¹³² Auch in der Verbindung mit σάρξ muss μολυσμός keineswegs *rituelle* Verunreinigung bezeichnen, denn im Corpus Paulinum ist auch an anderen Stellen festzustellen, dass ethische Unreinheit sich auf den *Leib* der Sünder auswirkt (vgl. Röm 1,24; 6,12; 1Kor 6,16–20).¹³³ Vom Kontext in 2Kor 6 her ist primär an Götzendienst (z. B. durch Teilhabe an Götzenopfern) zu denken (so auch 1Kor 8,7 von der Verunreinigung des Gewissens durch den Verzehr von Götzenopferfleisch). Doch ist die Ermahnung, sich von *aller* Verunreinigung zu reinigen, nicht hierauf zu beschränken, sondern prinzipiell auf jede (ethische) Verunreinigung anzuwenden. So argumentiert Paulus beispielsweise in 1Kor 6,12–20 mit Hilfe des Tempelmotivs gegen die Verbindung von Christen mit Huren.

Das Gegensatzpaar Unreinheit – Heiligkeit ist fester Bestandteil der paulinischen Paränese; vgl. Röm 6,19; 15,16; 1Kor 6,11; 1Thess 4,7; 3,13. Dass der Tempel Gottes heilig ist (s. o.), verlangt nach vollständiger Heiligung derer, die ihm angehören. Gottes Gegenwart in seinem Volk (2Kor 6,16) erfordert die Reinheit und Heiligkeit des Lagers (vgl. Dtn 23,15 und

¹³² Eine kultische Auffassung von μολυσμός, wie sie z. B. E. GRÄSSER (Zweiter Korinther 263) für 2Kor 7,1 annimmt, liegt vom Kontext her nicht nahe. Hier geht es primär darum, dem Götzendienst fernzubleiben, was eine Forderung nach *ethischer* Reinheit ist (s. o. zu Jes 52,11).

¹³³ Vgl. J. KLAWANS, Impurity and Sin 154.

Num 5,3).¹³⁴ Ohne dass das Volk dem unter ihm wohnenden Gott durch einen geheiligten Wandel entspricht, ist das Wohnen Gottes kein unverlierbarer Besitz (vgl. Mi 3,11f; Jer 7,5ff; 26,6; Ez 10,18f). Deshalb schließt Paulus die Aufforderung zur Reinigung und zur Vollendung der Heiligung kausal an die Worte über die Existenz der Gemeinde als Tempel und Volk Gottes an.

σὰρξ καὶ πνεῦμα Auch in TestJud 18,4 und 1QS III,8f; 1QH XIII,13f; XV,21f; XVII,25 wird auf den Menschen mit den Stichworten „Fleisch und Geist“ Bezug genommen; 1QM VII,4–6 fordert wegen der Präsenz der „heiligen Engel“ die Makellosigkeit an „Geist und Fleisch“ sowie die Reinheit derer, die in den Kampf ziehen. Dennoch ist die Formulierung Paulus nicht abzusprechen, denn er spricht in auch 1Kor 7,34 von der Heiligung an σῶμα καὶ πνεῦμα und verwendet in 2Kor 7,5 σὰρξ im Sinne von σῶμα. Der Merismus σὰρξ καὶ πνεῦμα umfasst die Ganzheit des Menschen und betont, dass kein Aspekt des Menschseins von der Heiligung ausgenommen ist.

ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην Nach Phil 1,6 wird Gott das gute Werk, das er in den Christen begonnen hat, bis zum Tag Christi in ihnen vollenden (ἐπιτελέσει). Dort steht der Endpunkt des Heiligungsprozesses im Blick; deshalb wird im *Futur* formuliert. Im Gegensatz dazu steht hier (wie in Gal 3,3) das *Präsens*, da es um den Weg geht, den die Christen bis zu ihrer Vollendung zurückzulegen haben. Dieses besteht einerseits in der Trennung vom Bösen (so der Schwerpunkt von 2Kor 6,14ff; 1Thess 4,3b), andererseits im Erfüllen des Gesetzes durch die Liebe (vgl. Gal 5,13f; 1Thess 3,12f). 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. Verbunden ist beides durch den Geist Gottes, der in den Christen wohnt (1Kor 3,16; 2Kor 1,21f) und sie befähigt, ein heiliges Leben zu führen (vgl. Gal 3,3 mit 2Kor 7,1 und 1Thess 4,3.8), d. h. zu tun, was Gott wirkt (Phil 2,12; Eph 2,10). Die Christen haben die Heiligung

„dadurch begonnen, dass sie den Ruf des Christus empfangen haben, durch den sie zum [heiligen] Tempel Gottes gemacht sind... Aber ... ihr Anteil an Gott ist ihnen nicht wie ein naturhafter Zustand unwandelbar zugeteilt, sondern formt und füllt ihr ganzes Verhal-

¹³⁴ Vgl. D. P. WRIGHT, Artikel Unclean and Clean (OT) 735: “Sacrificial feasts and cultic gatherings require the purity of both priestly and lay participants (1Sam 16:5; 20:26; Joel 2:16; Ezra 6:20–21; Neh 12:30,45; 2Chr 5:11; 29:34; 30:3,15,17–20,24; 35:6; cf. Gen 35:1–5; Job 1:5; for God’s eschatological ‘sacrifices,’ cf. Isa. 13:3; Zeph 1:7...)”

ten und bekommt dadurch die Vollendung, dass sie alles von sich abtun, was sie aus der Gemeinschaft Gottes vertreibt.“¹³⁵

ἐν φόβῳ θεοῦ In 7,1 hat allein ⲩⲥ⁴⁶ ἐν ἀγάπῃ statt ἐν φόβῳ. Da ⲩⲥ⁴⁶ für die Paulusbriefe nicht dasselbe Gewicht hat wie etwa Ⲛ und A, kann man diesem Papyrus nicht gegen alle anderen Handschriften den Vorzug geben.¹³⁶

Die Aufforderung, die Heiligung zu vollenden ἐν φόβῳ θεοῦ, entspricht alttestamentlichem Denken, wonach Gottesfurcht nicht nur eine numinose, sondern auch eine ethische Komponente hat. So ist nach Ex 20,20 das erklärte Ziel des φόβος θεοῦ: ἵνα μὴ ἀμαρτάνητε. Im Heiligkeitsgesetz zeigt „die Formel ‚du sollst deinen Gott fürchten, ich bin Jahwe‘, die ... im Zusammenhang mit Geboten, die das allgemeine menschliche Leben regeln, vorkommt (Lev 19,14.32; 25,17.36.43)“ die „enge Verbindung zwischen Gottesfurcht und sittlichem Handeln“, verstanden als „Gehorsam gegenüber Jahwes Willensoffenbarung“.¹³⁷ Der ethische Aspekt der Gottesfurcht tritt aber auch im deuteronomisch-deuteronomistischen Sprachgebrauch, bei den Propheten (vgl. z. B. Mal 3,5) und in der Weisheitsliteratur (vgl. z. B. Sir 23,27) sowie TestLev 13,1; TestBenj 3,3f zutage.¹³⁸

Die Vollendung der Heiligung ἐν φόβῳ θεοῦ hat eine enge Parallele in 1Petr 1,15–17. Dort wird die Aufforderung, heilig und in der Furcht (Gottes) zu wandeln, mit der Erinnerung an Gottes unparteiliches Gerichtswirken (v 17) und an den Sühntod Christi (vv 18f) begründet.

2Kor 6,14–7,1 im Kontext paulinischer Theologie

Wir stellten eingangs fest, dass dieser Abschnitt Paulus in *terminologischer* Hinsicht keineswegs abzusprechen ist. Aufgrund der dargelegten Auslegung ist auch die Frage, ob er ihm *theologisch* zuzutrauen wäre, positiv zu beantworten. Mit Hafemann können wir folgern, dass

„the covenant formula in 2Cor 6:16, as references to Israel’s protology (Lev. 26:11–12) and eschatology (Ezek 37:27; cf. the exact same variation of the covenant formula in Jer 31:33MT!), shows it to be an integral part and fitting conclusion to the argument of 2Cor 1–7, thus establishing a new covenant/restoration/second exodus context for 6:14–7:1.“¹³⁹

Die unmittelbare Übertragung alttestamentlicher Verheißungen für Israel auf die Gemeinde entspricht der Überzeugung des Paulus, dass diese Ver-

¹³⁵ A. SCHLATTER, Paulus, der Bote Jesu 579.

¹³⁶ So aber R. E. KER, Fear or Love? 196.

¹³⁷ H.-P. STÄHLI, Artikel 777.

¹³⁸ Vgl. hierzu J. BECKER, Gottesfurcht 283.

¹³⁹ S. J. HAFEMANN, Spirit of the New Covenant 187, Anm. 47. Vgl. zum paulinischen Charakter des Abschnitts ferner G. FEE, Food Offered to Idols 147.

heißungen in Christus und der durch ihn konstituierten Gemeinde zur Erfüllung kommen (2Kor 1,20).¹⁴⁰

Paulus insistiert immer wieder auf der daraus resultierenden Notwendigkeit eines heiligen Wandels (vgl. 2Kor 7,1 mit Röm 6,19.22; 1Kor 6,12–20; 1Thess 4,3).

“Thus in Rom 6–7, Paul draws an extended and absolute contrast between two spheres of existence: the one is characterized by sin, law and death (including giving in to sinful passion), while the other is characterized by faith, grace and life, and also by sanctification and holiness.”¹⁴¹

Christen sind nach Paulus „frei vom Gesetz“ (Röm 7,4–6; 10,4; Gal 2,19), aber nicht gesetzlos (1Kor 9,21). Wo Paulus unterstellt wird, sein Evangelium führe in die Gesetzlosigkeit, wehrt er sich vehement (vgl. Röm 3,8; 6,1.15; Gal 5,13). Sein Evangelium steht und fällt mit der Heiligung der durch ihn missionierten Heidenchristen (Röm 15,16). Nur sofern die Gemeinde in der Heiligung als der Erfüllung des im Gesetz geoffenbarten Willens Gottes steht, darf sie beanspruchen, die Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes zu sein, zu dessen Sammlung Gott seinen Sohn gesandt hat (Röm 8,3f), in dem Gott durch seinen Geist Wohnung genommen hat (Röm 8,5–11; 1Kor 3,16; 6,19f) und das am Gericht über die Welt beteiligt sein wird (1Kor 6,2f).

Der Ermahnung zum „Auszug“ vergleichbar sind insbesondere die Mahnungen des Paulus in Röm 12,2 und Phil 2,15, dieser Welt nicht gleichförmig zu werden, sondern sich als lautere Kinder Gottes ohne Fehl zu bewähren. Hier ist dasselbe Anliegen wie in 2Kor 6,14ff zu erkennen, nämlich „that they should shine in the darkness, and show clearly at all times the absolute difference between themselves and secular society“.¹⁴²

Insofern ist die Theologie dieses Abschnitts „not just compatible with Paul, but is actually, and thoroughly, Pauline“,¹⁴³ Dass er dabei Material aus der christlichen Tradition vor ihm aufnahm,¹⁴⁴ ist möglich (vgl. 1Thess 4,1–2), aber nicht zu beweisen.

¹⁴⁰ Vgl. M. E. THRALL, *Second Corinthians* Bd. 1, 36.

¹⁴¹ A. CHESTER, *Pauline Communities* 110.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ J. A. ADEWUYA, *Holiness* 28; vgl. A. CHESTER, *Pauline Communities* 109; D. A. RENWICK, *Paul* 159f mit Anm. 2.

¹⁴⁴ So der Vorschlag von D. RENSBERGER, *Fresh Examination* 41.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligkeit

2,15f teilt wie schon 1Kor 1,18 (vgl. 2Kor 4,3f) die Menschheit ein in die Gruppe derer, die „gerettet werden“, und derer, „die verloren gehen“, was nicht im Sinne einer prädestinarianisch-deterministischen Theorie zu verstehen ist, sondern vom Ergebnis der Verkündigung her gedacht ist.¹⁴⁵ Das entspricht der durch die eschatologische Theologie des Frühjudentums vollzogenen Transformation der alttestamentlichen Einteilung der Menschheit in Israel und die Völker. Danach steht einem eschatologischen Volk von Heiligen (zumeist aus Israel, aber nicht einfach mit diesem identisch) die übrige Menschheit gegenüber. Während aber für die Zugehörigkeit zu den „Heiligen“ von Dan 7 an der Toragehorsam entscheidend ist (siehe schon Lev 18,5; vgl. Gal 3,12), ergibt sich für Paulus die Scheidung zwischen Gemeinde und Welt, zwischen Leben und Tod, aus dem Glauben an die Versöhnung in Christus als *der* Heilstat Gottes schlechthin (5,19).

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

a) 2. Korinther 1,21–24

Die Gemeinde wird von Gott selbst „in Christus gefestigt“. Er hat ihr als „Unterpfand“ des endzeitlichen Heils den Geist ins Herz gegeben (vgl. 5,5; Eph 1,14). καὶ δούς τὸν ἄρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ist eine Kontraktion von Ez 36,26f: καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν ... καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν... Von daher kann präzise angegeben werden, worauf Paulus hier Bezug nimmt, nämlich auf die in Ez 36 verheißene Heilswirklichkeit, welche mit Jesus angebrochen ist. In dem Begriff des „Unterpfandes“ oder „Angeldes“ (vgl. 5,5 und Eph 1,14) ist enthalten, dass das Heil bereits angebrochen ist *und* dass es noch nicht vollendet ist. Die Christen sind also das endzeitliche Volk der „Heiligen“, welches Dan 7 für die eschatologische Heilszeit verheißt, haben aber die den Heiligen verheißene βασιλεία noch nicht erhalten, weshalb der Geist als „Unterpfand“ dieser Erfüllung gilt. Bis zur Erfüllung ist die Gemeinde, obschon sie „im Glauben steht“ (v 24, vgl. auch Röm 11,20)¹⁴⁶, herausfordert, in dem Geist zu leben, mit dem sie versiegelt wurde (v 22, vgl. dazu Gal 5,25), und ist noch auf den Dienst des Apostels angewiesen, wel-

¹⁴⁵ Vgl. C. WOLFF, Zweiter Korintherbrief 56 und F. LANG, Korintherbriefe 277.

¹⁴⁶ „Die betonte Voranstellung von τῇ πίστει [lässt] erahnen, dass es noch andere Dinge gibt, die Paulus durchaus zu tadeln hat“ (C. WOLFF, Zweiter Korintherbrief 40).

cher durch seine Ermahnungen als „Helfer ihrer Freude mitwirkt“ (1,24; vgl. 4,5). Mit wem Paulus „zusammenwirkt“, bleibt offen:

Möglich ist a) mit den Korinthern¹⁴⁷, b) mit seinen Mitarbeitern, oder c) mit Gott bzw. dem Heiligen Geist¹⁴⁸. Da Paulus sich in 1Kor 3,9 ausdrücklich als „Mitarbeiter Gottes“ bezeichnet, ist dies die wahrscheinlichste Lösung. Ihm als Apostel kommt dabei dienende, nicht herrschende Funktion zu (οὐχ ὅτι κυριεύομεν). „Das schließt freilich nicht aus, dass Paulus sich für das Bleiben der Korinther im Glauben verantwortlich weiß (vgl. 6,14ff; 10,4–6), zur kritischen Selbstprüfung im Glauben auffordert (13,5) und Gehorsam erwartet (2,9).“¹⁴⁹

b) 2. Korinther 2,5–11

Hier wird erkennbar, dass in den paulinischen Gemeinden eine Form von Kirchenzucht geübt wurde (vgl. 1Kor 5; siehe dort zur Verwurzelung der Kirchenzucht im Gottesvolkgedanken). Die Gemeinde in Korinth hatte offenbar jemanden, der „Betrübnis verursacht“ hatte, ausgeschlossen. Wie schon in Gal 6,1 und 2Thess 3,15 (vgl. κερδαίνω in Mt 18,15) ist Paulus besorgt, dass nicht die Bestrafung, sondern die Gewinnung des Betroffenen das Ziel einer solchen Maßnahme sein muss. Deshalb ermahnt er nun, da die Gefahr für die Gemeinde vorüber ist, „ihm gegenüber Liebe walten zu lassen“ und zu verzeihen (2,7f). Hinter diesen Ermahnungen steht die Sorge, der Satan könnte die Gemeinde und ihn schädigen (2,11; vgl. 11,3 und 1Kor 7,5; 1Thess 2,18; Eph 4,27), d. h., Satan wird als hinter der Sünde – hier der mangelnden Bereitschaft, zu vergeben – wirkende Macht identifiziert. „Der Satan lauert überall darauf, wie er Menschen vom Gehorsam gegen Gottes Willen abbringen ... kann.“¹⁵⁰ Das macht den Weg der Heiligung zum Kampf (vgl. Eph 6,10ff), in dem die Gemeinde der Paraklese bedarf, um zu bestehen.

c) 2. Korinther 3,2–18

Hier ist nicht der Ort, um diesen schwierigen Text *in extenso* auszulegen;¹⁵¹ doch sollen einige Hinweise auf das darin zutage tretende Heiligungsverständnis des Paulus hervorgehoben werden: Aus dem Text geht klar hervor, dass Paulus sich als Diener des in Jer 31,31–34 verheißenen neuen

¹⁴⁷ So C. K. BARRETT, *Second Corinthians* 84.

¹⁴⁸ So A. SCHLATTER, *Paulus, der Bote Jesu* 485.

¹⁴⁹ C. WOLFF, *Zweiter Korintherbrief* 40.

¹⁵⁰ F. LANG, *Korintherbriefe* 263.

¹⁵¹ Siehe dazu O. HOFIUS, *Gesetz und Evangelium*, passim.

Bundes versteht,¹⁵² welcher auf den erneuten Exodus Israels nach dem Gericht (Jer 30,3; 31,8.11; vgl. Ez 36,24) in den Tagen des Messias (Jer 30,9; vgl. Ez 37,24f) folgen wird. Daraus folgt, dass Paulus in der Gemeinde das Volk dieses neuen Bundes sieht.

2 Wenn Paulus der Gemeinde bescheinigt, sie sei ein Brief Christi, der „von allen Menschen gelesen wird“ (3,2), erinnert dies an die Zeugniskfunktion des Gottesvolkes, welches durch seinen geheiligten Wandel Gott in der Welt verherrlichen bzw. „seinen Namen heiligen“ soll (vgl. Ez 36,22 mit 1Thess 4,12). Die Gemeinde ist zugleich durch den Dienst des Apostels und seiner Mitarbeiter (διακονηθεῖσα ὑφ’ ἡμῶν) und durch das Wirken des Geistes (πνεῦμα θεοῦ ζῶντος) entstanden; in 3,8 nennt er *seinen* Dienst daher ἡ διακονία τοῦ πνεύματος.

3 Der Gegensatz zwischen dem auf steinerne Tafeln und dem ins Herz geschriebenen Gesetz beschreibt schon im Alten Testament den unterschiedlichen Modus, in dem das Gesetz im Alten und im Neuen Bund den Menschen trifft (vgl. Ex 24,12 τὰ πυξία τὰ λίθινα; 31,18; 32,15f: πλάκες λίθιναί mit Jer 31,33 ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς). Mit πνεύματι θεοῦ ζῶντος und καρδίαι σαρκίνοι spielt Paulus auf Ez 36,26 an: καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην. Wie zu 1Thess 4,8 bereits erwähnt, wurde Ez 36 im Frühjudentum mit Jer 31 zusammengelesen und als Kommentar zu diesem Passus angesehen. Das Volk des neuen Bundes aus Jer 31 ist von daher mit dem neu geheiligten Israel aus Ez 36 identisch. Für Paulus wiesen beide Texte zusammen auf die christliche Gemeinde voraus (vgl. insbesondere 1Thess 4,8–9 und 2Kor 6,14–7,1). Da er ohne weitere Erklärung auf sie anspielt, konnte er offensichtlich davon ausgehen, dass auch die Korinther diese Überzeugung teilten. Liest man Jer 31 von Ez 36 her, ergibt sich, dass die Verinnerlichung des Gesetzes im neuen Bund „is to be the spirit of Jahweh given in the hearts of Israelites, effecting their inner trans-

¹⁵² Nach C. WOLFF ist „die Wendung ‚neuer Bund‘ ... dem Apostel aus der Herrenmahlstradition (1. Kor 11,23–25 bekannt“; eine Bezugnahme auf Jer 31 dagegen schließt WOLFF aus, da „der Gegensatz ‚Buchstabe – Geist‘ ... dort nicht enthalten, und καινὴ διαθήκη ... nicht mit einem Artikel versehen“ sei (Zweiter Korintherbrief 61). Dies ist ein künstlich aufgestellter Gegensatz, da der neue Bund in 1Kor 11 selbstverständlich kein anderer als der von Jer 31 ist (vgl. P. STUHLMACHER, Herrenmahl 77). Was das Fehlen des Artikels betrifft, sollte man daraus keine weitreichenden Schlüsse ziehen, da der Artikel bei Autoren, deren Stil von der LXX geprägt ist, häufig fehlt. Für eine detaillierte Auflistung der Anspielungen auf Ez 36 und Jer 31 in 1Kor 3 siehe T. J. DEIDUN, New Covenant 35 einschließlich Anm. 115.

formation and impelling them to free obedience (cf. v. 27)¹⁵³. Die Verheißung des neuen Bundes besteht also nicht nur darin, dass das Gesetz internalisiert werden wird, sondern „God *himself* ... will intervene (interiorly) to transform Man's moral and religious personality *so as to induce him to obey*“.¹⁵⁴ Aufgrund des Handelns Gottes bzw. des Geistes am Menschen wird der neue Bund gehalten werden (Jer 31,33), während der alte von Israel gebrochen wurde (Jer 31,32). Der neue Bund wird ein „ewiger, unvergesslicher Bund“ (vgl. Jer 50,5 mit 2Kor 3,11) sein. Alle Glieder des eschatologischen heiligen Volkes werden „Gott kennen“ (Jer 31,34; vgl. zur Funktion dieses Satzes als Charakteristikum Israels im Gegenüber zu den Völkern die Ausführungen zu 1Thess 4,5), und er wird ihre Sünden vergeben (Jer 31,34). V 33 umschreibt mit der Bundesformel das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk, das dann eintreten wird. Israel wird als heiliges Volk versammelt werden (vgl. Jer 31,14 und Ez 37,28) auf Gottes heiligem Berg (Jer 31,23; vgl. 31,12) in der heiligen Stadt und wird dem Dienst JHWHs geweiht sein (vgl. Jer 38,40LXX: ἀγίασμα τῷ κυρίῳ; 37,18LXX: ναός). Paulus sieht sich und die Gemeinde bereits in der Gegenwart in der Erfüllung dieses für das Eschaton verheißenen Bundes stehen (vgl. 1Kor 10,11). Nach 1Kor 11,23–26 wird die Gemeinde bei jeder Feier des Herrenmahls neu in den durch Jesu Sühntod eröffneten neuen Bund nach Jer 31,31–34 „eingestiftet“.¹⁵⁵

4–6 Der (in Jer 31 nicht wörtlich enthaltene) Gegensatz zwischen Buchstabe, womit nicht das Gesetz an sich, sondern „der Aspekt des Nur-geschrieben-Seins“ gemeint ist,¹⁵⁶ und Geist entspricht dem Kontrast zwischen dem auf steinerne Tafeln und dem durch den Geist ins Herz geschriebenen Gesetz von v 3. Sofern das nur auf Tafeln geschriebene Gesetz immer zum Bruch des Bundes führt (Jer 31,32), „tötet“ es (Gal 3,10; Röm 4,15; 7,5–13; vgl. Dtn 27,26), der Geist aber, der von innen heraus zum Gehorsam führt, „macht lebendig“ (Röm 8,2.6.11).

„Auch in 2Kor 3,6 geht es also nicht um die Autonomie des von allen äußeren Geboten ledigen Pneumatikers, wie denn auch der im Alten Testament verheißene Geist Israel

¹⁵³ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 37; vgl. O. HOFIUS, *Gesetz und Evangelium* 83. Hofius unterstreicht, dass „das πνεῦμα Gottes ... für Paulus *da* auf dem Plan [ist], wo das *Evangelium* verkündigt wird“ (ebd.).

¹⁵⁴ T. J. DEIDUN, *New Covenant* 54; vgl. a.a.O. 207: “The γράμμα ‘kills’ not because it is imposed on man ‘from without’ but because it is imposed on man without the Spirit and therefore throws him back on his own impotence and drives him deeper into sin.”

¹⁵⁵ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 266.

¹⁵⁶ C. WOLFF, *Zweiter Korintherbrief* 62 unter Verweis auf Röm 7,14, wonach das Gesetz πνευματικός ist.

gerade ermöglichen sollte, in Gottes Satzungen zu wandeln und seinem Willen gemäß zu handeln (Ez 36,27; 11,20).¹⁵⁷

Das Alte Testament hat „auch im neuen Bund seine, wenn auch modifizierte, Bedeutung und Geltung behalten und blieb für Paulus und seine Gemeinden ‚heilige‘ Schrift (Röm 1,2; 7,12)“.¹⁵⁸ Zwar wird es durch Christus neu bestimmt und modifiziert, aber seine Ermahnung gilt gerade der Gemeinde als dem heiligen Volk der Endzeit, das in der Erfüllung des im Gesetz bezeugten Willens Gottes steht. Dass Christus das Ende des Gesetzes als Bedingung der Rechtfertigung ist, gilt im Hinblick auf das Zeremonial- und das Moralgesetz. Im Blick auf das Gesetz als Lebensnorm aber tritt hier eine Unterscheidung ein: Das Zeremonialgesetz ist in Christus und durch die Beschneidung im Geist (vgl. Röm 2,29; Phil 3,3; Kol 2,11) auch an den Christen erfüllt und damit abgetan (vgl. Röm 14,14.20; 1Kor 7,19; Gal 4,9f und die jeweiligen Ausführungen z. St.), während die ethischen Weisungen des Gesetzes auch und gerade für die Christen verbindlich sind, allerdings in der spezifischen Ausrichtung und Wertung, die sie schon in der Jesustradition erfahren haben. „Das alttestamentliche Gesetz muss – pointiert formuliert – erst zum Gesetz Christi werden (vgl. Gal 5,14 mit 6,2), bevor es zur Norm christlichen Lebens werden kann.“¹⁵⁹

“The traditional ethical materials Paul employs have been selected, modified, and applied in accord with his understanding of what life ‘in Christ’ is all about... Christian moral conduct is not [even] dependent upon total and uncritical adherence to the letter of the apostle’s exhortations [vgl. 1Kor 7], where ... various *different* decisions and actions are seen as allowable for Christians, each of whom has his own charisma from God (vs. 7).”¹⁶⁰

Doch

„[erfüllt] gerade der unter der Wirkung und in der Richtung des Geistes lebende Pneumatiker ... die Rechtsforderungen des Gesetzes (Röm 8,4) und durch die Liebe das ganze Gesetz (Röm 13,8ff.; Gal 5,14). Das Gute als Inhalt des Gesetzes (Röm 7,10ff.) ist auch der Wille Gottes für den Gehorsam des Christen (Röm 12,2.9.17.21; 13,10; 15,2 u. ö.)...“

¹⁵⁷ W. SCHRAGE, Einzelgebote 77. Vgl. C. E. B. CRANFIELD, Old Testament Law 120: “It is the Holy Spirit who brings about the sanctification of believers. But it does not follow from this that Paul must have regarded ... walking by the Spirit (cf. Gal. 5.16) as ‘an ethical norm *replacing* the law’.” Anders S. WESTERHOLM, Israel’s Law 214, nach dem die ethische Ermahnung des Paulus zwar mit dem Gesetz in Einklang steht, aber nicht aus diesem entnommen ist.

¹⁵⁸ W. SCHRAGE, Einzelgebote 229.

¹⁵⁹ A.a.O. 38. SCHRAGE zeigt am Beispiel der Argumentation von 1Kor 9,7–14 auf, dass das Alte Testament „als solches für den Christen keine selbständige Bedeutung mehr [hat], sondern ... durch die noch höhere Autorität des Herrenwortes überboten und relativiert [wird]“ (a.a.O. 235).

¹⁶⁰ V. P. FURNISH, Theology and Ethics 230.

Die Freiheit vom Gesetz als Heilsweg ist zugleich eine Freiheit zum Gesetz als inhaltlichem Gebot.¹⁶¹

7–11 Ohne den Geist führt das Gesetz nicht zum Gehorsam und dient deshalb zur Verurteilung, weshalb seine Verkündigung ein „Dienst des Todes“ ist (vgl. Röm 6,21.23 8,6; Gal 6,8). Dagegen resultiert die Verkündigung des Evangeliums, der „Dienst des Geistes“, im neuen Bund in der Gerechtigkeit (vgl. 5,21) und im Leben (vgl. Röm 6,22f; 8,10).

12–17 Da das Gesetz nur in der Wirklichkeit des Geistes zum Leben führen kann, bleibt seine Intention denen, die sich dem Evangelium verweigern, verschlossen. Sie lesen es mit einer „Decke auf ihren Herzen“. Diese wird nur dann weggenommen, d. h., Menschen gelangen nur dann in die neue Gesetzeswirklichkeit, welche der neue Bund mit sich bringt, wenn sie sich „dem Herrn zuwenden“ (3,16).¹⁶² Nur wer den „Geist des Herrn“ (3,17) empfangen hat, kann in der Freiheit des neuen Bundes, welche Befreiung aus der Knechtschaft gegenüber Sünde, Gesetz und Tod beinhaltet (vgl. Röm 6,11.14.18.22; 7,4.6; 8,2), leben. Deshalb kann Paulus sagen, die Christen stünden in der Erfüllung des Gesetzes, während die Juden „zum Gesetz [in der neuen Wirklichkeit des Geistes] nicht gelangt“ sind (vgl. Röm 8,4 mit 9,31).

18 Die Christen werden durch das „Anschauen der Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel“ verwandelt (μεταμορφοῦμεθα),¹⁶³ d. h., durch das im Glauben ermöglichte „Schauen“ (5,7), welches durch das zukünftige Schauen „von Angesicht zu Angesicht“ (1Kor 13,12) überboten werden wird. Röm 12,2 fordert zu dieser Verwandlung als Modus der Heiligung auf (Imp. pass. von μεταμορφοῦν). Auch Kol 3,10 (vgl. Eph 4,23f) spricht von dem andauernden Verwandlungsprozess des inneren Menschen (so 2Kor 4,16) in das Bild Christi (Röm 8,29), welcher selbst das Ebenbild Gottes ist (2Kor 4,4; vgl. 1Kor 11,7; Kol 1,15), in der Form der *Aufforderung*, nämlich der, den neuen, nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen anzuziehen. Dagegen ist in 2Kor 3,18 Christus als Herr des Geistes der Handelnde. Indikativ und Imperativ entsprechen einander also auch hier.

¹⁶¹ W. SCHRAGE, Einzelgebote 232 und 238.

¹⁶² Paulus wendet hier die Erzählung aus Ex 34,34LXX, welche von Mose handelt, in eine Aussage über alle, die sich dem Herrn „zuwenden“, d. h., bekehren.

¹⁶³ Diese Übersetzung von κατοπτρίζειν ist mit F. LANG (Korintherbriefe 275) gegenüber der von manchen Auslegern vorgeschlagenen Übersetzung mit „widerspiegeln“ vorzuziehen, da das Verb hier im Medium gebraucht wird, nicht im Aktiv.

Das unterscheidet die paulinische Verwandlungsvorstellung von der „Verwandlung durch Schau“ in den Mysterienreligionen, zu der sie formal eine gewisse Nähe aufweist.¹⁶⁴ Die paulinische Vorstellung ist „geschichtlich-eschatologisch bestimmt“,¹⁶⁵ weshalb er sie mit Neuschöpfungsterminologie beschreibt (vgl. ἀνακαινῶσθαι in 4,16).¹⁶⁶ Die Christen werden durch die Verbundenheit mit Christus nicht magisch verwandelt, sondern sind aktiv zu einem Wandel *gerufen*, welcher der vom Geist bewirkten Freiheit entspricht. Den Höhepunkt dieser Verwandlung bildet die Gleichgestaltung des (gegenwärtig noch nicht verwandelten) Leibes mit dem Herrlichkeitsleib Christi bei der Parusie (vgl. 4,14 mit Phil 3,21 und 1Kor 15,51) und die Teilhabe an der ewigen Herrlichkeit (4,17).

d) 2. Korinther 4,10–11

Die Umgestaltung in das Bild Christi (als das Offenbarwerden des Lebens Christi am sterblichen Leib) geschieht nicht nur durch das Schauen „der Herrlichkeit des Herrn“, sondern gerade auch im Leiden mit Christus und um Christi willen.

e) 2. Korinther 5,9–10

εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι „Dem Herrn (wohl) zu gefallen“ ist bei Paulus ein zentrales Motiv der Ethik. ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ ist in 1Kor 7,32–34 Interpretament der Heiligung (siehe dort). Dabei geht Paulus, von der alttestamentlich-jüdischen Tradition herkommend, davon aus, dass man Gott durch ein seinem Willen entsprechendes *Handeln* gefällt. Dieses ist nötig, um im Gericht nach den Werken, dem auch die Christen entgegen gehen, Lohn zu empfangen. Da die Liebe nach Paulus das Gesetz erfüllt (Röm 13,8–10; Gal 5,14), gibt sie das Handeln, welches das Wohlgefallen des Herrn hat, vor.

ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ In Röm 14,10 spricht Paulus nicht wie hier vom Richterstuhl Christi, sondern vom Richterstuhl Gottes. Wie sich die beiden zueinander verhalten, lässt Röm 2,16 erkennen, wo Paulus schreibt, dass „Gott“ die Welt „durch Christus Jesus“ richten werde. Wie der Menschensohn in Dan 7,14 ist Christus also der Repräsentant der Herr-

¹⁶⁴ Vgl. zur hellenistischen Verwandlungsvorstellung W. STRACK, *Kultische Terminologie* 300.

¹⁶⁵ F. LANG, *Korintherbriefe* 276.

¹⁶⁶ Vgl. auch die Ausführungen unter Röm 12,2. „Mit dem neugeprägten Wort ἀνακαινῶω [in 4,16] fasst der Apostel die bereits dichte Aussage von 2Kor 3,18 mit all ihren Facetten (Widerspiegeln der Herrlichkeit Gottes, Umgestaltung, Ebenbild Gottes, Rolle des Heiligen Geistes) in einem einzigen Begriff zusammen“ (J. BUCHEGGER, *Erneuerung* 285).

schaft Gottes, welcher in seinem Namen und an seiner Seite das Gericht hält: vgl. die Rede von „Thronen“ im Plural in Dan 7,9, von der Übergabe des Gerichts an „die Heiligen“, welche der Menschensohn repräsentiert, in Dan 7,22LXX, und – an Dan 7 anschließend – äthHen 45,3; 46,4–7; 49,4; 51,3, wo der Menschensohn als Richter auftritt und „auf dem Thron der Herrlichkeit“ sitzt, der nach 47,3 Gottes Thron ist.

ἵνα κομίσηται ἕκαστος κτλ. Dass im Endgericht jeder Vergeltung nach seinen Taten empfängt, entspricht der alttestamentlichen Gerichtsregel, auf die Paulus in Röm 2,6 hinweist: vgl. Ps 62,13 und Prov 24,12. In Röm 2,7f nennt er auf der einen Seite ewiges Leben, auf der anderen „Zorn und Grimm“ als „Lohn“. Was der Lohn und die Strafe im Fall der Christen sind, die ja das ewige Leben als „Gottes Gabe“ empfangen haben (Röm 6,23) und als Gerechtfertigte vor dem Zorn gerettet werden (Röm 5,10; 1Thess 1,10), präzisiert er nicht. In 1Kor 3,12–15 stellt er in Aussicht, dass sie je nach ihren Werken „Lohn“ empfangen oder „Schaden erleiden“, ob schon sie gerettet werden.

τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν Diese Wendung betont – ob man sie nun instrumental oder temporal auffasst – wie Röm 12,1, dass der Gottesdienst der Christen sich im Leib vollzieht, d. h. durch leibliches Handeln in der Welt. „Sein Leben im Leib ist die“ dem Menschen „zum Wirken gegebene Zeit. Darum nannte Paulus den Leib ‚die Waffe der Gerechtigkeit‘, Röm. 6,13.“¹⁶⁷ Ein solches Denken ist vom hellenistischen Tugendideal weit entfernt, dafür umso mehr verwurzelt in der alttestamentlich-biblischen Tradition, welche für das Ende die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes erwartete und deshalb auf gerechte *Taten* Wert legte (vgl. schon Mi 6,8). Auf sie kommt es nach Paulus im Gericht nach den Werken an.

Das hier angekündigte Gericht nach den Werken macht die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus nicht zunichte. Vielmehr wird gerade im Gericht die Rechtfertigung derer, die an Christus glauben (Röm 3,26.28; 10,9) und ihn zum Fürsprecher haben (Röm 8,34; vgl. 5,9f), unabhängig von den Werken stattfinden. Doch ist die Gabe Gottes an die Gerechtfertigten, dass sie *von* der Sklaverei der Sünde und *zum* Dienst der Gerechtigkeit befreit sind; in diesem Dienst haben sie sich zu bewähren (vgl. Röm 6,17–23 sowie Phil 2,12f). „Der Empfang des Geistes, der zu einem neuen Leben befähigt, stellt die noch in einem versuchlichen Leib lebenden Christen

¹⁶⁷ A. SCHLATTER, Paulus, der Bote Jesu 554.

erst recht in die Verantwortung vor Gott.¹⁶⁸ Aus dieser Gerichtserwartung ergibt sich, dass auch und gerade die Christen „die Furcht des Herrn“ kennen (5,11 – durch $\sigma\upsilon\nu$ mit dem vorhergehenden Gerichtsgedanken verbunden). Aus der Furcht der Sklaven sind sie nach Röm 8,15 durch den Geist der Sohnschaft befreit. Doch bewährt sich „der Glaube der Söhne ... im Wissen um die ständige Abhängigkeit vom Vater (Phil 2,12) und schließt deshalb die wahre Gottesfurcht ein“.¹⁶⁹

f) 2. Korinther 5,14–21

Paulus macht an dieser Stelle wie in Röm 6,2ff deutlich, dass die Versöhnung durch den Sühntod Jesu in ein neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott stellt. Die Glaubenden sind in der Taufe mit Christus, der sich seinerseits mit den Menschen identifiziert hatte, gestorben (5,14 – Röm 6,3.6). Im Sinne der inkludierenden Sühne bedeutet dies, dass durch seinen Tod ihr Leben an Gott hingegeben wurde, sodass sie nun „dem leben, der für sie gestorben und auferstanden ist“, bzw. „in der Neuheit des Lebens wandeln“ und „in der Neuheit des Geistes (Gott) dienen“ (vgl. 5,15 mit Röm 6,4; 7,6 und Gal 2,20). Sie stehen als durch die Sühne Geheiligte und Gerechtfertigte immer schon in der Heiligung als dem „für den Herrn“ gelebten Leben (vgl. Röm 14,7f). Die passive *und* die aktive Heiligung sind folglich im Sühntod Jesu begründet, welcher die Sünde tilgt, von ihrer Macht befreit und in die Gegenwart Gottes stellt, welche zu einem geheiligten Wandel verpflichtet. Indem der sündlose Christus für sie zum Sündopfer gemacht wurde,¹⁷⁰ wurden die Christen „Gerechtigkeit Gottes“ (v 21), d. h., von Sünde befreit und in das Tun der Gerechtigkeit gestellt (vgl. Röm 6,20f). „Die Gerechtigkeit [wird] dadurch wirksam ..., dass das Sündigen vergeht.“¹⁷¹

17 Mit dem Begriff der $\kappa\alpha\iota\nu\eta\ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ (vgl. Gal 6,15) stellt Paulus die Erneuerung durch den Tod Christi, welche den Christen widerfahren ist, in den überindividuellen Zusammenhang der von Gott selbst herbeigeführten

¹⁶⁸ F. LANG, Korintherbriefe 290. Vgl. P. STUHLMACHER, Eschatologie 79: „Angesichts des nahenden Endgerichts können die Christen ihres Anteils an der himmlischen Herrlichkeit nur gewiss bleiben, wenn sie das ihnen eröffnete Heil mit Furcht und Zittern ergreifen (Phil 2,12–13) und dem Christus Jesus die Treue halten. Sie müssen deshalb ihr Äußerstes tun, um sich im Dienst der Gerechtigkeit, die Gottes Wille ist, zu bewähren (Röm 6,17–23).“

¹⁶⁹ F. LANG, Korintherbriefe 294.

¹⁷⁰ Die *LXX* verwendet $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ gelegentlich zur Wiedergabe eines hebräischen פִּשְׁעֹת = Sündopfer (vgl. Lev 4,21.24; 5,12; 6,18; Hos 4,8), wofür normalerweise $\tau\omicron\ \text{περὶ}\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (δῶρον o. ä.) steht.

¹⁷¹ A. SCHLATTER, Paulus, der Bote Jesu 569.

eschatologischen Neuschöpfung (vgl. Jes 43,18f; 65,17). Diese bricht sich Bahn in der Neuschaffung von Menschen, die damit dem eschatologischen heiligen Volk angehören (vgl. auch Kol 3,10; Eph 2,10; 4,24; Tit 3,5). Weil aber der alte Äon noch nicht vergangen ist (2Kor 4,4), stehen diese neugeschaffenen Menschen in einem fortwährenden Erneuerungsprozess (vgl. 2Kor 3,18; 4,16; Röm 12,2; Kol 3,10; Eph 4,24).¹⁷² Mit ἐν Χριστῷ wird angedeutet, dass die Erneuerung „im Sinne eines Anteilhabens an Christus gedacht werden“ muss.¹⁷³

19 Mit der Wendung θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς in 5,19c wird die Einsetzung des Evangeliums in Antithese zur Einsetzung der Sinai-Gesetzgebung nach Ps 77,5 beschrieben: Gott „stellte ein Zeugnis auf in Jakob, eine Weisung richtete er auf in Israel“ (νόμον ἔθετο).¹⁷⁴ Das entspricht der Gegenüberstellung von altem und neuem Bund in 2Kor 2,14–4,6.¹⁷⁵

20 Nachdem Paulus festgestellt hat, dass „Gott in Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat“ (v 19), wechselt er nun in den Modus der apostolischen Bitte oder Ermahnung. Das bestätigt die schon vielfach gemachte Beobachtung, dass der Inhalt der apostolischen Ermahnung mit dem des von Gott gesetzten Indikativs identisch ist und die Heiligung in der Konformität mit dem Wirken Gottes und im Hören auf die apostolische Ermahnung besteht.

g) 2. Korinther 6,1–2

Paulus rechnet mit der Möglichkeit, dass Christen „die Gnade Gottes vergeblich empfangen haben“ könnten – dann nämlich, wenn sie nicht am Evangelium festhalten (Phil 2,16; 1Thess 3,5) oder wenn dieses bei ihnen nicht zum Tun des Willens Gottes führt (vgl. 2Kor 3,5f und 1Kor 15,10). „Die Korinther hätten die Gnade Gottes vergeblich empfangen, wenn sie wieder in eine Haltung zurückfielen, in der sie sich selbst, statt dem Herrn, leben (5,15).“¹⁷⁶ Dem entgegenzuwirken, ist Ziel der apostolischen Ermahnung (παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι

¹⁷² J. BUCHEGGER zeigt, dass es dabei nicht einfach um die Wiederherstellung der durch die Sünde entstellten Gottebenbildlichkeit geht, sondern um die Gestaltung nach dem Bild Christi, der εἰκὼν Gottes, was von der Adam-Christus-Typologie (vgl. 1Kor 15,49 und Röm 8,29) her zu verstehen ist (Erneuerung 283).

¹⁷³ J. BUCHEGGER, Erneuerung 285. Dass sie deshalb „nicht in ontischen Kategorien“ gedeutet werden darf (so BUCHEGGER, ebd.), folgt daraus freilich nicht notwendig.

¹⁷⁴ Vgl. O. HOFIUS, Gott hat unter uns aufgerichtet 26f.

¹⁷⁵ Vgl. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 315f.

¹⁷⁶ F. LANG, Korintherbriefe 303.

ὑμᾶς). In diesem Sinne ist der Apostel ein „Mitarbeiter Gottes“ (vgl. 6,1 mit 1Kor 3,9).

h) 2. Korinther 8–9

Auch die Beteiligung an der Kollekte für die Armen in Jerusalem ist im weiteren Sinn Ausdruck der Heiligung: Sie ist in erster Linie eine Gabe an den Herrn (8,5) und dient seiner Verherrlichung (8,19; 9,11–13). Sie ist außerdem ein Erweis der Liebe (8,8.24) als dem Inbegriff der Heiligung (vgl. 1Thess 3,12f) und geschieht in der Nachahmung Christi (8,9). Sie gereicht auch den Gebern zum Segen (9,6–10), wobei offen bleibt, ob es sich um irdischen Lohn handelt oder ob an das Endgericht gedacht ist.

i) 2. Korinther 10–12

Im Gegensatz zu seinen Gegnern, die „einen anderen Geist“ vermitteln als er selbst (11,4), rühmt Paulus sich lieber seiner „Schwäche“. Er hat sich nicht von der Gemeinde unterhalten lassen (2,17; 11,9–21; 12,14–18) und hat im Zusammenhang mit seinem apostolischen Dienst Mühen und Leiden ertragen (11,22–33). Zwar hat auch er Anteil an der apostolischen Vollmacht (vgl. 2Kor 10,8 mit Mk 3,14f par), aber er erwähnt außerordentliche Offenbarungen und Wundertaten, mit welchen seine Gegner sich brüsten, nur notgedrungen, um jene zum Schweigen zu bringen (12,1–13). Doch selbst hier unterlässt er es nicht, seine Schwachheit, in welcher Gottes Kraft zur Wirkung kam, hervorzuheben (12,9f). Das Leben in der Heiligung erweist sich für den Apostel gerade auch im geduldigen Gehorsam gegenüber seinem Auftrag, selbst unter Verfolgungen und Nöten.

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Der 2. Korintherbrief spricht nicht explizit von der Heiligung der Christen durch Gott, setzt diese aber allenthalben voraus. Sie geschieht durch den auch für den 2. Korintherbrief zentralen Sühntod Jesu. Durch ihn sind alle, die „in Christus“ sind, „eine neue Schöpfung“ (5,14.17). Zugleich legt Paulus großes Gewicht auf die Verpflichtung der Gemeinde zur Heiligung. Christus ist „für alle gestorben“, *damit* sie nun „für ihn leben“ (5,15). Durch die Versöhnung mit Gott aufgrund des Todes Jesu sind sie „Gerechtigkeit Gottes geworden“ (5,21), d. h. gerechtfertigt und zugleich in das Tun der Gerechtigkeit gestellt worden. Sie sollen „die Heiligung vollenden“ (7,1). Doch setzt diese Verpflichtung zur Heiligung das Wirken Gottes voraus: Die Gemeinde ist zur Heiligung gerufen, weil *Gott* sie zum

Tempel gemacht hat und unter ihr als seinem heiligen Volk des neuen Bundes wohnt (6,16). Dabei ist sie nicht auf sich gestellt, sondern wird von Gott „in der Treue zu Christus gefestigt“ und hat, da sie bereits in der in Ez 36 verheißenen Heilswirklichkeit steht, von Gott selbst den Geist als Unterpfeiler erhalten (1,21f; 5,5). Insofern vollendet auch nach dem 2. Korintherbrief Gott selbst das Werk, das er in ihr begonnen hat (vgl. Phil 1,6). Der Imperativ an die Christen steht nicht im Widerspruch dazu, sondern im Einklang damit. Gottes Wirken an den Christen kommt bei ihnen zum Ziel, *indem* sie tun, wozu der Geist sie treibt, und so „die Heiligung vollenden“ (vgl. 7,1 mit Eph 2,10 und Phil 2,12).

4.2 Das Objekt der Heiligung

Die Heiligung ist nicht allein Sache des Individuums; sie vollzieht sich im Raum des heiligen Volkes (vgl. 2Kor 6,16–18). Doch deutet die Formulierung „Fleisch und Geist“ in 7,1 darauf hin, dass die Gemeinde heilig lebt, indem jedes *einzelne* Gemeindeglied sich reinigt und in der Heiligung vorschreitet (vgl. ἐπιτελοῦντες in 7,1). Kollektive und individuelle Heiligung, Heiligung der Gemeinde und Heiligung des Individuums, gehören zusammen, da nach Paulus sowohl die Gemeinde als auch die einzelnen Christen der Tempel Gottes sind, in welchem er durch den Geist wohnt (vgl. 1Kor 3,16 und 2Kor 6,16 mit 1Kor 6,19).

Die in Jesus zur Erfüllung gekommenen Verheißungen gelten seiner Gemeinde, d. h. in ihr ist die endzeitliche Heilswirklichkeit angebrochen, welche die Propheten vorhergesagt hatten (vgl. 1,20 mit 7,1). Sie ist der endzeitliche, heilige, nicht mit Händen gemachte Tempel Gottes, in welchem die Verheißung der endzeitlichen Einwohnung Gottes sich erfüllt (vgl. 6,16 und 1Kor 3,12.16f; 14,4.25; Röm 15,20; Eph 2,21; 1Tim 3,15; 1Petr 2,5; 4,17 mit Ez 37,27f; 40–48; äthHen 90,28f; Jub 1,17.29; Sib 3,290; Tob 14,5; 4Q174 III; 11Q19 XXIX,18–10).

Sie ist zugleich das eschatologische Gottesvolk, welches Gott sich aus den Völkern geheiligt hat – die ἐκκλησία (1,1; 8,1.18f.23f; 11,8.28; 12,13) bzw. das Volk der „Heiligen“ (8,4; 9,1.12; 13,12). Sie ist das durch eine erneute Rettungstat (siehe die vom neuen Exodus handelnden Zitate aus Jes 52,11 und Ez 20,34.41 bzw. 11,17 in 6,17) wiederhergestellte Israel, welchem Einwohnungsverheißung und Bundesformel gelten (vgl. die Anspielungen auf Ez 37,27 und Lev 26,12 in 6,16), das Volk des neuen Bundes (vgl. 3,3.6 sowie 1Kor 11,25 mit Jer 31,31–34 und Ez 36,26), dessen Glieder Söhne und Töchter Gottes sind und er ihr Vater (vgl. 6,18 mit 2Sam 7,14; Dtn 23,15; 32,19; Jer 38,9LXX; Jes 43,6b).

Dieses Volk wird durch den Glauben an Jesus konstituiert (vgl. die Gegenüberstellung von πιστός und ἄπιστος in 6,15) und besteht aus Juden und Heiden. Paulus teilt auch hier die Menschheit nicht mehr primär in

Juden und Heiden ein, auch nicht nach dem Kriterium des Toragehorsams (der für die Zugehörigkeit zum „Volk der Heiligen“ nach Dan 7 entscheidend ist), sondern nach dem Kriterium des Glaubens an das Evangelium (2,15; vgl. 1Kor 1,18). Durch die Kollekte will Paulus die Zusammengehörigkeit von Juden und Heiden innerhalb des eschatologischen Gottesvolkes zum Ausdruck bringen (8,4; 9,13f).

Die Gemeinde hat den in Ez 36,27; 37,14 verheißenen Geist empfangen (vgl. 1,22; 3,3.6.8.17f; 5,5; 11,4; 13,13) und lebt in der Zeit des Anbruchs des Reiches Gottes (vgl. das Zitat aus Jes 52,11 in 6,17, mit welchem der ganze Zusammenhang von Jes 52,7–11 ins Spiel gebracht wird, sowie das Zitat von Jes 52,7 in Röm 10,15). Sie rückt damit in die Stellung der eschatologischen Schar von Heiligen ein – des heiligen Restes Israels, der als Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes fungiert.

Das lässt den eschatologischen Horizont und die unüberbietbare Höhe der paulinischen Auffassung von der Gemeinde und deren Heiligkeit erkennen, welche das Selbstverständnis der Qumrangemeinschaft bei weitem übertrifft: Gerade 6,14–7,1, welches eine gewisse sprachliche Nähe zu Qumran aufweist, lässt den signifikanten Unterschied im Selbstverständnis beider Gruppen hervortreten. Auch 11Q19 XXIX,7–9 lässt die Erwartung von Ez 37,26–28 anklingen, sieht aber in der eigenen Gemeinschaft nur ein Zwischenstadium bis zur Erfüllung der ezechielischen Verheißungen, nicht den eschatologischen Tempel selbst.¹⁷⁷ Die Gemeinschaft lebt zwar in dem Bewusstsein, bereits am Geist Anteil zu haben (1QS III,6–12; vgl. 1QH VIII,14f¹⁷⁸; XV,6), und vertraut auf seinen Beistand zu einem Wandel nach dem Gesetz, doch wird seine volle Wirksamkeit erst im Eschaton erwartet.¹⁷⁹

Bei Paulus dagegen geht es um eine endgültige, eschatologisch motivierte Scheidung.¹⁸⁰ Was beide Traditionen verbindet, ist die (auf dem Hintergrund des Alten Testaments selbstverständliche) Tatsache, dass mit dem Selbstverständnis der Gemeinde als Tempel die Forderung nach Scheidung von denen, die nicht zur heiligen Gemeinschaft gehören, einhergeht (vgl.

¹⁷⁷ Vgl. S. J. HAFEMANN, *Spirit of the New Covenant* 187.

¹⁷⁸ Bei J. MAIER, *Qumran-Essener* Bd. 1, 59: 1QH VIII,6f.

¹⁷⁹ Siehe zur Rolle des Geistes in Qumran Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.3c.

¹⁸⁰ Manche Schriften des Neuen Testaments weisen in Hinsicht auf das Tempelmotiv eine gewisse Ambivalenz auf. Beispielsweise schaut die Offenbarung den himmlischen Tempel (11,19; 14,17 u. ö), erwartet aber in der endzeitlichen Gottesstadt keinen Tempel mehr, da Gott und das Lamm der Tempel in ihr seien (21,22). Der Hebräerbrief porträtiert Jesus als Hohenpriester, hält aber den Opferkult in Jerusalem für obsolet. Doch wird auch hier durchgehalten, was die urchristliche Tradition von der Erwartung in Qumran unterscheidet: Die christliche Gemeinde (als der Tempel Gottes) braucht den Tempel in Jerusalem nicht mehr, weshalb seine Erneuerung nicht Teil ihrer Enderwartung ist.

1QS V,1f).¹⁸¹ Doch besteht auch hier, was die konkrete Vorstellung einer solchen Scheidung betrifft, ein ganz wesentlicher Unterschied (s. u. zum Inhalt der Heiligung). Gleichwohl bietet die Qumrangemeinde ein Beispiel für die Übertragung des Tempelgedankens auf eine konkrete geschichtliche Gemeinschaft. Somit liegt hier ein typisches Beispiel des von Benoit in Betracht gezogenen Falles vor, dass Parallelen zwischen Qumrantexten und neutestamentlichen Texten sich schlicht einem „way of thinking and speaking common throughout Palestine at the beginning of the Christian era“ verdanken, ohne dass „an immediate dependence (in which case the New Testament must be the borrower)“ anzunehmen ist.¹⁸²

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Paulus folgert aus der Gegenwart Gottes unter seinem Volk (vgl. 2Kor 6,16 mit Dtn 23,15), dass dieses sich von jeglicher „Befleckung“ zu enthalten und so die Heiligung zu vollenden habe (7,1). Auch dies entspricht der Erwartung der endzeitlichen Wiederherstellung Israels, wonach Gott sein Volk durch Reinigung von aller Unreinheit heiligen wollte (vgl. Jes 52,11; Jer 38,40LXX; Ez 36,25.29.33; 37,23.28; Sach 13,1). Das Volk, dem solche Verheißungen gelten (ταύτας οὖν ἔχοντες ἐπαγγελίας– 7,1), muss dem mit seinem Tun entsprechen und sich dem Wirken Gottes an ihm konform verhalten. Es ist in das Tun der Gerechtigkeit gestellt (vgl. δικαιοσύνη in 5,21 und 6,14 mit δικαίωμα in Ez 36,27).

Dasselbe sagt auch das Bild von der Gemeinde als Braut (vgl. 11,3 mit Jes 49,18; Hos 2,21f; Jes 62,5). Es stellt die Gemeinde als das gereinigte Gottesvolk der Endzeit dar, welches sich um seiner Zugehörigkeit zu Christus willen rein zu halten hat. Dazu gehört das Festhalten an Jesus und am Evangelium in seiner ursprünglichen Form, also ohne Verfälschung (vgl. 11,4 mit 1Kor 15,1f), und der Wandel in dem Geist, den die Christen empfangen haben. Die Kehrseite der Treue zu ihrem Bräutigam ist, wie schon im Alten Testament und besonders im nachexilischen Judentum, die Abstinenz von jeglichem Götzendienst. Diese ist bedingt durch den strikten Monotheismus Israels, welcher gerade im Kontext der endzeitlichen Erneuerung Israels betont wird und für die Christen unverminderte Gültigkeit besitzt (vgl. 6,14–16 und 1Kor 10,14–20 mit Ez 36,25; 37,23; 20,39).

Mit σάρξ καὶ πνεῦμα in 7,1 betont Paulus, dass die Heiligung *jeden* Aspekt des Menschseins umfasst. Der Ort des Gottesdienstes der Christen, in welchem sie die Heiligung vollenden, ist nach 5,10 der Leib. Paulus teilt mit den übrigen Christen die Forderung, dass der Wandel der Christen sich sowohl von ihrem früheren Wandel als auch von dem ihrer Umwelt unter-

¹⁸¹ Vgl. J. GNILKA, 2Kor 6:14–7:1, 62.

¹⁸² P. BENOIT, Qumran 2.

scheiden muss wie das Licht von der Finsternis (vgl. 6,14 mit Röm 2,19; 13,12; 2Kor 4,5f; 6,14; 1Thess 5,5; Kol 1,13; Eph 5,8–11 und Lk 11,34–36; Joh 8,12; 12,46; Apg 26,18; 1Petr 2,9; 1Joh 1,6f; 2,9–11). Nach 2Kor 6,14f haben die Christen die Art von Gemeinschaft mit Nichtchristen, die sie zu Werken der Finsternis verführt, zu unterlassen, was freilich nicht den Abbruch jeglichen Kontakts mit ihnen bedeutet (vgl. vielmehr 1Kor 5,10–12). In 2Kor 6,14ff steht der *negative* Aspekt der Trennung, der dem Begriff der Heiligung immer schon innewohnt (vgl. Lev 20,22–26), aus gegebenem Anlass besonders im Vordergrund, während Paulus an anderer Stelle den positiven Aspekt der Vollendung der Heiligung in der Liebe betont (vgl. insbesondere 1Thess 3,12f).

Da Paulus die *kultische* Verunreinigung durch Nichtchristen nicht fürchtet (vgl. Röm 14,14.20) und die Absonderung der Judenchristen von den Heidenchristen um der kultischen Reinheit willen sogar für evangeliumswidrig hält (Gal 2,14), haben kultische Gesichtspunkte für ihn keine Relevanz für die Heiligung. Er hält nicht nur die Tischgemeinschaft mit Heiden für erlaubt (1Kor 10,27), sondern sogar den Fortbestand bereits eingegangener Ehen mit ihnen (1Kor 7,12–14). Die Absonderung von den Nichtchristen vollzieht sich für Paulus nicht durch räumliche Trennung, sondern durch ethische Unterschiedenheit. Dies stimmt mit gewissen alttestamentlichen Traditionen überein, welche davon ausgehen, dass Israel mit Heiden zusammen wohnt, steht aber im Gegensatz zum Judentum und insbesondere zur Qumrangemeinschaft (vgl. 1QS V,14–17). Während für Letztere priesterliche Reinheit unabdingbar war, um Gott zu gefallen,¹⁸³ ist diese für Paulus völlig bedeutungslos geworden. Die kultische Terminologie in 2Kor 6,17 und 7,1 hängt mit der Tempel-Metaphorik zusammen und darf nicht zu dem Fehlschluss verleiten, der Text fordere die kultische Reinheit der Gemeinde ein.¹⁸⁴

Es fällt im Übrigen auf, dass Paulus ganz allgemein δικαιοσύνη und ἀνομία sowie „Licht“ und „Finsternis“, Christus und Beliar gegenüberstellt (6,14f), ohne dabei auf die Tora zu rekurrieren. Es geht um die neue, durch Christus definierte Gerechtigkeit, für welche die Tora in der neuen Wirklichkeit des Geistes maßgeblich ist, nicht aber die Tora an sich. Von ihr sind die Christen durch Christus frei geworden (vgl. 2Kor 3,17 mit 1Kor

¹⁸³ Vgl. J. GNILKA, 2Kor 6:14–7:1, 63.

¹⁸⁴ Damit fällt auch G. LOHFINKS Argument dahin, dass ein Text, welcher die kultische Reinheit der Gemeinde einfordere, nicht von Paulus stammen könne, weil die „Forderung nach *ritueller* Heiligkeit“ „auf eine extreme, judenchristliche Gruppe hin[weise], in der man noch sämtliche alttestamentlichen Reinheitsvorschriften erfüllt“ (Gemeinde 157). Wie auch an anderen Stellen (vgl. Röm 12,1; 15,16 u. ö.) gebraucht Paulus vielmehr kultische Terminologie, um die eschatologische Erfüllung des Kultes in der christlichen Gemeinde auszusagen. Damit geht weder hier noch an den anderen Stellen das Anliegen der kultischen Reinhaltung der Gemeinde einher.

9,19; 10,29; Gal 2,4; 4,31; 5,1.13). Sie bindet „nur“ noch an das im Liebesgebot zusammenzufassende Gesetz Christi (vgl. 1Kor 9,19–21 und Gal 6,2 mit Röm 13,8–10 und Gal 5,13).

Dasselbe Insistieren auf ethischer Heiligkeit bei gleichzeitiger Indifferenz gegenüber kultischer Reinheit trat auch in dem eschatologischen Heiligkeitsverständnis der synoptischen Jesustradition zutage.¹⁸⁵ Auch dort wurde immer wieder deutlich, dass Gottes Gegenwart in Jesus die ethische Reinheit des Volkes erfordert, welche sich in Liebe und Barmherzigkeit ausdrückt. Dagegen bedarf es, da mit Jesus die eschatologische Heiligung des Gottesvolkes angebrochen ist, der kultisch-symbolischen nicht mehr.

4.4 Die Mittel der Heiligung

Paulus beschreibt in 2Kor 5,14–17 die Heiligung durch Sühne, auch wenn er nicht explizit von „Heiligung“ spricht (vgl. aber 1Kor 1,30). Diese ist Neuschöpfung in Christus (5,17) und Versöhnung aufgrund des Sühntodes Christi, wodurch die solchermaßen Versöhnten „Gerechtigkeit Gottes“ wurden (5,18–21).

Der Begriff des „Vollendens“ 7,1 impliziert, dass die Heiligkeit der Gemeinde durch die Berufung zum endzeitlichen Gottesvolk bereits gegeben, die Heiligung aber noch nicht abgeschlossen ist. Die präsentische Wendung ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην in 7,1 zeigt an, dass es um einen kontinuierlichen, lebenslangen Prozess geht. Die treibende Kraft dabei ist der Geist, den die Gemeinde als Unterpand des angebrochenen Heils empfangen hat und durch den sie geschaffen wurde (1,22; 5,5; vgl. 3,3.6.8; 13,13). Durch ihn werden die Christen „verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“, während sie „die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel anschauen“ (3,18). Dies ist kein magischer Vorgang. Vielmehr treibt der Geist sie von innen heraus, den Willen Gottes zu tun (vgl. Ez 36,26f und Jer 31,33 mit 3,3.6), und verhilft ihnen durch seine verwandelnde Kraft zur Konformität mit dem Wirken Gottes in der Zeit von ihrer Berufung bis zur Erfüllung ihrer Berufung, wenn die Gemeinde aus dem Status der „Verlobten“ in den Status der „Verheirateten“ übergeht (11,1–4). Der Geist „macht lebendig“ (3,6; vgl. Röm 8,2.6.11), d. h., er führt zum Leben, sofern er die Gemeinde in die Erfüllung des Willens Gottes stellt, was dem Gesetz als „Buchstaben“ (ohne die Kraft Gottes, die zu seiner Erfüllung befähigt) unmöglich ist, weshalb es „tötet“. Zugleich dient auch das Leiden um Christi willen dazu, dass das Leben Christi in den Christen offenbar werde (4,10f; vgl. 12,9f).

Die Aoristformen ἐξέλαθε, ἀφορίσθητε und μὴ ἄπτεσθε in 6,18 sowie καθαρίσωμεν in 7,1 beschreiben punktuelle Abgrenzungs- und Reini-

¹⁸⁵ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.

gungsvorgänge. Paulus rechnet also, obschon er für sich selbst beansprucht, in „Reinheit“ gelebt zu haben (s. u.) und sich keiner Schuld bewusst zu sein (1Kor 4,4), damit, dass in der Gemeinde Sünden noch vorkommt. Nach 7,9–11 (vgl. 12,21) bedeutet Heiligung nicht absolute Sündlosigkeit, sondern besteht im gehorsamen Wandel, verbunden mit der steten Bereitschaft zur Umkehr in den Gehorsam und unter die Vergebung Gottes. Die Erinnerungen an den vom Geist gewirkten Abba-Ruf in Gal 4,6 und Röm 8,15 deuten möglicherweise darauf hin, dass Paulus das Vaterunser beten lehrte und – im Fall der römischen Gemeinde – annahm, dass es überall in der Christenheit gebetet wurde. Darin ist die fortgesetzte Bitte um Vergebung enthalten. Inakzeptabel ist für Paulus nach 2Kor 6,17 und 7,1 jedoch, wenn Gemeindeglieder sich von Sünde nicht reinigen und davon nicht ablassen. Da dies die Gemeinde als Ganze verunreinigt, übt er in solchen Fällen „Kirchenzucht“, d. h. Ermahnung und gegebenenfalls Ausschluss von in Sünde verharrenden Gemeindegliedern (vgl. 2,5–11 mit 1Kor 5; Gal 6,1 und 2Thess 3,15). Wo dagegen Umkehr geschieht, vergibt er, weil er weiß, dass auch Gott vergibt. Vergebung gibt es also nicht nur für Sünden, die vor der Bekehrung begangen wurden, sondern, wie z. B. 2Kor 2,10 zeigt, zu jeder Zeit. Infolge dessen kann Paulus auch *Christen* zur Umkehr (μετάνοια) aufrufen (2Kor 7,9f; 12,21).

Solange die Gemeinde noch auf dem Wege ist, bedarf sie immerzu der apostolischen Ermahnung (1,24; vgl. 4,5). Diese geschieht im Allgemeinen freundlich und im Modus der Bitte (vgl. 10,1; 5,20), kann aber, wo dies nötig ist, auch „durch Traurigkeit“ wirksam werden und notfalls die Gemeinde in „Furcht und Zittern“ versetzen (7,15; vgl. 2,1f). Ihr Inhalt ist mit dem Indikativ, der beschreibt, was Gott getan hat, identisch. So bittet der Apostel in 5,19f, die Versöhnung, welche Gott bereits gewirkt hat, doch an sich geschehen zu lassen. Da Ermahnung und Umkehr für die Heiligung unabdingbar sind, gehören für Paulus Wachstum im Glauben und in der Heiligung eng mit der Anerkennung seines Apostolats zusammen (vgl. 10,15 und 6,1–7,1), zumal er als Botschafter Christi „an Christi statt bittet“ (5,20).

Paulus ermahnt die Gemeinde nicht nur, sondern stellt ihr wiederholt sein eigenes Vorbild vor Augen. Denn aufgrund der in ihm wirksamen Gnade Gottes kann er für sich beanspruchen, in Heiligkeit und Reinheit (ἀγιότης bzw. εὐλικρίνεια) gelebt (vgl. 1,12; 2,17; 6,6 mit 1Kor 15,10) und die Frucht des Geistes hervorgebracht zu haben (vgl. 6,10 mit Gal 5,22).

Heiligung geschieht somit in der Konformität mit dem Wirken Gottes durch die Erfüllung des christologisch interpretierten Gesetzes in der Kraft des Heiligen Geistes, im Hören auf die apostolische Ermahnung und im

Nachahmen des apostolischen Vorbilds. Sie schließt die immer wieder neu notwendige Reinigung von Sünde und Umkehr zum Gehorsam mit ein.

4.5 Die Motivation der Heiligung

Paulus begründet die Ermahnung, die Heiligung zu vollenden, in 2Kor 6,14–7,1 damit, dass die Gemeinde Jesu Christi an den Verheißungen für Israel partizipiert und in der Erfüllung der eschatologischen Gottesvolk-Verheißungen steht, wozu ganz wesentlich die innere Erneuerung und die Reinigung von Sünde, Unreinheit und Götzen gehören (vgl. 6,14–7,1 mit Ez 36,25–33; 37,23f; Jes 52,11). Gottes Gegenwart in seinem Volk erfordert dessen Reinheit (vgl. 2Kor 6,16e mit Dtn 23,15). Ziel der eschatologischen Wiederherstellung Israels ist die Heiligung Israels und die Erkenntnis Gottes unter den Völkern (vgl. 2Kor 6,16d.f.g mit Ez 37,27f, 2Kor 6,17d mit Ez 20,34.41 und den Hinweis auf die Zeugnisfunktion der Gemeinde in 2Kor 3,2f). Auch aus der Tempelvorstellung zieht Paulus an allen drei Stellen, wo er explizit auf sie Bezug nimmt, ethische Folgerungen (1Kor 3,16f; 6,16–20; 2Kor 6,14–7,1): Als Tempel Gottes, in dem die endzeitliche Einwohnungsverheißung erfüllt wird (vgl. 6,16d.f.g mit Ez 37,27f), hat die Gemeinde Gottes Heiligkeit zu entsprechen.

Da sie den Geist als Unterpand des angebrochenen Heils empfangen hat und sein Tempel ist (1Kor 3,16f), muss sie in Konformität mit seinem heiligenden Wirken leben (vgl. 2Kor 1,22; 5,5 mit Ez 36,27). Ohne diese verwirkt sie ihren Anteil am Heil (vgl. 2Kor 6,1; 2,11; 11,3 mit Ez 20,38). Sie ist noch nicht am Ziel und deshalb noch immer gefährdet. Nach 11,3f (vgl. Gen 3,13) ist sie der Verführung durch den Teufel ausgesetzt. Es ist möglich, die „Gnade Gottes vergeblich empfangen zu haben“ (6,1) und vom Glauben abzufallen (13,5). Gerade als „Söhne und Töchter“ Gottes sind die Christen Gottes Eifersucht ausgesetzt (vgl. 6,18 mit Dtn 32,19–21). Paulus führt in diesem Zusammenhang das Motiv der Furcht vor Gott bzw. dem Kyrios ein (5,11; 7,1). Dieses ist in 5,9f unmittelbar mit der Gerichtserwartung verbunden. Da auch die Christen dem Gericht nach den Werken entgegengehen und dort Lohn und Strafe für ihr *Handeln* zu erwarten haben, kommt es auf ihre Taten an.

Kapitel 11

Römerbrief

1. Situation

Es spricht sehr viel dafür, dass es in Rom schon früh, nämlich vor der Vertreibung der Juden aus Rom durch das Claudiusedikt im Jahr 49 n. Chr., Mission unter Heiden gab, so dass die dortigen *Gemeinden* aus Juden- und Heidenchristen bestanden.¹ Infolge jenes Ediktes und bis zu seiner Aufhebung nach dem Regierungsantritt Neros im Jahr 54 n. Chr. waren vorübergehend (fast) nur noch Heidenchristen in den römischen Hausgemeinden vertreten. Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs bestanden sie ganz offensichtlich wieder aus (zurückgekehrten) Juden und aus Heiden (siehe Röm 9,24).

Paulus schrieb den *Brief* an die Römer auf dem Höhepunkt seines Wirkens, am Ende seines letzten Aufenthalts in Korinth (im Frühjahr 56),² unmittelbar vor der Abreise (oder auf der Reise) nach Jerusalem (vgl. Röm 15,25ff mit Apg 20,2f). Der Römerbrief unterscheidet sich von fast allen anderen erhaltenen Paulusbriefen dadurch, dass er an Gemeinden gerichtet ist, die Paulus nie selbst besucht hat.³ Er will den römischen Christen sein Evangelium kundtun, um ihre Unterstützung zu gewinnen und Verleumdungen gegen dieses sowie gegen seine Person abzuwehren. In Röm 15,23f spricht er an, dass er sich von der Gemeinde Hilfe für seine geplante Spanienmission erhofft. Zunächst jedoch muss er den Römern sein Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes darlegen, da man in Rom ihm und seinem gesetzesfreien Evangelium aufgrund von Gerüchten bereits misstrauisch gegenüberstand. Von daher ist der Römerbrief als das „theologische Selbstbekenntnis des Paulus“ zu verstehen.⁴ Er stellt sich den Römern

¹ Vgl. U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 38.

² Vgl. U. SCHNELLE, Einleitung 130.

³ Allerdings „hatte er von Anfang seiner eigenen Mission an indirekt Kontakt mit Rom durch die Zusammenarbeit mit Priska und Aquila ... (Apg 18,1ff vgl. 1Kor 16,19) ..., die nun mit ihrer Hausgemeinde wieder in Rom sind (Röm 16,3–5)“ (U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 33). Darüber hinaus lässt die Grußliste in Röm 16 vermuten, dass Paulus eine Reihe von Christen in Rom persönlich bekannt waren. Das erklärt, warum der Brief doch Hinweise auf die konkrete Situation in Rom enthält (Röm 14,1–15,13).

⁴ W. G. KÜMMEL, Einleitung 273.

„als gründlicher theologischer Denker vor, nicht mit seinen neuesten ‚Entwicklungen‘ und ‚Fündlein‘, sondern vor allem mit jenen Schwerpunkten, die zwischen ihm und den Jerusalemern schon seit vielen Jahren mehr oder weniger kontrovers waren und die zu Polemik und Verleumdungen gegen ihn in Rom geführt hatten“.⁵

Es war zuvor in Korinth und in Galatien zu Auseinandersetzungen mit judenchristlichen Missionaren gekommen, „die sich in Korinth gegen seine Apostelautorität und in Galatien gegen den gesetzesfreien Status seiner heidenchristlichen Gemeinden richteten“.⁶ In Galatien hatten seine Gegner den unbeschnittenen Christen die volle Teilhabe am Heil abgestritten und sie damit faktisch zu Gottesfürchtigen erklärt, denen die volle Proselytisierung noch fehlte. Paulus trägt im Römerbrief sein Evangelium apologetisch als Dialog mit seinen Gegnern vor.⁷

In den übrigen Paulusbriefen konnten wir über die unmittelbaren Aussagen im Text hinaus Rückschlüsse auf die gemeindegründende Predigt und Lehre des Paulus ziehen. Darüber hinaus konnten wir an manchen Stellen erkennen, welche Lehre Paulus mit der übrigen Christenheit teilte. Für diese dritte Ebene ist der Römerbrief besonders informativ: Da Paulus der Gemeinde insgesamt unbekannt war, ist von der Voraussetzung auszugehen, dass er das, was er in dieser Gemeinde als bekannt voraussetzt, für allen Christen gemeinsame Lehre hielt. Röm 7,1 zeigt, dass er bei seinen Lesern die Kenntnis des mosaischen Gesetzes voraussetzt.⁸ Folglich ist es gerechtfertigt, das alttestamentlich-jüdische Verständnis von Heiligung als Verstehenshorizont dessen, was er im Römerbrief zum Thema schreibt, mitzudenken. Dass Paulus selbst mit seiner Rede von Heiligkeit ganz von der alttestamentlich-jüdischen Tradition herkommt, deutet schon die selbstverständliche Verwendung von ganz in dieser Tradition beheimateten, in der Umwelt aber unbekanntem Termini wie *γραφαὶ ἅγια* (vgl. TestNaph 5,8 für den Singular) und *πνεῦμα ἁγιοσύνης* (vgl. TestLev 18,11) an.

⁵ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 452.

⁶ U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 44.

⁷ Röm 6,1–8,11 und 9–11 sind als Antwort auf judenchristliche Einwände zu verstehen.

⁸ Gegen E. KÄSEMANN, An die Römer 179, der im νόμος an dieser Stelle „die gesetzlich geregelte Ordnung“ sieht, weil er die Gemeinde in Rom für überwiegend heidenchristlich hält und ihr keine dieser Prädikation entsprechenden Torakennntnisse zutraut und weil die auf 7,1 folgenden Ausführungen nicht das Eherecht der Tora zum Gegenstand hätten. Doch ist schwer einsehbar, warum Paulus auf die allgemeine Rechtskundigkeit der Römer Bezug nehmen sollte, um daran anschließend die Gültigkeit der jüdischen Tora zu verhandeln. Da die christliche Mission sich zunächst überwiegend an „Gottesfürchtige“ richtete, ist von einer guten Kenntnis des Gesetzes in den Gemeinden auszugehen (vgl. P. LAMPE, Stadtrömische Christen 53–63). Der in vv 2f von Paulus als Beispiel angeführte Sachverhalt hat mit bNid 61b eine Parallele im rabbinischen Judentum (siehe dazu H. LICHTENBERGER, Ich Adams 115).

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 Römer 1,6-7

κλητοὶ ἅγιοι Während der Begriff ἐκκλησία im Präskript fehlt – wohl, weil es „zur Zeit des Römerbriefes im Winter 56/57 noch gar keine fest geschlossene Gesamtgemeinde“ gab, „sondern nur mehrere, locker verbundene ‚Hausgemeinden‘“⁹ – spricht Paulus die Christen nach seiner Gewohnheit als „Heilige“ an (vgl. 8,27; 16,2.15).¹⁰ Analog zur Erwählung Israels zum „heiligen Volk“ im Alten Testament (Dtn 7,6–8; 14,2) wussten auch die Christen sich zum heiligen Volk „erwählt“ (Röm 8,33) bzw. „berufen“ (Röm 1,6f; 8,28.30; vgl. 16,13).¹¹ Dass diese Berufung nun den an Christus Glaubenden aus Juden und Heiden (vgl. 1,16) gilt, ist nicht im Sinne einer willkürlichen Enteignung Israels und Begünstigung der Heiden zu verstehen, sondern ergibt sich aus der Überzeugung, dass in Christus die Verheißungen an Israel erfüllt wurden (2Kor 1,20). In Röm 8,28–30 verankert Paulus deshalb die Berufung des um den Sohn Gottes versammelten Gottesvolkes in Gottes ewigem „Ratschluss“ (πρόθεσις).

ἀγαπητοὶ θεοῦ Dem heiligen Volk gilt nach Dtn 7,6–8 die Liebe Gottes. Auch dies ist hier vorausgesetzt, wenn Paulus die „auserwählten Heiligen“ als „Geliebte Gottes“ anspricht (vgl. 8,35.39). Wie Israel seine Existenz nicht seinem eigenen Werk verdankt, lebt auch das eschatologische Gottesvolk allein aufgrund der Liebe Gottes, welche nach Röm 5,8 im Sühntod Jesu, aufgrund dessen die Gottlosen gerechtfertigt werden, zum Ausdruck kam. Zugleich ist dieses Volk geradezu definiert durch seine Liebe zu Gott (vgl. Röm 8,28 mit Dtn 6,4f sowie Mk 12,29f parr).

2.2 Römer 6

a) Analyse

In Röm 1–5 hatte Paulus dargelegt, dass unter der Voraussetzung der Sündhaftigkeit aller Menschen die Rechtfertigung und die Teilhabe am ewigen Leben für Juden und Heiden nicht durch „Werke des Gesetzes“¹²

⁹ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 391.

¹⁰ In Röm 12,13 und 15,25f.31 ist noch die ursprüngliche Verwendung des Terminus für die Jerusalemer Urgemeinde zu erkennen.

¹¹ Vgl. zum engen Zusammenhang zwischen Erwählung und Berufung die Ausführungen zu 1Thess 4,7.

¹² Die insbesondere von J. D. G. Dunn vertretene Annahme, es handle sich bei den „Werken des Gesetzes“ nur um jüdische „boundary markers“, wurde in den letzten Jahren vielfach widerlegt: vgl. Anm. 35 zum Galaterbrief sowie S. KIM, Paul 58–60 ein-

kommen konnte, sondern allein aus dem Glauben an Jesus Christus (3,20.28) und aufgrund seines Sühntodes (vgl. 3,24–26 mit 4,24f). Das musste sofort die Frage nach den ethischen Konsequenzen dieser Prämisse hervorrufen. Schon in 3,5–8 war Paulus auf den Einwurf seiner Gegner zu sprechen gekommen, dass sein Evangelium das Verhalten von Christen für irrelevant erkläre, ja, dass sie, indem sie sündigten, nach seinem Evangelium sogar letztlich zur Verherrlichung Gottes beitrügen. Hierauf geht Paulus in Röm 6 in zwei parallel gestalteten Gedankengängen ein, wovon der erste im Blick auf die aus der Taufe folgende Gerechtigkeit, der zweite unter zusätzlicher Aufnahme von Heiligungsterminologie formuliert ist. Beide beginnen mit der Frage τί οὖν (ἔροῦμεν); worauf in Frageform der Einwand der Gegner folgt (6,1 und 15ab). Paulus weist den Einwand jeweils mit μὴ γένοιτο energisch zurück (6,2a und 15c) und lässt dann eine ausführliche Auseinandersetzung folgen, wobei er nicht direkt die Gegner, sondern die durch sie möglicherweise verunsicherten Adressaten des Briefes anspricht (6,3–14 und 6,16–23).¹³

b) Exegese

(a) 6,1–14

C. Gerber hat sich mit guten Argumenten gegen die übliche Interpretation der ganzen ersten Hälfte von Kap. 6 auf dem Hintergrund des Sklavendienstes gewendet: Während in 6,6 tatsächlich vom δουλεύειν der Sünde gegenüber die Rede ist, wechsle in vv 12–14 das Bild vom Sklavendienst zu Militärmetaphern.¹⁴ Zum Militärdienst verpflichtete man sich freiwillig, war dann aber verpflichtet, seinen Dienst vollumfänglich abzuleisten, wollte man „in Ehren und mit allen Privilegien entlassen werden.“¹⁵ Tatsächlich

schließlich Anm. 200. Mit „Werken des Gesetzes“ bezieht sich Paulus in Röm 3,20 „also to the fact that the Jews are committed to keep the moral commandments but fail to keep them (Rom 2:17–24; 3:9–18). The ‚works‘ in Rom 3:27 and ‚works of the law‘ in 3:28 must have the same general sense of law observance as in Rom 3:20“ (a.a.O. 58). Die Auslegung im Sinne von „guten Werken“ allgemein wird durch die Deuteropaulinen bestätigt: vgl. Eph 2,8–9; 2Tim 1,9; Tit 3,5 (a.a.O. 59).

¹³ H.-J. ECKSTEIN verwirft zu Recht die über lange Zeit vorherrschende These (vgl. z. B. E. KÄSEMANN, An die Römer 154.158), der Apostel grenze sich hier „von einem schwärmerischen Sakramentsverständnis ab“: „Der Römerbrief ... ist nicht infolge von Fragen oder Problemen der Adressaten, sondern aufgrund konkreter Anliegen des Absenders entstanden“ (Auferstehung 8). Der für Korinth bezeugte Triumphalismus (1Kor 4,8; 10,1–13) spielt im Römerbrief keine Rolle.

¹⁴ Sie weist nach, dass βασιλεύειν in v 12, ὄπλα in v 13, κυριεύειν in v 14 und ὀψώνια in v 23 alle auf dem Hintergrund des Militärdienstes interpretiert werden können, während sie mit dem Bild der Sklaverei nicht im Einklang stehen (Vom Waffendienst 137f).

¹⁵ C. GERBER, Vom Waffendienst 138.

kann man Röm 6,12–14 vor diesem Hintergrund einer *freiwilligen* Selbstverpflichtung weitaus stimmiger interpretieren.

1 In v 1 formuliert Paulus, wie seine Gegner 5,21 aufgefasst haben werden: Je mehr gesündigt wird, desto sichtbarer die Gnade.

2 Dem stellt Paulus in v 2 zunächst sein „auf keinen Fall!“, gefolgt von einer Gegenthese, entgegen: Wer der Sünde gestorben ist, kann nicht mehr in ihr leben.

3 Dass er die Christen als „gestorben“ ansieht, begründet er mit dem Hinweis auf die Bedeutung der Taufe,¹⁶ in der die Christen auf Christus und auf seinen Tod getauft wurden.¹⁷ Indem er seine Argumentation mit ἡ ἀγνοεῖτε einleitet (v 3; vgl. γινώσκοντες und εἰδότες in vv 6.9), bindet er sie an das zurück, was den Römern bereits bekannt ist und was auch sie anerkennen. Es handelt sich also um gemeinchristliches Gedankengut. Paulus erinnert die Christen in Rom daran, dass die Taufe ein Sterben mit Christus ist.¹⁸ Das ist der grundlegende Gedanke des ganzen Abschnitts.

4 Daraus folgert Paulus mit οὖν, dass die Christen in der Taufe nicht nur mit Christus gestorben sind und begraben wurden, sondern wie er bereits im neuen Leben stehen, (vgl. 7,6). Das heißt, die Täuflinge gewinnen durch die Taufe insgesamt „Anteil an dem Christusgeschehen, wie es im

¹⁶ C. E. B. CRANFIELD, *Romans 6 Revisited* 24 stellt dem Mitsterben in der Taufe den Tod der Christen mit Christus auf Golgatha voran, wofür er Röm 6,2.8; vgl. 2Kor 5,14; Röm 7,4; Kol 3,3 anführt. Doch ist dies nicht wirklich von der Aneignung des Todes Christi in der Taufe zu trennen. „Der Sünde abgestorben“ in v 2 kann sich nur auf die Taufe beziehen, da v 3, der ausdrücklich von der Taufe handelt, daran logisch folgernd anknüpft (ἡ ἀγνοεῖτε ὅτι). Entsprechend vage – da im Text nicht vorhanden – bleibt CRANFIELDs Formulierung der entsprechenden Auferstehungsdimension: die Christen „have already been raised from the dead in some sense“ (a.a.O. 25). Die von CRANFIELD hierfür in Anspruch genommenen Phrasen ζῶντας δὲ τῷ θεῷ (v 11) und ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας (v 13) sprechen wie ἐν καινότητι ζωῆς in v 4 von der Wirkung der Taufe.

¹⁷ Wie H.-J. ECKSTEIN feststellt, bezeichnet εἰς „auch beim Akk[usativ] der Sache ... in den Taufaussagen nicht den Ort, sondern im konsekutiven bzw. finalen Sinn die Wirkung, den Zweck des Taufens: ‚zur Buße‘ (Mt 3,11), ‚zur Vergebung der Sünden‘ (Act 2,38), so auch 1Kor12,13 εἰς ἓν σῶμα, ‚zu einem Leib‘, d.h., ‚zu einer Einheit‘. Infolgedessen scheidet auch die Möglichkeit aus, die Wendung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον mit ‚eintauchen in den Tod hinein‘ wiederzugeben“ (Auferstehung 13).

¹⁸ J. D. G. DUNNS Auslegung von Röm 6,3f, wonach Paulus hier nur metaphorisch von Taufe rede, während er wie Jesus nach Mk 10,38f nicht die Taufe, sondern den Beginn des Heils als Taufe auf den Tod Christi meine (Theology of Paul 452), überzeugt nicht, da nichts im Kontext von Röm 6 einen solchen metaphorischen Sprachgebrauch andeutet.

Taufbekenntnis nacherzählt wird,¹⁹ nämlich an Tod, Begräbnis und Auferstehung Christi (vgl. das Bekenntnis in 1Kor 15,3–5).²⁰

Der Lebenswandel der Christen vollzieht sich seit der Taufe „in der neuen Wirklichkeit des von Gott geschaffenen Lebens“²¹ – vgl. die Rede von der *καὶνὴ κτίσις* in 2Kor 5,17. Die Christen haben also nicht nur durch ihren Wandel dem Auferstehungsleben Jesu zu entsprechen, sondern sie partizipieren an diesem (Röm 6,4.(5b.)11.13; vgl. 7,4.6).²² Das kommt in v 4 durch ὡσπερ – οὕτως zum Ausdruck. Mit dieser These beantwortet Paulus den Einwand von v 1.

5 Hier beschreibt Paulus die Taufe als Identifikationsvorgang nach dem Modell der Sühne.²³ Sie ist Identifikation mit dem Sühntod Jesu. Dieser stellt den durch den Exodus gesetzten, durch die Sünde aber zerstörten Zustand der Heiligung wieder her.²⁴ Wenn v 5b als logisches Futur zu inter-

¹⁹ P. STUHLMACHER, Römer 85; vgl. G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 41. Dahinter steht die auch in Röm 5,15ff erkennbare Vorstellung, dass Jesus „der messianische ‚Mensch‘(ensohn)“ ist, „dessen Geschick alle Glaubenden betrifft, weil der Menschensohn nach Dan 7,13.18.27 die ‚Heiligen des Höchsten‘, d. h. das Israel Gottes, insgesamt verkörpert“ (P. STUHLMACHER, ebd.).

²⁰ Nach U. WILCKENS „ist nicht zwischen“ dem Tod Christi „in der Vergangenheit und dem sakramentalen Sterben des Täuflings in der Gegenwart zu unterscheiden; nicht der Tod Christi wird vergegenwärtigt, sondern umgekehrt der Täufling in den Tod Christi hineingegeben“ (Römer Bd. 2, 15). Die paulinischen *σύν*-Aussagen sind mit WILCKENS nicht so zu verstehen, „dass wir im Geschehen der Kreuzigung Christi damals und dort mit Christus gestorben sind, so dass die Taufe selbst die Funktion des Zeugnisses dieses Heilsgeschehens in Christus hat“, sondern so, „dass uns diese Teilhabe an Christi Geschick durch die Taufe sakramental widerfährt“ (a.a.O. 26). Anders H.-J. Eckstein, Auferstehung 16, der „das Gekreuzigtwerden des alten Menschen“ auf Golgatha geschehen sieht: Sie sind „an seinem Kreuz mit ihm gekreuzigt worden und in seinem Tod der Macht der Sünde abgestorben“. Das Begrabenwerden in der Taufe sieht Eckstein „als Bestätigung ihres Mitgestorbenseins am Kreuz“ (a.a.O. 19). Stellen wie Röm 7,5f und auch 6,13.17.20–22 lassen erkennen, dass von den Christen *vor* der Taufe nicht gesagt werden konnte, sie seien mit Christus gestorben. Röm 7,5f spricht davon im „Einst-Jetzt-Schema“.

²¹ Nach H.-J. ECKSTEIN, Auferstehung 19 wird mit *περιπατεῖν ἐν* und Dativ in v 4 „der Bereich, in dem man sein Leben führt, näher bestimmt“.

²² So H.-J. ECKSTEIN, Auferstehung 8 und 20 in Auseinandersetzung mit E. KÄSEMANN, An die Römer 152–163.

²³ U. WILCKENS weist nach, dass *ὁμοίωμα* „konkrete Gleichgestalt“ bedeutet, wobei darin immer auch „ein Moment von Unterschiedenheit“ enthalten ist (Römer Bd. 2, 13f). Was den Tod der Christen mit Christus anbelangt, liegt diese Unterschiedenheit darin, „dass die Getauften selbst *nicht* sterben, sondern leben... Das heißt: Es ist der Tod Christi als *Sühnetod*, an dem die Getauften teilhaben“ (ebd.).

²⁴ Vgl. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 352: Paulus „geht es in Röm 6 (und den anderen von ihm aufgenommenen Tauftexten) um weit mehr, als nur darum, dass die Täuflinge ‚am Sterben und Auferstehen der Gottheit [= Jesus] beteiligt werden!“

pretieren ist, liegt hier ebenfalls ein Beleg dafür vor, dass für die Christen die Auferstehungswirklichkeit schon angebrochen ist.

6 Durch ἵνα wird der neue Wandel, der durch das Absterben der Sünde gegenüber ermöglicht wird, explizit als Absicht Gottes eingeführt. Das Ziel des Mit-Christus-Sterbens ist, dass die Christen der Sünde nicht mehr dienen müssen. Der Leib der Sünde *ist* vernichtet (v 6). Die Glaubenden *sind* der Sünde gestorben (v 2.11; vgl. 7,1); *deshalb* (οὖν) soll die Sünde ihre Leiber nicht mehr beherrschen (v 12). Dadurch wird

„nun zugleich der falsche, blasphemische Gebrauch von ἵνα im Einwand von V 1 korrigiert...: Statt den Wandel zu korrumpieren, entreißt die Gnade vielmehr durch die Taufe das Leben des gerechtfertigten Sünders dem Herrschaftsbereich der Sünde und stellt ihn hinein in den Lebensraum der mit der Auferstehung Christi angebrochenen neuen Schöpfung“.²⁵

καίνότης ζωῆς ist „die ‚neue Wirklichkeit des Lebens‘ im Gegensatz zur bisherigen Herrschaft der Sünde und des Todes“.²⁶

7 Wer gestorben ist, auf den hat die Sünde kein Anrecht mehr – selbst wenn sie noch Ansprüche stellen sollte. V 7 begründet die Freiheit von der Sünde unter Aufnahme der alttestamentlich-jüdischen Anschauung, dass

Nach seinem Taufverständnis erhalten die πιστεύοντες Anteil an Tod und Leben des von Gott stellvertretend für sie in den Tod gegebenen und auferweckten Christus, damit ihr alter, der Sünde dienender Leib zunichte wird, und sie nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit dienen... Diese Auffassung erklärt sich von der inkludierenden christologischen Stellvertretungs- und Sühnetradition her, die das ‚Evangelium‘ von 1Kor 15,3–5 trägt; mit den antiken Mysterienkulten hat sie nichts zu tun.“ Demgegenüber muss es als viel zu vage gelten, wenn J. D. G. DUNN das Sterben und Auferstehen mit Christus (σὺν Χριστῷ) Röm 6,8 und Kol 2,20 im Kapitel „Participation in Christ“ behandelt und folgendermaßen kommentiert: „*In some sense the event of Christ’s passion and resurrection has to be reenacted in believers until the renewal of the new age is complete*“ (Theology of Paul 403f; Hervorhebung H. S.). Das paulinische Verständnis vom Sterben mit Christus ist weder aus den Mysterien noch aus der Mystik abzuleiten, sondern in der alttestamentlich-jüdischen Sühnetradition verwurzelt (vgl. auch W. STRACK, Kultische Terminologie 72, Anm. 138 und G. WAGNER, Das religionsgeschichtliche Problem 297f, der am Ende seines eingehenden Vergleichs feststellt, „dass zwischen der paulinischen Deutung der Taufe und der Mysterienfrömmigkeit eine unüberbrückbare Kluft liegt“).

²⁵ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 12.

²⁶ H.-J. ECKSTEIN, Auferstehung 19. Da aber „die Auferweckung Christi endzeitliches Geschehen ist, hat der, der durch die Taufe mit ihm als dem Gekreuzigten verbunden worden ist, bereits im gegenwärtigen christlichen Leben an der Wirklichkeit seiner Auferstehung teil, obwohl ihm diese selbst im Unterschied zu Christus als seine Zukunft bevorsteht. Das eschatologische Futurum von V 5b begründet so die Aufforderung zum gegenwärtigen Wandel ‚in der neuen Lebenswirklichkeit‘ in V 4b“ (U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 15f). Zum Verständnis des Futurs in v 5b s. u.

der Tod sühnt – wobei hier der Tod Jesu die sühnende Wirkung hat.²⁷ Die Christen partizipieren daran durch das Mit-ihm-Sterben.

8–10 verdeutlicht den Sachverhalt des Mit-Christus-Gestorbenseins noch einmal: „Da Christus als Repräsentant aller gestorben ist, sind – im Sinne kultischer Identität – tatsächlich alle gestorben..., so dass sie, sofern sie im Glauben diese Realität (an-)erkennen, Lebende sind“.²⁸ Anstatt dass sie selbst starben, kam nun aber den Sündern Christi Sühntod zugute, indem sie mit Christus starben. Weil Christus für sie gestorben ist (1Kor 15,3), sind sie nun sowohl von der tödlichen Auswirkung der Sünde frei, da Christus diese auf sich genommen hat (vgl. 2Kor 5,21; Gal 3,13; Röm 8,3f),²⁹ als auch von jedem Herrschaftsanspruch der Sünde. Dies ist nicht im Sinne eines *non posse peccare* zu verstehen, wohl aber im Sinne eines *posse non peccare*. Ἐσόμεθα in v 8b kann als logisches oder als eschatologisches Futur interpretiert werden.³⁰ Vom Duktus des Abschnitts her liegt das logische Futur näher, denn ein Hinweis auf die künftige Auferstehung würde den Gedankengang merkwürdig unterbrechen.³¹

Röm 6,1–10 hat somit die Grundlage für die vv 11–14 gelegt. Wie Christus der Sünde gestorben ist (Röm 6,10), so dass sie kein Recht mehr an ihm hat, sollen auch die Christen sich ihr gegenüber „für tot halten“ und ihre Freiheit, ihr nicht mehr zu gehorchen, in Anspruch nehmen (Röm 6,11–13a.14a). „Alles kommt [Paulus] darauf an, dass der Gerechtfertigte wirklich gerecht, von der Sünde geschieden ist und darum nicht zur Sünde zurückfallen darf.“³²

²⁷ Durch die Taufe als Mit-Christus-Sterben werden die Christen „von der Sünde gerechtfertigt“ (vgl. zu dieser Wendung Sir 26,29LXX und Lk 18,14), wie auch in 1Kor 6,11 (vgl. Eph 5,26; Apg 2,38) die Taufe als Abwaschung der Sünden aufgrund des Todes Christi „für unsere Sünden“ (1Kor 15,3) und als Beginn des neuen Lebens in der Heiligung verstanden wird.

²⁸ H. MERKLEIN, Bedeutung der Kreuzestodes Christi 53.

²⁹ Vgl. U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 18.

³⁰ Vgl. H.-J. ECKSTEIN Auferstehung 21, der das Futur in 6,5b und in 6,8b als logisches Futur interpretiert.

³¹ Doch steht auch die eschatologische Interpretation des Futurs in vv 5.8 der partizipatorischen Auslegung von Röm 6,4 nicht – wie vielfach angenommen – im Wege. Es ergäbe sich eine Parallele zu Phil 3,10.21, wo Paulus auch vom Gleichgestaltetwerden mit dem Tod Christi in der Taufe und der damit verbundenen Hoffnung auf die Verwandlung des Leibes bei der Auferstehung spricht. Vgl. ferner 2Kor 3,18 für den andauernden Verwandlungsprozess im Laufe des Christenlebens und 1Kor 15,49 für die eschatologische Verwandlung des Leibes in die Auferstehungswirklichkeit.

³² U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 30.

11 zieht paränetische Folgerungen aus dem Vorherigen. Hier – im ersten Imperativ, den Paulus an die Römer richtet – ist „die Wendung ‚in der Sünde leben‘“ aus v 2 „durch die positive Rede vom ‚Lebendigsein für Gott in Christus Jesus‘ abgelöst“.³³ Mit λογίζεσθε ἑαυτοὺς κτλ. fordert Paulus die Christen dazu auf, aus der Auferstehung mit Christus die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen (vgl. 2Kor 5,15).³⁴ Von daher steht der Gedanke, Christen könnten mit ihrem alten Leben fortfahren wie *vor* der Taufe, gänzlich gegen die innere Logik der Taufe selbst. „Als Bekehrungs- und Erwachsenentaufe ... kam die Taufe urchristlich einem echten Existenzwandel gleich.“³⁵ Dass die Christen in gewissem Sinn mit Christus auferweckt wurden, wie Kol 2,12 (vgl. Röm 5,18 und 8,30) ausdrücklich sagt, ist in ζῶντας δὲ τῷ θεῷ in v 11 und in ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας in v 13 enthalten, allerdings eben mit der Einschränkung ὡσεὶ, welches mit „gleichsam“ wiederzugeben ist.³⁶ Dass der Christ „ein ‚aus den Toten Lebender‘ ist“ (v 13), „ist wirklich nur im Blick auf die Sünde, noch nicht im Blick auf seinen Leib. Der ist sterblich [v 12] und wird erst am Ende auferweckt werden (vgl. V 8 und 8,11; 1Kor 6,11; 15,51–54; 2Kor 4,14)“.³⁷

12–14 Hier wechselt Paulus nun zum Bild der freiwilligen Selbstverpflichtung des Soldaten zum Gehorsam.

„Die anfängliche Selbstbestimmtheit des Menschen gegenüber der Sünde wie gegenüber Gott ist im Fokus des sich in Erwartung eines Gewinns freiwillig verpflichtenden Söldners hervorgehoben. Er ist aktiv, er bringt seine Glieder, wie der Soldat die Waffen stellt, selbst zum Einsatz, zum Guten oder zum Bösen.“³⁸

Weil die Christen seit ihrer Taufe „neue Geschöpfe sind“ (2Kor 5,17), ist es ihre Aufgabe, dem nun im Gehorsam zu entsprechen, indem sie „ihre Glieder Gott als Waffen der Gerechtigkeit zur Verfügung stellen“ (6,13b). Der Hinweis auf „den sterblichen Leib“ und „die Begierden“ in v 12, in denen die Sünde noch immer herrschen will, betont, dass das Christenle-

³³ H.-J. ECKSTEIN, Auferstehung 12.

³⁴ Vom Tod des „alten Menschen“, also des alten, sündigen Seins (v 6), spricht Paulus auch in Kol 3,9 (vgl. Eph 4,22); dort begründet er damit ebenfalls die Ermahnung zum neuen Wandel. Während also der alte Mensch schon mit Christus gestorben ist, kann Paulus im Blick auf die Werke des Fleisches zum Töten auffordern (Röm 8,13 und Kol 3,5; vgl. Röm 13,12.14 und Kol 3,8.12, wo vom „Ablegen“ dieser Werke und vom „Anziehen“ Christi bzw. der ihm entsprechenden Werke die Rede ist).

³⁵ P. STUHLMACHER, Römer 85. Die Kraft der Auferweckung ist die „Doxa des Vaters“ beziehungsweise – so Röm 8,6.10.11.13 – der Geist Gottes, welcher schon nach Ez 37 die Kraft der Auferstehung ist (vgl. Phil 3,10f und 2Kor 13,4, wo von der Auferstehung bzw. dem neuen Leben durch die „Kraft“ Gottes die Rede ist).

³⁶ Vgl. U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 21.

³⁷ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 22.

³⁸ C. GERBER, Vom Waffendienst 139.

ben ein Kampf ist, der aber insofern nicht aussichtslos ist (v 14), als die Christen der Sünde bereits abgestorben sind (vv 2.11).³⁹ Sie kämpfen also nicht gegen die Sünde, sondern sollen sich ihr von vornherein nicht zur Verfügung stellen. Erst der „sich mit der Sünde einlassende Mensch [gibt] seine Freiheit auf wie der Soldat, der sich freiwillig gemeldet hat“.⁴⁰ Die Christen sind gerufen, als „Vorkämpfer der Gerechtigkeit“ im leiblichen Gottesdienst Gottes gerechten Willen in der (gottfeindlichen) Welt zu tun (v 13).⁴¹ Dabei beginnt der „Dienst“ für Gott „nicht mehr mit der Hingabe der μέλη unseres Leibes, sondern mit dem ἑαυτοὺς παριστάνειν (Röm 6,13), und das ‚überlasst Gott eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit‘ folgt daraus“.⁴²

Mit dem Gegensatz in Röm 6,14 unterstreicht Paulus noch einmal, dass die Freiheit vom Gesetz nicht zur Gesetzlosigkeit führt (wie seine Gegner befürchten), sondern unter die Herrschaft der Gnade stellt, wie er schon in 1Kor 9,21 betont hat, dass er, seit er nicht mehr „unter dem Gesetz“ ist, nicht ἄνομος, sondern ἔννομος Χριστοῦ ist. Da die Sünde ihre Macht durch das Gesetz erhielt, bringt die Freiheit vom Gesetz in seiner Rolle als „Kriterium der Heilsteilhabe“ zugleich die Vergebung der Sünde und die Freiheit von der Macht der Sünde und somit die Freiheit zur Gerechtigkeit mit sich.⁴³ „Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist“.⁴⁴ Die Gnade bewirkt also nicht Untätigkeit, sondern Erneuerung zu Werken der Gerechtigkeit.⁴⁵

³⁹ Die Herrschafts- und Kampfesmetaphorik spricht gegen H. UMBACHS Uminterpretation von Sünde und Gerechtigkeit als „absolut gedachte ‚Machtbereiche‘“ (In Christus getauft 265). Paulus spricht bewusst von Mächten, d. h. Herren, in deren Sklaverei man geraten kann, und mahnt die Christen, dass alles darauf ankommt, welcher Macht sie sich hingeben. Das statische Bild des Bereichs vermag diese Dynamik nicht aufzunehmen.

⁴⁰ C. GERBER, Vom Waffendienst 140 unter Hinweis auf Röm 6,16. „Weiter vermag die Metapher [des Kriegsdienstes], die Entscheidung des Menschen zwischen Sünde und Gott, die mit der Frage von V. 15 in den Mittelpunkt rückt, bereits als sich ausschließende Alternative darzustellen. Der Soldat kann nicht für Gott und die Sünde zugleich kämpfen“ (ebd.).

⁴¹ P. STUHLMACHER, Römer 87.

⁴² G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 49.

⁴³ U. WILCKENS, Römer Bd. 2,22. Vgl. P. STUHLMACHER, Römer 87: „Seit ihrer Taufe auf Christi Namen hat die Sünde ihr Herrschaftsrecht gerade an den Getauften verwirkt. Sie leben nicht mehr unter dem todbringenden Schuldspruch des Gesetzes, das die Sünde juristisch auf den Begriff bringt und in ihrer Unüberwindbarkeit deutlich macht (5,13.20), sondern unterstehen der von Jesus heraufgeführten und ausgeübten Herrschaft der Gnade Gottes (vgl. 5,21).“

⁴⁴ So die Gemeinsame Erklärung, hrsg. von F. HAUSCHILDT u. a. 279.

⁴⁵ Vgl. die Formulierung der Gemeinsamen Erklärung 280: „Die vergebende Gnade [ist] immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden..., das sich im Heiligen

(b) 6,15–23

Die Frage, ob denn die Ethik für Christen nicht irrelevant sei, nun, da sie nicht mehr „unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ seien, wie Paulus in 6,14 behauptet hat, beantwortet er mit einer Gegenfrage, die wiederum auf das Vorwissen der Römer Bezug nimmt (οὐκ οἶδατε – v 16). Seine Antwort besteht aus zwei parallelen Gedankengängen, vv 15–18 und vv 19–23. Der zweite dieser Argumentationsgänge läuft auf die Heiligung als Ziel des Lebens unter der Gnade zu.

15–16 Um zu erläutern, dass nicht unter dem Gesetz zu sein nicht dasselbe ist wie gesetzlos zu leben, dass vielmehr das Leben unter der Gnade und das Sündigen einander ausschließen, identifiziert Paulus in diesen Versen das „Sündigen (V. 15) mit der bleibenden Selbstverpflichtung zum Gehorsam der Sünde (V. 16)“.⁴⁶ Unter dem Gesetz konnten, wie Paulus in Röm 1–3 erwiesen hat, alle Menschen nicht anders, als zu sündigen. Doch ist nun an die Stelle dieses Dienstes für die Sünde, der zum Tod führt (vgl. Jer 31,29), der Gehorsam getreten, welcher zur Gerechtigkeit führt.⁴⁷ Dass der *Gehorsam* zur Gerechtigkeit führt, ist insofern kein Widerspruch zur *Glaubensgerechtigkeit*, als der Gehorsam von 1,5 und 15,18 her als „Gehorsam des Glaubens“ (Genitivus subjectivus⁴⁸) zu verstehen ist. Dieser „umschließt die Umkehr zu dem allein wahren Gott, die Annahme des Evangeliums und den Tatgehorsam der Liebe“.⁴⁹

17–18 Paulus versteht wie die Römer die Taufe als Herrschaftswechsel, bei dem die Herrschaft der Sünde dadurch beendet wird, dass Menschen der „Gestalt der Lehre“ übergeben werden und dadurch in den Dienst der Gerechtigkeit getreten sind. Mit dem Begriff τύπος διδαχῆς spielt Paulus „auf die Glaubenslehre an, die den Christen von Rom im Taufunterricht von den Missionaren gelehrt worden ist, die das Evangelium vor Paulus

Geist in tätiger Liebe auswirkt.“ Gleichwohl bleibt „Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig ... von menschlicher Mitwirkung“ (ebd.).

⁴⁶ C. GERBER, Vom Waffendienst 140.

⁴⁷ Die Rede von den „Sklaven der Sünde“ bzw. „der Unreinheit“ und „der Gesetzlosigkeit“ auf der einen und den „Sklaven des Gehorsams“ bzw. der „Gerechtigkeit“ auf der anderen Seite in vv 16–18 erinnert an die Qumranschriften, wo vom „Dienst der Sünde“ (1QH XVII,23) bzw. vom „Dienst der Unreinheit“ (1QS IV,10; 1QM XIII,5) und vom „Dienst der Gerechtigkeit“ (1QS IV,9) die Rede ist.

⁴⁸ Siehe dazu P. VANG, God’s Empowering Presence 201–205.

⁴⁹ P. STUHLMACHER, Römer 88. Ebd.: „Wie Paulus in Gal 1,23; 3,25 die ganze Heilsbotschaft in das eine Wort ‚Glaube‘ zusammenfasst, stellt er hier den ganzen Weg der Christen unter das Vorzeichen ‚Gehorsam‘.“

nach Rom gebracht haben“.⁵⁰ Die Parallelen zwischen Röm 6,2–11 und 1Kor 15,3–5 (vgl. insbesondere die in der Briefliteratur singulären Hinweise auf das Begräbnis Jesu in Röm 6,4 und 1Kor 15,4) lassen vor allem an diese von Paulus als „Evangelium“ bezeichnete Zusammenfassung denken (vgl. 1Kor 11,23 und 1Thess 4,1–3, wo deutlich wird, dass es im Urchristentum von Anfang an verbindliche Zusammenfassungen des Evangeliums und des ihm gemäßen Wandels gab). Nach Röm 2,16 und 1Thess 1,9f gehört dazu die Gerichtserwartung. Folglich schließt die Taufe als Übergabe an das Evangelium die Verpflichtung zu einem gottgefälligen Wandel in Erwartung des Endgerichts mit ein.

19 ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν Paulus vergleicht hier zwei völlig unvergleichbare Größen: den Dienst der Gesetzlosigkeit und den der Gerechtigkeit. Deshalb sagt er, er rede hier „menschlich“.

In v 19 kontrastiert Paulus zwei gegensätzliche Lebensweisen. V 19b stellt im Aorist das vorchristliche Leben dar, v 19c stellt dem in einem mit *v̄n* eingeleiteten, parallel dazu gestalteten Satz das neue, christliche Leben gegenüber. Vv 20–21 erläutern den ersten, v 22 – wiederum mit *v̄n* *δέ* eingeleitet – den zweiten Teil. Von einer grundsätzlichen Gleichzeitigkeit beider Zustände will Paulus also offensichtlich nichts wissen. Das Leben für die *δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν* und das Leben für die *ἀνομία εἰς τὴν ἀνομίαν* schließen sich gegenseitig aus.

ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν Aufgrund des parallelen Satzbaus ist *εἰς ἁγιασμόν* ebenso wenig wie *εἰς ἀνομίαν* als das Ziel des Dienstes aufzufassen, sondern als dessen Inhalt. Die Sünde – hier mit *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* umschrieben – wird als Macht vorgestellt, der die Gemeindeglieder in der Vergangenheit ihre Glieder zur Verfügung stellten „zur Ungerechtigkeit“. Ihr steht die (ebenfalls als Macht vorgestellte) Gerechtigkeit gegenüber, der sie ihre Glieder jetzt zur Verfügung stellen sollen, und zwar zur Heiligung. Dieser Gegensatz entspricht ganz alttestamentlichem Denken. Nach Ez 36 wird Gott Israel, um dessentwillen sein Name unter den Völkern verlästert wird (vgl. Röm 2,24 mit Ez 36,20), von *ἀκαθαρσίαι*

⁵⁰ P. STUHLMACHER, Römer 88. U. WILCKENS wendet gegen diese Auslegung ein, dass es „Belege für eine jüdische Redeweise, nach der ein Schüler in die Lehre eines Rabbi übergeben werde“, nicht gibt (Römer Bd. 2, 36). Damit hat er zweifellos recht; doch macht die genannte Auslegung auch ohne rabbinische Parallele besten Sinn, zumal die christliche Taufe ohnehin nur begrenzt aus dem Judentum ableitbar ist. Gerade das passive Element des *Getauftwerdens*, welches dem „Übergebenwerden“ an die Gestalt der Lehre korrespondiert, ist im Judentum analogielos.

(Ez 36,25.29) und ἀνομίαι (Ez 36,33) reinigen.⁵¹ Er wird seinen Geist in sie geben und machen, ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασί μου πορεύησθε, καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε καὶ ποιήσητε (Ez 36,26). So wird er sie „heiligen“ (Ez 37,28). Die Gabe des Geistes stellt also das endzeitliche Israel in das Tun der Gerechtigkeit und in die Heiligung. Von der Erfüllung dieser Verheißung aus Ez 36 sprechen Röm 6,19 und 8,3f. Paulus fordert die Christen, welche als Getaufte mit dem Heiligen Geist versiegelt wurden (vgl. 2Kor 1,21f mit 1Kor 12,13),⁵² auf, nicht mehr der Sünde zu dienen, sondern der Gerechtigkeit (vgl. 1Petr 2,24). „Nur im Dienst der Gerechtigkeit bekundet sich, dass der Christ Zugang zu Gott hat und von Gott her lebt... [Die] Gnade ... schenkt alles, um alles zu fordern.“⁵³ Wie schon in 1Thess 4,3–8 hält Paulus deshalb daran fest, dass Gottes Wille für das von ihm erwählte Volk die Heiligung ist (vgl. Lev 19,2parr). Was dies im Einzelnen beinhaltet, wird er in Röm 12–15 ausführen.

οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν Dass man der Gerechtigkeit dient, indem man in der Heiligung lebt, ist ebenfalls vom Alten Testament her zu begreifen:⁵⁴ Nach Jes 5,16 erweist Gott „sich durch seine Gerechtigkeit als heilig“. Die Torliturgien (Ps 15 und 24) fordern Gerechtigkeit als Zulassungsbedingung zum „heiligen Berg“ bzw. zur „heiligen Stätte“. Lev 19 bringt eine ganze Liste gerechter Taten (einschließlich der Nächstenliebe in v 18), durch die Israel sich als „heilig“ erweisen soll.⁵⁵ Heiligung ist folglich weder auf die kultische Reinheit begrenzt, noch besteht sie in der sittlichen Vervollkommnung des Individuums. Sie umfasst vielmehr auch den leiblichen Gottesdienst, der sich in Taten vollzieht, die dem Nächsten erwiesen werden.⁵⁶

⁵¹ Von daher muss offen bleiben, ob Paulus hier tatsächlich nur „Heidenchristen“ anspricht (so E. KÄSEMANN, Röm 6,19–23, 265, der hier den „festen Topos der Missionsparänese, welcher das heidnische Lasterleben in der Vergangenheit der christlichen Gegenwart in der Heiligung gegenüberstellt“, sehen will). Der Vorwurf der ἀκαθαρσία und ἀνομία richtet sich schon bei den Propheten (und z. B. auch in Röm 2,22) durchaus auch an Israel.

⁵² Röm 6 handelt zunächst vom Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade. Deshalb erwähnt Paulus den Geist hier noch nicht, doch hat alles, was er in diesem Kapitel über das geheiligte Leben der Christen schreibt, die Gegenwart des Geistes zur Voraussetzung (vgl. insbesondere Röm 6,4 und 7,6).

⁵³ E. KÄSEMANN, Römer 6,19–23, 266.

⁵⁴ „Paulus trifft sich hier mit Mt 6,33 und steht ganz in alttestamentlich-jüdischer Tradition (vgl. Ps 15,2; Ez 18,5ff.; TestDan 6,10). Ohne alle Sorge vor christlicher ‚Werkgerechtigkeit‘ mutet Paulus den getauften Christen einen gerechten Lebenswandel zu“ (P. STUHLMACHER, Römer 89).

⁵⁵ Vgl. zum Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1b; 5.2; 5.3 und 5.4b.

⁵⁶ Vgl. E. KÄSEMANN, An die Römer 176.

Hier bestätigt sich also der Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, welcher schon an 1Kor 6,11 abzulesen war: Die Rechtfertigung stellt in den Dienst der Gerechtigkeit (nicht in die Gesetzlosigkeit); dieser vollzieht sich durch die gelebte Heiligung, welche zugleich Ausdruck der bei der Taufe zusammen mit der Rechtfertigung vollzogenen Heiligung ist.

20–23 In diesen Versen führt Paulus nun den Gegensatz zwischen dem Leben für die Sünde und für die Gerechtigkeit aus.

καρπός Die figurative Bezeichnung dessen, was ein Mensch in seinem Leben tut, als „Frucht“ spielt im Alten Testament und in der Jesustradition eine große Rolle⁵⁷ und wird bei Paulus zu einem immer wiederkehrenden Topos (vgl. Röm 1,13; 6,21f; Gal 5,22; [Eph 5,9;] Phil 1,11.22; 4,17). Dienst für die Sünde besteht im Tun von Ungerechtigkeit und führt (als Frucht) zu Taten, deren man sich als Christ schämt (vgl. Ez 36,31f)⁵⁸ und die den Tod bringen. Dienst für Gott hat als Frucht die Heiligung⁵⁹ und als Ergebnis ewiges Leben.⁶⁰ Vergleichbar sind Prov 10,16LXX: ἔργα δικαίων ζῶν ποιεῖ, καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀμαρτίας und Prov 15,6 v. l.: καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀπολοῦνται.⁶¹

Röm 6,20–23 stellt also fest, dass ein Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen im Endgericht besteht (vgl. 1,32; 2,5–10), was in Jer 17,10 ausdrücklich in Hinsicht auf die „Frucht“ der Menschen formuliert ist, weshalb die einen im Tod, die anderen im ewigen Leben enden. Allerdings durchbricht Paulus in v 23 die Parallele, indem er den Tod zwar als „Lohn“, das ewige Leben aber als „Gabe Gottes in Christus Jesus“ hinstellt.

⁵⁷ Vgl. Ps 1,3; Jes 5,4; Lk 3,8; Mk 12,1–11parr.

⁵⁸ Was Israel für die Zukunft angesagt war, ist nach Paulus im neuen Gottesvolk aus Juden und Heiden eingetreten. Deshalb nimmt er ἀσχύνθητε aus Ez 36,32bLXX in Röm 6,21 auf.

⁵⁹ Das εἶς führt hier die Heiligung selbst als Frucht (nicht etwa als Ziel der Frucht) des Dienstes für Gott ein: vgl. W. HAUBECK, H. v. SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel 453, A 81: „Statt des ... Akk[usativs] kann beim ... Obj[ekt]-Präd[ikat] εἶς stehen“; vgl. z. B. Mk 10,8; Hos 10,12LXX (Σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζῶς). Die Konstruktion von καρπός mit εἶς im Sinne einer Zielangabe wäre, so weit ich sehe, in der im TLG berücksichtigten griechischen Literatur singulär.

⁶⁰ Nach Gen 3,2 hatte Gott Adam und Eva verboten, von der Frucht in der Mitte des Gartens zu essen, ἵνα μὴ ἀποθάνητε. Von dem in Gen 3,22.24 erwähnten „Baum des Lebens“ heißt es in äthHen 15,4f: „Dann [beim Endgericht] wird er den Gerechten und Demütigen übergeben werden. Von seiner Frucht (erwächst) den Auserwählten das Leben.“ Da Röm 7,10f deutliche Anspielungen auf die Urgeschichte, nämlich Gen 2,17 und 3,13 enthält, wird sie auch hinter Röm 6 stehen.

⁶¹ Vgl. Hos 10,12LXX; Am 6,12; Prov 3,9LXX; 13,2LXX; Phil 1,11; Eph 5,9.

Die beiden Reihen, die in v 19 beginnen, münden in v 23 ein und lassen sich durch zwei parallele Reihen darstellen:

Dienstbarkeiten nach v 19	expliziert in Vers	Herr(in)	Frei von	Frucht	Ziel	Grund nach v 23
Sklaven der Unreinheit und der Gesetzlosigkeit zur Gesetzlosigkeit	20-21	Sünde	Gerechtigkeit	Schandtaten	Tod	Lohn
Sklaven der Gerechtigkeit zur Heiligung	22	Gott	Sünde	Heiligung	Leben	Gnade

Trotz der scheinbaren Parallelität sind die beiden Reihen in Wirklichkeit asymmetrisch, denn der Tod kann ja nur ironisch als „Sold“ bezeichnet werden; umgekehrt ist das ewige Leben eben gerade nicht der Lohn für den (Militär-)Dienst für die Gerechtigkeit, sondern Gottes „Gabe“. Die Christen gehen also nicht *aufgrund* ihrer Werke ins ewige Leben ein, aber auch nicht *ohne* Werke. Paulus erwartet, dass sie – von der Sünde befreit – Taten der Gerechtigkeit vollbringen und so in der Heiligung leben.

2.3 Römer 11,16

Dieser Vers, in dem Paulus die Zusammensetzung des „heiligen Volkes“ in einem Doppelgleichnis darlegt, ist im Gesamtzusammenhang von Röm 9–11 zu verstehen.

In Röm 1–2 hatte Paulus – wie schon in seinen früheren Briefen – das Volk der Heiligen christologisch definiert (1,6f) und aufgewiesen, dass *nicht alle* beschnittenen Juden am Heil teilhaben (2,17–29), da sie durch die Übertretung des Gesetzes den Bund gebrochen haben. Seine Erfahrung war, dass unter seiner Verkündigung die *Mehrheit* Israels den Glauben an Jesus verweigerte (vgl. Röm 10,3.16 mit 1Thess 2,15f)⁶². Von daher schien der Einwand der Gegner des Paulus, sein Evangelium widerstreite der Treue Gottes zu Israel (3,3), gerechtfertigt. Angesichts der Verheißungen für Israel (vgl. Gen 12,2f; 15,4f; Jes 45,17.25; 59,20) war dies auch für Paulus ein ernsthaftes Problem (vgl. Röm 9,1–3), zumal nach TestBenj 10,11 und mSan 10,1 „ganz Israel“ (vgl. πᾶς Ἰσραὴλ in Röm 11,26) zum Herrn versammelt werden sollte. Es scheint, als sei „Gottes Wort hinfällig

⁶² Damit stimmt die Darstellung der paulinischen Mission in der Apostelgeschichte überein, wonach zwar zahlreiche Juden dem Evangelium glaubten (13,43f; 14,1; 17,4.11f; 18,8; 19,9.17; 28,24), weitaus mehr aber Paulus massiven Widerstand entgegenbrachten (vgl. Apg 9,29; 13,45–51; 14,2–6.19; 17,5–9.13; 18,6.12–17; 19,9; 20,3.19; 21,11.27–36; 22,22–23.15; 24,1–9; 25,2f.7; 25,24; 28,24).

geworden“ (9,6) und als habe Gott „sein Volk“ entgegen seinen Verheißungen für Israel „verworfen“ (11,1).

Mit diesem Einwand setzt Paulus sich in Röm 9–11 auseinander, nachdem er in 6–8 den Vorwurf, er verkündige eine „billige Gnade“, abgewiesen hat. Es handelt sich bei Röm 9–11 also nicht um einen verzichtbaren Exkurs zum Römerbrief, sondern um den Testfall für die Wahrheit seines Evangeliums. Nur wenn die Gottesgerechtigkeit, „wie er sie verkündigt, wirklich jene Bundesgerechtigkeit ist, kraft deren Gott Israel erwählt hat“, ⁶³ kann das durch seine Verkündigung berufene Gottesvolk wirklich Gottes eschatologisches heiliges Volk und somit die Erfüllung der Verheißungen an Israel sein. Schon in 3,21 hatte Paulus festgestellt, dass die eschatologische Gottesgerechtigkeit durch das Gesetz und die Propheten bezeugt werde. Dem entspricht, dass er sich für seine Darlegung der Situation Israels angesichts des Evangeliums durchweg auf die Schriften Israels stützt.

9,1–6 Obwohl Paulus davon ausgeht, dass in der Gegenwart viele seiner „Brüder nach dem Fleisch“ noch unter dem Zorn(gericht) stehen und nicht gerettet sind (10,1), hält er in diesem einleitenden Abschnitt an der Erwählung Israels fest (vv 4f). Die Feststellung, dass Israel ἡ υἰοθεσία und αἱ διὰθῆκαι gehören, lässt keinen Zweifel daran, dass das Christus ablehnend gegenüberstehende, ungläubige Israel noch immer in einem besonderen Verhältnis zu Gott steht. Nach der Sicht des Römerbriefes wurden die Heiden zwar in die Privilegien Israels mit hineingenommen, aber das bedeutet nicht, dass Israel seine Vorzugsstellung verloren hätte. ⁶⁴ Paulus vertritt im Römerbrief nicht die Substitution Israels durch die christliche Gemeinde, sieht sich im Blick auf Israel aber vor eine Aporie gestellt: “Israel has the privileges but at the same time is accursed and separated from Christ.” ⁶⁵

9,6–29 In einem zweiten Abschnitt spricht Paulus von Gottes freier Erwählung. Er zeigt, dass diese sich „von Anfang an ... als Auswahl [vollzog] (9,6–13), so dass Gott in seiner Gerechtigkeit frei ist, sich zu erbarmen, wessen er sich erbarmen, und zu verstocken, wen er verstocken will (9,14–18), und darum jeglicher Tadel unstatthaft ist, dass er jetzt die Heiden, das Nicht-Volk, beruft und von seinem Volk nur einen ‚Überrest‘ rettet, die

⁶³ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 181.

⁶⁴ Vgl. R. H. BELL, Provoked 359.

⁶⁵ R. H. BELL, Provoked (172–)179. A.a.O. 180: “The problem posed in Rom. 9.1–5 is that many individual Israelites are cut off from Christ although Israel as a whole possesses the covenant privileges.”

große Masse aber dem Verderben überantwortet (9,19–29)⁶⁶. Paulus führt eine Unterscheidung innerhalb Israels ein zwischen „den Kindern nach der Verheißung“, über die Gott sich erbarmt hat, und „den Kindern nach dem Fleisch“, welche er verhärtet hat (vv 8.18).⁶⁷ Er verteidigt sich damit gegen den Vorwurf, seine Mission führe nicht zur Errettung, sondern zum Ausschluss Israels: Nicht Paulus, sondern Gott selbst hat Israel verhärtet.⁶⁸ “The reason God’s word has not failed [v 6] is that God does not guarantee that every descendant of Abraham has a place in the people of God” (v 7).⁶⁹ Vv 24–26 stellen den Christus-gläubigen Juden die mit ihnen zusammen berufenen Heiden an die Seite und beziehen auf beide zusammen die Worte aus Hos 2,25 und 2,1, welche von der Wiederannahme Israels nach dem Gericht handeln.⁷⁰ Zusammen bilden sie in der Gegenwart das von Gott erwählte heilige Volk. Dieses ist „der göttliche Tatbeweis“ dafür, dass Gott „bereits begonnen hat, ‚die Gefäße des Erbarmens‘ zu berufen“.⁷¹ Zugleich wird unter Zuhilfenahme der jesajanischen Restvorstellung der Großteil Israels für die Gegenwart ausgeschlossen (vgl. vv 27–29 mit Jes 10,22; 28,22; 1,9).

9,30–10,21 Paulus argumentiert drittens, dass *Israel* in seinem verkehrten Eifer um Gott das „Gesetz der Gerechtigkeit“ verfehlt hat, weil es die Gerechtigkeit durch Werke erreichen wollte, während sie doch nur durch den Glauben erlangt werden kann (9,30–10,4).⁷² Israel ist an seinem Unglauben gegenüber der in Christus geoffenbarten Gottesgerechtigkeit gescheitert (10,5–21), weil es das Gesetz ohne den Geist zu erfüllen suchte (vgl. Jer 31,31 und Ez 36,27). Dieses Scheitern beweist nicht die Unzulänglichkeit des paulinischen Evangeliums, sondern geschieht in Erfüllung der Schriften Israels (vgl. 10,16 mit Jes 53,1; 10,19 mit Dtn 32,21LXX; 10,20f mit Jes 65,1fLXX).

⁶⁶ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 183.

⁶⁷ Dass Gottes Erwählungshandeln nicht die Verantwortung des Menschen aufhebt, betonen die vv 19–21.

⁶⁸ Vgl. R. H. BELL, Provoked 358.

⁶⁹ R. H. BELL, Provoked 180. Ebd.: “Although Paul draws a distinction between οἱ ἐξ Ἰσραὴλ and Ἰσραὴλ in 9.6b and between the σπέρμα and τέκνα of Abraham in 9.7, he is by no means disinheriting the majority of his fellow Jews. He is still able to call the unbelieving Jews his brethren ... (Rom. 9.3)... Even in their unbelief they are Israelites to whom the covenant privileges belong.”

⁷⁰ Sie wurden dann auch von den Rabbinen auf den Einschluss der Heiden bezogen: vgl. bPes 87b (bei R. H. BELL, Provoked 185, Anm. 86).

⁷¹ P. STUHLMACHER, Römer 136.

⁷² In 9,30f kritisiert Paulus eindeutig den Versuch Israels, durch Werke gerecht zu werden. Das nimmt er in 32b–33, wo er zusätzlich ihren Unglauben gegen Christus anprangert, nicht zurück (siehe R. H. BELL, Provoked 188f; gegen E. P. SANDERS, Paul, the Law, and the Jewish People 37f).

11,1–32 Von daher drängt sich die Frage auf, die Paulus im vierten Abschnitt behandelt, ob nämlich Gott sein Volk verstoßen habe (11,1). In 11,1–10 argumentiert er – unter Verweis auf 1Kön 19 – zunächst mit dem in der Gegenwart in Israel übriggelassenen „Rest“, an dem sich die Verheißungen Gottes erfüllen (λείμμα κατ' ἐλογὴν χάριτος γέγονεν). Dieser Rest ist „die kleine Schar von Judenchristen, die schon jetzt zum Glauben erwählt sind und der Erlösung ganz Israels vorangehen“, wobei sie „ein von Gott gesetztes Hoffnungszeichen für ganz Israel“ darstellen.⁷³ Die „teilweise Verstockung Israels“ (11,25) aber hat als Ziel (ἵνα) nicht die Verwerfung Israels, sondern die Erfüllung von Gottes Heilsplan: sie dient der Rettung der Heiden (11,11–12a), welche als Schritt auf dem Weg zur Errettung Israels in seiner „Vollzahl“ (πλήρωμα) bzw. zur „Annahme“ (πρόσληψις) Israels zu begreifen ist (11,12b–15).⁷⁴ Die paulinische Heidenmission ist also weit davon entfernt, Israel seinen Anteil am Heil streitig zu machen; sie dient vielmehr seiner Errettung. Hierin besteht für Paulus ihre Herrlichkeit.

In 11,16–24 spricht Paulus die Heidenchristen, welche in der Gefahr der Überheblichkeit Israel gegenüber stehen, direkt an und illustriert ihnen das Verhältnis zwischen christlicher Gemeinde und Israel: Er spricht zunächst vom Hebeopfer (siehe Num 15,17–21; vgl. mChal 1,1ff), durch dessen Abgabe an die Priester der ganze Teig Gott geheiligt wird.⁷⁵ Paulus setzt voraus, dass dieses Bild in der Gemeinde verstanden wird. Das deutet darauf hin, dass in ihr Judenchristen und ehemalige Gottesfürchtige waren, denn nur ihnen dürfte der Brauch des Hebeopfers bekannt gewesen sein. Gemeint ist, dass ganz Israel durch die Erwählung einiger weniger, nämlich der Erzväter, geheiligt wurde. In gleicher Weise sind alle Israeliten Zweige des edlen Ölbaumes und als solche durch dessen Wurzel, Abraham, geheiligt.⁷⁶ Ein Teil der Zweige, nämlich die im Unglauben verharrenden Juden, wurden ausgebrochen. Dafür wurden neue Zweige eingepfropft, nämlich die Heidenchristen, die durch den Glauben Abrahams an den Gott, der die Gottlosen rechtfertigt (vgl. 4,11), an der Abrahamverheißung Anteil erhielt-

⁷³ P. STUHLMACHER, Römer 147.

⁷⁴ Vgl. R. H. BELL, *Provoked 198*: “Israel’s jealousy for the Gentile Christians therefore comes into being because Israel, although she will remain God’s people, does *not* yet enjoy the salvation of God; the Church, on the other hand, is already enjoying this salvation.”

⁷⁵ Dieses Bild wird auch in rabbinischen Texten auf Menschen übertragen: vgl. die Rede von Adam als „Teighebe der Welt“ in mShab 2,6 (Bill IV, 667).

⁷⁶ Als die auserwählte Wurzel, aus welcher der „Ölbaum“ Israel (vgl. Jer 61,3) erwächst, gilt in der frühjüdischen Tradition zumeist Abraham: vgl. TestJud 24,5; Jub 16,26; äthHen 93,5.8; Philo her. 279 (siehe P. STUHLMACHER, Römer 151f).

ten.⁷⁷ Sie haben damit Anteil an der Heiligkeit Israels, während im alttestamentlich-jüdischen Denken Heiligkeit das Merkmal Israels ist, das es von den Völkern unterscheidet. Paulus schärft ihnen aber sofort ein, dass sie mit der passiven Heiligung (d. h. dem Geheiligtwerden durch Gott) auch in die Pflicht der aktiven Heiligung gestellt wurden, indem er sie warnend darauf hinweist, dass ihr Heilsstand kein unverlierbarer Besitz ist (11,21f; vgl. 1Kor 10,1–13): Gottes Güte gilt den Heiden nur so lange, wie sie bei ihr bleiben. Andernfalls werden auch sie, die aufgepfropften Zweige, wieder ausgebrochen, so wie die natürlichen Zweige, die ungläubigen Juden.

Für die Zukunft, wenn die „Vollzahl der Heiden“ eingegangen ist, erwartet Paulus die Errettung „ganz Israels“ (11,23–31). Es handelt sich also bei Israels Verhärtung um eine vorübergehende Verwerfung, welche andauert *bis* (ἄχρι οὗ) die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, d. h. ihr Ende ist absehbar (11,25; vgl. 2Kor 3,14–16). Von der endzeitlichen Errettung „ganz Israels“ kann Paulus nur prophetisch als von einem ihm geöffneten „Geheimnis“ reden (11,25).⁷⁸ Demnach wird die Aporie Israels, welches sich durch seinen Unglauben selbst von der Erfüllung der Verheißungen ausgeschlossen hat, dereinst durch Gottes Erbarmen überwunden. In 11,26–31 beschreibt Paulus unter Aufnahme von Jes 59,20f und Ps 14,7 (vgl. Ps 50,2; 53,6; 110,2; Jer 31,33f; Jes 27,9 die endzeitliche Erlösung Israels durch Christus, den „vom Zion her kommenden Erlöser“.⁷⁹ Dieser

⁷⁷ Vgl. P. STUHLMACHER, Römer 152: „Das Doppelgleichnis ... ist ... am besten von 9,5 (und 4,1ff.) her zu deuten: Von den Vätern und vor allem von Abraham her ist und bleibt Israel erwählt, aber eben zur Errettung durch den Gott, der an der Erwählung ‚unseres Vaters‘ Abraham und mit der diesem gegenüber ausgesprochenen Verheißung deutlich gemacht hat, dass er die Gottlosen allein durch Christus rechtfertigen will (vgl. 4,5.17.24f. mit 9,11f.16.32; 10,12; 11,6).“

⁷⁸ Gleichwohl kann er sich dafür auf die Schrift Israels berufen, wie die alttestamentlichen Belegzitate zeigen.

⁷⁹ P. STUHLMACHER, Eschatologie 86. N. T. WRIGHT bestreitet, dass die Rettung „ganz Israels“ als zukünftiges Ereignis noch bevorsteht, da „the restoration of Israel *had already happened* in the resurrection of Jesus, the representative Messiah“ (Romans and the Theology of Paul 60f). Wright ist darin rechtzugeben, dass die Restauration Israels bereits begonnen hat – und zwar nicht erst in der Auferstehung Jesu, sondern in seinem irdischen Wirken (siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 4), und dass insofern die paulinische Heidenmission als Fortführung der Sammlung Israels zu begreifen ist und ihr nicht vorausgeht. Es liegt also keine Umkehrung der prophezeiten Reihenfolge: zuerst Israel, dann die Völkerwallfahrt, vor (wie z. B. W. RADL, Kult 66 meint). Doch ist die Sammlung Israels mit der Auferstehung keineswegs abgeschlossen. Selbst wenn das καὶ οὕτως in Röm 11,26 nicht temporal gemeint ist (so WRIGHT, a.a.O. 61), so ist doch für ἄχρι οὗ in v 25 keine andere als die temporale Deutung möglich. Auf ein zukünftiges Ereignis deutet auch die Verwendung des Futurs ἐγκεντριθίσουσται in v 24.

wird sie aus Gnade annehmen und – aufgrund seines Sühntodes – von ihrer Gottlosigkeit und Sünde befreien (vgl. 11,26f mit Jes 59,20f).⁸⁰

Dabei ist πᾶς Ἰσραήλ in v 26 gleichbedeutend mit τὸ πλῆρωμα αὐτῶν in v 12. Beide Wendungen beziehen sich auf „the nation Israel as a whole, but not necessarily including every individual member“.⁸¹ Die Einschränkung in 11,23: „wenn sie nicht im Unglauben verharren“, entspricht Jes 59,20, wonach der Erlöser kommt „für alle in Jakob, die umkehren von ihrer Sünde“. Auch nach TestBenj 10,11 ist die Rettung ganz Israels an die Bedingung geknüpft, dass sie „in der Heiligung vor dem Angesicht des Herrn wandeln“, und in mSan 10,1 folgt auf die Ankündigung, dass „ganz Israel Anteil an der kommenden Welt haben“ werde, eine Liste von Ausnahmen.

Israel wird also nicht anders gerettet als die Kirche, sondern ebenfalls allein durch den Glauben an Christus (vgl. 11,23: ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ). Seine zukünftige Rettung „involves Israel’s response of faith to Jesus Christ. Paul ... knows of no salvation – not even for Israel – apart from the cross of Jesus“.⁸² „Wie es Kirche nicht ohne Israel gibt, so bleibt Israel allein Gottesvolk, wenn es Kirche wird.“⁸³ Die Glaubenden aus Juden und Heiden werden miteinander das endzeitliche Volk Gottes bilden, welches von Abraham her Gottes Ziel war.

Es ergibt sich somit folgendes Gesamtbild: In der Gegenwart gehört nur ein Rest aus Israel zum heiligen Volk (11,1–6.25); zu diesem tritt eine wachsende Zahl von Heiden. Wenn deren (von Gott bestimmte) Vollzahl eingegangen ist (11,25), wird – wohl bei der Parusie Christi – Israel in seiner Gesamtheit durch seinen Messias von seiner Schuld befreit und „wieder in die heilige Wurzel eingepropft“ werden (11,23f.26–31). So wird Gott sein gesamtes endzeitliches Volk allein durch sein in Christus manifest gewordenes Erbarmen versammeln (11,32). Die Frage von 9,6 und 11,1 findet in 11,29 ihre Antwort: Die Evangeliumsverkündigung des Paulus impliziert nicht, dass Gott sein Volk verstoßen hat. Die Erwählung Israels bleibt bestehen und wird in der Zukunft erfüllt werden, auch wenn in der Gegenwart nur ein Rest aus Israel dem heiligen Volk angehört, während die Mehrheit im Unglauben verharrt.

⁸⁰ Die messianische Auslegung von Jes 59,20 ist im rabbinischen Schrifttum belegt, und zwar in mSanh 98^a (siehe C. E. B. CRANFIELD, Romans Bd. 2, 578, Anm. 1).

⁸¹ C. E. B. CRANFIELD, Romans Bd. 2, 576 unter Verweis auf die Verwendung von πᾶς Ἰσραήλ in 1Sam 7,5; 25,1; 1Kön 12,1; 2Chr 12,1; Dan 9,11.

⁸² D. A. HAGNER, Paul & Judaism 93.

⁸³ E. KÄSEMANN, An die Römer 300.

2.4 Römer 12,1–13,14

a) Analyse

Man hat Röm 12,1–2 mit Recht als „die Grundregel der paulinischen Ethik“ bezeichnet.⁸⁴ Sie leiten den ausführlichen paränetischen Teil des Römerbriefs, Röm 12,1–15,13, ein. Dieser ist folglich als Explikation dessen, was die Hingabe des Lebens als „heiliges Opfer“ (12,1) bedeutet, zu verstehen. Die Parallele zwischen Röm 12,1f und 6,19 zeigt, dass die Erneuerung, von der Röm 12 spricht, ein Aspekt der Heiligung ist.⁸⁵ Zugleich nimmt Paulus mit οὖν auf das Vorhergehende Bezug.⁸⁶ Da unmittelbar davor die Doxologie (11,33–36) steht, welche das Ende von 9–11 markiert, ist das οὖν in 12,1 als Anschluss an die Ausführungen in Röm 1–11 insgesamt anzusehen. Der in Röm 12–15 ausgeführte Imperativ, den Röm 12,1–2 einleiten, wird damit im Heilshandeln Gottes, das Paulus in 1–11 dargelegt hat, begründet.

b) Exegese

1 παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς Das Verb παρακαλεῖν hat diplomatischen Klang, es soll die Leser gewinnen, ohne durch autoritäres Auftreten abzustoßen.

ἀδελφοί Mit dieser Anrede wendet Paulus sich an Christen, und zwar, wie in der pluralischen Anrede zum Ausdruck kommt, an die Christen als Glieder des Leibes Christi. Er formuliert also im Folgenden nicht allgemeine ethische Prinzipien, sondern (wie Jesus in der Bergpredigt) Gemeindeethik. Er will die Gemeinde zu einer ihrer Berufung entsprechenden Wandel anleiten.

Die Christen sind durch Jesus, den „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (8,29), untereinander „Brüder und Schwestern“, wie Israel im alttestamentlichen, insbesondere im deuteronomischen Sprachgebrauch (vgl. Dtn 1,13; 7,1.4; 8,12; 10,1; 11,25; 12,1; 14,10.13.15.21; 15,14f.30; 16,14.17.23 mit 9,3, wo Paulus die ungläubigen Juden seine ἀδελφοί nennt).

διὰ τῶν οἰκτιρισμῶν τοῦ θεοῦ Unter Gottes οἰκτιρμοί ist von Ps 51,3 und Dan 9,9.18 her „das Verhalten“ zu verstehen, „mit dem Gott sich den Sündern zuwendet und ihnen ihre Sünde vergibt“;⁸⁷ paulinisch gesprochen handelt es sich um die Rechtfertigung der Sünder aus Gnade (vgl. Röm 11,6.32). Zu einem Gott wohlgefälligen Gottesdienst kann es nur durch

⁸⁴ A. NYGREN, Römer 295.

⁸⁵ Vgl. J. BUCHEGGER, Erneuerung 306.

⁸⁶ Vgl. T. R. SCHREINER, Romans 639.

⁸⁷ P. STUHLMACHER, Römer 168.

Gottes Erbarmen kommen, d. h. unter Voraussetzung des Heilshandelns Gottes in Christus, das Paulus in Röm 1–11 geschildert hat.⁸⁸ Die folgende Ermahnung gilt Menschen, die aufgrund des in Christus manifest gewordenen Erbarmens Gottes „im Geist wandeln“ (Röm 8,4). Nur vom Erbarmen Gottes gesetztes und getragenes Handeln vermag seinen Willen zu tun.

παραστήσαι Im Hellenismus – u. a. auch bei Josephus⁸⁹ – begegnet **παριστάναι** **θυσίαν** häufig als Terminus technicus der Opfersprache (vgl. Lk 2,22; Eph 5,27; Kol 1,28);⁹⁰ auch der *LXX* ist es – neben **προσάγειν** oder **προσφέρειν** – als Opferterminus bekannt (vgl. Num 16,9; Ps 5,4*LXX*).⁹¹ Dass es hier als solcher verwendet wird, ergibt sich aus der Verwendung mit dem kultischen Begriff **θυσία**. Wie in 1Petr 2,5 und 2,9 ist die ganze Gemeinde zu solchem Opferdienst aufgerufen.

τὰ σώματα ὑμῶν Der Leib ist bei Paulus der ganze Mensch (vgl. 1Kor 9,27; 13,3; Phil 1,20), und zwar nicht nur, „sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat“,⁹² sondern in seiner „Fähigkeit zur Kommunikation und [der] Realität seiner Zugehörigkeit zu einer ihn qualifizierenden Welt“.⁹³ Der Leib gehört nach 1Kor 6,13 „dem Herrn“, und dieser ist Herr des Leibes. Weil er die Christen erkauft hat, haben sie Gott durch ihren Leib zu verherrlichen (1Kor 6,20). „Hingabe der Leiber ist die aus der Rechtfertigungsbotschaft folgende zentrale Forderung Gottes, der uns zu Gliedern des Regnums Christi gemacht hat und das von uns sichtbar bestätigt wissen will.“⁹⁴ Paulus fordert deshalb die Christen nicht auf, *etwas* zu opfern (etwa ihren Wandel oder ihre Gebete – s. u. zur Spiritualisierung der Opfervorstellung im Alten Testament und im Judentum), sondern „sich selbst“ (vgl. Röm 6,13.19). Heiligung bedeutet hier – im Gegensatz zu Qumran – nicht die physische Trennung von der Sphäre gewöhnlicher menschlicher Existenz – nichts gilt ja mehr als **κοινός** (Röm 14,14) –, sondern dienende Hingabe an den Herrn (vgl. 1Kor 7,32–35, wonach Hei-

⁸⁸ **διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ** kann sowohl auf **παρακαλεῖν** als auch auf **παραστήσαι** bezogen werden. Inhaltlich laufen beide Varianten darauf hinaus, dass das Erbarmen Gottes die Voraussetzung für die folgende Ermahnung ist.

⁸⁹ Ant 4,113; vgl. Bell 2,89.

⁹⁰ Vgl. die zahlreichen Belege bei BAUER-ALAND, Wörterbuch, s. v. **παρίστημι**.

⁹¹ Siehe hierzu H.-J. KRAUS, Psalmen Bd. 1, 176. Paulus greift hier also keineswegs „unbefangen“ auf „eindeutig heidnische Kultterminologie“ zurück (wie H.-J. KLAUCK, Kultische Symbolsprache 353f meint).

⁹² So die berühmte Definition R. BULTMANNs, in DERS., Theologie 196.

⁹³ E. KÄSEMANN, Gottesdienst 200.

⁹⁴ E. KÄSEMANN, An die Römer 315. Vgl. DERS., Gottesdienst 200: „In unserm leiblichen Gehorsam kommt zum Ausdruck, dass er [d. h. Gott] in und mit uns die Welt, der wir angehören, zu seinem Dienst zurückgerufen hat.“

ligung darin besteht, ganz für den Herrn da zu sein). In der Heiligung zunehmen heißt folglich gerade nicht, immer weltferner zu werden, sondern immer mehr der Welt zugewandt im Dienst für Gott. Das Moment der *Unterscheidung* (wenn auch nicht der räumlichen Trennung) von der Welt ist in dem Imperativ $\mu\grave{\eta}$ συσχηματίζεσθε allerdings enthalten (s. u.).

θυσία ζῶσα Die *LXX* verwendet $\theta\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ zur Übersetzung von $\pi\pi\eta\eta$. Dabei kann es allgemein für Gaben (Ri 6,18) sowie für Tier- und Getreideopfer aller Art (Gen 4,3; Ex 30,9; Num 16,15 u. ö.) stehen oder für geistliche Opfer wie einen „zerbrochenen Geist“ (Ps 51,17[50,19*LXX*]) und Lobopfer (Ps 50[49],8.14.23) verwendet werden. Im Neuen Testament ist $\theta\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ ein sehr allgemeiner Begriff für „Opfer“ (Mt 9,13; 12,7; Lk 2,24), welcher sowohl für Christi Opfertod (Eph 5,2; Hebr 9,26; 10,12) als auch für die geistlichen Opfer der Christen (Röm 12,1: ihre Leiber; Phil 4,18: Geld; Hebr 13,15f: Lobopfer; Hebr 13,16: Teilen und Gutes tun) zur Anwendung kommt.⁹⁵

Die Aufforderung an die Christen, sich selbst als Opfer darzubringen, ist auf der Grundlage von Röm 6,3–11 zu verstehen: Sie wurden von Gott durch Christi Sühntod geheiligt und haben somit Anteil an seinem Tod und seiner Auferstehung. Sie leben nun ein neues Leben, über das Gott verfügt, wie er über die im Tempel dargebrachten Opfer verfügt (vgl. Röm 6,4). In gleicher Weise begründet 2Kor 5,15 (vgl. Eph 5,2) die Ethik in der Selbsthingabe Christi. „Er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde.“ Wie sie ihr neues Leben aufgrund des Opfers Christi erhalten haben, sollen die Christen dieses nun auch als Opfer darbringen. Damit wird also der Kult nicht einfach abgeschafft, sondern auf das ganze Leben der Christen erweitert. Wie es in der $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$ nicht mehr möglich ist, heilige Bezirke und Zeiten von unheiligen zu trennen, können auch die Christen nicht mehr *etwas* Gott zum Opfer darbringen, sondern nur sich selbst, und dies ganz.

Die Qualifizierung des Opfers als „lebendig“ ist im Rahmen der kulturellen Terminologie des unmittelbaren Kontexts zu interpretieren und als Paradox wahrzunehmen.⁹⁶ Opfer bedeutet hier Selbsthingabe, Verzicht auf Selbstbestimmung. Doch vollzieht sich die Heiligung nicht in asketischer Lebensverneinung, sondern in der leiblichen Erfüllung des Willens Gottes als Ausdruck des vom Geist gewirkten *Lebens*.

⁹⁵ Vgl. P. T. O'BRIEN, Philippians 308.

⁹⁶ Dies ist natürlich als Gegensatz zu den Tieropfern gemeint. T. R. SCHREINERS Einwand, dass auch Tiere lebendig waren, wenn sie geopfert wurden (Romans 644), ist unangebracht. Sie wurden ja erst durch ihren *Tod* zum Opfer im eigentlichen Sinn.

ἅγιος Dass Opfer „heilig“ zu sein hatten, ist im Alten Testament eine Selbstverständlichkeit: vgl. z. B. Ex 28,38; 29,27.33; 30,36f; Lev 22,1–7. Daraus folgte das Verbot, Gott zu opfern, was nicht ἄμωμος ist, welches Paulus in Kol 1,22; Phil 2,15 (und Eph 1,4; 5,27) voraussetzt: siehe z. B. Ex 29,1.38; Lev 1,3.10; 3,1.6; 4,3.14.23.28.32.

εὐάρεστον ist auf τῷ θεῷ zu beziehen. Ihm als Empfänger des Opfers muss es wohlgefällig sein. εὐάρεστος hat in den biblischen Schriften meistens ethische Konnotation, kann aber kultische annehmen, wie z. B. der Gebrauch mit θυσία in Phil 4,18 zeigt. Der Sachverhalt, dass man Gott so dienen und opfern muss, wie es ihm „gefällt“, ist im Juden- und im Christentum allgemein geläufig: vgl. 1QS I,2 und Hebr 12,28 λατρεύωμεν εὐάρεστως τῷ θεῷ). Mal 3,3f (vgl. auch Ez 20,40f) enthält die Erwartung, dass der durch Gericht geläuterte Rest „ein Opfer in Gerechtigkeit“ darbringen werde, von dem gilt: καὶ ἄρέσει τῷ Κυρίῳ θυσία Ἰουδα καὶ Ἰερουσαλήμ. Wenn Paulus in der Gemeinde das heilige Volk der Endzeit sah, war es für ihn selbstverständlich, dass dieses Volk Gott wohlgefällige Opfer darbrachte, wie in Mal 3 verheißen.

τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν Der „Dienst“ für Gott ist nach Röm 9,4 einer der Vorzüge Israels, durch den es sich von der falschen λατρεία der Heiden, nämlich deren Götzendienst (vgl. Röm 1,25 mit Dtn 7,4 u. ö.), unterscheidet. Auch daran erhält die christliche Gemeinde Anteil. Sie ist zur λατρεία (לַבְּרִיעַ) für Gott gerufen. Im Alten Testament steht dieser Begriff sowie das dazugehörige Verb λατρεύειν/לַבְּרִיעַ für den Jahweglauben und den ihm gemäßen Gottesdienst allgemein (vgl. z. B. Ex 23,25; Dtn 6,13; 10,12.20; 1Makk 2,22), für den Opferkult (vgl. z. B. Ex 3,12; 4,23; 7,16; Jos 22,27; 1Chr 28,13) und für das Begehen von Passafest und Mazot (Ex 12,25f; 13,5). In Röm 12 legt der kultische Kontext nahe, dass Paulus auf den Opferkult anspielt.

λογικός wird in der LXX nie, im NT nur hier und in 1Petr 2,2 verwendet. Als „vernünftigen“ (λογικός) bzw. „geistlichen (πνευματικός) Dienst“ (vgl. Röm 12,1 mit 1Petr 2,5) bezeichnete man im aufgeklärten Hellenismus, einschließlich des hellenistischen Judentums, in polemischer Abgrenzung von den blutigen Opfern im Tempel (bzw. den Tempeln) die Darbringung seiner selbst (αὐτοὺς φέροντες Philo, spec. I,272), des Geistes (νοῦς, πνεῦμα, διάνοια: Philo, spec. I,201.277.290) oder der an Gott gerichteten Gebete (vgl. Corp Herm 13,18.21; Philo, spec. I,272; plant. 126; auch Lk 2,37; TestLev 3,5f rühmt den Lobpreis, welchen die Erzengel zur Sühne für die Gerechten darbringen, als Gott wohlgefälliges „vernünftiges und blutloses Opfer“ (λογικὴ καὶ ἀνάιματος προσφορά). Dieser

übertragene Gebrauch der Opferbegriffe hat gewisse alttestamentliche Parallelen: Schon in Prov 15,8 (in CD 11,20f zitiert); Hos 14,3; Ps 50,14; 119,108; 141,2 treten Lobpreis und Gebet an die Stelle der Opfer, und nach Ps 51,19 ist „ein zerknirschter Geist das Opfer, das Gott gefällt“.⁹⁷

Paulus greift das hellenistische Stichwort der λογικὴ λατρεία auf, doch ersetzt er das Opfer im Gegensatz zu den rationalistischen Erklärungen des Opfers im Hellenismus gerade nicht durch das mystische Gebet oder den Geist, sondern durch die Hingabe der *Leiber* (vgl. Röm 6,18.22) – ein hellenistischem Denken völlig widersprechender Gedanke.⁹⁸ Offenbar hat

„Paulus (wie auch der Verfasser des 1Petr) an dieser Stelle das Wort λογικός um der *Funktion* willen gewählt, die es sowohl in stoischem wie in mystischem Sprachgebrauch hatte: den wahren Kult von der Vielfalt vorhandenen, aber uneigentlichen Kultes zu unterscheiden. Das heißt: λογικός hat *hermeneutische* Funktion.“⁹⁹

„Die hellenistische Formulierung darf ... nicht darüber hinwegtäuschen, dass Paulus [in] Rm 12,1 entscheidend vom jüdischen Denken her bestimmt ist... [D]ie Ersetzung des Opfers durch einen alles umfassenden, leiblichen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen (Rm 12,2) weist in den alttestamentlich-jüdischen Bereich“¹⁰⁰.

So tritt in Mi 6,6–8; Sach 7,4–10; Sir 35(32),1ff das Halten des Gesetzes bzw. das Erbarmen dem Nächsten gegenüber zwar nicht *an die Stelle* der Opfer, wird ihnen aber doch als gleichwertig zur Seite gestellt, und in OdSal 20 steht das Tieropfer dem sittlichen Handeln gegenüber.¹⁰¹ Eine Stelle, die Röm 12,1f besonders nahe steht, ist Ps 40,7–9LXX mit seiner Gegenüberstellung von Opfer und Gehorsam: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα καταρίσω μοι ... τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ὁ θεὸς μου ἠβουλήθην.

Besonders ausgeprägt findet sich die spiritualisierte Rede von Opfern in den Qumrantexten, wobei allerdings als entscheidender Unterschied festgehalten werden muss, dass die in Qumran vertretene Sühnewirkung dieser Opfer im christlichen Denken aufgrund des Sühntodes Jesu keinen Raum mehr hatte. Im Übrigen ist der Ausgangspunkt hier und dort ein ganz ande-

⁹⁷ Allerdings unterscheidet sich die Motivation dieses übertragenen Gebrauchs sowohl von der in Qumran als auch von der des Neuen Testaments. Hier werden nämlich „bei bestehendem Opferkult die Opfer abgelehnt und gegenüber dem kultischen Lobpreis zurückgestellt, wenn auch an eine allgemeingültige und grundsätzliche Verwerfung der Opfer nicht gedacht ist“ (G. KLINZING, Umdeutung des Kultus 97).

⁹⁸ Vgl. X. P. B. VIAGULAMUTHU, Offering Our Bodies 342f, der die von der paulinischen fundamental verschiedene Einschätzung des Leibes im Hellenismus unterstreicht: “Such an assumed disregard of the body under the pretext of λογικὴ θυσία is ... being blind both to the inclination of the body and to its potentiality in relation to God.”

⁹⁹ U. WILCKENS, Römer Bd. 3, 6.

¹⁰⁰ G. KLINZING, Umdeutung des Kultus 215f.

¹⁰¹ G. KLINZING, Umdeutung des Kultus 215.

rer: Während für die Christen der Opferkult im Tempel durch den Opfertod Christi als ein für allemal überholt galt, erfolgte in Qumran die Umdeutung des Opferkultes aus der Notsituation heraus, dass es der Gemeinde unmöglich war, die an und für sich voll bejahten Opfer im Tempel darzubringen, da ihr der zeitgenössische Tempelkult als unrein galt. Gleichwohl konnte und wollte sie auf Sühne nicht verzichten. Daraus ergab sich zwingend die Frage, was an Stelle der Opfer die für unbedingt notwendig erachtete Sühne bewirken könne. Die Gemeinde fand darauf – in Anknüpfung an das Alte Testament – eine zweifache Antwort: Das Lob (1QS IX,4f; 11Q 05 XVIII,7) und das Gebet (CD XI,21) der Gemeinde sowie der „untadelige Wandel“ (1QS IX,5; vgl. auch 1QS III,4–12; VIII,3f) bzw. das Halten des Gesetzes (4Q174 III,6f).¹⁰² So konnte Philo (prob. 75) von den Essenern sagen, sie dienten Gott „nicht indem sie Tieropfer darbrachten, sondern indem sie sich entschlossen, ihren Verstand zu heiligen“ (οὐ ζῶα κατὰθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἁγιοῦντες).

Schon im Alten Testament und im Judentum wurde also ein Gegensatz zwischen den (als ungenügend empfundenen) Tieropfern und den wahren geistlichen Opfern aufgestellt. Thompson verwirft unter Verweis auf „the Jewishness of early Christian worship“, die in der Darstellung der Apostelgeschichte, aber auch Mt 5,23; 1Kor 16,8 und der Überlieferung über Jakobus, den Herrenbruder, in Eusebs hist. eccl. 2,23,6, zutage trete, jede Auslegung, wonach Röm 12,1f den christlichen Gottesdienst einem als ungenügend abgelehnten jüdischen gegenüberstelle.¹⁰³ Er legt dabei Dunns Thesen zugrunde, wonach

„Paul's problem with Judaism was not with the religion of the Hebrew Bible but with (1) the fundamental rejection of Jesus by the Jews Paul sought to evangelize [Rom 1.16; 10.3; 15.19; 1 Cor 9.20] and (2) the insistence by Jewish Christians that Gentiles had to become Jews in order to join God's people.“¹⁰⁴

Nun hat Thompson zwar mit seinem Hinweis auf den jüdischen Charakter des christlichen Gottesdienstes völlig recht, doch besagen die von ihm genannten Stellen gerade nicht, dass die Christen weiterhin am jüdischen *Opferkult* teilgenommen hätten. Apg 7 lässt vielmehr vermuten, dass sie zumindest am Sühnopferkult *nicht* mehr teilnahmen.¹⁰⁵ Apg 21,23ff bildet

¹⁰² Nach 4Q 174 III,6f soll man Gott statt Rauchopfern מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה, also „Taten des Gesetzes“ darbringen. (Siehe zu dieser Lesart Anm. 194 in Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament).

¹⁰³ M. B. THOMPSON, Romans 12, 123.

¹⁰⁴ A.a.O. 122f (eckige Klammern bei Th.).

¹⁰⁵ In 1Kor 5,7 wird Christus als „unser Passalamme“ bezeichnet. Das deutet darauf hin, dass bereits zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Briefes die Christen der Überzeugung waren, dass Christus an die Stelle des jüdischen Kultes getreten war (vgl. I. H.

hierzu nur scheinbar eine Ausnahme, denn dort handelt es sich erstens um ein Zugeständnis an judenchristliche Gesetzeseiferer und zweitens nicht um ein Sühnopfer. Vor allem aber sah Paulus die christliche Gemeinde in der eschatologischen Erfüllung des jüdischen Opferkultes stehen (vgl. 1Kor 11,25; 2Kor 3,6–11 mit Jer 31,31ff). Damit wird Letzterer nicht prinzipiell abgewertet, aber doch als in der Gegenwart des neuen Äons überholt beurteilt. Es ist folglich keineswegs auszuschließen, dass Paulus den an den Tempel gebundenen jüdischen Kult als Folie verwendet, von der sich der Gottesdienst der Christen abheben soll (wenn auch sicher nicht „in every respect“).¹⁰⁶ Das Opfer Christi stellt die Christen in eine völlig neue Situation Gott gegenüber. Sie sind mit Christus gestorben, um ihm nun „in der Neuheit des Geistes zu dienen“ (Röm 7,6). Erst aufgrund dieser Tatsache wird das lebendige Selbstopfer möglich.

λογικὴ λατρεία meint bei Paulus also „auf keinen Fall bloß Innerlichkeit und sittliche Gesinnung“,¹⁰⁷ sondern – wie der darauffolgende Satz impliziert – das Handeln, welches dem neuen Äon entspricht, also den *geistgewirkten* Gottesdienst in der Welt.

„Da die ... Glaubenden [Gott] schon irdisch ganz gehören, kann auch ihr irdischer Gottesdienst nicht auf besondere Andachtszeiten beschränkt bleiben, sondern muss das ganze Leben der Glaubenden umfassen bis hinein in die alltäglichen Handreichungen und Verhaltensweisen“.¹⁰⁸

Hinter den Hinweisen auf die geistlichen Opfer der Gemeinde (vgl. auch Phil 2,17; 4,18) steht bei Paulus wie in Qumran die schon im Alten Testament angebahnte Vorstellung von der Gemeinde als geistlichem Tempel (vgl. 1Kor 3,16f; 2Kor 6,16 mit Ex 25,8; 29,45f; Lev 26,11; Ez 37,26–28; Ps 114,2 und CD III,19–IV,4; 1QS VIII,5–11; 4Q174 III,1–13; 4Qshir Shabb^a Frg. 1 I,1–21; 11Q19 XXIX,1–10).

2 καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ

In dieser Aufforderung liegt erneut eine Übereinstimmung mit dem 1. Petrusbrief vor, wo den Christen eingeschärft wird, sie sollten „als Kinder des Gehorsams“ nicht συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ... ἐπιθυ-

MARSHALL, Church and Temple 220). Gegen die fortgesetzte Teilnahme der Christen am Tempelkult spricht auch, dass sie in dem Maße, in dem sie als eigenständige Gruppierung auffielen, im Tempel unwillkommen gewesen sein werden (vgl. a.a.O. 205).

¹⁰⁶ Letzteres lehnt M. B. THOMPSON (Romans 12, 122) zu Recht ab, während ersteres (entgegen seiner Ansicht) nicht ganz von der Hand zu weisen ist.

¹⁰⁷ E. KÄSEMANN, Gottesdienst 200.

¹⁰⁸ P. STUHLMACHER, Römer 169.

μίαις sein, sondern „heilig in ihrem ganzen Wandel“ (1Petr 1,14f).¹⁰⁹ Konformität mit dem $\overline{\text{הוה}} \overline{\text{על}}$, dem $\overline{\text{αἰὼν οὗτος}}$, d. h. der Welt, sofern sie unter der Macht der Sünde steht, ist das genaue Gegenstück zum geistlichen Gottesdienst (vgl. Mt 12,32; 13,22.39.40.49; 24,3; Lk 16,8; 18,30; 20,35 mit 1Kor 1,20; 2Kor 4,4; Gal 1,4; Eph 1,21; 2,2; 1Tim 6,17; 2Tim 4,10; Tit 2,12). Aus dieser Welt hat Christus die Glaubenden herausgerettet (Gal 1,4), die Konformität mit ihr gehört ihrer *Vergangenheit* an (vgl. 1Kor 6,11 mit 1Petr 1,14). Nun sollen sie ihrerseits den Kräften, die seit dem Sündenfall die Schöpfung zerstören, den Kampf ansagen (vgl. Eph 5,11) und „Verhaltensweisen, die dem Reich Gottes als der ‚kommenden Weltzeit‘ entsprechen“, entwickeln (vgl. Röm 6,19).¹¹⁰

„Durch die ‚essenischen‘ Sabbatopferlieder wissen wir, dass sich die gesamte Existenz der lebendigen Wesen der himmlischen Welt ... im Lobpreis und vollkommenen Gehorsam gegenüber Gottes Willen vollzieht. Eben deshalb ermahnt Paulus: ‚macht euch nicht dieser Welt gleich‘. Dass sie sich an der himmlischen und zukünftigen Welt, der himmlischen Mutter(stadt), in der die Gläubigen ihr Bürgerrecht haben, orientieren sollen, wird damit stillschweigend vorausgesetzt.“¹¹¹

$\alpha\lambda\lambda\alpha$ μεταμορφοῦσθε Das Verb μεταμορφοῦν kommt in der *LXX* nur bei Symmachus in Ps 33(34),1 vor; es ist ursprünglich „ein rein hellenistischer Begriff mit breiter Bezeugung in der griechischen Mythologie“. ¹¹² Im Neuen Testament steht es für die Verklärung Jesu (Mt 17,2 par Mk 9,2) und für die Verwandlung der Christen „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ in das Bild Christi (2Kor 3,18). Angesichts der Erwartung, dass die Leiber der Christen einst dem verklärten Leib Christi anverwandelt werden (Phil 3,21: $\alpha\lambda\lambda\alpha$ μετασχηματίζεῖν), sollen die Christen schon jetzt durch den Geist verwandelt und erneuert und so Christus ähnlicher werden. μεταμορφοῦν und συσχηματίζεῖν sind somit synonym.¹¹³

¹⁰⁹ Das Verb συσχηματίζεῖν begegnet im ganzen Neuen Testament nur an diesen beiden Stellen. 1Petr 2,4 unterscheidet wie Röm 12,1 den neuen Priesterdienst mit dem Partizip ζῶν vom alten; statt als λογικός gilt er als πνευματικός, womit der entscheidende Ursprung der Umdeutung des Kultes genannt ist. Der in Röm 12,1 nur implizite Gedanke, dass die Christen insgesamt Priester sind, wird in 1Petr 2,5 ausgesprochen. Auch Röm 12,6f findet seine Parallele in 1Petr 4,10, Röm 13,1–7 ist mit 1Petr 2,13–17 verwandt. Diese Verwandtschaft besteht nicht zufällig; vielmehr dürften „die Anweisungen in beiden Apostelbriefen auf gemeinsame apostolische Lehre zurück[zuführen“ sein (so P. STUHLMACHER, Römer 167).

¹¹⁰ R. RIESNER, Handeln aus dem Geist 8.

¹¹¹ A. M. SCHWEMER, Jesus Christus 200.

¹¹² W. STRACK, Kultische Terminologie 300.

¹¹³ Vgl. T. R. SCHREINER, Romans 646f, der die Unterscheidung der älteren Forschung zwischen μεταμορφοῦν und συσχηματίζεῖν im Sinne von innerer und äußerer Verwandlung zurückweist.

τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοός¹¹⁴ Bei ἀνακαίνωσις und ἀνακαινοῦν scheint es sich um paulinische Neubildungen zu handeln.¹¹⁵ Jedenfalls sind keine vorpaulinischen Belege bekannt. Die damit beschriebene Vorstellung der Neuschöpfung jedoch geht auf das Alte Testament zurück.¹¹⁶ Durch die Taufe als Akt der Neuschöpfung wurden die Täuflinge zur καὶνὴ κτίσις (Gal 6,15 und 2Kor 5,17). Tit 3,5 beschreibt diesen Vorgang mit dem Aorist von ἀνακαινοῦν. In 2Kor 4,16 spricht Paulus wie in Röm 12,2 von der *fortgesetzten* Erneuerung der Getauften. Kol 3,10 und Eph 4,24 verbinden den Gedanken von der Neuschöpfung mit dem der fortgesetzten Erneuerung (vgl. auch die Rede von der καινότης ζωῆς in Röm 6,4 bzw. der καινότης πνεύματος in Röm 7,6). Kol 3,10 spricht von dem „neuen Menschen“ (ὁ νεὸς ἄνθρωπος), „der nach dem Bild seines Schöpfers (fortwährend) erneuert wird“. Eph 4,24 fordert die Christen auf, den „neuen Menschen anzuziehen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit.“ Diese beiden Stellen bieten überdies konkrete Beispiele, was diese Erneuerung beinhaltet: Sie vollzieht sich, indem die Christen ihre negativen Verhaltensweisen wie Zorn, Wut, Bosheit, Lästerung und schmutzige Reden (Kol 3,8f) sowie Lügen, Stehlen, böse Worte, Beleidigung des Heiligen Geistes, Bitterkeit, Wut, Zorn, Geschrei, Lästerung, alles Böse (Eph 4,25–31) ablegen und mehr und mehr von der Vergebung, der Liebe, dem Frieden sowie dem Wort Christi und vom Lob Gottes geprägt werden (Kol 3,12–17) und Gerechtigkeit, Heiligkeit, Freigebigkeit, gute, stärkende Worte, Güte, Barmherzigkeit, Vergebung und Liebe hervorbringen (Eph 4,24.28f.32; 5,1). Paulus rechnete, da die Sünde ihr Herrschaftsrecht über die Christen verloren hatte (Röm 6,14), mit konkreten Verhaltensänderungen.

Die Veränderung des Handelns beginnt im Denken (νοῦς) als dem Zentrum allen Handelns: vgl. das Gebet um „ein reines Herz“ und „einen „neuen, beständigen Geist“ in Ps 51,12 und die Verheißung eines „neuen Herzens“ und eines „neuen Geistes“ in Ez 36,26 (vgl. Jer 31,33), welche mit der Verheißung von *Gottes* Geist (Ez 36,27) auf das engste zusammengehört (und nicht erst sekundär zusammengefügt wurde).¹¹⁷ Schon Ps 51 (vgl.

¹¹⁴ Die Lesart τοῦ νοός ὑμῶν (S, D², Ψ, 33 latt, syr) ist gegenüber der etwas besser bezeugten Weglassung von ὑμῶν (P⁴⁶, A, B, D*, F, G, 6, 630, 1739, 1881, pc, Cl, Cyp) wahrscheinlich als sekundär anzusehen. Die Entscheidung ist schwierig, da sich mit S und A die zwei wichtigsten Zeugen für den alexandrinischen Text gegenüber stehen.

¹¹⁵ Vgl. J. BEHM, Artikel καινός 455, J. YSEBAERT, Greek Baptismal Terminology 132, J. BUCHEGGER, Erneuerung 1.

¹¹⁶ Die LXX verwendet einige Male im Kontext der Neuschöpfungserwartung das verwandte Verb ἀνακαινίξειν für Piel und Hitpael von שׁוּב: Ps 102(103),5; 103(104),30; Klgl 5,21; vgl. auch äthHen 106,13 (kosmische Neuschöpfung) und JosAs 8,9 und 15,5.7 (Konversion zum Judentum). Siehe die Ausführungen zu 2Kor 5,17.

¹¹⁷ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.2c.

Klgl 5,21) sowie Jeremia und Ezechiel stellen die von ihnen erwartete Erneuerung von Herz und Sinn als Neuschöpfungsakt dar und lassen dabei die Rede von der Neuschöpfung in Jes 43,18f; 65,17; 66,22 und Ps 103,30 anklingen:¹¹⁸

Ps 51(50),(10)12:

לב טהור כִּי־אֱלֹהִים וְרוּחַ נְכוּן כְּדֹשׁ בְּקִרְבִּי

καρδίαν καθάρην κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἑγκάτοις μου.

Jer 31(38),(21b)22b:

כִּי־בְרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בְּאָרֶץ

ὅτι ἔκτισε Κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινὴν

Ez 36,26:

וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם

καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν, καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν

In Ps 51, Jer 31 und Ez 36 wird diese Erneuerung durch die Vergebung der Sünden (Ps 51,3–11.16; Jer 31,33b; Ez 36,25.29.33) und die Gabe des Geistes (Ps 51,13; Ez 36,27) bewirkt, welcher das Volk von innen heraus zum Gehorsam treiben wird (Ps 51,8.12.14; Jer 31,32f; Ez 36,26f).¹¹⁹ Zur ἀνακαίνωσις τοῦ νοός gehört dementsprechend das Bekennen der Sünde und das Konformwerden mit dem Gesetz Christi von innen heraus durch den Geist Gottes, wodurch „das Denken in den Gehorsam gegen Christus gefangen genommen“ wird (2Kor 10,5).¹²⁰ Während der Verstand des unerlösten Menschen verfinstert ist (Röm 1,28) und den nicht an Jesus glaubenden Juden in ihrem Eifer die Erkenntnis fehlt (Röm 10,2), werden die Glaubenden durch die ihnen geschenkte Erneuerung fähig, den Willen Gottes zu erkennen und zu tun.

Dass Paulus von einer kontinuierlichen Erneuerung spricht, steht nicht im Widerspruch zur einmaligen Gabe des Geistes bei der Bekehrungstaupe. Es entspricht vielmehr Gal 5,25, wo Paulus die Christen, gerade *weil* sie im Geist leben, dazu auffordert, auch im Geist zu wandeln.

¹¹⁸ Vgl. T. J. DEIDUN, *New Covenant* 37.

¹¹⁹ “The novelty of the New Covenant is not *simply* the fact that God’s ‘law’ will be interiorised (cf. Is. 51,7), but the fact that it is God *himself* who will intervene (interiorly) to transform man’s moral and religious personality *so as to induce him to obey*” (T. J. DEIDUN, *New Covenant* 53f).

¹²⁰ Übersetzung nach F. LANG, *Korinther* 328.

εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς Weil die Christen als geistbegabte Menschen selbst prüfen sollen und können, verzichtet Paulus auf ein ethisches System ebenso wie auf kasuistische Reihungen und gibt nur einzelne Mahnungen als „Hinweise auf den jederzeit notwendig neu zu erkennenden ... Gottesdienst“.¹²¹ Dabei setzt er freilich, wie die gerade in Röm 12–14 gehäuft auftretenden Zitate und Anspielungen aus dem alttestamentlichen Gesetz und der Jesustradition zeigen, gewisse allgemein gültige und unumstößliche Normen voraus (siehe die Ausführungen zu 2Kor 3,4–6) und weist die Gemeinde „in Fragen sittlicher Erkenntnis“ gerade nicht

„direkt an das Pneuma und seine unmittelbaren Eingebungen, sondern an ihr erneuertes Erkenntnisvermögen (ἐπίγνωσις, σύνεσις, νοῦς, δοκιμάζειν). Nicht neben, sondern in der menschlichen Denk- und Erkenntnisfähigkeit vollzieht sich die Führung des Geistes... Paulus sieht das Reden des Geistes an die Kirche und das apostolische und prophetische Wort gebunden und er wahrt die Kontinuität mit dem geschichtlichen Herrn und mit der von ihm herkommenden paränetischen Tradition.“¹²²

Doch ist christliche Ethik „nur durch die beständig fortgesetzte kritische Arbeit“ zu haben,¹²³ in welcher die durch den Heiligen Geist erneuerte Vernunft die Implikationen des Gesetzes in der Auslegung Jesu für die jeweilige Situation bedenkt. Dementsprechend zählt Paulus einerseits die Lehre „zu den ethisch besonders relevanten Charismen“ (vgl. Röm 12,7), billigt aber „auch der prophetischen Intuition einen ethischen Erkenntniswert zu“ (vgl. Röm 12,6 und 1Kor 14,3, „wo die Prophetie der Ermahnung ... dient“).¹²⁴ Beides geschieht in der Gemeinschaft der in 12,1 angesprochenen ἀδελφοί, d. h. in den Hausgemeinden (vgl. Röm 16,5.14f), in welchen der „Leib Christi“ vor Ort lebt (12,5).

τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ Der Wille Gottes ist für Paulus im Gesetz geöffnet. Dennoch weigert er sich, Gottes Willen mit dem mosaischen Gesetz gleichzusetzen (vgl. dagegen z. B. 1QS V,1). „The Jews assume such an equation (Rom. 2:17–18), but Paul does not.“¹²⁵ Er verweist zwar auf das Gesetz als Maßstab für die christliche Ethik (Röm 13,8–10; Gal 5,14), doch wird es von Christus her neu verstanden, nämlich als ‚Gesetz des Glaubens‘ (Röm 3,27) bzw. ‚Gesetz Christi‘ (Gal 6,2), und im Liebesgebot zentriert (s. o. zu 2Kor 3,4–6).

¹²¹ E. KÄSEMANN, Gottesdienst 199.

¹²² W. SCHRAGE, Einzelgebote 92f.

¹²³ A. SCHLATTER, Christliche Ethik, 3. Aufl. 44.

¹²⁴ R. RIESNER, Handeln aus dem Geist 11 einschließlich Anm. 25.

¹²⁵ V. P. FURNISH, Theology and Ethics 228. Man beachte die wörtliche Entsprechung zwischen Röm 2,18: δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα (κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου) und Phil 1,10: εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα. Während die Juden meinten, aus dem Gesetz entnehmen zu können, worauf es ankommt, traute Paulus nur der *erneuerten* Vernunft solche Erkenntnis zu.

τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Diese Trias von Adjektiven weist wie Phil 4,8 eine gewisse Ähnlichkeit mit der Terminologie der griechischen Moralphilosophie auf.

„Mit der weiten Fassung des Gotteswillens als des ‚Guten, Wohlgefälligen und Vollkommenen‘ kommt ein universaler Zug in die christliche Ethik. Auf allen Gebieten des menschlichen Lebens darf gefragt werden, was gut und harmonisch und deshalb Gott wohlgefällig ist.“¹²⁶

Allerdings übernimmt Paulus hier „den griechischen Wertbegriff des τέλειον, verbunden mit dem des ἀγαθόν“, keineswegs unbesehen, denn der Begriff wird „durch das vorangehende τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bestimmt“.¹²⁷ Die Entgegensetzung zwischen der *erneuerten* Vernunft und „dieser Welt“ lässt keinen Zweifel daran, dass Paulus die Christen nicht auffordert, zu tun, was alle Welt für gut hält, sondern was Christus bzw. dem „Gesetz Christi“ (Gal 6,2; vgl. 1Kor 9,21) gemäß ist. Auch εὐάρεστον dient bei Paulus durchweg zur Charakterisierung des *Gott* bzw. *Christus* Wohlgefälligen (vgl. Röm 12,2; 14,18; 2Kor 5,9; [Eph 5,10;] Phil 4,18; Kol 3,20). Nach Weish 9,10 lehrt die (nach Weish 9,17 mit dem Geist identische) Weisheit, „zu erkennen, was Gott wohlgefällig ist“. Dementsprechend setzt Röm 12,2 voraus, dass nur der *erneuerte* Geist erkennt, was Gott gefällt.

Röm 12,1f bildet das genaue Gegenstück zu dem negativen Bild der Heiden in Röm 1,18–32. “The beginning of the second ‘half’ of Romans amounts to a call to participate in the reversal of the downward spiral described at the beginning of the first ‘half’.”¹²⁸ Folgende Entsprechungen stechen ins Auge: Erbarmen statt Zorn (1,18), Hingabe an Gott statt Verweigerung der Anbetung Gottes und Götzendienst (1,21–23.25), leiblicher Gottesdienst statt Schändung des Leibes (1,24.26f σῶμα), Heiligkeit statt Unreinheit (1,24), vernünftiger, Gott wohlgefälliger Gottesdienst statt Götzendienst (1,25 λατρεύειν), erneuerte statt verfinsterte Vernunft (1,21–28 νοῦς), Tun des Willens Gottes statt Auflehnung dagegen (1,32). Die Betonung falschen *Denkens* in Röm 1 bildet den Hintergrund, vor dem die Aufforderung zur Erneuerung des Denkens in Röm 12,2 zu sehen ist. Dies erklärt auch, warum Paulus zur λογικῇ (und nicht zur πνευματικῇ) λατρεία auffordert.

Diese negative Entsprechung zwischen 1,18–32 und 12,1f bestätigt, dass sich zwischen Röm 7,7–25 und 8,1ff eine grundlegende Wende vollzieht. Paulus erwartet von den Christen, dass sie sich fundamental von der

¹²⁶ R. RIESNER, Handeln aus dem Geist 12.

¹²⁷ G. DELLING, Artikel τέλειος 77, unter Verweis auf die Aussage Philo, Deus 118, wonach „Gott zu Gefallen leben ... das τελειώτατον gegenüber dem Gerechtsein [u]nd Vollkommensein“ ist (a.a.O. 71,48f).

¹²⁸ M. B. THOMPSON, Romans 12, 124(–126). Vgl. DERS., Clothed with Christ 81f.

nicht erneuerten Menschheit unterscheiden. Sie sind das wiederhergestellte Ebenbild Gottes, die wahre Menschheit, die durch seinen Geist nach seinem Willen lebt. "Alive in the Second Adam, Christians are to succeed where the first Adam failed."¹²⁹

V 3 schließt mit γάρ unmittelbar an vv 1–2 an, d. h. es handelt sich bei den nun folgenden Ausführungen um Konkretionen der Hingabe des Lebens als heiliges Opfer.¹³⁰ Die Aufforderung, Christus anzuziehen, in 13,14 bildet eine Conclusio zu dem Imperativ μεταμορφώσθε in 12,2. Daraus ist ersichtlich, dass die dazwischen liegenden Ermahnungen als Konkretionen der Verwandlung in das Bild Christi gemeint sind.

3–8 Subjekt der christlichen Ethik ist für Paulus die Gemeinde. In den vv 3–8 thematisiert er deshalb das Miteinander der Christen mit ihren verschiedenen Charismen in dem einen Leib Christi. In vv 3–5 warnt er vor Überheblichkeit und ermahnt jeden Einzelnen, sich selbst gemäß dem „Maß des Glaubens, das Gott jedem zugeteilt hat“, einzuschätzen, d. h. gemäß dem „Anteil am Glauben als dem Christenstand, den Gott einem jeden als verliehene Gnade in spezifischer Weise, nämlich als Charisma, gegeben hat“.¹³¹ Allen Christen ist mit ihrem Charisma zugleich ihre Aufgabe gegeben (vv 6–8). Während gewisse Aspekte der Heiligung (z. B. die in 1Thess 4 und Röm 12,9ff genannten ethischen Weisungen) für alle Christen gleichermaßen gültig sind, sieht hinsichtlich des sich aus dem jeweiligen Charisma ergebenden Dienstes die Heiligung für jeden Christen anders aus (v 6: ἔχοντες δὲ χάρισματᾶ ... διάφορα). Im Ausüben der verschiedenen Gaben in der Gemeinde sowie in ihrem differenzierten Dienst an der Welt realisiert sich der vernünftige Gottesdienst der Christen. Alle haben ihren Stand in der Heiligung zu bewähren, indem sie das ihnen Mögliche und Befohlene tun. Insofern gilt im Blick auf die Heiligung keine Gleichheit aller.¹³²

¹²⁹ M. B. THOMPSON, *Clothed with Christ* 86. Vgl. N. T. WRIGHT, *What Saint Paul Really Said* 143: "What Paul is offering here is a *re-integrated* humanity, over against the disintegration which is the hallmark of Adamic humanity, pagan humanity, in Romans 1."

¹³⁰ So T. R. SCHREINER, *Romans* 650 gegen E. KÄSEMANN, welcher in v 3 einen „ungewöhnlich scharf“ abgehobenen Neueinsatz sieht (*An die Römer* 320).

¹³¹ E. KÄSEMANN, *Gottesdienst* 202.

¹³² Vgl. A. SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit* 83: „Unermüdlich hat Paulus den Kampf gegen den Gleichheitswahn geführt, der bei den Griechen deshalb diese unheilvolle Macht gewann, weil sie über die immer wechselnde Bestimmtheit des Geschehens ihre Begriffe setzten, die den Anspruch erhoben, das Handeln aller zu beherrschen und zu richten. Dagegen haftete die Beobachtung und die Liebe des Paulus am wirklichen Menschen, von dem er seine Bestimmtheit nicht abstreifte.“

9–21 Mit den christlichen Lebensregeln in diesen Versen, welche eine Parallele in 1Petr 3,8f haben, also offensichtlich gemeinchristliche Tradition wiedergeben, wendet Paulus sich wieder an die *gesamte* Gemeinde. Es handelt sich dabei um Variationen des Liebesgebotes (als Gebot der Nächsten- und der Feindesliebe – vgl. Lk 6,27–35par), welches für Paulus als Zusammenfassung der aktiven Heiligung (siehe unter 1Thess 3,12f) und als „Erfüllung“ und „Zusammenfassung“ des Gesetzes (vgl. 13,8–10 mit Gal 5,14) gilt. Paulus entnimmt diese Lebensregeln dem Alten Testament (vgl. v 9b mit Am 5,15 und Ps 97,10, v 15 mit Sir 7,34, v 16 mit Prov 3,7, v 17 mit Prov 3,4LXX, v 18 mit Ps 33[34],15; v 19 mit Lev 19,18 und Dtn 32,35, v 20 mit Prov 25,21f), der frühjüdischen Tradition (vgl. v 17 mit JosAs 23,9; 28,4.14; 29,3; v 21 mit TestGad 6,1–3; TestJos 18,2; TestBenj 4,2–3) und der Jesustradition (vgl. v 9a mit Mt 23,3–10.27f; Mt 7,5 par Lk 6,42; Mk 7,6; Mk 12,15; Lk 12,1¹³³; v 14 mit Lk 6,28 und Mt 5,44; v 18 mit Mt 5,9, v 21 mit Mt 5,39–41) als der eschatologisch gültigen Auslegung des Gesetzes.¹³⁴ Auch die folgenden paränetischen Abschnitte enthalten Anspielungen auf die Jesustradition: vgl. Röm 13,7 mit Lk 20,25; Röm 13,8–10 mit Mt 22,37–40, Röm 14,10 mit Lk 6,36 par Mt 7,1; Röm 14,14 mit Mk 7,15.20parr; Röm 14,20 mit Lk 11,41; Röm 15,7 mit Lk 15,2.

„Die urchristlichen Missionare mit Einschluss des Paulus haben sich der alttestamentlichen und frühjüdischen Auslegung der göttlichen Gebote bedient und sie mit der Jesustradition verbunden, um die Missionsgemeinden über den ‚Weg der Gerechtigkeit‘ (Mt 21,32) zu belehren, den sie im Gehorsam gegenüber ihrem ... Herrn zu gehen haben.“¹³⁵

13,1–7 Mit diesem Abschnitt stellt Paulus auch das Verhältnis der Christen zum römischen Staatswesen als einer von Gott gegebenen „vorläufig[en],

¹³³ Von 27 Belegen für ὑπόκρισις und ὑποκριτής finden sich 22 in den synoptischen Evangelien. M. B. THOMPSON, *Clothed with Christ* 92 legt dar, dass ἀνυπόκριτος ἀγάπη „a synthesis of two important thrusts of Jesus’ teaching“ ist, „the need for love and the danger of hypocrisy“, da dieser Gebrauch von ὑπόκρισις weder aus dem klassischen Griechisch noch aus dem jüdisch-hellenistischen Gebrauch erklärt werden kann.

¹³⁴ Vgl. zur Aufnahme von Jesustradition durch Paulus E. LOHSE, *Theologische Ethik* 25; M. B. THOMPSON, *Clothed with Christ* 91–110. Weil für Paulus „following Jesus means establishing the law (Rom. 3.31) which was written διὰ τῆς παρακλήσεως (Rom. 15.4; cf. 4.23; 1Cor 9.10)“, zitiert er als Begründung für das in v 14 aufgenommene Gebot Jesu, die Feinde zu segnen, in vv 19f das Alte Testament, um „to deflect potential objections and to support the interpretative key given by Jesus’ teaching, which ... in turn controls the development of the paraenesis and determines what OT material is applicable“ (a.a.O. 105).

¹³⁵ P. STUHLMACHER, *Römer* 174. Das Alte Testament war „not one of those things which Paul counted loss for the sake of Christ; indeed, it could be understood only in the light of Christ“ (E. E. ELLIS, *Paul’s Use of the Old Testament* 32).

durch die eschatologische Botschaft zeitlich und sachlich begrenzte[n]“ Ordnung¹³⁶ unter die Forderung des leiblichen Gottesdienstes gemäß dem Willen Gottes. “Trying seriously to fulfil our political responsibility ... is an important part of the love of the neighbour for which the Holy Spirit sets us free, an important part of our sanctification.”¹³⁷

13,8–10 Nach Röm 8,28 ist die Liebe zu Gott geradezu die „Definition“ von Christen; „die Gott lieben“ steht als Synonym zu „die Heiligen“ in 8,27. In Röm 13,8–10, wie schon in 12,9, tritt daneben das Gebot der Liebe zum Nächsten. Das Doppelgebot der Liebe ist also bei Paulus voll aufgenommen, auch wenn er hier nur auf dessen zweiten Teil Bezug nimmt.

8 Das Liebesgebot bleibt die Pflicht und Schuldigkeit der Christen, da die Liebe nach 1Kor 13,13 niemals vergehen wird. „Die Agape bleibt niemandem etwas schuldig, ist ihrerseits jedoch ein debitum immortale (Bengel), mit welchem man anders als bei rechtlichen Auflagen niemals fertig wird.“¹³⁸ Deshalb kommt auch die Heiligung niemals zu Ende. In v 8 wird das Gebot der gegenseitigen Liebe¹³⁹ mit definitivem Artikel eingeführt, d. h. als „something Paul expects his readers to recognize immediately“.¹⁴⁰ Das ihnen bekannte Liebesgebot „erfüllt“ nach Paulus das Gesetz.

πληροῦν gibt in der *LXX* überwiegend Formen von שָׂמַח wieder und beschreibt dabei im Allgemeinen ein Geschehen, durch welches das, was Gott oder (gelegentlich) ein Mensch angekündigt hat, völlig erfüllt wird (z. B. 1Kön 2,27; 8,15*LXX*; 2Chr 36,21f; 1Makk 2,55; Ant 14,486; hieran knüpfen die matthäischen Erfüllungszitate an). Die Wendung πληροῦν τὸν νόμον ist in den alttestamentlich-jüdischen Schriften ungewöhnlich (vgl. aber z. B. TestNaph 8,7) und im Neuen Testament auf Paulus (Röm 8,4; 13,8; Gal 5,13; 6,2 sowie Röm 13,10: πλήρωμα) und Mt 5,17 be-

¹³⁶ W. SCHRAGE, Einzelgebote 227f.

¹³⁷ C. E. B. CRANFIELD, Sanctification as Freedom 44. Zu den Problemen von Röm 13,1–7 siehe U. WILCKENS, Römer Bd. 3, 38–66.

¹³⁸ E. KÄSEMANN, An die Römer 348.

¹³⁹ ἀλλήλους ἀγαπᾶν entspricht der Form, die das Liebesgebot in der johanneischen Tradition hat: vgl. Joh 13,34f; 15,12f.17. In v 8b steht dafür ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον (dass τὸν ἕτερον mit ἀγαπᾶν zu verbinden ist und nicht mit νόμον, ergibt sich aus der Parallele zu v 8a und 9c, wo dafür ἀλλήλους bzw. τὸν πλησίον steht). In v 9 nimmt Paulus dann mit ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου die Version der synoptischen Jesustradition auf, wonach Jesus im Doppelgebot der Liebe Lev 19,18 zitierte (vgl. Mk 12,31parr). Vgl. M. B. THOMPSON, Clothed with Christ 125: “Although the call for mutual love is not, in itself, distinctively dominical, in the light of Paul’s historical/theological context, the balance of probability favours an underlying influence of J[esus] T[radiation]”.

¹⁴⁰ M. B. THOMPSON, Clothed with Christ 123.

schränkt.¹⁴¹ In Mt 5 geht es um das „Erfüllen“ des Gesetzes im Gegenüber zu dessen „Auflösung“, also nicht um einen gesteigerten Toragehorsam, sondern um „die exklusive ‚Erfüllung‘ von Gesetz *und* Propheten durch Jesus“ als „Voraussetzung für eine neue, ‚bessere‘ Gerechtigkeit“, mithin um „ein grundsätzliches Bekenntnis zu Israels Erbe“.¹⁴² Bei Paulus liegt wie in TestNaph 8,7 „der Akzent auf dem konkreten Tun“.¹⁴³ Das folgt aus der Entsprechung von πλήρωμα τοῦ νόμου zu ἐργάζεσθαι in Röm 13,10. Doch muss man angesichts der Seltenheit des Ausdrucks νόμον πληροῦν zumindest fragen, ob die Parallele zu Mt 5,17 sich bloßem Zufall verdankt.¹⁴⁴ Während der matthäische Gebrauch von πληροῦν nicht vor-schnell vom paulinischen her interpretiert werden darf,¹⁴⁵ ist doch der paulinische möglicherweise von Jesu Stellung zum Gesetz beeinflusst. Denn auch Paulus will nicht sagen, dass, wer liebt, wörtlich alle Toragebote einhält. Auch ihm geht es um die *eschatologische* Erfüllung der Tora, in welche die Nachfolger Jesu gestellt sind, indem durch den Geist das δικαίωμα τοῦ νόμου in ihnen erfüllt wird (Röm 8,4), indem sie die von Jesus als höchstes Gebot gebotene Liebe tun (vgl. Röm 13,8 und Gal 5,14 mit Mk 12,31) und „das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2). Auch Paulus setzt in seiner Rede vom „Erfüllen“ der Tora voraus, dass diese „aufgrund der veränderten heilsgeschichtlichen Konstellation in der Gottesherrschaft“ einen neuen Ort zugewiesen bekam.¹⁴⁶ Nur so kann er behaupten, die Tora werde in (Heiden-)Christen, welche nicht nach der kultischen Tora leben (vgl. Kap. 14), dennoch „erfüllt“. Nur so kann er Christus als „das Ende des Gesetzes“ proklamieren und zugleich behaupten, er „richte das Gesetz auf“ (vgl. 10,4 mit 3,31). Ohne die Veränderung der heilsgeschichtlichen Situation wäre seine Rede von der „Erfüllung“ des Gesetzes nicht einsichtig.¹⁴⁷ Mit A. Schlatter ist festzustellen, dass bei Paulus „im Christenleben auch das Werk auf neuer höherer Stufe wieder[kehrt] als ‚das Werk des Glau-

¹⁴¹ Vgl. U. LUZ, Erfüllung 415f und R. DEINES, Gerechtigkeit 270.

¹⁴² R. DEINES, Gerechtigkeit 269f; Hervorhebung bei D.

¹⁴³ A.a.O. 270.

¹⁴⁴ E. KÄSEMANN meint, dass Paulus in Röm 13,8–10 „einer judenchristlich [sic] katechetischen Tradition folgt, wie sie sich in Mt 5,17ff. niedergeschlagen hat“ (An die Römer 348f).

¹⁴⁵ Vgl. R. DEINES, Gerechtigkeit 131, Anm. 93.

¹⁴⁶ So R. DEINES, Gerechtigkeit 280 zu Mt 5,17.

¹⁴⁷ Vgl. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, Matthew Bd. 1, 487 zu Mt 5,17: Jesus „means that his new teaching brings to realization that which the Torah anticipated or prophesied: its ‚fulfiller‘ has come.“ Daraus ergibt sich einerseits, dass er und nicht mehr Gesetz und Propheten im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen: “The thing signified (Jesus) is naturally more important than the sign (the law and the prophets)”. Zugleich aber gilt: “If the law is fulfilled, it cannot on that account be set aside.”

bens' 1Thess. 1,3; 2Thess 1,11¹⁴⁸. „Indem sich der Glaubende vom Gesetz abwendet zu Christus hin, weil er jenes nicht erfüllen kann, kehrt es als ‚das Gesetz des Geistes‘ in ihn ein, Röm. 8,2.“¹⁴⁹

9 ἀνακεφαλαιούσθαι Die Einzelgebote der Schrift werden durch das Liebesgebot „zusammengefasst“.¹⁵⁰ Sie werden dadurch allerdings nicht abgeschafft (eine solche Abschaffung stünde im Widerspruch zu 7,12.14; 8,7; vgl. 1Kor 7,19¹⁵¹); vielmehr wird das Gesetz durch die Liebe erfüllt (13,8.10).¹⁵² Paulus listet deshalb wie Jak 2,8–11 exemplarisch einige Gebote der 2. Tafel des Dekalogs als des Kernstücks der Tora¹⁵³ einzeln auf (vgl. Röm 13,9 mit Dtn 5,17–21 [und Ex 20,13–17]), bevor er wie in Gal 5,14 das sie zusammenfassende Gebot aus Lev 19,18 zitiert. Mit dem auf die Dekaloggebote folgenden Nachsatz καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή radikalisiert er seine Aussage:¹⁵⁴ Die *ganze* Tora wird durch die Liebe erfüllt. Vom Kontext her sind damit zunächst die übrigen *ethischen*, die zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden, Gebote des Alten Testaments ge-

¹⁴⁸ A. SCHLATTER, Glaube 374; vgl. dazu H.-M. RIEGER, Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre 101.

¹⁴⁹ A. SCHLATTER, Glaube 375. Vgl. a.a.O. 369: „Sowie sich der Glaubende durch den Geist wirklich bewegen lässt, so dass er sich dem aus ihm stammenden Impuls untergibt, wird er richtig handeln in Einheit mit dem Gesetz in Übereinstimmung mit dem Willen Jesu. Dies alles sind Aussagen über Gottes Gabe, nicht Aussagen über die menschliche Leistung. Sie sprechen nicht das Ergebnis der Selbstbeobachtung aus, sondern sind aus der Wahrnehmung des Christus geschöpft... Darum hat die ganze Begriffsreihe, die bei Paulus die Reue begründet, ungeschwächt daneben Raum; denn diese ist aus dem Einblick in unser eigenes Wesen geschöpft“, während die Aussagen über das vollkommene Tun des Christen „nur dadurch möglich werden, dass wir ... auf das blicken, was Gott durch Christus aus uns macht“. Schlatter spricht in diesem Zusammenhang von einem „doppelte[n] Selbstbewusstsein im Menschen“ (ebd.). Dies aber nicht so, dass die „Gewissheit ... nur ein Gedanke oder eine Hoffnung“ bliebe, „die unseren gegenwärtigen Lebensstand unverändert ließe, da Paulus von einem Glauben, der kein Wollen erzeugte, und von einer Verbundenheit mit Christus, die keine Wirkung hätte, nichts weiß“ (ebd.).

¹⁵⁰ Vgl. H. SCHLIER, Artikel ἀνακεφαλαιόομα 681.

¹⁵¹ Vergleicht man 1Kor 7,19 mit Gal 5,6 und 6,15, wird deutlich, dass es um ein Halten des Gesetzes in der Liebe und durch vom Geist erneuerte Menschen geht.

¹⁵² Vgl. R. BULTMANN, Bedeutung 195: „Es kann keine Rede davon sein, dass für die Christen das Gesetz in *dem* Sinne abgeschafft wäre, dass der im Gesetz gültige Wille nun ungültig geworden wäre.“

¹⁵³ Die Bedeutung des Dekalogs für die urchristliche Ethik wird durch den Umstand bestätigt, dass die bis in die Zeit der Apostel praktizierte Rezitation des Dekalogs zusammen mit dem Morgen- und Abendschma' im 1. Jh. n. Chr. von den Synagogen aufgehoben wird mit der Begründung: „... damit sie (= die Häretiker) nicht sagen können, dass nur die Zehn Gebote Moses am Sinai offenbart wurden“ (yBer 1,8,3c).

¹⁵⁴ So E. KÄSEMANN, An die Römer 349.

meint; auf das Verhältnis der Christen zur kultischen Tora kommt Paulus dann in Röm 14 zu sprechen.

Der Dekalog galt schon dem Alten Testament und dem Frühjudentum als Zentrum der Tora.¹⁵⁵ Allerdings war die Stoßrichtung dabei eine andere: “The rabbis’ practice of condensing and abridging the law into general principles was motivated by the desire to facilitate transmission and retention of the law’s teaching...; the goal was mastery of the law in all of its particulars.”¹⁵⁶ Hiervon unterscheidet sich der Begriff der „Zusammenfassung“ bei Paulus ebenso wie die Rede vom „wichtigsten Gebot“ in der Jesustradition (Mk 12,29 par Mt 22,38).

“In contrast to Matthew’s text [22.38], ‘great’ in Akiba’s saying means ‘logically prior’: ‘that rule which includes by implication all the rest’. In Matthew, ‘great’ means ‘morally pre-eminent’ – the most important... Paul adopts a rabbinic method of expression in his use of ἀνακεφαλαιούσθαι, but his main point is by no means the same. He speaks of neighbour-love summarizing the law in order to go on to conclude that love is what *really* matters, more so than legal scruples (cf. Mt. 9.13; 12.7; Mk 12.33). Such a perspective was without real parallel within contemporary Judaism, but was at least implicit in the teaching of Jesus.”¹⁵⁷

Das Prüfen durch die erneuerte Vernunft und die Orientierung am Gesetz sind keineswegs unvereinbare Gegensätze.¹⁵⁸ Paulus drückt in 1Kor 4,6 seinen Wunsch aus, die Gemeinde möge lernen, „nicht über das Geschriebene hinaus“ zu gehen. Aus seinen Briefen geht hervor, welche grundlegende Rolle das Alte Testament für seine Theologie hatte. “He thought of the Holy Spirit as the One who enables Christians rightly to understand the scriptures and the Jesus tradition and sets them free to begin to obey.”¹⁵⁹ Von Röm 7,14 her verbietet sich eine simple Gegenüberstellung von Gesetz und Geist. γράμμα ist in Röm 2,27.29; 7,6 und 2Kor 3,6 das Gesetz ohne die Wirkung des Geistes, der es in seiner wahren, durch Jesus ans Licht gebrachten Intention verstehen und halten lässt.¹⁶⁰ Im Gegensatz dazu steht das Gesetz in der neuen Wirklichkeit des Geistes, auf die Jer 31 und Ez 36 ausblicken (s. o. zu 2Kor 3,3–6).

10 V 10b bietet eine Zusammenfassung von 8–10a. Die Gemeinde steht aufgrund der von ihr geübten Liebe in der Erfüllung des Gesetzes. Des Gesetzes „ganzer Wille ist im Liebesgebot zusammengefasst, weshalb nun am

¹⁵⁵ Vgl. Dtn 5,22 sowie Philo decal. 8.19.158,168, Jos Ant III,89.93 und Tam 5,1.

¹⁵⁶ M. B. THOMPSON (Clothed with Christ 136) macht auf die Parallele zwischen ἀνακεφαλαιούσθαι in Röm 13,9 und der Aussage in Mt 22,40, wonach Gesetz und Propheten am Doppelgebot der Liebe hängen, aufmerksam (a.a.O. 133).

¹⁵⁷ M. B. THOMPSON, Clothed with Christ 136.

¹⁵⁸ Vgl. C. E. B. CRANFIELD, Old Testament Law 117.

¹⁵⁹ C. E. B. CRANFIELD, Old Testament Law 120f.

¹⁶⁰ Vgl. C. E. B. CRANFIELD, Old Testament Law 121.

Glaubenden, nachdem die Verurteilung des Gesetzes für ihn beseitigt ist, das, was das Gesetz als gerecht feststellt ..., zur Erfüllung kommt“.¹⁶¹ Damit sind alle Einwände der Paulusgegner gegen sein Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders ohne Werke des Gesetzes nun endgültig entkräftet (vgl. 3,8.31; 6,1.15). Das paulinische Evangelium ist kein Freibrief zum Sündigen und schafft auch das „heilige“ und „geistliche“ Gesetz Gottes (vgl. 7,12.14) nicht ab, sondern führt zu dessen Aufrichtung und Erfüllung (vgl. 3,31). Von Röm 6,1–14; 7,6 und 8,2–4 her ist dies so zu verstehen, dass die Christen durch den Opfertod Christi vom durch die Sünde missbrauchten Gesetz befreit und zugleich zur wahren, geistgewirkten Erfüllung des Gesetzes befähigt wurden. Dies bedeutet zugleich, dass das Gesetz im Sinne des Gesetzes Christi (Gal 6,2) ausgelegt wird. Es gilt nun den Christen in der Ausrichtung auf das Liebesgebot, die Jesus ihm gegeben hat (vgl. Mk 12,28–34 parr).

13,11–14 Paulus nimmt hier noch einmal das Thema der „Erneuerung“ – nun nicht des Verstandes (wie in 12,2), sondern des Handelns – auf. Angesichts des herannahenden „Tages“ (Christi), an dem Christus Gericht halten wird und „ein jeder empfangen wird, wie er gehandelt hat zu seinen Lebzeiten“ (2Kor 5,10), legt er den Christen eindringlich ans Herz, dass sie „die Werke der Finsternis ablegen“ (13,12a; vgl. Eph 5,8; Joh 8,12; 12,46; 1Joh 2,9.11 und 1QS I,9–11; III,19ff) und „die Waffen des Lichts anlegen“ (13,12b; vgl. Eph 6,13) bzw. „den Herrn Jesus Christus anziehen“ sollen (13,14; vgl. Eph 4,24), d. h. sie sollen Christus gemäß leben und ihn nachahmen.

2.5 Römer 15,16

εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερούργουντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

a) Analyse

Paulus spricht hier im Rahmen der Darstellung seiner Heidenmission, mit welcher er die Unterstützung der Römer gewinnen will (15,14–24), von der Heiligung der von ihm missionierten (Heiden-)Christen. Dieses Thema hatte bereits im 1. Thessalonicherbrief großes Gewicht und bleibt bis hin zum Römerbrief ein Hauptanliegen des Paulus.

Vv 18–20 lassen die Front erkennen, gegen die Paulus sich hier verteidigt: Es handelt sich um judenchristliche Gegenmissionare, die entgegen der auf dem Apostelkonzil vereinbarten Aufteilung von Juden- und Hei-

¹⁶¹ A. SCHLATTER, Glaube 375.

denmission in die paulinischen Gemeinden eindringen und dort ihre Lehre durchsetzen wollten (vgl. 2Kor 10,14f). Wie man aus Röm 6,15 schließen kann, war der Vorwurf, das gesetzesfreie Evangelium des Paulus führe zu mutwilligem Sündigen, schon bis nach Rom vorgedrungen.

Angesichts dieser Situation ist es für Paulus unbedingt notwendig, die Römer von der *Schriftgemäßheit* seines Evangeliums zu überzeugen; einem Apostaten hätte man in Rom die Unterstützung verweigert. Dem begegnet Paulus im Römerbrief insgesamt, indem er das durch sein Evangelium berufene Volk aus Juden und Heiden als Erfüllung der Verheißung für Israel erweist, und in Röm 15,16.18 mit der Versicherung, sein Wirken unter den Heiden führe zur Heiligung und „zum Gehorsam der Heiden“ und mache die Heiden vor Gott wohlgefällig. Wenn die von Paulus gesammelten Gemeinden *Gott* wohlgefällig waren, durften auch die Römer sie sich „gefallen“ lassen. So wird an dieser Stelle die Heiligung der Heiden zum Ausweis der Legitimität des paulinischen Apostolats.

b) Exegese

λειτουργός bezeichnet in der *LXX* und im Neuen Testament sowohl allgemein den „Bediensteten“ (Jos 1,1 v.l.; 2Sam 13,18; 1Kön 10,5; Röm 13,6; Phil 2,25; Hebr 1,7) als auch – synonym zu ἱερεύς – den im Tempel Dienst tuenden Priester (so Esr 7,24; Neh 10,40; Jes 61,6; Sir 7,30; Hebr 8,2; auch TestLev 2,10; 4,2; Arist 95,3; Jos, Bell 2,409; Philo, Mos. II,276 u. ö.; vgl. für das Verb z. B. Ex 28,31(35); 29,30). In Jes 61,6 steht λειτουργοὶ θεοῦ synonym zu ἱερεῖς κυρίου (vgl. Offb 1,6; 20,6; Hebr 13,15f; Röm 12,1f; 1Petr 2,5) als Bezeichnung der Glieder des endzeitlichen Gottesvolks. Die übrigen Belege für λειτουργός bei Paulus (Röm 13,6; Phil 2,25) haben keine kultische Konnotation. Doch legt die Nähe zu ἱερουργεῖν und προσφορά in Röm 15,16 das Wort hier in diesem Sinn fest.¹⁶²

Das Verb λατρεύειν, mit dem Paulus in Röm 1,9 seinen Dienst bezeichnet, kann entweder allgemein den Dienst des Menschen für Gott meinen (so Röm 1,25) oder auch den kultischen Gottesdienst Israels (s. o. zu Röm 12,1). Letzterer Bedeutung entspricht, dass Paulus seine Beauftragung als Apostel mit dem Verb ἀφορίζειν beschreibt (Röm 1,1; Gal 1,15), welches in der *LXX* „bevorzugtes Äquivalent für Verben, die die Auswahl, kultische Absonderung und kultische Darbringung von Personen und Sachen bezeichnen“, ist.¹⁶³

¹⁶² In gleicher Weise wird λειτουργία in Phil 2,17 durch das parallel dazu verwendete θυσία kultisch determiniert.

¹⁶³ K. WEISS, Paulus 358. In Num 8,11 steht es im Kontext der Aussonderung der Leviten zum Dienst für Gott, in Lev 20,25f für die der Unterscheidung von Rein und Unrein analoge Aussonderung Israels zum heiligen Volk.

ἱερουργεῖν ist *hapax legomenon* im Neuen Testament, im klassischen Griechisch und auch in der *LXX* unbekannt und in den griechischen Pseudepigraphen nur in 4Makk 7,8 (v. l.) bezeugt. Bei Philo und Josephus ist es ein kultischer Terminus technicus.¹⁶⁴ Wie in 4Makk 7,8 v. l. das *Gesetz* „priesterlich verwaltet“ wird (τοὺς ἱερουργοῦντας τὸν νόμον), so nach Röm 15,16 das Evangelium durch Paulus. In 1Kor 9,13f zieht Paulus eine Parallele zwischen dem apostolischen Dienst der Evangeliumsverkündigung und dem Priesterdienst: οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἔργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν...; οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Hier handelt es sich zwar nur um einen Vergleich, doch ist zu fragen, mit welchem Recht Paulus sich mit den Priestern vergleicht. Dahinter scheint zu stehen, dass er sich als Priester versteht, der im neuen Tempel Dienst tut und deshalb ein Recht auf Unterhalt vom Tempel hat.¹⁶⁵ Wenn Paulus in Phil 4,17 die ihm gesandte „Gabe als Opfer bezeichnet und also die Regel anwendet, dass die Priester Anteil haben am Altare“, lässt dies erst recht sein Selbstverständnis als Priester erkennen.¹⁶⁶ Die Jesustradition bietet Anhalt für diese Einschätzung des apostolischen Amtes, nämlich in Jesu Anweisung an seine Jünger, das Heilige nicht den Hunden zu geben (Mt 7,6). Diese greift die Anweisung an Priester auf, keine Nichtpriester an ihren heiligen Opferanteilen teilhaben zu lassen (Ex 29,33; Lev 22,10), und impliziert, dass die Verkündiger des Evangeliums in die Stellung der Tempelpriester eingedrückt sind.¹⁶⁷

ἡ προσφορὰ τῶν ἔθνῶν In der *LXX* ist προσφορὰ ein relativ unspezifischer Opferterminus, der überwiegend in den späten Schriften vorkommt (vgl. Ps 40,6, wo es für הקדש steht, sowie z. B. 1Esd 5,52; Sir 35,6; 50,13f). Inhaltlich erinnert die Aussage von Röm 15,16 an Jes 66,20, das eine gewisse Parallele in Zeph 3,10 hat.¹⁶⁸ Beide Stellen verheißten die Darbringung von Anbetern aus den Heiden als Opfergabe (הקדש). Da הקדש mit προσφορὰ wiedergegeben werden konnte, war es Paulus möglich, im Anschluss an den hebräischen Wortlaut von Jes 66,20 (und Zeph 3,10) von der Darbringung der Heiden als einer προσφορὰ zu sprechen. Das Opfer,

¹⁶⁴ Vgl. W. STRACK, *Kultische Terminologie* 48.

¹⁶⁵ Vgl. M. NEWTON, *Concept of Purity* 61.

¹⁶⁶ K. WEISS, *Paulus* 357; vgl. M. NEWTON, *Concept of Purity* 62.

¹⁶⁷ Siehe die Auslegung von Mt 7,6 in Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, unter Punkt 5.1.

¹⁶⁸ Jes 66,18–21 kündigt die Mission unter den Heiden an. Zeph 3,10 verheißt für die Zeit nach Gottes Strafgericht über die Völker: „Von jenseits der Ströme von Kusch werden sie mir meine Anbeter, meine zerstreute Schar, als Opfergabe (הקדש) darbringen.“

das Paulus Gott darzubringen hat, sind die geheiligten Heiden.¹⁶⁹ Hier liegt derselbe übertragene Sprachgebrauch vor wie in Röm 12,1 und Phil 2,17, nur dass Paulus in Röm 12 – wohl unter Anspielung auf Zeph 3,10LXX¹⁷⁰ – die Christen zur Darbringung ihrer Leiber als „geheiligt, Gott wohlgefälliges Opfer“ (θυσία) auffordert (bzw. – in Phil 2 – von *ihrem* Glauben als θυσία καὶ λειτουργία spricht), während er hier sich selbst in der Priesterrolle sieht. Beiden Stellen gemeinsam ist, dass die Gemeinde als Opfer sich durch ihren Gehorsam auszeichnet (vgl. Röm 12,1f mit 15,18).

Paulus stellt in Röm 15,16–28 seinen Dienst insgesamt auf dem Hintergrund von Jes 66,18–21 (und 52,15) dar – der einzigen Stelle, wo „außerhalb der Gottesknechts-Prophetien von einer Verkündigung an Heiden durch menschliche Boten die Rede ist“ (vgl. insbesondere Jes 66,19LXX mit Röm 15,20).¹⁷¹ Er selbst 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“.¹⁷² Die Darbringung der Heiden wird nach Jes 66 auf dem Höhepunkt der eschatologischen Erlösung stattfinden. Da Paulus sich, wie immer wieder festzustellen, 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.

Auch in Röm 16,5 und 1Kor 16,15 beschreibt Paulus die ersten aus seinem Dienst hervorgegangenen Heidenchristen mit einem kultischen Terminus, nämlich als ἀπαρχή. Dieses kann sowohl allgemein Abgaben an den Tempel bezeichnen als auch spezifischer die Erstlinge des Ernteertrags, die Gott gehören und deshalb in den Tempel gebracht werden (קָרְבָּן – vgl. z. B. Ex 23,19; Lev 2,12; Num 15,20f; 18,11f). Letztere

¹⁶⁹ Die Parallele zu Jes 66,19 sowie die Ergänzung ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἀγίῳ in v 16b schließen das Verständnis des Genitivs τῶν ἔθνῶν als Genitivus subjectivus nahezu aus. M. VAHRENHORST plädiert ebenfalls für die Interpretation als Genitivus objectivus, da von einer Gabe der römischen Gemeinde – wie etwa der in 15,26ff genannten Kollekte – bis dahin nicht die Rede war. „Außerdem würde eine Zuspitzung seines ganzen apostolischen Wirkens auf diesen einen Zweck ... doch etwas überzogen (Kultische Sprache 318).

¹⁷⁰ Zeph 3,10LXX ändert den Text und spricht vom Darbringen von θυσίαι *durch* die Zerstreuten; hierauf spielt Paulus möglicherweise in Röm 12,1 an.

¹⁷¹ R. RIESNER, *Frühzeit* 219. Vgl. a.a.O. 216–225.235ff sowie M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paulus* 159.

¹⁷² Auf wen die Aussage in Jes 66,21 ursprünglich zu beziehen war, Juden oder Heiden oder beide, ist in der Forschung umstritten (siehe R. RIESNER, *Frühzeit* 221). Aufgrund der Parallele zu Jes 66,18 ist anzunehmen, dass die „Brüder“, die nach v 20 „aus allen Völkern als Opfergabe“ herbeigeht werden, Heiden mit einschließen. Im Kontext von Röm 15,16 ist eindeutig, dass *Paulus* die Stelle auf seinen Auftrag unter den Heiden bezog.

Bedeutung ist in Röm 16,5 und 1Kor 16,15 (auch Röm 11,16) vorausgesetzt. Durch die Bekehrung der ersten Christen in einer Gegend, was ihrer Darbringung im Tempel der Gemeinde (vgl. 1Kor 3,16; 2Kor 6,16) entspricht, wird die ganze Gegend Gott geheiligt. Sie sind ein Angeld der Gemeinde, die dort entsteht, und können zugleich „als ‚Erstlingsgabe‘ auf die Bekehrung aller Völker hin verstanden werden“.¹⁷³

εὐπρόσδεκτος kommt im Neuen Testament nur bei Paulus und im 1. Petrusbrief vor. TLG kennt nur einen einzigen vorneutestamentlichen Beleg, nämlich Philoxenus Gramm Frag. 121.¹⁷⁴ Bei Paulus steht es sonst ausschließlich in unkultischen Zusammenhängen: vgl. Röm 15,31; 2Kor 6,2; 8,12. In kultischem Kontext wird es auch in 1Petr 2,5 gebraucht, wonach die Gemeinde als „heilige Priesterschaft“ πνευματικὰς θυσίας εὐπρόσδεκτους τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ darbringen soll.¹⁷⁵ Gott „angenehm“ sind nur heilige Opfer (vgl. Röm 12,1 θυσία ἁγία und die oben dazu angegebenen Belege aus dem Alten Testament). Deshalb muss auch die προσφορά der Heiden geheiligt sein.

ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ Mit diesem an προσφορά angehängten Satz „gleitet das Bild in die Sache über“.¹⁷⁶ Nach Ez 36,26 und 37,28 wird Jahwe sein Volk durch seinen Geist „heiligen“. Bei Paulus gehört ἁγιάζεσθαι im Aorist

„zur Taufsprache und bezeichnet die durch Gott selbst bewirkte Teilhabe des in der Taufe von der Sünde ‚gereinigten‘ Christen an Gottes Heiligkeit (vgl. 1Kor 1,2; 1Petr 1,15f), die durch die Gabe des Geistes bewirkt wird (vgl. 1Kor 6,11; 2Thess 2,13; 1Petr 1,2) und im Wandel nach dem Geist bewährt werden soll (Röm 6,19.22; 1Thess 4,3)“.¹⁷⁷

Dies geschieht, indem die Heidenvölker von Paulus durch die Verkündigung des Evangeliums in der Kraft des Geistes (vgl. 15,19 mit 1Kor 2,4f) „in den (Glaubens-)Gehorsam“ geführt (15,18; vgl. 1,5) und fortan vom Geist bestimmt werden. In Röm 15,16 spricht die Verwendung des Per-

¹⁷³ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 130.

¹⁷⁴ Bei den Kirchenvätern wird es häufiger gebraucht, wobei sie vor allem 2Kor 6,2, aber auch Röm 15,16 zitieren (vgl. z. B. Origenes, Comm in Rom 15,16,3; Epiphanius, Ancoratus 68,15,1 und Panarion Bd. 3,320,23; Didymus Caecus, De trinitate lib. 2,1–7,5,9).

¹⁷⁵ Vgl. zur Verbindung von εὐπρόσδεκτος mit θυσία: Eus. Comm in Is. 2,4: θυσία λογική καὶ εὐπρόσδεκτος; Ephraem Syrus Sermo alius in patres defunctos 23,13; Cyrillus Alexandrinus De oratione Bd. 68,756,44; Johannes Chrysostomus, Expositiones in Psalmos Bd. 5, 475,54; In epistulam ad Ephesios Bd. 6, 117,47.

¹⁷⁶ U. WILCKENS, Römer Bd. 3, 118.

¹⁷⁷ Ebd.

fekts gegen die Interpretation des Partizips als Umschreibung der Taufe oder gar als „an expression of conversion“.¹⁷⁸

Indem Paulus in v 18 das Resultat seiner Arbeit als „Gehorsam der Heiden“ umschreibt, verwehrt er sich gegen die Vorwürfe seiner Gegner, sein gesetzesfreies Evangelium für die Heiden leiste der Sünde Vorschub (vgl. Röm 6,15). Dabei ist die Darstellung seines Dienstes am Evangelium als *priesterliches Amt* (λειτουργός, ἱεουργεῖν, προσφορά, ἀγιάζειν)¹⁷⁹ nicht im Sinne einer bloß bildlichen Redeweise oder einer Spiritualisierung des Kultes zu verstehen, sondern im Sinne „heils- oder endgeschichtlicher Verwirklichung des Kultes“¹⁸⁰ unter Voraussetzung des Kreuzestodes Jesu, „verstanden als das eschatologische, das Anliegen des Kultes zur Erfüllung bringende Ereignis“.¹⁸¹ Nicht mehr durch den Tempelkult, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums, welches auch den Heiden ermöglicht, „sich aufgrund des Sühnetodes des in ihrer Identität gestorbenen Christus im Glauben mit diesem zu identifizieren“,¹⁸² und das damit verbundene Wirken des Geistes wird Gottes Volk aus Juden und Heiden endzeitlich geheiligt und in den Gehorsam geführt. Der Apostolat des Paulus hat die endzeitliche Darbringung der bekehrten Heiden als geheiligte, Gott wohlgefällige „Opfergabe“ zum Ziel. Seine apostolische Sendung steht und fällt deshalb mit der Heiligung der durch seine Verkündigung zum heiligen Gottesvolk gesammelten (Juden und) Heiden (vgl. 2Thess 2,13¹⁸³ und 2Kor 6,14–7,1).

Durch den Bezug auf das Alte Testament, insbesondere auf Jes 66,20 und Ez 20 und 36, wo die Darbringung des endzeitlichen Gottesvolkes aus allen Völkern bzw. die Heiligung dieses Volkes durch den Geist verheißen wird, kann Paulus zeigen, dass das geheiligte und gehorsame Volk, welches er durch seine Verkündigung sammelt, Ziel des Heilshandelns Gottes und seine Mission somit schriftgemäß ist. „Sein Priestertum in der heiligen

¹⁷⁸ So aber P. OAKES, *Made Holy* 171.

¹⁷⁹ λειτουργός und ἀγιάζειν können auch in unkultischen Zusammenhängen gebraucht werden, nehmen aber in der Verbindung mit ἱεουργεῖν und προσφορά eindeutig kultische Konnotation an.

¹⁸⁰ K. WEISS, *Paulus* 362; ähnlich J. PONTHOT, *L'expression culturelle* 261.

¹⁸¹ W. STRACK, *Kultische Terminologie* 401; vgl. a.a.O. 72f.94. Auch H.-J. KLAUCK, *Kultische Symbolsprache* 358 hält den Begriff der Spiritualisierung für unzureichend; er möchte stattdessen von „Entwindung“ sprechen: „Wo sie das Christusgeschehen beschreibt, seine Weitergabe in der missionarischen Verkündigung und seine Konsequenz für das Handeln der Christen im Alltag der Welt, da ist die kultische Symbolik an ihr eschatologisches Ziel gelangt.“

¹⁸² W. STRACK, *Kultische Terminologie* 70.

¹⁸³ Die Stelle erläutert den paulinischen Gedanken, selbst wenn sie deuteropaulinisch sein sollte.

Gemeinde, die ihr Opfer darbringt, die Tempel ist usw.“, ist für Paulus keine zweite Größe *neben* dem jüdischen Kultus, sondern dessen endzeitliche Erfüllung.¹⁸⁴ Um diese heilige Gemeinde, in deren Mitte Gott durch seinen Geist wohnt – nicht um eine Sondergemeinde neben dem erwählten Volk –, geht es Paulus mit seinem Apostolat.

2.6 Römer 16,1.4.5.16.23

Erst in Röm 16¹⁸⁵ verwendet Paulus neben οἱ ἅγιοι (16,2.15) auch ἐκκλησία als Bezeichnung der Gemeinde(glieder). Er wendet diesen Begriff auf Orts- (16,1.16) und Hausgemeinden (16,5.23) an. Da das eschatologische Gottesvolk bei ihm christologisch definiert ist, wie auch in den Bezeichnungen ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1Kor 1,2; vgl. 6,11) und ἐκλεκτὸς ἐν κυρίῳ (Röm 16,13) deutlich wird, wandelt er hier den Ausdruck ἐκκλησία(ι) τοῦ θεοῦ (1Kor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 2Thess 1,4; vgl. Apg 20,28) in das im Neuen Testament einmalige ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ um (16,16). Dieses entspricht sinngemäß dem Jesuswort in Mt 16,18, wo Jesus die Gemeinde μου τὴν ἐκκλησίαν nennt.¹⁸⁶ Zum Zeitpunkt der Abfassung des Römerbriefs war Paulus mit seiner Heidenmission soweit vorangekommen, dass er nun, in 16,4, den ursprünglich als Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde dienenden Terminus ἐκκλησία¹⁸⁷ auf (überwiegend?) heidenchristliche Gemeinden, nämlich αἱ ἐκκλησία τῶν ἔθνῶν anwenden kann.

2.7 Römer 16,16

φίλημα ἁγίου siehe dazu unter 1Kor 16,20. Die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus nicht nur von ihm gegründete Gemeinden (1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thess 5,26), sondern auch die nicht aus seiner Mission hervorgegangenen Gemeinden in Rom zum Austausch des „heiligen Kusses“ auffordert, lässt darauf schließen, dass es sich dabei um einen gemeinchristlichen Brauch handelt, der in allen Gemeinden geübt wurde. Darauf

¹⁸⁴ K. WEISS, Paulus 361; vgl. ebd.: „Fragt man: welches ist das im Kultgesetz konstituierte Priestertum? so lautet die Antwort: der christliche Apostolat. Fragt man: welches sind die dort von Gott gewollten Opfer? so lautet die Antwort: die Glaubenswerke, die Liebesmühen und die Bewährung der Christenheit in der Hoffnung.“ Vgl. W. STRACK, Kultische Terminologie 93: „Das Anliegen des Kultes [ist] in Christus zur Erfüllung gekommen. Alle Völker haben nun ‚durch ihn Zugang zu der Gnade, in der wir stehen‘ (Röm 5,2).“

¹⁸⁵ Zur Zugehörigkeit von Röm 16 (ohne v 24) zum Römerbrief vgl. P. STUHL-MACHER, Römer 215–216.

¹⁸⁶ Zur Frage nach der Authentizität siehe Anm. 49 in Kapitel 3: Heiligung in der Jestsustradition.

¹⁸⁷ Vgl. Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 3.

deutet auch die Aufforderung zum gegenseitigen Gruß mit dem φίλημα ἀγάπης in 1Petr 5,14 hin.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen

a) Römer 1,5

ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Paulus knüpft an die universalistische Sicht in der alttestamentlich-jüdischen Tradition an, wonach auch Heiden mit zum endzeitlichen heiligen Gottesvolk gehören sollten (vgl. Jes 66,18–21 u.ö.).¹⁸⁸ Als Heidenapostel ist er „Griechen wie Barbaren verpflichtet“ (1,14). Die Rettung durch das Evangelium ist nicht an die Volkszugehörigkeit zu Israel gebunden, sondern an den Glauben (1,16f). Durch ἰουδαίῳ τε πρῶτον (1,16; vgl. 3,1f und 9,4) macht Paulus deutlich, dass es sich dabei um nichts anderes als die Erfüllung der Verheißungen für Israel handelt. Das in Jesus eröffnete Heil ist kein Weg *neben* der Erwählung Israels, sondern deren Erfüllung. Paulus berief auch die Heiden „to his fulfilled Judaism, nothing other than the faith of Israel beginning with Abraham“.¹⁸⁹

b) Römer 1,18–32

Die Charakterisierung der Heiden als unrein (1,24) aufgrund ihres Götzendienstes und der daraus resultierenden sexuellen Ausschweifungen entspricht alttestamentlich-jüdischem Denken.¹⁹⁰ Israel soll sich von den Heiden abheben, indem es sich rein hält und heilig lebt, wobei die Enthaltung von Götzendienst und Unzucht betont wird (vgl. insbesondere die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes in Lev 18 und 20, welche die Aufforderung zur Heiligkeit in Lev 19,2 rahmen).

c) Römer 2,12–24

Paulus zielt in 1,18–3,20 darauf ab, die Schuldigkeit *aller* Menschen vor Gott zu erweisen. Auch Israel hat nach der Sicht des Paulus gesündigt und kann nicht für sich beanspruchen, ohne die Rechtfertigung durch Christus bereits seiner Bestimmung zum heiligen Volk entsprechend zu leben. Insbesondere klagt Paulus es des Diebstahls, des Ehebruchs und des Tempelraubs an (2,21f). Zumindest Ehebruch hat nach dem Heiligkeitsgesetz den

¹⁸⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.2.

¹⁸⁹ D. A. HAGNER, Paul & Judaism 94.

¹⁹⁰ Siehe zu den einzelnen Vorwürfen U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 95–121.

Tod des Betreffenden oder – wo das Volk nicht über seiner Heiligkeit wacht – die Ausrottung Israels aus dem Land zur Folge (Lev 18,28; 20,10; vgl. Ez 33,26). Aber auch Diebstahl wird dort als mit der Heiligkeit JHWHs und Israels gänzlich unvereinbare Sünde aufgezählt (Lev 19,11ff). Was den Tempelraub betrifft, argumentiert J. D. M. Derrett mit Recht, dass Paulus hier auf den Profit aus Götzentempeln abhebt (siehe dazu das Verbot in Dtn 7,25f), der bei einer strengen Auslegung des Verbots von Götzendienst diesem gleichkam.¹⁹¹ Auch diese Anklage läuft also darauf hinaus, dass Israel seine Existenz als heiliges Volk im heiligen Land aufgrund seiner Werke verwirkt hat: vgl. Lev 17,1–9 mit Ez 33,25 und 36,17f.¹⁹² Für Paulus ersetzt also – wie schon im Alten Testament – die Erwählung zum heiligen Volk nicht den heiligen Wandel, sondern verpflichtet dazu. Israel hat die ihm aufgetragene Heiligung, welche der ihm geschenkten Heiligung durch Gott entsprechen und es von den Völkern unterscheiden sollte (vgl. Lev 20,7f.26), trotz der Gabe der Tora (Röm 3,2; 9,4) verfehlt. Insofern haben die Juden den Heiden gegenüber keinen Vorteil (Röm 3,9.20; vgl. 10,12). Vielmehr wird um ihretwillen „der Name Gottes unter den Heiden verlästert“ (2,24 zitiert Jes 52,5; vgl. Ez 36,20), was nach Ez 36 und 37 das genaue Gegenstück zur Heiligung des Namens Gottes ist. Dies ist nach Ez 36 der Grund, warum JHWH sein Volk erneut, und zwar mit letzter eschatologischer Wirksamkeit, heiligen wird, um so seinen Namen vor den Völkern wieder zu heiligen.¹⁹³

E. P. Sanders hat mehrfach darauf hingewiesen, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts keine „Werkreligion“ gewesen sei, sondern nur durch den Begriff des „covenantal nomism“ adäquat beschrieben werde.¹⁹⁴ Dem ist zweierlei zu entgegen: *Zum einen* haben zahlreiche auf Sanders eingehende Veröffentlichungen gezeigt, dass das Judentum zur Zeit des Paulus zwar nicht *nur* die Werke zur Grundlage der Rettung machte, dass dieser Gedanke aber keineswegs auf 4Esra als „Ausnahme“ beschränkt ist. Nach F. Avemarie können im nachneutestamentlichen rabbinischen Judentum die Erwählung Israels und die Taten der Einzelnen *gleichzeitig* als Grundlage gelten, ohne dass hier ein Ausgleich angestrebt würde. Er spricht deshalb von der „optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie“.¹⁹⁵ Avemaries

¹⁹¹ You Abominate False Gods 570.

¹⁹² Mit A. SCHLATTER ist festzuhalten, dass Paulus in Röm 1–3 und 7 Juden wie Heiden das *Fehlen* guter Werke, nicht das *Streben* danach, zum Vorwurf macht (siehe Der Glaube 324–327). Allerdings leugnet Paulus, „dass unser Gutes unser Böses entschuldige, so dass wir uns damit rechtfertigen könnten, dass wir nicht lauter Böses taten“ (Christliches Dogma 226).

¹⁹³ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 2.

¹⁹⁴ Vgl. sein Paul and Palestinian Judaism; ferner: Paul, the Law and the Jewish People 75.180–182.

¹⁹⁵ F. AVEMARIE, Erwählung 108(–126); vgl. DERS., Torah und Leben, passim.

Sicht kann aufgrund der zahlreichen Belege aus frühjüdischen Texten, die S. J. Gathercole anführt, bis in die Zeit des Paulus zurückverfolgt werden.¹⁹⁶ M. A. Elliott hat für die Pseudepigraphen nachgewiesen, dass hier weitgehend die Erwartung der an den persönlichen Toragehorsam gebundenen Errettung eines *Restes* aus Israel vorherrschend ist und an die Stelle der Errettung ganz Israels aufgrund der Erwählung tritt.¹⁹⁷

Zum anderen bedürfen die Juden nach Röm 1–3 (vgl. 1Kor 9,19f) der Rechtfertigung nicht deshalb, weil das Judentum eine „Werkreligion“ wäre, in welcher man erst durch Werke in den Bund eintreten müsste, sondern weil sie – wie Paulus in diesen Kapiteln aufweist – durch ihre Sünden den Bund übertreten haben und dadurch vor Gott nicht besser dastehen als die Heiden (Röm 3,9). „Human sin has rendered the righteousness of the law inoperable as a means to life.“¹⁹⁸ Dem durch das Gesetz als Sünder erwiesenen Menschen bleibt nur der Glaube als Weg der Rechtfertigung im Endgericht (Röm 3,26) und zum „Frieden mit Gott“ (Röm 5,1). Als *Sünder*, die den Bund übertreten und den Weg der Heiligung verlassen haben, bedürfen die Juden wie die Heiden der Rechtfertigung und der Heiligung durch Gott. Ez 36,22–32 verheißt Israel die Reinigung von seinem Götzendienst und seiner Unreinheit. Ez 37,28 spricht in diesem Zusammenhang von der erneuten Heiligung Israels. Von daher gilt: „Justification by faith is addressed to both Jews and Gentiles because it addresses a universal human need.“¹⁹⁹

d) Römer 2,25–29

Paulus nimmt hier die Tradition auf, wonach Israel durch die Beschneidung der Herzen durch den Geist letztgültig geheiligt werden wird und muss (vgl. Dtn 10,16; 30,6 mit Jub 1,23 und 1QS V,5f), und wendet sie auf die Heidenchristen an. Heiden, die durch den Geist den in der Tora geoffenbarten Willen Gottes tun, werden am Endgericht beteiligt, wie es dem Volk der Heiligen verheißt ist (vgl. Dan 7,18.22 mit 1Kor 6,2 und Lk 12,32). Dass diese Heidenchristen sogar *Israel* richten werden, „geht selbst

¹⁹⁶ Where is Boasting 90: In den apokryphen und pseudepigraphen Texten, „that envisage a future age consisting of the reward for the righteous and punishment for the wicked *after death*“ (z. B. TestHiob, Sib, PsSal, 2Makk, TestJud, äthHen, ApkZeph), „obedience is a vital basis for receiving eternal life“. Gott rettet nach diesen Texten sein Volk im Eschaton „on the basis of their obedience, as well as on the basis of his election of them“.

¹⁹⁷ Survivors of Israel, passim; siehe insbesondere 664.

¹⁹⁸ S. WESTERHOLM, *Israel's Law* 142. Vgl. P. STUHLMACHER, Römer 82 zu Röm 5,20: „Das formulierte Gebot Gottes steigert die Sünde zur bewussten und offenkundigen Feindschaft gegen Gott (7,13; 8,7). Zur Überwindung der Sünde trägt es aber nichts bei.“

¹⁹⁹ D. A. HAGNER, *Paul & Judaism* 90.

über die radikalsten jüdischen Gerichtstexte ... hinaus und hat sein Vorbild nur in der Umkehrpredigt Johannes des Täufers (Lk 3,7–9Par.) und in der Jesusbotschaft“, wo „vom Gericht der bußfertigen Heiden über die unbußfertigen Juden die Rede“ ist (Lk 11,31f par).²⁰⁰

e) Römer 3,20–31

Das Kriterium für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ist nach der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus, wie in der synoptischen Tradition angelegt, der Glaube an Jesus,²⁰¹ wobei von den „Werken des Gesetzes“ ganz abgesehen wird (3,21f.28).²⁰² Durch diese hat niemand Gerechtigkeit erlangt (3,20). Dabei wird das Gesetz nicht außer Kraft gesetzt (3,31), aber seine verurteilende Wirkung wird aufgehoben.²⁰³ Juden wie Heiden werden ge-

²⁰⁰ P. STUHLMACHER, Römer 47.

²⁰¹ Gegen die in letzter Zeit populär gewordene Auslegung von πίστις Χριστοῦ als „Glaube“ oder „Vertrauen *Jesus*“ (z. B. N. T. WRIGHT, *What Paul Really Said* 127; vgl. den Forschungsüberblick bei L. MORRIS, *Faith* 287f.291) ist mit C. E. B. CRANFIELD einzuwenden dass „the absence of any clear statement that Jesus ‚believed‘, ‚had faith‘ (πιστεύειν) and of any unambiguous use of πίστις of Christ’s own faith, and the fact that there are quite unambiguous references to faith in Christ are surely persuasive arguments against the subjective genitive interpretation“ (On the Πίστις Χριστοῦ Question 95).

²⁰² Die Ablehnung jeglicher Bedeutung der ἔργα νόμου für die Rechtfertigung in 3,28 wird von Vertretern der „New Perspective on Paul“ so ausgelegt, dass damit nicht einfach der Gehorsam gegenüber dem Gesetz gemeint sei, sondern speziell die im Gesetz vorgeschriebenen „identity and boundary markers“ (J. D. G. DUNN, *Works of the Law* 217; vgl. DERS., *Yet Once More*, passim). Nach J. D. DUNN „ ‚works of the law‘ are Paul’s way of describing in particular the identity and boundary markers which Paul’s Jewish(-Christian) opponents thought, and rightly thought, were put under threat by Paul’s understanding of the gospel“ (*Works of the Law* 220). Diese Interpretation hat eine fast unüberschaubare Flut von Gegenreaktionen hervorgerufen, die zu besprechen unseren Rahmen sprengen würde (siehe dazu die Darstellungen bei D. A. HAGNER, *Paul & Judaism* 99–101 und F. THIELMAN, *Paul* 14–47). Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass in dem als allgemein anerkannt zitierten Grundsatz in Gal 2,16 eine solche Beschränkung der Bedeutung nicht impliziert ist. Von der Verwendung des hebräischen Äquivalents מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה in Qumran (4Q 398 Frg. 14, Kol. II,3; vgl. 1QS V,21.23f; VI,18) her sind unter „Gesetzeswerken“ „the works which the law requires, obedience to the law“ ganz allgemein zu verstehen (C. E. B. CRANFIELD, *Works of the Law* 12; vgl. S. J. GATHERCOLE, *Boasting* 92–95.110). Vgl. auch D. A. HAGNER, a.a.O. 100: „The fact that there was such a social aspect involving such boundary markers does not warrant reducing the entirety of Paul’s polemic against the law to this one single point.“ R. H. BELL weist in diesem Zusammenhang auf Röm 9,11f hin, „where works are clearly seen as good deeds and not simply used as a term for describing participation in the Jewish community“. Vgl. auch die Ausführungen in Kapitel 14 zu Eph 2,5.8.

²⁰³ Vgl. U. WILCKENS, *Römer* Bd. 1, 186.

rechtfertigt durch die „Erlösung in Christus Jesus“, d. h. aufgrund seines stellvertretenden Sühntodes (Röm 3,24f).²⁰⁴

f) Römer 4

Röm 4 zeigt, dass Abraham unabhängig vom Gesetz gerechtfertigt wurde und somit der Vater aller ist, die glauben. Paulus erkennt nur die Glaubenden, ob sie nun beschnitten sind oder unbeschnitten, als „Kinder Abrahams“ an (4,11–16). Mithilfe von Zitaten aus Gen 17,5 und 15,5 weist er nach, dass der Einschluss der Heiden in das Gottesvolk bereits in der Abrahamsverheißung begründet liegt (4,17f).

g) Römer 5,17

Röm 5,17 spielt mit ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν auf die Teilhabe der Heiligen des Höchsten an der Herrschaft des Menschensohnes (Röm 5,15; vgl. 1Kor 15,47) nach Dan 7,18 (vgl. 1Kor 6,2 und 4,8 mit Lk 12,32 und 22,28–30) an, setzt also die Identifikation der Gerechtfertigten mit diesen voraus. Gleichzeitig hebt Paulus mit dem Zusatz ἐν ζωῇ (vgl. 5,21 und 6,23) hervor, dass es sich um eine geistliche Wirklichkeit, nämlich die Verleihung der eschatologischen βασιλεία bzw. das ewige Leben (Röm 5,18.21; 6,23; 8,11), handelt. Damit wird einmal mehr deutlich, dass er in der christlichen Gemeinde das eschatologische Volk der Heiligen sah, mit dessen Sammlung und Reinigung Jesus begonnen hatte.

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

a) Römer 1,5

ἀποστολὴ εἰς ὑπακοὴν πίστεως Für Paulus war das Ziel seines Apostolats, den Gehorsam des Glaubens bei den Völkern hervorzurufen. Nach 16,25f ist dieser das Ziel der Geheimnisoffenbarung und der Evangeliumsverkündigung (εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη). Paulus ruft auch die ihm nicht persönlich bekannte Gemeinde in Rom zu diesem Gehorsam, nämlich in 16,17–20, wobei er sie auffordert, sich von denen fernzuhalten, welche „Spaltung und Verwirrung verursachen“ παρὰ τὴν διδασχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε. Er geht also davon aus, dass auch die Römer bei ihrer Missionierung verbindliche Lehre erhalten haben (vgl. auch 6,17) – ob dogmatischer oder ethischer Art, sagt er nicht ausdrücklich. Am wahrscheinlichsten ist, dass jene Menschen falsche Überzeugungen lehrten, die in falsche Taten mündeten. Paulus hebt demgegenüber in 16,19 lobend den „Gehorsam“ der Adressaten hervor.

²⁰⁴ Siehe zu der vorpaulinischen Formel in Röm 3,25 die Ausführungen in Kapitel 9 zu 1Kor 1,30 sowie U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 190–193.

b) Römer 2,5–16

Paulus stellt in v 6 mit Hilfe eine Zitats aus Prov 24,12 (vgl. Ps 62,13; PsSal 9,5) fest, dass Gott im Endgericht nach den Werken richten wird, und zwar durch ein „endzeitliches Inkraftsetzen des den Taten der Menschen folgenden, ihnen entsprechenden Unheilsgeschicks“.²⁰⁵ Er nimmt diesen allgemeinen Gerichtsmaßstab nirgends zurück, sondern betont, dass das Gericht über die Werke nach dem Maßstab des Gesetzes „gemäß seinem Evangelium“ geschehen wird (2,16). Christus, der Retter, wird zugleich der Richter sein, durch den Gott dieses Gericht ausführt. Die Juden verurteilt Paulus nicht, weil sie das Gesetz zu erfüllen suchen, sondern deshalb, weil sie, obwohl sie es haben, sündigen wie die Heiden.²⁰⁶

c) Römer 4

Paulus illustriert hier am Beispiel Abrahams, was wahrer Glaube ist. Er distanziert sich dabei vom jüdischen, auch von seinen judenchristlichen Gegnern verwendeten, Bild Abrahams, wonach der Glaube, der Abraham als Gerechtigkeit angerechnet wurde, der Glaube war, den er im Halten der „Anordnungen, Gebote, Satzungen und Weisungen“ Gottes (Gen 26,5; vgl. Gen 15,6; Sir 44,19–21) und in der Fesselung Isaaks (Gen 22,9–10; vgl. Jub 18,15ff; Sir 44,20) als solchen erwiesen hatte; vgl. im Neuen Testament Jak 2,14–26; Hebr 11,8–10.17–19.²⁰⁷ Von diesem Abrahambild her konnte argumentiert werden, dass zum Heil der Glaube nicht ausreiche, sondern auch das Halten der Tora notwendig sei. Demgegenüber hält Paulus fest, dass Abraham allein aufgrund seines Glaubens gerechtfertigt worden (vgl. das Zitat von Gen 15,6 in Gal 3,6 und Röm 4,3.22) und die Beschneidung nur als Siegel seiner Glaubensgerechtigkeit zu sehen sei.²⁰⁸ Nach Röm 4,5–8 war Abraham sogar „gottlos“ (ἄσεβής), als er gerechtfertigt wurde, was von Gen 12,1–3 her eine mögliche Behauptung ist.²⁰⁹ Er

²⁰⁵ U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 129. Vgl. a.a.O. 130: „Die ‚Verurteilung‘ der Sünder besteht darin, dass Gott als ‚Richter‘ sie dem selbst erwirkten Unheil, das sich am Ende realisiert, preisgibt: [sic] die Errettung der Gerechten darin, dass er das Heil an ihnen verwirklicht, das ihrem Tun entspricht.“ Paulus teilt diese Überzeugung mit weiten Teilen des Judentums seiner Zeit. Auch hier wurde nicht einfach erwartet, dass ganz Israel aufgrund der Erwählung gerettet würde, sondern die Werke des Einzelnen galten als entscheidend für das Endgericht (vgl. S. J. GATHERCOLE, Boasting 125).

²⁰⁶ Vgl. A. SCHLATTER, Glaube 325 und WILCKENS, Römer Bd. 1, 145.

²⁰⁷ Siehe P. STUHLMACHER, Revisiting Paul’s Doctrine 64.

²⁰⁸ Glaube ist, wie das Beispiel Abrahams zeigt, das Vertrauen auf Gottes Verheißung (4,18). Solcher Glaube drückt sich im geistgewirkten Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn aus (vgl. 1Kor 12,3 mit Röm 10,9f) und ist aktiv in der Liebe zum Nächsten, dem Halten der Gebote und im Tun der Gerechtigkeit nach dem Willen Gottes (vgl. Gal 5,6; 1Kor 7,19; Röm 6,12–23) (vgl. P. STUHLMACHER, Revisiting Paul’s Doctrine 66).

²⁰⁹ Vgl. P. STUHLMACHER, Revisiting Paul’s Doctrine 65.

dient somit als Paradigma der „Rechtfertigung des Gottlosen“ (vgl. Röm 5,6–8). „Der Rechtsgrund für die Rechtfertigung aller derer, die als ‚Gottlose‘ an den sich in Christus offenbarenden Gott [Israels] glauben“ wie Abraham, ist nach 4,25 „der von Gott verfügte und mit der Auferweckung als gültig bestätigte Opfergang des Christus ans Kreuz“.²¹⁰

4,6–8 beschreibt Rechtfertigung als Sündenvergebung, 4,17 (vgl. 4,24f) als Neuschöpfungsakt. Sie ist damit auf das engste mit der Heiligung verbunden, da in der Heiligung das verwirkte Leben mittels Sühne wiederhergestellt wird. Von Ez 37 her ist die Neuschöpfung Israels als eschatologisches Wirken des Heiligen Geistes zu begreifen und geht mit der erneuten Heiligung Israels (37,28), seiner Wiederherstellung, seiner Reinigung, der Vergebung der Sünden und der Erneuerung zum Gehorsam (36,24ff) einher. Auch hier wird also deutlich, dass die Christen durch die Rechtfertigung aus Glauben geheiligt wurden und in ein Leben in der Heiligung gestellt sind.

d) Römer 5

Paulus bleibt weiterhin bei der Rechtfertigungsterminologie, doch wiederholt er dabei Themen, die er anderswo in Bezug auf die Heiligung formuliert hat: So sagt er von den aus Glauben Gerechtfertigten, dass sie in den Schalom-Zustand zurückgekehrt sind, der Charakteristikum des Sinai-Bundes war (aus dem die Juden gefallen waren und dem die Heiden nicht angehörten) und der nach Ez 37,26 den neuen Bund mit dem eschatologisch geheiligten Volk kennzeichnen sollte (5,1). Durch Jesus haben sie den „Zugang“ (προσπαγωγή) zu der „Gnade, in der [sie] stehen“, d. h., er eröffnet ihnen durch die Rechtfertigung das Privileg, sich Gott nahen zu dürfen, welches in Israel die Kultfähigkeit, d. h. Reinheit und Heiligkeit voraussetzte (5,2; vgl. Eph 2,18; 3,12; auch Hebr 4,16 und 10,19ff).²¹¹ Auch hier wird also deutlich, dass die Rechtfertigung die Heiligung mit umschließt. Die Rechtfertigung führt zur Teilhabe an der endzeitlichen Herrlichkeit Gottes (Röm 5,2). Nach 2Thess 1,12 ist die Teilhabe an der δόξα Jesu Frucht eines der Berufung würdig gelebten Lebens. Beides gehört für Paulus untrennbar zusammen, da er eine Rechtfertigung ohne Leben in der Heiligung nicht kennt. Nach 5,5 wurde den Gerechtfertigten die endzeitliche Gabe des Heiligen Geistes gegeben, welcher nach alttestamentlicher Erwartung die Heiligung des Gottesvolkes wirkt (vgl. Ez 36,26f und 37).

²¹⁰ P. STUHLMACHER, Römer 71.

²¹¹ Vgl. zu dem mit προσπαγωγή, χάρις und ἵστημι umrissenen kultischen Vorstellungszusammenhang W. STRACK, Kultische Terminologie 277–289.

e) Römer 7

1–6 In diesem Abschnitt argumentiert Paulus, dass die Christen, da sie in der Taufe mit Christus gestorben sind, nicht nur der Sünde (vgl. Röm 6,2.11), sondern auch dem Gesetz gestorben sind (so die Hauptthese in v 4). Hat Paulus in 6,6 das Ziel des Sterbens mit Christus negativ formuliert, „damit der Leib der Sünde aufhöre, damit wir hinfort der Sünde nicht mehr dienen“, so formuliert er dies nun in positiver Hinsicht: „damit wir einem andern angehören, nämlich dem, der von den Toten auferstanden ist, damit wir Gott Frucht bringen“ (vgl. 6,22).²¹² An die Stelle der Herrschaft des Gesetzes ist die Herrschaft Christi getreten. Diesen Herrschaftswchsel beschreibt Paulus in den vv 5f mit Hilfe des „Einst-Jetzt-Schemas“ (vgl. 1Kor 6,9–11; Tit 3,3–5) als absoluten Gegensatz, nämlich zwischen Fleisch und Geist (vv 5 und 6) bzw. Buchstaben und Geist (vv 6a und 6b; vgl. 2,29).²¹³ Das Leben „im Fleisch“ ist ein Leben unter dem Gesetz, welches zur Sünde reizt, um sie anschließend zu verdammen, und insofern todbringender Buchstabe ist (vgl. 2Kor 3,6ff). Davon unterscheidet sich grundlegend (man beachte die Einleitung mit $\nu\upsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}$) das Leben „in der Neuheit des Geistes“.²¹⁴ Die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes begründet keine Autonomie, sondern einen vom Geist bestimmten Wandel, der nach Röm 8,4 die „Rechtsforderung des Gesetzes“ erfüllt (vgl. schon 6,14ff).

7–25a wurde immer wieder auf den Zwiespalt des Christenlebens bezogen, und zwar bereits seit Augustin, der im pelagianischen Streit seine Meinung dahingehend änderte.²¹⁵ Doch spricht schon der wohl überlegte Aufbau der

²¹² „Der Ausdruck [Frucht bringen] stammt aus der Mission und bedeutet, dass die Verkündigung des Evangeliums beherzigt, der von Christus neu aufgerichtete Wille Gottes befolgt und das missionarische Zeugnis in Wort und Tat vor der ungläubigen Welt gewagt wird (vgl. Mk 4,20; Lk 8,15 und Kol 1,10)“ (P. STUHLMACHER, Römer 96).

²¹³ „Bei dem Kontrastschema von Geist und Buchstaben geht es, wie 2.Kor 3 zeigt, um den Gegensatz von altem und neuem Bund (vgl. Jer 31,31ff.). Der Herrschaft des Gesetzes im alten Bund steht die Herrschaft Christi und des Evangeliums im neuen Bund gegenüber“ (P. STUHLMACHER, Römer 95).

²¹⁴ „Aus Gal 5,16–21 lässt sich klar ersehen, dass für den Apostel ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘ zwei einander gegenüberstehende ... Lebens- und Machtbereiche darstellen. Die Gegenüberstellung von vergänglichem irdischem ‚Fleisch‘ und unvergänglichem ‚Geist‘ Gottes findet sich schon in Jes 31,3 und ist dann vom Frühjudentum in hellenistischer Zeit noch weiter ausgearbeitet worden..., und in den Qumrantexten ist die Rede von der zum Zeitpunkt des Gerichts von Gott bewirkten Läuterung des frevelhaften Fleisches durch den Heiligen Geist (vgl. IQS 4,20f. mit Ez 36,25ff.).“ (P. STUHLMACHER, Römer 94f).

²¹⁵ Vgl. zur Wirkungs- und Auslegungsgeschichte von Röm 7,7–25 W. G. KÜMMEL, Römer 7, 74–138; U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 101–117; H. LICHTENBERGER, Ich Adams 13–105.

Kapitel 7 und 8 gegen diese Deutung. Paulus entfaltet in 7,7–25 einerseits und 8,1–11 andererseits den in 7,1–6 skizzierten Gegensatz zwischen altem und neuem Leben, wobei die Danksagung in 7,25a im Stil alttestamentlicher Bußpsalmen die Klage von 7,7–24 abschließt.²¹⁶ 7,25b und 8,1f greifen die Gegenüberstellung vom Leben „im Fleisch“ und „im Geist“ aus 7,5f auf und bieten zwei parallele, jeweils mit ἄρα οὖν eingeleitete, als Merksätze formulierte Zusammenfassungen von 7,7–25a einerseits und 8,3–17 andererseits.²¹⁷ Die beiden Kapitel stellen äußerst pointiert den Gegensatz zwischen dem Leben vor und nach dem Geistempfang dar (und zwar in Kap. 7 in der Stilform eines Bekenntnisses Adams, der dabei für die Menschheit ohne Christus steht),²¹⁸ und sperren sich gegen die Auslegung im Sinne der prinzipiellen Gleichzeitigkeit beider Seinsweisen, d. h. im Sinne eines *simul iustus et peccator*.²¹⁹ Die folgende Auslegung schließt

²¹⁶ Vgl. U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 18 und P. STUHLMACHER, Römer 104f.

²¹⁷ Vgl. P. STUHLMACHER, Römer 104–106. 7,25b beschreibt wie 7,5 die frühere Stellung des Menschen unter dem „Gesetz der Sünde“, 8,1f handelt wie 7,6 von der Befreiung durch den „Geist des Lebens“. Dagegen bildet 8,1 für sich allein keinen wirklichen Gegensatz zu 7,25b und keine volle Parallele zu 7,6. 8,2 ist deshalb dem in 8,1 anfangenden Merksatz zuzurechnen. 8,3 leitet dann mit τὸ γάρ die Erklärung von 8,1f ein. – H. LICHTENBERGER wendet gegen die Deutung von 7,25b und 8,1 als summarische Merksätze ein, „dass es sich [bei 7,25b] um eine unzutreffende Zusammenfassung von 7,7–25a handelt“ (Ich Adams 154, Anm. 99). Doch vermag seine eigene Interpretation von 7,25b als nachträgliche Glosse „eines namenlosen Exegeten“, von deren sekundärer Einfügung in den Handschriften jede Spur fehlt (a.a.O. 160; siehe 150–160), nicht zu überzeugen. Nimmt man in τοῖ δουλεύω νόμω θεοῦ (v 25) den ironischen Unterton wahr (ein Dienenden nur im Geiste ist kein wirklicher Dienst – vgl. nur Röm 2,13), steht es durchaus im Einklang mit σύμφημι τῷ νόμω (v 16), συνήδομαι τῷ νόμω (v 22) und der Gesamtaussage von 7,19. Dass 7,25 zu 7,6 „im Widerspruch“ steht (was H. LICHTENBERGER, a.a.O. 154 als Argument gegen 7,25 als summarischen Merksatz anführt), ist folgerichtig, da 7,6 erst in 8,1f aufgenommen wird.

²¹⁸ Vgl. H. LICHTENBERGER, Ich Adams 266, nach dem sich in 7,7–13 „zwei Aussageebenen überlagern: erstens die Geschichte Adams nach Gen 3 ... und zweitens je ‚meine‘ Geschichte“.

²¹⁹ Nach H. LICHTENBERGER „handelt es sich in Römer 7 und 8 weder um ein zeitliches Nacheinander in dem Sinne, dass der Erlöste zurückblickte auf seine ferne Vergangenheit, noch handelt es sich um Gleichzeitigkeit, entsprechend einem zuständlich verstandenen ... ‚simul iustus et peccator‘“ (Ich Adams 268). Mit P. ALTHAUS ist festzuhalten: „Röm. 7 und 8 gelten *im Sinne des Paulus* nicht gleichzeitig, sondern nacheinander“ (Paulus und Luther 36). Von der Heiligung am Anfang des Christenlebens her gedacht, kann man deshalb nicht sagen: „Die Ausgangssituation mitten in der Sünde ist jeden Morgen und jeden Abend *auch* seine [d. h. des Christen] Situation“ (so K. BARTH, KD IV,1, 651). H. LICHTENBERGER versucht, der Tatsache, dass auch der Christ, obwohl „er befreit ist von der Macht der Sünde“, noch sündigen kann, gerecht zu werden und gleichzeitig den Eindruck der Gleichzeitigkeit zu vermeiden, indem er auf die von Luther auch gebrauchte Formel „simul iustus est et peccat“ zurückgreift (Ich Adams 268; Luther im Kommentar zu Röm 7,25 WA 56, 347).

sich deshalb Kümmels durch Bultmann angeregter Deutung des Ichs in Kap. 7 an, der auch Lichtenberger im Wesentlichen folgt.²²⁰

Wenn Paulus behauptet, die Christen seien dem Gesetz „gestorben“, liegt der Verdacht nahe, er trete das Israel von Gott gegebene Gesetz mit Füßen. Auf diesen in den vv 7 und 13 formulierten Einwand geht er in zwei Argumentationsgängen ein.

7–12 Zunächst differenziert er zwischen Sünde und Gesetz: Nicht das Gesetz ist schlecht. Paulus hält daran fest, dass es „heilig, gerecht und gut“ und sogar „geistlich“ ist (7,12.14). Aber aufgrund der Sünde, welche das Gesetz missbraucht, um dadurch die Begierde zu wecken (vgl. 7,5.7–11 mit Gen 2,17), welche dann vom Gesetz selbst verurteilt wird, kann aus dem Gesetz nichts Gutes mehr kommen, sondern nur noch Erkenntnis der Sünde (7,7) und Tod (7,10f.13).²²¹ Die daraus resultierende Situation des Menschen ohne Christus thematisiert Paulus in den vv 13–25a.

13–25 Der unerlöste Mensch ist so von der Sünde beherrscht (7,14.17), dass er das Gesetz nicht tun kann, auch wenn er es will (7,15–22). Er befindet sich im Widerstreit zwischen dem Gesetz, dem sein innerer Mensch und seine Vernunft zustimmen (vv 22f), und der in ihm wohnenden Sünde (vv 17.20.25b) bzw. dem „Gesetz in meinen Gliedern“, also dem „bösen Trieb“, welcher ihn in der Sünde gefangen hält (7,23.25b). Aus dieser Situation kann er sich selbst keinen Ausweg bereiten, weshalb er nach einem Erlöser „von diesem Leib des Todes“ schreit (7,24). Diesen Erlöser hat Gott in Christus geschenkt; „der Dankruf in V. 25a markiert die erlösende

²²⁰ Nach R. BULTMANN enthält Röm 7,7–25 „nicht eine Konfession des Paulus oder überhaupt eine Schilderung des *seelischen* Zustandes des unerlösten Menschen, sondern die Darstellung des objektiven Seins des Unerlösten, wie es vom Standpunkt des Erlösten aus sichtbar geworden ist“ (Problem der Ethik 43). Dementsprechend versteht W. G. KÜMMEL Röm 7,7ff als „Betrachtung des Unerlösten vom christlichen Standpunkt aus“ (Römer 7, 138), und nach H. LICHTENBERGER ist das „Ich“ in Röm 7 „*jeder Mensch remoto Christo*, sei es zeitlich („vorchristlich“) oder im gegenwärtigen Sein“ (Ich Adams 266). „Römer 7 und 8 zeigen“ demnach „die beiden grundlegenden, aber nicht gleichwertigen Möglichkeiten des Seins auf, wobei Römer 7 die ‚unmögliche Möglichkeit‘ auch des Christen bleibt“, aber eben nicht dessen Normalzustand darstellt (a.a.O. 268; vgl. a.a.O. 166).

²²¹ Damit geht Paulus über die alttestamentlich-jüdische Tradition hinaus, welche dem Gesetz lebenserhaltende Funktion zuschrieb: vgl. Lev 18,5; Ez 20,11; Neh 9,29; Sir 17,11; Bar 4,1; PsSal 14,2; syrBar 38,2 (vgl. P. STUHLMACHER, Römer 103).

Wende“.²²² Der Christ bleibt also nicht in dem Sinn *simul iustus et peccator*, dass er weiterhin „täglich sündigt“²²³ wie vor dieser Wende.

“For Paul, the situation described in Rm. 8 and that described in Rm. 7,14ss. are mutually exclusive, and Christians belong to the former. Σάρξ and πνεῦμα form an antinomy which admits of no compromise or simultaneity (cf. Rm. 8,5–10).”²²⁴

Schon P. Althaus unterscheidet zwischen dem Kampf in den *Nichtchristen*, welcher zwischen Fleisch und Vernunft stattfindet, wobei Letztere unterliegt, und dem Kampf zwischen Fleisch und Geist in den *Christen* (vgl. Gal 5,16–18), der „im voraus entschieden“ ist, „denn der Geist ist der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat (8,11)“.²²⁵

Doch formuliert Paulus bewusst präsentisch. Er zeigt damit erstens an, dass die sündige Vergangenheit die Vergangenheit der Christen bleibt. „Der Glaubende“ ist „immer ein Sünder, der zum Gerechten Geworden ist, immer ein Gottloser, dem es Gott geschenkt hat, ihn dadurch zu ehren, dass er an ihn glaubt“.²²⁶ Zweitens hält Paulus durch die präsentische Formulierung fest, „dass das Wollen und Handeln des Glaubenden dann, wenn er seiner Begier gehorcht, Sünde, verwerflich und verdammlich sei... Diese Möglichkeit war nach dem Urteil des Paulus für alle, auch für ihn, immer vorhanden.“²²⁷ Die Christen sind

„nur in und durch Christus von der tödlichen Anklage des Gesetzes befreit und durch die Gabe des Hl. Geistes befähigt..., Gottes gutem Gebot zu folgen. Ohne den Geist und ohne Christus würde das Ich sofort wieder in die Not zurückgeworfen werden, die Paulus in 7,7ff. schildert.“²²⁸

Daraus ergibt sich, dass die Christen als „versuchliche Gerechte“ zu beschreiben sind.

f) Römer 8,1–17

Dieser Abschnitt enthält kein einziges Derivat des ἄγ-Stammes. Dennoch darf er als das Herzstück der paulinischen Aussagen zur Heiligung gelten.

²²² P. STUHLMACHER, Römer 100.

²²³ So Luther im Großen Katechismus zur 5. Vaterunserbitte, BSLK 683,1–35 und WA 40/I, 567,33f; dagegen A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit 154. Siehe dazu H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 205, Anm. 213.

²²⁴ T. J. DEIDUN, New Covenant 242; vgl. P. A. RAINBOW, Way of Salvation 151.

²²⁵ Römer 80.

²²⁶ A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit 154.

²²⁷ A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit 154f.

²²⁸ P. STUHLMACHER, Römer 106; vgl. H. LICHTENBERGER, Ich Adams 266.

Paulus legt in diesen Versen dar, wie die Heiligen durch den Heiligen Geist in der Heiligung leben.²²⁹

Vv 1–2 fassen thetisch zusammen, worum es im Folgenden geht: „Im Sieg der Gerechtigkeit Gottes in Christus ist die Befreiung von der Macht der Sünde radikal geschehen, so, dass wir ohne Vorbehalt frei sind zum Leben mit Gott in der Heiligung.“²³⁰ Vv 3–4 schildern, wie durch die Gabe des Geistes die Rechtsforderung des Gesetzes für die Christen erfüllt wird. In den vv 5–8 erläutert Paulus den Gegensatz zwischen dem Wandel „im Fleisch“ und „im Geist“.

1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Das ἄρα an dieser Stelle bezieht sich auf 7,6 und 7,24f zurück. Die Christen sind nicht mehr unter dem Verdammungsurteil des Gesetzes, weil sie mit Christus gestorben sind, so dass das Urteil, unter dem sie als Kinder Adams standen (vgl. κατάκριμα in 5,16.18), durch Christus als den zweiten Adam aufgehoben wurde.²³¹ Da dies allein durch den Tod Christi bewirkt wurde, kommt Paulus in den die vv 1f erläuternden vv 3–4 zunächst noch einmal auf die Sendung Jesu und seinen stellvertretenden (die Rechtfertigung bewirkenden) Tod zu sprechen.

2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου

Die Gegenüberstellung vom „Gesetz der Sünde und des Todes“ und dem „Gesetz des Geistes des Lebens“ ist am besten von Jer 31,31–34 und Ez 36 und 37 her zu verstehen, wo eine neue Wirklichkeit des Gesetzes, nämlich die des Leben wirkenden Geistes (Ez 37,5–14), verheißen wird.²³² Dies wird dadurch bestätigt, dass

„sich Paulus selbst in 2. Kor 3 in den ‚Dienst des Geistes‘ im Neuen Bund (nach Jer 31,31–34) gestellt sieht, der den mosaischen ‚Dienst des Todes‘ ablöst, und Christus als den diese neue ‚Setzung‘ Gottes erfüllenden Geist der Freiheit bezeichnet (vgl. 2. Kor 3,6–17)“.²³³

Erst unter dem Geist kann die Tora ihre ursprüngliche Leben spendende Funktion (vgl. Ps 19 und 119) wahrnehmen. Durch die in Christus herbeigeführte Wirklichkeit des Geistes wird die tödliche Wirkung des Gesetzes beendet, welches zuerst die Sünde des Menschen feststellt und ihn dann

²²⁹ Von den 146 Belegen für πνεῦμα im Corpus Paulinum nennen nur achtzehn ihn ausdrücklich πνεῦμα ἁγίου, doch ist dies an den übrigen Stellen impliziert.

²³⁰ K. STALDER, Das Werk des Geistes 403.

²³¹ Vgl. T. R. SCHREINER, Romans 399.

²³² Vgl. Gen 6,17; 7,15; Ez 1,20fLXX; 10,17LXX und Ez 37,5LXX, wo πνεῦμα ζωῆς für רוח חיים (רוח חיים) steht.

²³³ P. STUHLMACHER, Römer 108.

auch noch dazu treibt, mit Hilfe des Gesetzes vor Gott die eigene Gerechtigkeit etablieren zu wollen, anstatt sich der Gerechtigkeit Gottes unterzuordnen (vgl. Röm 5,20 und 10,3).

„Genau so, wie der νόμος τοῦ θεοῦ (Gen. auct.) in den νόμος τῆς ἀμαρτίας (Gen. poss.) verkehrt wurde, aber inhaltlich derselbe νόμος ist und bleibt..., so ist wieder derselbe νόμος τοῦ θεοῦ dort, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, zum νόμος τοῦ πνεύματος geworden. In Jesus Christus hat das von der Sünde beschlagnahmte Gesetz den Besitzer gewechselt, ist es wieder seinem wahren Herrn und Urheber zurückgegeben.“²³⁴

Das Gesetz unter der Herrschaft des Geistes unterscheidet sich vom mosaischen Gesetz nicht grundsätzlich in seinen Forderungen,²³⁵ auch nicht durch einen

„verschieden starken Anspruch auf Gültigkeit und Verbindlichkeit..., sondern darin, dass hier nicht gefordert wird, ohne dass gegeben wird... Auch hier gibt es ein Sollen, aber nicht ohne ein Sein; auch hier gibt es konkreten Anspruch und konkrete Aufgaben, aber keinen Anspruch ohne einen Zuspruch und keine Aufgaben ohne Gottes zuvorkommende Gaben.“²³⁶

3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός hat eine enge Parallele in Hebr 7,18f: „Das frühere Gebot wird nämlich aufgehoben, weil es schwach und nutzlos war – denn das Gesetz hat nicht zur Vollendung geführt –, und eine bessere Hoffnung wird eingeführt, durch die wir Gott nahe kommen.“ Da v 3 die Begründung zu v 2 ist, muss das ἀδύνατον τοῦ νόμου für Röm 8 darin bestehen, dass es – da die Menschen unter die Sünde gekommen waren (7,5.14) – seine Leben spendende Funktion nicht wahrnehmen konnte. „Gegen die negative Macht des ‚Fleisches‘ kam das Gesetz mit seiner Kraft nicht an.“²³⁷

ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας
Dieser Schwachheit begegnete Gott durch die Sendung seines Sohnes in

²³⁴ E. FUCHS, Freiheit des Glaubens 85.

²³⁵ Zur inhaltlichen Neuerung, die mit der in Jesus angebrochenen geistlichen Wirklichkeit einhergeht, insbesondere zur Konzentration der Tora auf das Liebesgebot, siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.1.

²³⁶ W. SCHRAGE, Einzelgebote 102.

²³⁷ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 124. Dagegen tritt die „fleshly distinction between Jew and Gentile“, d. h. die fleischliche Verquickung des Gesetzes mit Israel als durch die Beschneidung abgegrenzte Nation, welche J. D. G. DUNN als Ursache für das Unvermögen des Gesetzes ansieht (Romans 420.438), hier überhaupt nicht in den Blick. Paulus spricht an dieser Stelle viel universalier von der Situation der Menschen unter dem Gesetz der Sünde überhaupt.

die menschliche Wirklichkeit, und das heißt, in den „Wirklichkeitsbereich der Sünde“²³⁸ und unter das Gesetz (Gal 4,4).

καὶ περὶ ἁμαρτίας ist von der Wendung περὶ τῆς ἁμαρτίας her zu deuten, womit die LXX תַּשִּׁיב־לָע bzw. תַּשִּׁיב־לָ wieder gibt (vgl. z. B. Lev 4,3.14.28.35; 5,6–13); Paulus beschreibt damit den Sühntod Jesu als „das um der Sünde willen darzubringende Sündopfer“.²³⁹ Durch dieses hat er die Herrschaft der Sünde gebrochen mit dem Ziel (vgl. ἵνα in 6,6 und 7,4), dass das Gesetz nun von den Christen in der Kraft und Wirklichkeit des Geistes erfüllt wird.

κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί verweist auf das Gericht über die Sünde im Fleisch des Gekreuzigten. Die Christen „have had the power of sin broken in their lives because Christ bore on the cross God’s condemnation against sin“.²⁴⁰

4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα Sowohl Jer 31,31ff als auch Ez 36,27 verheißen, dass auf die eschatologische Reinigung des Gottesvolkes (Jer 31,33; Ez 36,25.29.33) der Gehorsam – bei Ezechiel der Wandel im Geist – folgt. Nach frühjüdischer Erwartung wird „das endzeitliche Gottesvolk in Erfüllung der Sohnesverheißung aus 2. Sam 7,12–14 zum vollendeten Gehorsam der ‚Söhne Gottes‘ geführt werden“ (vgl. Jub 1,15ff.23ff).²⁴¹ Dementsprechend geht auch Paulus davon aus, dass die Christen in der Erfüllung des Willens Gottes stehen. Dabei bezeichnet der Geist sowohl die „Kraft als auch die Norm und das ‚Wie‘ des περιπατεῖν“ (Ersteres ist der Sinn der Wendung ἐν πνεύματι in v 9, Letzteres der von κατὰ πνεῦμα in v 4).²⁴² Es ist keineswegs zutreffend, dass „das neue Leben“ nach Paulus „ein aus der Gottes- und Christus-Gemeinschaft heraus immer neu quellendes, originales, individuelles Erzeugnis des Geistes [ist], eine freie Schöpfung religiöser Innerlichkeit, die ihr Gesetz aus sich selbst schöpft“.²⁴³

„In der Freiheit vom Gesetz des Todes und der Sünde wird gerade die bekannte Rechtsforderung Gottes erfüllt (V. 4)... Im Kraftfeld des Geistes gelten ganz bestimmte kon-

²³⁸ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 125. Vgl. zum „Fleisch der Sünde“ den Ausdruck „Fleisch des Frevels“ in 1QS XI,9.

²³⁹ P. STUHLMACHER, Römer 110.

²⁴⁰ T. R. SCHREINER, Romans 404.

²⁴¹ P. STUHLMACHER, Römer 108.

²⁴² W. SCHRAGE, Einzelgebote 74; vgl. schon W. PFISTER, Leben im Geist 91.

²⁴³ So z. B. – neben vielen anderen – J. WEISS, Das Urchristentum 433.

krete Gebote, die die Pneumatiker sich zwar innerlich aneignen sollen, die aber nichtsdestoweniger auch von ihnen immer wieder ‚von außen‘ vernommen werden wollen.²⁴⁴

Durch den Geist wird das δικαίωμα τοῦ νόμου in den Christen erfüllt.²⁴⁵ Diese merkwürdige Wendung ist von Ez 36,26 her zu verstehen, wonach Gott bewirken wird ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασί μου πορεύσθε. Dass Paulus im Unterschied zu Ez 36 vom δικαίωμα im Singular spricht, ist mit der von Jesus herkommenden, bei Paulus aufgenommenen Konzentration des Gesetzes auf die Liebe zu erklären, welche Paulus in Röm 13,8–10 und Gal 5,14 als „Erfüllung des Gesetzes“ bezeichnet.²⁴⁶ Sie ist nach 1Thess 3,12f und 4,3ff (vgl. Lk 6,36 und Mt 5,48) die Quintessenz eines geheiligten Lebens. Dass Paulus im Passiv von der Erfüllung des δικαίωμα τοῦ νόμου spricht, bedeutet – wie Stalder richtig feststellt – nicht,

„dass der Anspruch des Gesetzes gar nicht von uns, sondern etwa vom Heiligen Geist selbst in der Weise erfüllt würde, dass der Heilige Geist an die Stelle unseres Selbst träte und uns nur als Instrument oder Schauplatz benützte... Dagegen spricht, dass eben dies das Ziel der Rechtfertigung ist, dass wir, wirklich wir selbst mit Gott leben dürfen... Das Passiv kann ... nur betonen, dass es ein *Geschenk* der Befreiung von Fluch und Sünde ist, dass wir den im Gesetz bezeugten gnädigen Anspruch Gottes durch wohlgefällig aufgenommenen Gehorsam beantworten dürfen.“²⁴⁷

Paulus erwartet, dass die Christen auf keinen Fall ohne Werke bleiben werden. Röm 8,4 enthält dasselbe finale ἵνα wie Röm 6,6 und 7,4. Die Erfül-

²⁴⁴ W. SCHRAGE, Einzelgebote 76. Vgl. auch 1Kor 6,19, wo „der Hinweis auf den im Christen wohnenden Geist gerade das konkrete Verbot der πορνεία motiviert“ (ebd.). „Wandel ‚in Christus‘ heißt immer auch: Wandel nach seinen Geboten. Das πνεύματι περιπατεῖν (Gal 5,16) bzw. πνεύματι στοιχεῖν (Gal 5,25) erweist sich darum in der Erfüllung des νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2)“ (a.a.O. 90).

²⁴⁵ δικαίωμα ist nicht nur das Rechtsurteil des Gesetzes, sondern seine zu erfüllende Forderung: vgl. z. B. Ex 15,26, wo δικαίωμα φυλάσσειν parallel zu τὰ ἀρετὰ ποιεῖν und zu τὰς ἐντολὰς ἐνωτίζεσθαι steht. In Röm 8,4 ist die instrumentale Deutung von ἐν ἡμῖν („durch uns“) wegen des folgenden aktiven περιπατοῦσιν gegenüber der lokalen vorzuziehen (vgl. F. W. HORN, Wandel im Geist 168).

²⁴⁶ Röm 8,4 korrespondiert auf der Textoberfläche mit Röm 1,32, wo ebenfalls der Sing. von δικαίωμα steht. Während dort von der Übertretung dieser Rechtsforderung die Rede ist (der Zusammenhang impliziert, dass sie gehalten werden sollte), spricht Röm 8,4 in bewusster Aufnahme von 1,32 von deren Erfüllung.

²⁴⁷ K. STALDER, Das Werk des Geistes 405. Nach STALDER kommt deshalb für ἐν ἡμῖν nur die Interpretation mit „unter uns“ „in Frage“, „denn nicht der Heilige Geist soll in uns den Anspruch des Gesetzes erfüllen, sondern *wir* dürfen es im Geist tun“ (a.a.O. 406, Anm. 15; vgl. H. LICHTENBERGER, Ich Adams 192). Doch schließt das Wirken des Geistes nie die eigene Wirkung aus, sondern umschließt sie, so dass die Übersetzung „durch uns“ keineswegs unmöglich ist (vgl. die Konstruktion in Ez 36,27: ποιήσω .. ἵνα ποιήσητε). „The word πληροῦν ... in the passive does not rule out human activity, even when God’s work is envisioned (cf. Eph. 5:18; Phil. 1:11; Col. 1:9)“ (T. R. SCHREINER, Romans 405).

lung des Gesetzes war nicht nur eine nebensächliche Folge der Sendung Jesu, sondern von Gott beabsichtigt.²⁴⁸ Christus stellt die Erlösten in einen neuen Wandel. Dieser tritt nicht optional zur Rechtfertigung hinzu, sondern ist mit ihr gesetzt. Rechtfertigung ist nicht nur Befreiung *von* der Sünde, sondern zugleich Befreiung *zu* einem neuen, gottgefälligen Wandel. Die Freiheit, von der Paulus in 8,2 spricht, „can scarcely be limited to forensic freedom; Paul refers here to the actual liberating work of the Spirit that produces a new quality of life in believers (cf. 6:4; 7:6 ...)“.²⁴⁹

„Die Befreiung von dem Todesurteil der Tora ist ... zugleich und in einem die Befreiung zu jenem neuen, vom Geist Gottes bestimmten Leben, in dem gemäß der Verheißung von Ez 36,26f. der heilige Gotteswille allererst seine Erfüllung ... findet.“²⁵⁰

Erst damit sind die Vorwürfe von 3,8 und 6,1.15 ganz beantwortet. Da die Christen in die Erfüllung des Willens Gottes gestellt sind, trifft auf sie der Vorwurf der Gesetzlosigkeit nicht zu. Vielmehr erfüllen sie den Anspruch des Gesetzes in der von Jesus inaugurierten eschatologischen Wirklichkeit des Geistes, der ihnen den Willen Gottes von innen her nahe bringt, so dass sie ihn von sich aus tun. Folglich kann Paulus mit vollem Recht sagen, durch den Glauben werde das Gesetz nicht abgeschafft, sondern „aufgerichtet“ (3,31). “It is the unbelieving Jews who are unable to keep the law because they lack the Spirit of Christ. Only those who belong to the Messiah have received the power to obey God’s commandments.”²⁵¹ Damit meint Paulus – wie in 6,12 schon angedeutet – ein Leben im Widerstand gegen die Sünde, ein Leben „in accordance with God’s intention in the law, including his provision in the death of Christ as sin offering“ (vgl. 8,3).²⁵²

5–6 In Jer 31(38),33 wird die Wirklichkeit des Gesetzes unter dem Geist so beschrieben, dass Verstand (διάνοια) und Wille (καρδία) vom Gesetz erfüllt sein werden. Nach Ez 36,26f betrifft die neue Gesetzeswirklichkeit ebenfalls den Willen (καρδία). Dieser wird erneuert durch den Geist, wodurch die Menschen in den Gehorsam gegenüber dem Gesetz gestellt werden. Diese Erneuerung von Verstand und Willen durch den Geist bringt Paulus mit dem Gegensatz zwischen dem φρόνημα τῆς σαρκός und dem

²⁴⁸ Vgl. J. D. G. DUNN, Romans Bd. 1, 423: “Paul ... insists on the continuity of God’s purpose in the law and through the Spirit.”

²⁴⁹ T. R. SCHREINER, Romans 401. Nach O. BAYER besteht zwischen beidem, recht verstanden, kein Gegensatz: „Das Forensische ist effektiv und das Effektive forensisch... Denn was Gott spricht, das tut er“ (Aus Glauben leben 50).

²⁵⁰ O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium 120.

²⁵¹ T. R. SCHREINER, Romans 408.

²⁵² J. D. G. DUNN, Romans Bd. 1, 424.

φρόνημα τοῦ πνεύματος zum Ausdruck.²⁵³ Den Gegensatz von 6,23 aufnehmend legt er dar, dass Ersteres zum Tod, Letzteres aber zum Leben und zum Frieden (vgl. 5,1) führt.

7–8 Indem Paulus „dem Gesetz untertan sein“ mit „Gott gefallen“ parallelisiert, impliziert er, dass das Tun des Gesetzes Gottes Wohlgefallen hat (vgl. 2,13). Das Problem ist also nicht, dass es Menschen gibt, die versuchen, das Gesetz zu halten, sondern dass niemand es zu halten vermag, sofern er vom „Fleisch“, d. h. der sündigen Natur, bestimmt ist. Paulus dagegen hatte von Anfang an seine Gemeinden gelehrt, wie sie „wandeln und Gott gefallen sollen“ (1Thess 4,1). Dass die Christen in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gott wohlgefällig leben, ist auch hier vorausgesetzt, wenn Paulus sie im folgenden Vers mit ὑμεῖς δέ denen, die das Gesetz nicht tun, betont gegenüberstellt.

9–10 In diesen Sätzen trifft Paulus eine klare Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen.

„Wo [die Wirkungen des Geistes, nämlich] das Bekenntnis, der Glaube und der Lebensgehorsam fehlen, kann von Zugehörigkeit zu Christus keine Rede sein. Nur wo der Geist herrscht und wirkt, ist der einzelne Christ als solcher und die Gemeinde als Leib Christi (1.Kor 12,12ff.; Röm 12,4ff.) erkennbar.“²⁵⁴

V 10 ist von 6,4 und 7,4.6 her zu verstehen: Der Leib der Christen ist mit Christi Leib in den Tod gegeben worden und deshalb der Sünde gestorben. Dem Geist nach sind sie mit Christus aufgrund der ihnen geschenkten Gerechtigkeit Christi (vgl. 2Kor 5,21) auferstanden „zur Neuheit des Lebens“ (6,4) bzw. um „in der Neuheit des Geistes zu dienen“ (7,6).

11 Zum Abschluss nimmt Paulus den Zusammenhang zwischen Ez 36 und 37 auf und weist darauf hin, dass der Geist, der den neuen Wandel bewirkt, derselbe ist, durch dessen Kraft Christus auferweckt wurde und durch den deshalb auch die Christen auferweckt zu werden hoffen (vgl. Röm 1,4 mit 1Thess 4,14). Dann erst wird die Verborgenheit des Christenlebens aufhören und auch der Leib erlöst werden. Daraus folgt, dass die Verpflichtung, im Geist zu wandeln, unmittelbar mit der Hoffnung auf die Auferstehung zusammenhängt und es nicht möglich ist, Letztere zu hegen und dabei dem Geist den Gehorsam zu verweigern.

12–13 Deshalb warnt Paulus die Christen, dass der Rückfall ins Leben nach dem Fleisch den Tod zur Folge haben wird. Nur wenn sie fortfahren,

²⁵³ Vgl. zu dem Ausdruck „Trachten des Fleisches“ 1QH X,23.

²⁵⁴ P. STUHLMACHER, Römer 112.

im Geist zu wandeln, werden sie am ewigen Leben teilhaben und zur Verherrlichung der Kinder Gottes gelangen, zu der sie durch Gottes Erwählung bestimmt sind (vgl. v 17 mit vv 18.21.29f).

14–17 Um seine Adressaten in ihrem neuen Sein zu bestärken, versichert Paulus ihnen, dass sie (bei ihrer Bekehrungstaufe) den Geist erhalten haben, der sie in ein Kindschaftsverhältnis zu Gott stellt und zu Erben macht. Sie müssen sich deshalb nicht wiederum fürchten (v 15), sondern sich lediglich vom Geist „treiben“ lassen (v 14), d. h. im Gehorsam in das Treiben des Geistes einwilligen. Der Geist als „Erstlingsgabe“ und Zusicherung der Zugehörigkeit zum eschatologischen Gottesvolk ist ihnen bereits gegeben, auch wenn die Erlösung des Leibes noch aussteht (v 23).

g) Römer 8,31–39

Diese im Blick auf das Endgericht formulierten Sätze verankern die Gewissheit der Erlösung noch einmal theologisch-christologisch: So wie Gott nach Jes 50,7–9 dem Gottesknecht gegenüber seinen Gegnern Recht schafft, wird er auch die Kinder Gottes trotz allen, „die sie (vor Gottes Richterthron) verklagen und dadurch ihr Verdammungsurteil erwirken wollen“, rechtfertigen, weil er sich in der Sendung und Hingabe des Sohnes (vgl. v 32 mit 8,3) als „Gott für uns“ erwiesen hat. Nach v 34 wird jede Anklage gegen die Kinder Gottes „von dem zur Rechten Gottes stehenden und für die Glaubenden eintretenden Christus abgewiesen (vgl. Sach 3,1ff und äthHen 40,6f.)“.²⁵⁵ Das heißt, Christus ist nicht nur der Retter von „vergangenen Sünden“ (vgl. Röm 3,25), sondern bleibt der Retter und Fürsprecher der Christen bis ins Endgericht hinein (Röm 8,34; vgl. 5,9f).²⁵⁶

Dies spricht gegen die schon von J. T. Beck²⁵⁷ vertretene und gegenwärtig besonders in den USA verbreitete Ansicht, Christen würden im Endgericht

²⁵⁵ P. STUHLMACHER, Römer 126.

²⁵⁶ Vgl. P. STUHLMACHER, Römer 127f: „Die judenchristlichen Gegenmissionare, mit denen Paulus seit deren Auftreten in Galatien zu kämpfen hatte, haben immer aufs neue betont, dass die von Gott durch Christus Angenommenen im Endgericht nur würden bestehen können, wenn sie dort Glauben und Werke aufzuweisen hätten (vgl. so ausdrücklich Jak 2,24). Paulus ist ihnen gegenüber dabei geblieben, dass allein der Glaube an Christus zur Rechtfertigung führt (3,28), und zwar vom Anfang des Christenlebens an bis zu den Schranken des Jüngsten Gerichts.“

²⁵⁷ Römer Bd. 1, 230; Glaubenslehre Bd. 2, 665; siehe dazu H. M. RIEGER, Rechtfertigungslehre 23–33. Diese Position steht der tridentinischen nahe, unterscheidet sich aber von ihr insofern, als sie – im Gegensatz zum Tridentinum – nicht leugnet, dass die Gerechtigkeit Christi den Glaubenden bei ihrer anfänglichen Rechtfertigung imputiert wird.

aufgrund ihrer im Geist vollbrachten gerechten Taten gerechtfertigt.²⁵⁸ Diese Position wird der Tatsache nicht gerecht, dass Paulus als Christ einen geschärften Blick für die Sünde hat, und zwar auch für die Sünde der Christen. Was Paulus in Röm 2–3 geschrieben hat, gilt auch in Röm 8 noch. Das heißt, dass auch die Christen nur dann aus Werken gerecht werden könnten, wenn sie – nachdem ihre vorchristlichen Sünden vergeben sind – das ganze Gesetz halten würden. Aufgrund seines christlich geschärften Sündenbewusstseins müsste Paulus aber auch über die Christen sagen, dass sie das Gesetz nicht völlig erfüllen und somit nicht aufgrund ihrer Werke gerechtfertigt werden können. Wohl empfängt der Glaube das Handeln, das im Endgericht gefordert ist, so dass man mit Schlatter sagen kann, die Gemeinde gewinne „an der empfangenen Gnade die Gewissheit der sie vollendenden Errettung“.²⁵⁹ Doch braucht sie zu dieser „nichts als ihre Rechtfertigung im Blut des Christus, ... weil ihr mit ihr dasjenige Handeln gegeben ist,“ dessen „sie zur Erreichung ihres Ziels bedarf“.²⁶⁰ Die Heilsgewissheit wird dadurch aber nicht an das Werk gebunden, denn nur der *Glaube* empfängt als Gabe zugleich mit der Rechtfertigung das Gott gefällige Werk der Liebe. Ist dagegen „das Lieben nicht mit dem Glauben geeint, so erniedrigt es Gott; dadurch stellen wir uns neben ihn und meinen zu geben, was wir nicht empfangen haben“.²⁶¹ Obwohl Schlatter (wie schon CA Ap IV, BSLK 203,8–10)²⁶² sagen kann, eine Rechtfertigung, die nicht zum Handeln führe, entleere den Rechtfertigungsgedanken und führe letztlich zum Verlust des Glaubens,²⁶³ hält er doch fest, dass

„wir ... unsere Gewissheit der göttlichen Gnade nicht auf das begründen [sollen], was in uns als unser Vermögen und Besitz sichtbar wird, sondern Jesus dadurch gehorchen, dass

²⁵⁸ So z. B. A. F. JOHNSON, Romans 139, für den die Begründung der Freiheit von Verdammnis in Röm 8,2 „seems to suggest that what Paul is saying is that sanctification (the righteous life of the believer) is the ground of our ‚no condemnation‘ in the sight of God“. Vgl. die klassische Formulierung einer *duplex iustificatio* bei S. J. GATHERCOLE, Boasting 264: “While God does initially ‘justify the ungodly,’ the indwelling of Christ and the Spirit *enables* obedience that culminates in final justification.” Paulus spricht zwar von Rechtfertigung im Präsens und im Futur, doch meint er damit nicht zwei verschiedene Akte, sondern den *einen* Akt der Rechtfertigung im Endgericht, welche den Christen schon jetzt zuteil wird und in der sie sich zu bewähren haben. Insofern stellt die Rechtfertigung unbedingt in das Leben in der Heiligung, doch bedeutet das nicht, dass die Christen nun aufgrund ihrer eigenen Gerechtigkeit gerechtfertigt würden.

²⁵⁹ A. SCHLATTER, Theologie der Apostel 381f.

²⁶⁰ A. a. O. 382.

²⁶¹ A. SCHLATTER, Dienst des Christen 71.

²⁶² Vgl. den Hinweis bei H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 383, Anm. 23.

²⁶³ A. SCHLATTER, Dogma 468f.

wir uns zu Gott wenden, in dem wir allein den Grund zu einer geschlossenen Gewissheit haben“.²⁶⁴

Paulus sagt zwar in 1Kor 4,4 von sich, er sei sich „keiner Schuld bewusst“, leitet daraus aber gerade *nicht* seine Rechtfertigung ab, sondern fährt fort:

„Doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht. Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.“

Er gründet seine Rechtfertigung also gerade nicht auf seine Selbstwahrnehmung. Jeder Versuch, die eigene Gerechtigkeit vor Gott aufzurichten (und sei es aufgrund im Geist vollbrachter Werke), fällt unter das Verdikt des Paulus über die ἰδία δικαιοσύνη (Röm 10,3f; Phil 3,9) und unter den als allgemeine „Gerichtsregel“ formulierten Satz in Röm 3,20 und Gal 2,16 (vgl. auch Röm 3,28), auf den die Ausführungen in Röm 1–3 zulaufen. Paulus formuliert in Röm 2,25–29 nicht hypothetisch, sondern „talks of real Christian gentiles“,²⁶⁵ die im Endgericht als solche erfunden werden, die das Gesetz tun (vgl. Röm 2,26 mit 8,4) und dafür Lob erhalten. Von einer *Rechtfertigung* aufgrund der Werke ist hier allerdings nicht die Rede.²⁶⁶ Auch für die Christen gilt, dass „kein Fleisch aus Werken des Gesetzes“ vor Gott „gerechtfertigt werden wird“.²⁶⁷ Das Futur in 3,20 erlaubt keine andere Deutung als die auf das Endgericht. Gott wird zwar „denen, die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben“, „ewiges Leben“ geben (2,7), doch ist dieses nach Röm 6,23 gerade nicht ihr „Lohn“, sondern Gottes Gabe.

²⁶⁴ A. SCHLATTER, Dogma 468.

²⁶⁵ So neben vielen anderen (E. KÄSEMANN, C. E. B. CRANFIELD, J. D. G. DUNN, N. T. WRIGHT) neuerdings S. J. GATHERCOLE, *Boasting* 129; P. A. RAINBOW, *Way of Salvation* 199.

²⁶⁶ So aber T. R. SCHREINER, *Romans* 144 und (im Anschluss an ihn) S. J. GATHERCOLE, *Boasting* 129. Gathercole bezieht alle Stellen, die vom Lohn im Gericht nach den Werken handeln, auf die Endrechtfertigung. Wenn Paulus in 2,29 Lob von Gott und Lob von Menschen gegenüberstellt, scheint dieses „Lob von Gott“ aber nicht die Endrechtfertigung zu sein, sondern eher der Lohn, den Christen für ihre Taten erwarten dürfen.

²⁶⁷ K. R. SNODGRASS' Unterscheidung, wonach „Werke des Gesetzes“ nicht rechtfertigen, „Werke“ aber doch (Justification 84f; sie wird auch von P. A. RAINBOW, *Way of Salvation* 198 vorausgesetzt), entspricht nicht der Diktion des Paulus. Dieser stellt in Röm 11,6 die „Werke“ (die nach RAINBOW rechtfertigen sollen) der Gnade gegenüber und schließt auch im Blick auf sie aus, dass sie zur Teilhabe am Heil führen (vgl. auch Röm 4,2.6; 9,11f.16.32). Dasselbe ist im Epheserbrief als dem ersten Kommentar zur paulinischen Rechtfertigungslehre (sei es durch Paulus oder einen Schüler) zu beobachten. In Eph 2,8f findet sich ebenfalls der Gegensatz Gnade/Glaube/Gottes Gabe – Werke (absolut gebraucht!), doch führt Eph 2,10 sofort die Werke als Teil der empfangenen Gabe wieder ein (s. u., Kapitel 14 zur Auslegung von Eph 2,10).

Der neue, gerechte Wandel ist nach Röm 8,4 das *Ziel* (ἵνα) der Sendung Jesu, nicht der *Grund*, weshalb die Christen nicht mehr unter Verdammnis stehen. Schon in 5,16.18 hatte Paulus gesagt, das κατάκριμα, das Verdammungsurteil des Gesetzes, sei durch Christus als den neuen Adam überwunden. Das bestätigt er in 8,1–3, wonach gegen die Christen deshalb kein Verdammungsurteil mehr besteht, weil die Sünde durch den Tod Christi verurteilt wurde, nicht weil sie nun gerecht wandeln. Die Abschaffung des verdammenden Urteils des Gesetzes befreit die Christen zum neuen Wandel. Doch geht sie ihr voraus und ist nicht selbst in diesem Wandel begründet.

Paulus betont deshalb in Röm 5,9, dass die Gerechtfertigten auch aus dem zukünftigen Zorn(gericht) durch *Jesus* (δι' αὐτοῦ) gerettet werden, und hält in Röm 11,6 im Blick auf die erretteten Judenchristen ausdrücklich daran fest, dass sie ihre Errettung allein der Gnade und „nicht mehr den Werken“ verdanken. Gott selbst wird die Gerechtfertigten verherrlichen und dem Bild seines Sohnes, dem vollkommenen Bild Gottes (2Kor 4,4; Kol 1,15), gleich gestalten (Röm 8,29; vgl. 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; Phil 3,20f; Kol 3,9f; Eph 4,20–22). Das entspricht ihrer endgültigen Heiligung (vgl. Röm 8,18,30).

Das Werk der Liebe, zu dem der Imperativ auffordert, ist also weder eine sekundär hinzutretende *Folge* des Heils, noch dessen *Vervollständigung*, sondern ein Teil der Gabe, die der rechtfertigende Glaube *von Gott* empfängt.²⁶⁸ „Bekommt die im Glauben empfangene Rechtfertigung eine konditionale Struktur, so in der Weise, dass die Bedingung letztlich heißen muss: Bleibe im bzw. beim sola fide, so dass Christus durch dich wirken kann!“²⁶⁹

h) Römer 14,1–15,13

Die Frage nach dem Gesetz hat für Paulus unter dem Vorzeichen der gegenseitigen Annahme zu stehen (14,1; 15,7). Von 15,8f her ist davon auszugehen, dass die Gruppe der „Starken“ grundsätzlich mit dem heidenchristlichen und die Gruppe der „Schwachen“ mit dem judenchristlichen

²⁶⁸ Vgl. H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 390. Vgl. T. R. SCHREINER, Paul 221f unter Verweis auf 1Thess 5,23f und Eph 5,26f.

²⁶⁹ H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 186. A.a.O. 217: „Nicht in der Ergänzungsbedürftigkeit, sondern in der Vollkommenheit des Glaubens ist das Wirken der Liebe begründet – so dass, recht verstanden, die Hochschätzung der Liebe das sola fide nicht einschränkt, sondern expliziert und sogar radikalisiert, indem sie seine Absolutheit sichert... Der Glaubende liebt, und nur liebend glaubt er. Indem er aber in der Liebe ein Glaubender bleibt (der seinen Stützpunkt nicht in sich selbst, sondern in Gott hat), wird sein Werk nicht zur Selbstrechtfertigung missbraucht, sondern verweist auf die Rechtfertigung sola fide.“

Teil der Gemeinde identisch ist²⁷⁰ (wobei mit Ausnahmen zu rechnen ist²⁷¹). Dafür, in den „Starken“ im Römerbrief die Heidenchristen zu sehen, spricht auch, dass Paulus *diese* in 11,17ff davor warnt, gegenüber den Juden in Hochmut zu verfallen. In 1Kor 8–10 dagegen sind die „Schwachen“ Heidenchristen, die aufgrund ihres früheren Verhältnisses zu den Götzen im Umgang mit Götzenopfern noch unfrei sind (1Kor 8,7–13), während die „Starken“ in dieser Hinsicht keine Skrupel kennen.²⁷² In Röm 14–15 handelt Paulus von der kultischen Tora, während er in 1Kor 8–10 (mit fast denselben Argumenten) das damit verbundene, aber nicht identische Problem des Verzehrs von Götzenopferfleisch und der Teilnahme an Götzenopfermahlen bespricht. Entscheidend für unser Thema ist, dass wir an dem Rat, den Paulus in dieser Situation gibt, seine schon im 1. Korintherbrief zutage getretene Haltung dem Gesetz gegenüber ablesen können: Während es für Christen nicht nötig ist, die rituelle Tora zu halten, kann doch die Liebe dazu nötigen, diese Freiheit im Einzelfall nicht auszuleben. Strittig war dabei zwischen den Starken und Schwachen in Rom offenbar nicht die Beschneidungsfrage, sondern nur die Thematik der jüdischen Speisegebote (14,21) und Festtage (14,5; vgl. Kol 2,16). Paulus macht seinen eigenen Standpunkt unmissverständlich klar: Die Christen sind ganz abgesehen von ihrer Haltung gegenüber der kultischen Tora von Gott angenommen (vgl. 14,3b.6b zu den Speisegeboten, 14,5.6a zu den Feiertagen). Jene hat in der durch Jesus angebrochenen Zeit der Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes keine Funktion mehr: οἶδα καὶ πέπεισμα ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ (v 14a; vgl. v 20). Die Gemeinde ist durch die Präsenz des Messias, des „Heiligen Gottes“ (vgl. Mk 1,24parr; Lk 1,35; Apg 3,14; 4,27.30 und Ez 37,24.28), endzeitlich geheiligt und bedarf zu ihrer Heiligung der kultischen Tora nicht mehr (anders als im Heiligkeitsgesetz, wo diese zentrale Bedeutung für die Heiligung des Gottesvolkes hat).

Dagegen ist es um des Friedens und der gegenseitigen Auferbauung (14,19; 15,2) willen wichtig, einerseits auf die schwachen Geschwister Rücksicht zu nehmen (14,13.20f), für die etwas tatsächlich unrein wird, wenn sie es für unrein halten (da sie ihr Gewissen damit beflecken würden – vgl. 14,14f.23 mit 1Kor 8,7.11–13), und andererseits auf das Richten der starken Geschwister zu verzichten (14,4.10.13). Paulus stellt in 15,1–7 die Einheit der Christen in gegenseitiger Liebe ins Zentrum. Indem er in seiner Ermahnung an die „Starken“ mit ὀφείλειν (15,1) das Stichwort ὀφειλάι aus 13,7 aufnimmt, macht er deutlich, dass deren Rücksichtnahme auf die

²⁷⁰ So. z. B. E. KÄSEMANN, An die Römer 356. U. WILCKENS dagegen nimmt an, dass die Front quer durch diese Gruppen verlief (Römer Bd. 1, 39f.).

²⁷¹ Die in 16,3 erwähnten Judenchristen Priska und Aquila beispielsweise gehörten sicher zu den mit Paulus einigen „Starken“.

²⁷² Vgl. T. R. SCHREINER, Romans 641.

Schwachen ein Gebot jener Liebe ist, welche die Christen allen Menschen „schulden“. Hieran, bzw. am Glauben (der in der Liebe tätig ist – vgl. 14,23 mit Gal 5,6), ist die Christus-Gemäßheit der Christen (d. h. ihre Heiligkeit) zu messen. Alles Tun, das nicht aus dem Glauben heraus geschieht oder in ihm gründet, ist Sünde, weil und indem es von anderen Umständen, Vorschriften oder Erfordernissen bestimmt ist als jenen, die vom Bekenntnis zu Christus, dem Herrn (vgl. 1.Kor 12,3; Röm 10,9f.), her gelten. Die kultische Tora dagegen hat für die Christen ihre maßgebliche Funktion verloren, da sie in Christus erfüllt und insofern abgetan ist. Paulus ist ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, d. h. als einer, dem Christus zum Maßstab aller Dinge geworden ist, überzeugt, dass nichts an und für sich unrein ist (14,14.20). Die sachliche Parallele zu Mk 7,15 legt nahe, dass er diese Überzeugung aus der Jesustradition gewonnen hat.

Dass dieser Indifferenz gegenüber der kultischen Tora keine generelle Geringschätzung der Schrift zugrunde liegt, wird in Röm 15 an zwei Stellen ersichtlich: Erstens begründet Paulus in 15,3f die Ermahnung an die Starken, die Schwachen zu tragen, mit dem Beispiel Christi (vgl. 1.Kor 11,1 u. ö.),²⁷³ welches er von der Schrift her begreift. Diese gilt nach Paulus auch den Christen weiterhin zur Belehrung (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν). Zweitens begründet er aus der Schrift, dass das heilige Gottesvolk auch für die Heiden offen ist, und zwar ohne dass sie zuvor beschnitten würden (vgl. die diesbezüglichen Zitate aus Ps 17,50LXX; 2Sam 22,50; Dtn 32,43LXX; Ps 117,1; Jes 11,10LXX in 15,9–12).²⁷⁴ Die Freiheit von der kultischen Tora und der Einschluss der Heidenchristen ins heilige Volk gehen von daher bei Paulus wie in der Jesustradition und der Urgemeinde Hand in Hand.

Die Schrift als solche bleibt also für Paulus maßgeblich, doch ist die *kultische* Tora in Jesu Opfergang erfüllt und in diesem Sinn überholt. Durch die Anwesenheit des Messias in der Gemeinde ist „alles rein“ (14,14.20), sogar die Heiden. Der „Abrogation des Ritualgesetzes für die Christen“ durch die Starken lag also nicht „der Standpunkt ... einer radikalen ‚Profanierung‘ der Welt durch Christus“ zugrunde.²⁷⁵ Vielmehr liegt ihr schon bei Jesus und auch bei Paulus die eschatologische Heiligung der

²⁷³ Siehe die Ausführungen zum Mimesis-Gedanken bei Paulus unter 1. Korintherbrief.

²⁷⁴ Paulus interpretiert dies dahingehend, dass die Heiden ohne Beschneidung Zugang zum Volk Gottes haben; das impliziert der Gegensatz περιτομή – ἔθνη in vv 8f.

²⁷⁵ So aber U. WILCKENS, Römer Bd. 1, 41.

Welt durch den Messias Jesus zugrunde, weshalb man treffender von „Erfüllung“ als von „Abrogation“ spricht.²⁷⁶

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Röm 6,19–23 bietet den Ansatz einer Lösung für die grundlegende Frage, wie der Wandel in Heiligkeit mit dem Geheiligtwerden durch Gott zusammenhängt bzw. wie beides im Endgericht zum Tragen kommt. Paulus stellt hier die Heiligung als notwendige Folge der Reinigung bei der Taufe und des dort vollzogenen Absterbens der Sünde gegenüber dar. Der Sklavendienst gegenüber der Sünde führte zum Tod. Doch erfuhren die Getauften bei der Taufe einen Herrschaftswechsel, der sie von der Macht der Sünde befreite und Gott unterstellte. Paulus geht ganz selbstverständlich davon aus, dass infolgedessen das Leben der Getauften als Frucht die Heiligung hervorbringt. Doch argumentiert er bewusst asymmetrisch und bezeichnet in v 23 zwar den *Tod* als „Sold“ (ὀψώνια) der Sünde, das ewige *Leben* aber gerade nicht als Lohn. Dieses ist „Gabe Gottes“ (χάρισμα τοῦ θεοῦ). Offenbar war es ihm möglich, die aktive Heiligung als Notwendigkeit zu betrachten, ohne dabei in Werkgerechtigkeit zu verfallen.²⁷⁷ Der Grund dafür liegt in dem Umstand, 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.

„So konkret Christen verantwortlich sind und zur Verantwortung gerufen werden dafür, dass ihre geschenkte Gerechtigkeit in ihrem Wandel wirklich wird und bleibt, so sehr gilt eben darin zugleich, dass die Verwirklichung der Gerechtigkeit, das Leben, ebenso Geschenk Gottes ist und immer sein wird wie die Gerechtigkeit selbst.“²⁷⁸

²⁷⁶ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7. Da Paulus sich nirgends von der Haltung der Starken dem Gesetz gegenüber abgrenzt, sondern ihnen in 14,14 inhaltlich voll und ganz zustimmt (wenngleich er mit ihrem praktischen Vorgehen nicht einverstanden sein kann) und sich in 15,1 mit ἡμεῖς zu ihnen stellt, ist diese Sicht von der eschatologischen Heiligung der Welt auch bei ihnen vor auszusetzen.

²⁷⁷ Das spricht gegen S. J. GATHERCOLES Interpretation, wonach Paulus hier „establishes a soteriological sequence...: the new fruit leads to holiness, which in turn leads to eternal life“ (Boasting 130). Dieses zweite „leads to“ steht erstens in 6,22 nicht da und wird zweitens durch χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωῆ αἰώνιος κτλ. in 6,23 widerlegt.

²⁷⁸ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 40.

Zwar sind die Getauften zum Kampf gegen die Sünde und zur Heiligung als Dienst der Gerechtigkeit aufgefordert und darin höchst aktiv (6,11.19). Doch ist dieser Dienst kein auf die Rechtfertigung in der Taufe folgendes Werk, sondern die Gabe der Taufe selbst (6,4). Denn in der Taufe wird nicht nur der *Tod* Jesu als vergangenes Ereignis angerechnet, sondern sie verbindet auch mit ihm als dem *lebendigen* Herrn (vgl. 7,4), welcher zur Rechten Gottes für die Seinen eintritt (8,33f) und sie in die neue Wirklichkeit des Lebens im Geist stellt (7,6; 8,4).

Ein Leben in der Heiligung kann nur unter Voraussetzung des von Paulus in Röm 1–11 geschilderten Heilshandelns Gottes gelebt werden, nämlich „aufgrund des Erbarmens Gottes“ (12,1). Sie verdankt sich ganz dem Werk des Heiligen Geistes (8,4–11). Doch schließt das Handeln Gottes das der Christen – wie schon in den übrigen Paulusbriefen beobachtet (vgl. Gal 5,25) – nicht aus, sondern bedingt gerade den Imperativ an die Christen, diesem Handeln Gottes zu entsprechen (vgl. z. B. 6,12f; 12,1.3; 13,12; 15,2) – wie auch nach Phil 2,12f den Christen größtmöglicher Einsatz abverlangt wird, und doch alles Gottes Gabe bleibt.

4.2 Das Objekt der Heiligung

Paulus sah in der christlichen Gemeinde aus Juden und Heiden das in Christus durch Gottes ewigen Ratschluss berufene und geliebte Gottesvolk (vgl. 1,6f mit Dtn 7,6–8). Mit der Bezeichnung als „Heilige“ (1,7; 8,27; 16,2.15) und als ἐκκλησίᾳ (16,1.4.5.16.23) verdeutlicht er, dass es sich um die Vorhut des *endzeitlichen* Gottesvolkes handelt. Dieses Verständnis der Gemeinde steht auch hinter der Rede von der Herrschaft der Gerechtfertigten „im Leben“ in Röm 5,17, womit auf die Verleihung der eschatologischen βασιλείᾳ an die „Heiligen des Höchsten“ nach Dan 7,18 (vgl. 1Kor 6,2) angespielt ist, mit deren Sammlung Jesus begonnen hatte (vgl. Lk 12,32 und 22,28–30). Die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus im Römerbrief einer ihm persönlich unbekanntem Gemeinde gegenüber von den Christen als „Heiligen“ spricht, zeigt, dass er diese Bezeichnung bei allen Christen als für ihr Selbstverständnis grundlegend voraussetzen konnte: Jeder Christ war ein Heiliger und jede Christin eine Heilige. Der Gedanke, dass dieses Attribut einigen Christen, etwa solchen, die sich durch gute Werke besonders hervortaten, vorbehalten sein könnte, lag auch in der spätpaulinischen Zeit noch fern.

In Röm 9–11 legt Paulus dar, inwiefern es sich bei diesem durch sein Evangelium gesammelten, *christologisch* definierten (vgl. 1,6f) Volk um den Anbruch der Erfüllung der Verheißungen an *Israel* handelt. Er schuldet seinen Gegnern diesen Nachweis aus drei Gründen: erstens hat er aufgewiesen, dass Israel die ihm aufgetragene Heiligung verfehlt (vgl. Röm 2,22a mit Lev 18,28; 20,10; Ez 33,26; Röm 2,22b mit Dtn 7,25f; Lev 17,1–

9; Ez 33,25; 36,17f) und den Namens Gottes der Verlästerung preisgegeben hat (vgl. Röm 2,24 mit Jes 52,5; Ez 36,29), weshalb es sogar durch die am Herzen durch den Geist beschnittenen Heidenchristen gerichtet werden wird (vgl. 2,25–29 mit Dtn 10,16 und 30,6 und – zur Beteiligung am Gericht – Dan 7,18.22; Lk 12,32; 1Kor 6,2). Zweitens wandelt Paulus die aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition übernommene Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ in ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ um (16,16) und wendet sie auch auf rein heidenchristliche Gruppen an (16,4). Drittens lehnte faktisch die Mehrzahl der Juden sein Evangelium ab. Von daher drängte sich die Frage auf, ob das Evangelium dieses Apostels der Heiden (1,5) die Erfüllung der oder der Verrat an den Verheißungen für Israel war.

Paulus unterstreicht, dass der Vorzug Israels bleibt (1,16; 3,1f; 9,4f) und die Heidenchristen nicht etwa an die *Stelle* des alttestamentlichen Gottesvolkes getreten sind, sondern an dessen Privilegien teilhaben (9,1–6). Wenn auch in der Gegenwart die Mehrzahl Israels sich dem endzeitlichen Heil verschließt und nur ein „Rest“ daran teilhat (11,1–10.25), so wird Gott doch aus Treue zu seinen Verheißungen – wenn die Vollzahl der Heiden eingegangen ist – durch den Erlöser vom Zion *ganz* Israel seinem eschatologischen heiligen Volk zuführen (11,26). Dieses wird aus der Vollzahl, dem πλήρωμα (11,12.25), der durch Christus von ihrer ἀσέβεια gereinigten (11,26) Glaubenden aus Juden und Heiden bestehen. Insofern steht das Evangelium des Paulus nicht im Widerspruch zu Gottes Verheißung von der endzeitlichen Heiligung Israels, sondern dient deren Erfüllung. Indem er seinen apostolischen Dienst in kultischer Terminologie beschreibt (15,16), bringt Paulus zum Ausdruck, dass sich hier, in der Verkündigung des Evangeliums, der heilige Dienst vollzieht, aus welchem das endzeitlich geheiligte Gottesvolk hervorgeht. Dass zu dem von ihm gesammelten Gottesvolk auch Heiden gehören, widerspricht ganz und gar nicht den Verheißungen für Israel, da diese schon von der Verheißung an Abraham an die Heiden mit einschlossen (vgl. Röm 4,17 mit Gen 17,5LXX) und bereits die Darbringung von Anbetern aus den Heiden als Opfergabe in den Blick nehmen (vgl. 15,16 mit Jes 66,20 und Zeph 3,10). Dieser Darbringung der Heiden als durch den Heiligen Geist geheiligtes Opfer dient der apostolische Dienst des Paulus.

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Wenn Paulus nachweist, dass ohnehin alle Menschen gesündigt haben, erhebt sich die Frage, ob damit nicht das Gesetz als Gerichtsmaßstab und die Werke als Gerichtskriterium überhaupt in Frage gestellt sind. Paulus zieht diese Konsequenz nicht. Er hält vielmehr am Gesetz als Gerichtsmaßstab fest (2,12–15) und entfaltet sein Evangelium im Horizont dieser Gerichts-

erwartung. Das Gericht, das Gott durch Jesus Christus, der zugleich Retter und Richter ist, aufgrund des Gesetzes halten wird, ist auch Inhalt des paulinischen Evangeliums (2,16). Im Evangelium begegnen also Zuspruch *und* Anspruch des Christus, d. h. es begründet für Paulus die Ethik (vgl. Gal 5,6.16; Phil 1,27; 2,6–18 mit Röm 15,3–5; Kol 2,8).

Damit ist der gegnerische Vorwurf, sein Evangelium öffne der Sünde Tür und Tor (vgl. 3,5–8; 6,1.15), von vornherein entkräftet. Sofern die Heidenchristen aufgrund der von ihnen geübten Liebe in der eschatologischen Erfüllung des Gesetzes stehen (vgl. Röm 13,8–10 mit Mk 12,29–31), kann Paulus sogar sagen, dass das Gesetz durch sein Evangelium hochgehalten und erfüllt wird (Röm 3,31; 8,3f).

Als eschatologisches Gottesvolk musste die Gemeinde nach der Erwartung von Ez 20,40f und Mal 3,3f Gott wohlgefällige Opfer darbringen. Spätestens in dem Moment, wo die Gemeinde mit Hinweis auf Jesu Opfertod die Teilnahme am jüdischen Opferkult aufkündigte, ein Schritt, den sie wahrscheinlich bereits früh vollzog,²⁷⁹ erhob sich die Frage, welche Opfer sie Gott darbrachte. Paulus antwortet darauf in Röm 12,1f mit dem Hinweis auf die Hingabe der Leiber als lebendiges, heiliges Opfer. Das heißt, die christliche Gemeinde dient Gott, indem sie durch ihren Wandel „in der Neuheit des Geistes“ (7,6) in der Welt seinen Willen tut. Das Moment der Heiligung durch räumliche Absonderung von der Welt, welches insbesondere in Qumran eine große Rolle spielte, weicht hier zugunsten des Moments der *Unterscheidung* von der Welt (μὰ συσχηματίζεσθε κτλ. – Röm 12,2). Da durch Christus die kultische Tora erfüllt und die alte Unterscheidung zwischen Rein und Unrein überwunden ist (14,14), können auch die Christen sich nicht nur frei in der Welt bewegen, sondern sich ihr in dienender Hingabe zuwenden (vgl. Joh 17,15–19, wo dem Heiligungsbegriff dasselbe Verhältnis zur Welt zugrunde liegt). Doch sollen sie sich als von Gott neugeschaffene Menschen, als Vorhut der neuen Menschheit (vgl. Gal 6,15; 2Kor 5,17; Kol 3,10 und Eph 4,24), fortwährend in ihrem Denken (Ps 51,12; Ez 36,26; Jer 31,33) und dem daraus folgenden Handeln erneuern lassen (vgl. Röm 12,2 mit 6,4 und 7,6 sowie 2Kor 4,16; Kol 3,10; Eph 4,24). Von Ps 51,8.12.14, Ez 36,26f und Jer 31,32f her ist diese Erneuerung des Geistes in der Vergebung der Sünden und der Gabe des Geistes zu sehen, welcher die Christen von innen her zum Gehorsam anleitet und treibt. In diesem Gehorsam besteht das Gott wohlgefällige Opfer der Christen. Hierdurch erweisen sie sich als das wiederhergestellte Ebenbild Gottes (man beachte das Verhältnis negativer Entsprechung zwischen 12,1f und 1,18–32) und als Glieder des eschatologisch geheiligten Gottesvolkes.

²⁷⁹ Vgl. M. HENGEL, Atonement 53.56.

In 12,3–13,14 führt Paulus beispielhafte Konkretionen der Hingabe des Leibes als heiliges Opfer an: Dabei weist er in 12,3–8 zunächst auf die Verschiedenheit der Dienste hin, die sich aus der Verschiedenheit der Geistesgaben ergibt. Die Heiligung ist *allen* Christen gleichermaßen geboten, doch *bedeutet* sie nicht für alle Christen dasselbe.

„Es liegt dem Apostel daran, dass die Gemeinde polyform bleibt. Nur so kann sie die Welt durchdringen... Dem entspricht die Forderung, dass jeder an seinem eigenen Platze ein Glied und Spiegelbild seines Herrn sei, wo es um die Weltherrschaft Jesu geht. Darum muss jene Ekklesiologie, welche durch das Motiv des Christusleibes geprägt wird, in äußerster Radikalität das allgemeine Priestertum aller Gläubigen behaupten und wirken.“²⁸⁰

In 12,9–13,14 folgen dann Weisungen, welche allen Christen in *gleicher* Weise gelten. Sie sind im Alten Testament, der frühjüdischen Tradition und der Jesustradition verwurzelt, wobei im Zentrum das schon von Jesus zur Zusammenfassung und Erfüllung des Gesetzes erklärte Liebesgebot als Inbegriff der aktiven Heiligung steht (12,9–21; 13,8–10; vgl. Röm 13,8 mit Mt 5,17 und 13,9 mit Mt 22,40).

Dass Paulus die Christen einerseits auffordert, mittels ihrer (durch den Geist) erneuerten Vernunft selbst zu prüfen, was Gottes Wille sei (Röm 12,2), und davon ausgeht, dass in der Gemeinde prophetische Ermahnung geübt wird (1Kor 14,3), andererseits aber auf das Gesetz und die Lehre Jesu verweist, entspricht der Wirklichkeit des neuen Bundes, wo das Gesetz den Heiligen ins Herz geschrieben ist, Gott selbst sie lehrt und der Heilige Geist sie antreibt, es zu tun (vgl. Jer 31,33f und Ez 36,26f sowie die Ausführungen zur neuen, eschatologischen Gesetzeswirklichkeit, die durch Jesu Auftreten eingeleitet wurde, Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7). Das κατὰ πνεῦμα in Röm 8,4 zeigt an, dass der Geist nicht nur die „Kraft“ des christlichen Wandels ist (so ἐν πνεύματι in 8,9), sondern auch dessen „Norm“, d. h., er lehrt die Christen, den Anspruch Gottes, das δικαίωμα τοῦ νόμου, das ihnen im Gesetz mit seinen konkreten Einzelgeboten entgegentritt, zu verstehen und auf ihre Situation anzuwenden (vgl. 12,2). Da Paulus mit dieser Wirkung des Geistes in der Gemeinde rechnet, verzichtet er in seinen Briefen auf kasuistische Anweisungen und belässt es bei einzelnen, beispielhaften Ermahnungen.

Auf die Frage nach der Geltung der kultischen Tora kommt Paulus in Röm 14 zu sprechen, und zwar auf die Thematik der jüdischen Speisegebote (14,21) und Festtage (14,5). Er erklärt beide in Bezug auf die Frage der Zugehörigkeit zum Gottesvolk für irrelevant (vgl. 14,3b.6b zu den Speisegeboten, 14,5.6a zu den Feiertagen). Anders als im Heiligkeitsgesetz, wo diese Gebote für die Heiligkeit des Gottesvolkes grundlegende Bedeutung

²⁸⁰ E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven 206.

hatten, hängt am Halten dieser Gebote für die in Christus geheiligte Gemeinde nichts mehr (14,14.20). Ihr Christus gemäßer Wandel kommt durch die gegenseitige Annahme in Liebe zum Ausdruck (14,4.10.13.20f).

Da Paulus gleichzeitig behauptet, die Christen stünden in der Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes (Röm 8,4), unterscheidet er offensichtlich zwischen kultischer und ethischer Tora, wobei das Liebesgebot das Kriterium dafür ist, welche Gebote Christen aktiv zu erfüllen haben und welche nicht (13,8–10). Das wörtliche Halten der kultischen Tora ist durch das Liebesgebot nicht gefordert. Da der Messias die Seinen endzeitlich heiligt hat (vgl. 3,25f; 4,25), bedürfen sie der wörtlichen Erfüllung der zeichenhafte die Heiligung Israels darstellenden kultischen Tora nicht mehr.

Das steht in Übereinstimmung mit der Haltung Jesu, soweit wir sie in der synoptischen Tradition erkennen können (siehe die Ausführungen zur Heiligung in der Jesustradition). Jesus schärft in der synoptischen Tradition nirgends das Halten der kultischen Tora ein, sondern erklärt sie gegenüber dem Gebot der Barmherzigkeit für zweitrangig und an einigen Stellen sogar für nicht (mehr) relevant. Sie ist in ihm erfüllt und insofern aufgehoben. Dagegen gilt das Gebot der Liebe und der Barmherzigkeit dem eschatologischen Gottesvolk noch immer und nun, in der Kraft des Geistes, sogar erst recht.

4.4 Die Mittel der Heiligung

Als Ort der passiven Heiligung tritt im Römerbrief vor allem die Taufe in Erscheinung. In Röm 6 weist Paulus den Vorwurf, sein Evangelium führe zur Sünde, ausführlich zurück, indem er die Römer an das auch ihnen geläufige Taufverständnis erinnert (vgl. die Ausdrücke ἡ ἄγνοεῖτε, τοῦτο γινώσκοντες, εἰδότες ὅτι in 6,3.6.9.16). Demnach erhielten die Christen in der Taufe Anteil an dem im Taufbekenntnis zusammengefassten Christusgeschehen (vgl. 6,2–4a mit 6,17). Sie wurden in der Taufe mit dem für sie in den Tod gegangenen Christus identifiziert (6,5) und dadurch (so wie beim Sühnopfer der Opfernde aufgrund seiner Identifikation mit dem Opfertier) geheiligt, indem sie mit ihm der Sünde starben und von ihr gerechtfertigt wurden (6,2.7.18.22).

Aus der Rechtfertigung in der Taufe folgt ein gerechtes *Leben* in der Heiligung. Wie auch den Christen in Rom bereits bekannt ist, sind sie durch die Taufe in den Tod Christi in ein neues Leben gestellt (6,2–4). Da sie der Sünde abgestorben sind (6,2b.6.11–13), kommt für sie ein Dienst der Sünde gegenüber nicht mehr in Frage (6,6). Sie haben nun die Freiheit, der Sünde nicht mehr zu gehorchen (6,11–14), und sind in ethischer – wenn auch nicht in physischer – Hinsicht bereits in die Auferstehungswirklichkeit gestellt. Taufrechtfertigung ist Befreiung (6,4.14) und Verpflichtung (6,11.13) zu einem neuen, Gott gefälligen Leben, nicht Freipass zum

Sündigen (6,14), so wie der Identifikationsvorgang der Sühne nicht nur von Sünden befreit, sondern als stellvertretende „Lebenshingabe an das Heilige“ (H. Gese) zugleich erneut in die (durch die Sünde verlorene) Heiligkeit stellt. Die Befreiung von der Knechtschaft gegenüber dem Gesetz führt nicht zur Gesetzlosigkeit, sondern ermächtigt und verpflichtet zum Dienst der Gerechtigkeit (6,15–22). Die Taufe ist ein Herrschaftswechsel, bei dem der Dienst der Unreinheit und Gesetzlosigkeit dem Sklavendienst gegenüber der Gerechtigkeit, d. h., der Heiligung, weicht (6,19.22; 8,3f). Das entspricht der endzeitlichen Verheißung, wonach Gott sein Volk *heiligen* wird, indem er es von *Unreinheit* und *Gesetzlosigkeit* reinigen und ins Tun seiner *Rechtsforderungen* stellen wird (Ez 36,25f.29.33; 37,28).

Nach Ez 36 geschieht diese endzeitliche Heiligung durch den Geist Gottes. Dieser ist auch bei Paulus die Kraft der Heiligung (Röm 8,4–11), und zwar als der Geist Christi, welcher in die Herzen der aufgrund des Todes Jesu Gerechtfertigten (Röm 5,1.8f; 8,3f) ausgegossen ist (Röm 5,5). Insofern sind Heiligung durch den Sühntod Jesu und durch den Geist unmittelbar miteinander verbunden, wie auch die parallele Formulierung in 1Kor 6,11 erkennen lässt. Der Geist ermächtigt die Christen, für die jeweilige Situation zu erkennen, was dem „Gesetz Christi“ bzw. „des Geistes des Lebens“ entspricht (vgl. 8,2–4), und ist zugleich die Kraft zum Tun des so „Erkannten“ (8,9).

Dagegen weist Paulus nach, dass das Gesetz als Mittel zur Heiligung nicht taugt, da es unter die Herrschaft der Sünde geraten ist (7,13). Von daher kann er zwar sagen, die Christen brächten für Gott Frucht (7,4) und stünden in der Erfüllung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ (8,4), doch ist dies die Folge ihrer Heiligung durch den Geist und nicht ein Mittel zur Heiligung. Auch die Verherrlichung am Ende verdanken sie allein der Rechtfertigung aufgrund des Glaubens und nicht ihren gerechten Werken (vgl. 3,28 und 11,6 mit 8,30). In Röm 4 betont Paulus, dass sogar Abraham durch den Glauben gerechtfertigt wurde, nicht aufgrund seines Gesetzesgehorsams. In diesem Zusammenhang weist er der Beschneidung ihren Ort als Siegel der Glaubensgerechtigkeit zu (4,11) und spricht ihr damit jede Heilsnotwendigkeit ab. Sie ist von Heidenchristen nicht zu verlangen, da Abraham der Vater der beschnittenen wie der unbeschnittenen Glaubenden ist (4,11f).

Paulus misst seinem eigenen Apostolat eine wesentliche Funktion für die Heiligung derer, die durch sein Evangelium berufen wurden, zu. So kann er in 15,16–18 sagen, die Heidenvölker würden durch seinen apostolischen Dienst „in Wort und Werk“ geheiligt, d. h. „in den (Glaubens-)Gehorsam“ geführt (vgl. 15,18 mit 1,5). Er versteht sich selbst als priesterlicher Verwalter des Evangeliums (von der Rechtfertigung des Gottlosen), der die Heidenchristen Gott als geheiligtes Opfer darbringt (15,16). Doch

geschieht auch dies nicht abgesehen vom Wirken des Geistes, sondern „durch den Geist“ (15,16), da Paulus sein Werk als „Diener Christi“ tut und Christus „durch ihn“ wirkt (15,16.18).

Die Heiligung ist insofern in diesem Leben nie abgeschlossen, als nach 6,12 das Christenleben ein Kampf gegen die im sterblichen Leib nach wie vor auftretenden Begierden ist. Als solche, die bereits geheiligt sind, haben die Christen sich doch dem Dienst für Gott in der Heiligung fortwährend zur Verfügung zu stellen (6,19.22). Dieser Kampf ist nicht aussichtslos, da sie der Sünde bereits abgestorben sind (6,2.11), doch ist er mit aller Kraft und allem Ernst zu führen, da Dienst für die Sünde wieder in die Knechtschaft gegenüber der Sünde und folglich zum Tod führen würde (6,16.23). Damit die Christen in diesem Kampf bestehen, richtet der Apostel sich in der Form des Imperativs an sie. Dabei besagt der Imperativ nichts anderes als der Indikativ des Taufgeschehens. Paulus kann „beidem, Indikativ und Imperativ, den gleichen vollen Inhalt geben...: ihr seid getötet – tötet, ihr habt Christus angezogen – zieht ihn an, ‚wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln‘“ (Gal 5,25).²⁸¹ Indikativ und Imperativ bestehen bei Paulus nur gleichzeitig, im Bezug aufeinander. Wie schon zu den anderen Paulusbriefen festgestellt, ergibt sich die Notwendigkeit des Imperativs also nicht aus dem Auseinanderfallen von Anspruch und Wirklichkeit in der Gemeindesituation (auf sie nimmt Paulus hier überhaupt nicht Bezug), sondern aus „der Verborgenheit des neuen Lebens, das in der Taufe uns geschenkt ist... Paulus kann nicht sagen: die Sünde ist tot, der Tod ist tot, sondern er sagt: Wir sind ihr gestorben.“²⁸²

4.5 Die Motivation der Heiligung

Hauptmotivation für die Heiligung ist nach Röm 6 die Tatsache, dass die Christen durch die Taufe geheiligt und in einen heiligen Wandel gestellt worden sind, ein Leben ohne Heiligung also ihrem Wesen fundamental widerspricht (6,2b.4.11.13).²⁸³ Daneben – damit unmittelbar verbunden – findet sich das Motiv des herannahenden Tages Christi (13,11–14). In Anbetracht dessen, dass Gott nach dem Evangelium des Paulus die Welt durch Christus richten wird (2,16), ist es für die Christen von größter Be-

²⁸¹ G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 34.

²⁸² G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 45f. A.a.O. 46: „Wohl ist der Leib, den wir tragen, nicht mehr ein Leib der Sünde, d.h. besessen von der Sündenmacht – der ist vernichtet in der Taufe, unser alter Mensch ist mitgekrenzt (Röm 6,6), – aber er ist noch versuchlich“, er ist „nicht mehr ein ‚Leib des Todes‘, d. h. verfallen der Todesmacht, aber er ist ein ‚sterblicher Leib‘ (θνητὸν σῶμα 6,12).“

²⁸³ Deshalb fordert Paulus beispielsweise die Korinther auf, zu prüfen, ob sie noch im Glauben stehen, als ihr Lebenswandel diesem Glaubensgehorsam nicht entspricht (2Kor 13,5).

deutung, dem Wirken des Geistes konform zu leben, d. h. im Licht zu wandeln und die Werke der Finsternis abzulegen (vgl. Röm 8,4–11 mit 13,11–14) und so dem Bild Christi gleichgestaltet zu werden (vgl. 13,14 und Eph 4,24 mit 2Kor 3,18).

Dient der Apostolat des Paulus der Darbringung der Heiden als geheiligtes Opfer (15,16), steht und fällt er auch mit der Heiligung der aus seinem Dienst hervorgegangenen heidenchristlichen Gemeinden. Ziel seines apostolischen Wirkens ist es, „das Lob, den Preis und die Ehre des Heiligen in Israel in aller Welt zum Klingen zu bringen“.²⁸⁴ Dessen Heiligkeit soll durch die Heidenmission in aller Welt anerkannt werden und durch die dadurch heraufgeführte schlussendliche Bekehrung ganz Israels zum Ziel kommen. Die Heiligung der Gemeinde dient also letztlich der Heiligung und Verherrlichung des Namens Gottes (vgl. schon Ez 36,22 und 37,28).

4.6 Rechtfertigung und Heiligung

Dass Rechtfertigung und Heiligung zwei Seiten einer Medaille sind, wie schon zu 1Kor 6,11 festgestellt, wird besonders in Röm 3–5 deutlich, wonach Rechtfertigung durch die Sühne geschieht, welche nach dem Alten Testament für die erneute Heiligung Israels notwendig ist (vgl. 3,24f und 5,9 mit Lev 16). Die Rechtfertigung bewirkt wie die Heiligung nach Ez 36,24–37,28 Sündenvergebung (4,6–8), Neuschöpfung (4,17), Geistempfang (5,5), Gehorsam gegen Gottes Willen (3,30f; 8,4) und Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes (5,2.17; vgl. 8,30).

²⁸⁴ K. WEISS, Paulus 362.

Kapitel 12

Philipperbrief

1. Situation

Die *Stadt* Philippi wurde von Kaiser Octavian zum militärischen Stützpunkt und zur Kolonie mit Steuerfreiheit und Selbstbestimmung erhoben. Infolgedessen war die Stadt überwiegend von Römern besiedelt. Daneben lebten dort Griechen, Thraker und Juden.¹

Paulus gründete die dortige *Gemeinde* zusammen mit Silas auf seiner zweiten Missionsreise (vgl. Apg 16,12–40) und besuchte sie erneut auf seiner dritten Reise (Apg 20,1f.6). Die ersten Christen in der Stadt waren eine gottesfürchtige Frau aus dem Umkreis der Synagoge und ihr Haushalt (Apg 16,14f) sowie ein römischer Gefängniswärter und dessen Haushalt (Apg 16,16–34). Paulus hatte mit der Gemeinde eine besonders innige Beziehung (vgl. 1,7; 4,16).

Den uns erhaltenen *Brief* verfasste Paulus² in Gefangenschaft (1,7.12–14; s. u.), in Erwartung eines Prozesses, welcher zu seinem Tod (1,19f; 2,17) oder – wie er erwartete – zu seiner baldigen Freilassung (1,25f; 2,24) führen konnte. Die paulinische Verfasserschaft wurde zwar von F. C. Baur und anderen angezweifelt, wird aber inzwischen – wie vor dem 19. Jh. – wieder allgemein angenommen. Von den verschiedentlich vorgeschlagenen Teilungshypothesen³ nehmen ebenfalls inzwischen die meisten Forscher Abstand, da weder in den Handschriften noch bei den Kirchenvätern irgendwelche Hinweise in diese Richtung zu finden sind und auch vom Briefaufbau her keine zwingenden Argumente dafür vorliegen.⁴ Aus der Tatsache, dass Paulus mehrere Briefe nach Philippi schrieb, wie wir aus PolykPhil 3,2 wissen, folgt keineswegs, dass diese in dem uns als Philipperbrief überlieferten Dokument enthalten sind. Als mögliche Orte und

¹ Vgl. G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 707, U. SCHNELLE, Einleitung 156.

² Von der in 1,1 erwähnten Mitverfasserschaft des Timotheus ist im Brief nichts zu spüren; dagegen gebraucht Paulus 51 mal Pronomen der 1. Pers. Sing. (G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 708f).

³ Vgl. z. B. J. GNILKA, Philipperbrief 5–11 und W. SCHENK, Philipperbriefe, dessen Kommentar umfassende Teilungshypothesen zugrunde liegen.

⁴ Siehe die Diskussion bei G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 709 und I. H. MARSHALL, *Theology of Philippians* 119f.

Zeitpunkte der Abfassung werden Rom (60–63) – so die traditionelle Sicht –, Ephesus (54–57), Korinth (50) oder Caesarea (58–60) diskutiert.⁵ Anlässe, den Brief zu schreiben, waren Streit in der Gemeinde (4,2–9), Druck von außen (1,27–30) und das Auftreten von Gegenmissionaren (3,2ff), aller Wahrscheinlichkeit nach Judenchristen, welche die Botschaft vom Kreuz durch die Forderung, das Gesetz zu halten, ergänzen wollten, was sie in den Augen des Paulus zu „Feinden des Kreuzes Christi“ machte (vgl. 3,18f mit Gal 1,8f).⁶ Möglicherweise sind diese Gegenmissionare mit der Bedrängnis von außen identisch und für den Streit in der Gemeinde verantwortlich.⁷ Paulus will die Gemeinde in dieser Situation zum Wachstum und zur Reife bringen (s. u.).

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 *Philipper 1,1*

Paulus verwendet hier im Präskript wie im Römerbrief ἅγιοι als Anrede der Adressaten anstelle des sonst an dieser Stelle von ihm gebrauchten ἐκκλησία. In 1Kor 1,2 und 2Kor 1,1 stehen beide Anreden parallel. Beide kennzeichnen die Gemeinde als Teil des eschatologischen Gottesvolkes, „der Heiligen“ (Dan 7,18.21f.25), mit deren Sammlung Paulus wie die Urgemeinde in Fortsetzung des Werkes Jesu befasst war. Wie in 1Kor 1,2 wird die Heiligkeit der Adressaten durch ἐν Χριστῷ qualifiziert, was instrumental verstanden werden kann (sie sind durch Christus geheiligt worden) oder im Sinne einer *corporate personality* (als zu Christus Gehörige sind auch die Glaubenden Heilige). Auf jeden Fall erscheint dadurch Christus als Ursprung und Grund der Heiligung.

2.2 *Philipper 4,21–22*

Die Schlussbenediktion enthält nebeneinander den Singular und den Plural von ἅγιος als Bezeichnung von Gemeindegliedern. Allerdings ist der Sin-

⁵ Siehe die Diskussion bei G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 709–711 und F. F. BRUCE, Philippians 11.

⁶ Vgl. I. H. MARSHALL, *Theology of Philippians* 122–126. Die Bezeichnung der Gegner als ἐργάται „suggests that they were not local people but part of a group of travelling missionaries who followed Paul’s footsteps“; ihre Bezeichnung als κατατομή impliziert, dass sie von den Heidenchristen die Beschneidung verlangten (a.a.O. 123f). Darauf deutet wahrscheinlich auch 3,19, denn κοιλία „can be a euphemism for the sexual organ. ‚Glorying in their shame‘ is then Paul’s sarcastic reference to vaunting their circumcision“ (a.a.O. 124).

⁷ Vgl. I. H. MARSHALL, *Theology of Philippians* 125.

gular durch das voranstehende πᾶς pluralisch, bildet also keine wirkliche Ausnahme zum durchweg pluralischen Gebrauch des Adjektivs bei Paulus, welcher dem im Zuge der Profilierung des Restgedankens gebildeten Sprachgebrauch der Apokalyptik entspricht (vgl. Daniel und – daran anschließend – vor allem äthHen und Qumran): Wo substantivisches ἅγιος im Bezug auf Menschen gebraucht wird, ist hier immer das „Volk der Heiligen“ im Blick (so ausdrücklich Dan 7,27; ansonsten kommt dieser Gedanke wie auch bei Paulus durch den einfachen Plural zum Ausdruck).⁸ „In Christus“ ist hier eher auf das Adjektiv ἅγιος zu beziehen, als auf ἁπλάζουσθαι (vgl. 1,1 und 1Kor 1,2). Alle Christen sind heilig, sofern sie „in Christus“ und damit ein Glied am Leib Christi sind. Es gibt für Paulus keine einzelnen „Heiligen“ unter Absehung vom Leib Christi.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

Außer der bereits erwähnten dreimaligen Verwendung von ἅγιος für die Gemeinde enthält der Philipperbrief keine Heiligkeitsterminologie. Gleichwohl finden sich darin zahlreiche Hinweise auf die Heiligung.

3.1 Die Gemeinde als heiliges Volk bzw. als Volk der Heiligen

a) Philipper 4,15 (vgl. 3,6)

Paulus nennt die Gemeinde ἐκκλησία; er hat also auch die Philipper gelehrt, sich als Teil des eschatologischen Gottesvolkes zu begreifen. Im Philipperbrief betont er den Aspekt der in der ἐκκλησία herrschenden κοινωνία, der Gemeinschaft oder gemeinsamen Teilhabe – an der Arbeit am Evangelium, wobei alle beitragen, was sie zu geben haben (1,5.7; 4,14f), und am Geist und seinen Gaben, welcher die Gemeindeglieder untereinander verbindet (2,1).⁹ Dieser gemeinschaftlichen Sicht entspricht, dass Paulus in 3,20 (vgl. 1,27) von dem neuen πολίτευμα spricht, dem die Christen angehören. Der Ausdruck hat eine Sachparallele in Gal 4,26 und bezieht sich auf das Bürgerrecht der Christen in der himmlischen Gottesstadt, dem himmlischen Jerusalem. Zugleich war der Begriff den Philippern aus der politischen Sonderstellung ihrer Stadt als römischer Kolonie bekannt¹⁰ und verdeutlicht, dass die Christen – darin dem alttestamentlichen Bundesvolk

⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2e und Punkt 6.3.

⁹ Vgl. I. H. MARSHALL, *Theology of Philippians* 151f.

¹⁰ Der Begriff πολίτευμα bezeichnet in hellenistischer Zeit nicht mehr den Staat, sondern örtlich begrenzte Sozialgefüge (vgl. die Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis).

vergleichbar – ein Gemeinwesen darstellen, „of which they must be responsible citizens, abiding by its law of love“.¹¹

Die Gemeindeglieder sind „Kinder Gottes“ (2,15) und untereinander „Geschwister“ (4,21); Gott ist ihr Vater (4,20). Wie insbesondere an der unmittelbaren Bezugnahme auf Dtn 32,5LXX in 2,15 erkennbar wird, übernimmt Paulus all diese Termini aus dem Alten Testament und dem Judentum: Gott ist der Vater seines Volkes, dieses besteht aus seinen Kindern (vgl. Ex 4,22; Dtn 1,31; 8,5; 14,1; Ps 103,13; Prov 3,12; Jes 1,2; 30,9; Jer 3,4.19; 31,9.20; Hos 11,1; Mal 1,6). Die Glieder des Volkes sind untereinander Brüder (vgl. insbesondere Dtn und 1/2Makk).

b) Philipper 3,3

Die absolute Aussage, dass die Gemeinde „die Beschneidung“ sei (vgl. Gal 3,29)¹² und Gott „im Geist“ diene, bestätigt, dass Paulus sie als das heilige Volk des neuen Bundes ansah. Damit nimmt Paulus die geistliche Interpretation der Beschneidung aus Dtn 10,16 (vgl. 30,6; Jub 1,23f und 1QS V,5) auf, wo diese als Entfernung der Sünde aus den Herzen interpretiert wird (vgl. Röm 2,28f). Die Glieder des eschatologischen Gottesvolkes vertrauen nicht auf die physische Beschneidung bzw. Volkszugehörigkeit zu Israel, sondern gründen ihre Zugehörigkeit zur ἐκκλησία allein auf Christus Jesus. Dass sie Gott „im Geist“ dienen (vgl. Röm 7,6 und Joh 4,23), ist ebenfalls als Hinweis auf die Wirklichkeit des neuen Bundes (vgl. Ez 36,26f; 37,14) zu verstehen.

c) Philipper 3,4–11

Paulus illustriert an seinem eigenen Beispiel, wie sich die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Israel Gottes durch Jesus verändert haben. Paulus verfügte über alles, was im Judentum die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ausmachte. Doch angesichts der Erkenntnis Christi zählen all diese Vorzüge nichts mehr. Sie ließen ihn zum Verfolger des Volkes Gottes werden, führten also zum Widerstand gegen Gott (3,6). „Tadellosigkeit“ ist nun an das „Festhalten am Wort des Lebens“, d. h. an das Evangelium gebunden (vgl. die unterschiedliche Verwendung von ἄμεμπτος in 2,15 und 3,6). Gerechtigkeit kommt nun allein aus dem Glauben an Christus (3,9). Dieser ist an die Stelle der Beschneidung als Merkmal des Gottesvolkes getreten. Hier

¹¹ G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 708.

¹² Vgl. dagegen Gal 2,7–9.12; Röm 3,30; 4,9.12; 15,8; Kol 3,11; 4,11 (Eph 2,11; Tit 1,10), wo Paulus mit περιτομή die Juden von den Heiden als der ἀκροβυστία unterscheidet. Indem er sagt, die Christen seien „die Beschneidung“ und nicht „die wahre Beschneidung“, wird überdeutlich, dass es keine andere Beschneidung gibt, welche von irgendeinem Nutzen sein könnte (vgl. I. H. MARSHALL, *Theology of Philippians* 154).

wird deutlich, dass die Erkenntnis Christi (und nicht die praktischen Erfordernisse der Heidenmission) Paulus zur Kehrtwende seines Denkens bewegte. Die Rechtfertigung allein aus Glauben (im Gegenüber zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz) und die damit verbundene Berufung in das eschatologische heilige Volk sind in seiner Christuserkenntnis verankert und deshalb von Anfang an fundamentaler Bestandteil seiner Theologie.

3.2 Das geheiligte Leben der Gemeinde

Paulus möchte, dass die Gemeinde angesichts der Schwierigkeiten, denen sie begegnet, im Glauben „steht“ (4,1) und wächst (vgl. περισσεύειν in 1,9). Seine apostolische Aufgabe, sie „im Glauben zu fördern“, ist ihm so wichtig, dass er um ihretwillen noch am Leben bleiben will (1,24f).

a) Philipper 1,6

Gott, der das gute Werk in den philippischen Christen angefangen hat, wird es vollenden bis zum Tag Christi.¹³ Die absolute Rede von „dem guten Werk“ zielt auf das Werk der Neuschöpfung am Anfang des Glaubensweges (vgl. Gen 2,2 mit 2Kor 5,17), welche erst am Tag Christi zur Vollendung kommt. Dazwischen liegt das Leben in der Heiligung. Auch dieses müssen die Christen nicht auf sich gestellt vollenden. Gott wirkt es in ihnen. Diese an 1Thess 5,24 erinnernde Zusage ist verbunden mit dem Bericht über die Fürbitte des Paulus für die Gemeinde am Schluss des Proömiums (1,9–11).¹⁴

b) Philipper 1,9–11

In der Form eines Fürbittenberichts¹⁵ stellt Paulus der Gemeinde vor Augen, was Gott in ihr bewirken will. Die Gewissheit, dass Gott sein Werk vollenden werde, steht für Paulus weder im Widerspruch zur Notwendigkeit der Fürbitte für die Gemeinde noch zum aktiven Handeln der Gemeinde, welches Inhalt seiner Fürbitte ist. Er betet um ein Wachstum (περισσεύειν) der Liebe (zu Gott und den Menschen) an Erkenntnis. Das setzt voraus, dass Liebe in der Gemeinde vorhanden ist (vgl. nur 1,5; 4,10.14–18), diese aber noch reifen kann und soll (vgl. die Ermahnungen in 2,2–4.14; 4,2f). Damit sagt Paulus, „dass das Christenleben entweder

¹³ “ἄχρι is an improper preposition with the genitive and is used of time, meaning ‘until’ (Rom. 1:13; 8:22; 1Cor. 4:11; 2Cor. 3:14; Gal. 4:2 ...)” (P. T. O’BRIEN, Philippians 65).

¹⁴ προσεύχομαι in v 9 nimmt δέησις aus v 4 auf, v 10 übernimmt die Ausrichtung auf den „Tag Christi“, der v 6 prägt (vgl. ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ – εἰς ἡμέραν Χριστοῦ).

¹⁵ Siehe hierzu unter 1Thess 3,13.

voranschreitet, oder verkümmert“.¹⁶ Mit ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον sowie der Verwendung des Konjunktiv Präsens περιρρισεύη ist angedeutet, dass es um einen kontinuierlichen Wachstumsprozess geht, der bis zum Tag Christi niemals an ein Ende kommt.¹⁷ Die Liebe soll sich mit „Erkenntnis und Verständnis“ verbinden, damit sie beurteilen kann, „worauf es ankommt“ (vgl. Röm 12,2). ἐπίγνωσις steht hier, wie der Kontext zeigt, für die Erkenntnis ethischer Sachverhalte. αἴσθησις – *hapax legomenum* im Neuen Testament – ist im Buch der Sprüche, wo 22 der 27 alttestamentlichen Belege zu finden sind, „that practical understanding which is keenly aware of the circumstances of an action“.¹⁸ Paulus wünscht also, die Liebe der Gemeinde möge wachsen, indem sie mehr und mehr von der Erkenntnis des Willens Gottes sowie dem umsichtigen Verständnis der Situationen, in denen sie handelt, geprägt ist. Durch solche Liebe wird, wer sie übt, „rein und tadellos“,¹⁹ was im Blick auf das Endgericht (den „Tag Christi“) nötig ist. In dieser Liebe besteht die von Jesus Christus gewirkte „Frucht der Gerechtigkeit“ (vergleichbar der „Frucht des Geistes“ in Gal 5,22), welche Gott verherrlicht und ehrt (v 11).²⁰ Da Christus die Frucht wirkt, kommt die Ermahnung, Frucht zu bringen, die in diesem Fürbittenbericht latent enthalten ist, der Aufforderung gleich, Christus Herr des eigenen Lebens sein zu lassen.

c) Philipper 1,20

Die Verherrlichung Christi durch den Leib stellt Paulus über sein eigenes Leben. Sie ist für ihn wie die Heiligung an Leib und Seele nach 1Kor 7,34 mit dem Einsatz für die Auferbauung der Gemeinde identisch (vgl. 1,22. 24f).

¹⁶ J. GNILKA, Philipperbrief 51.

¹⁷ Das spricht gegen die auf John Wesley zurückgehende methodistische Lehre von der „entire sanctification“ (siehe die Ausführungen zu 1Thess 5,23).

¹⁸ P. T. O'BRIEN, Philippians 77.

¹⁹ εἰλικρινής und εἰλικρίνεια stehen für ethische Reinheit (vgl. Weish 7,25; 1Kor 5,8); ἀπόσκοπος kann in transitiver („unanstößig“ – vgl. 1Kor 10,32 u. ö.) oder intransitiver Bedeutung („ohne zu fallen“ – vgl. Apg 24,16) gebraucht werden (P. T. O'BRIEN, Philippians 78, Anm. 33).

²⁰ Der Singular καρπός ist bei den Hauptvertretern des alexandrinischen Textes bezeugt und deshalb gegenüber dem Plural vorzuziehen. καρπὸς δικαιοσύνης (vgl. Am 6,12; Spr 11,30LXX; Jak 3,18) kann als Genitivus appositionis oder als Genitivus originis verstanden werden: Letzteres ist von Röm 6,20–22 her vorzuziehen, wo Paulus erörtert, welche Frucht die Römer hatten, als sie „frei von Gerechtigkeit“ waren, und welche als Gerechtfertigte.

d) *Philipper 1,27–2,18*

1,27–2,18 wird wesentlich vom Ruf zur Einheit in der Gemeinde bestimmt.

1,27 Paulus ermahnt die Gemeinde, „des Evangeliums würdig zu leben“²¹ (vgl. 1Thess 2,12; Kol 1,10; Eph 4,1), wobei er aus gegebenem Anlass auf die Bewahrung der Einheit sowie mutiges Eintreten für das Evangelium abhebt. Das Evangelium als Zuspruch der Heiligung verpflichtet zu einem ihm gemäßen Wandel, so wie die Erwählung zum heiligen Volk die Bundesbestimmungen mit einschloss (siehe zu 1Thess 2,12).

e) *Philipper 2,1–11*

1-4 Die vv 1–4 entfalten die Aufforderung zur Einheit. Auch hier ist der Wachstumsgeanke enthalten. Die Gemeinde hat bereits die in v 1 aufgeführten Qualitäten (Trost oder Ermahnung in Christus, Zuspruch der Liebe, Gemeinschaft des Geistes, herzliches Erbarmen), soll aber (ihren eigenen Zustand und damit) die Freude des Apostels vollkommen machen, indem sie die in vv 3f beschriebene Einheit lebt. εἰ ist hier nicht im Sinne eines

²¹ Das Verb πολιτεύειν wurde u. a. im Blick auf die römischen Veteranenkolonien verwendet und bedeutet wörtlich „to live as a citizen, to live as freepersons“ (G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 708). Damit greift Paulus ein Wort auf, dass für die römischen Bürger in dieser Stadt von Bedeutung war, und wendet es auf die neue Gesellschaft an, der sie nun angehören. Dagegen ist es nicht zulässig, den Begriff πολιτεύειν in 1,27 von 3,20 her zu interpretieren und darin eine Aufforderung zur Lebensführung „in Entsprechung zum himmlischen Bürgerrecht“ zu sehen (so F. BLISCHKE, Begründung 374). Auch C. LANDMESSER legt πολιτεύεσθαι in 1,27 ganz von πολίτευμα in 3,20 her aus: „Die Bestimmtheit des Lebens der Christen durch ihr πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς wird von Paulus also schon durch das Verb πολιτεύεσθαι betont zur Sprache gebracht“ (Der paulinische Imperativ 559). Doch wird man fragen müssen, ob die Adressaten beim Lesen von 1,27 tatsächlich einen 3,20 entsprechenden Gedanken assoziierten. Man müsste dafür zeigen können, dass ein solcher Zusammenhang zwischen dem Verb πολιτεύεσθαι, welches in der LXX „stets in Verbindung mit einem Leben verwendet wird, das den Geboten Gottes, der Tora oder dem Leben der Vorfahren entspricht (2Makk 6,1; 11,25; 3Makk 3,4; 4Makk 2,8; 4,23; 5,16)“ (a.a.O. 557, Anm. 45), und dem *himmlischem* πολίτευμα tatsächlich ohne weitere Erklärung nahe lag. Im Philipperbrief erfolgt der Hinweis auf das πολίτευμα ja erst 2 Kapitel nach der Aufforderung zum des Evangeliums würdigen πολιτεύεσθαι. Von einer „Anspielung“ darauf in 1,27 (so Landmesser, a.a.O. 563) kann also keine Rede sein. Gleichwohl geht es nicht darum, „dass die Christen in Philippi erst dafür zu sorgen hätten, sich dieses πολίτευμα etwa durch ihren Lebenswandel anzueignen oder zu sichern“ (so die von Landmesser, a.a.O. 559 abgelehnte Gegenposition). Es geht nicht um Aneignung oder Sicherung, sondern um die Implikationen des Evangeliums; das ist in ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου enthalten.

Zweifels aufzufassen, sondern kausal. *Weil* die in v 1 aufgezählten Qualitäten in der Gemeinde vorhanden sind, gilt ihr die Ermahnung in v 2.²²

5 V 5 verbindet vv 1–4 mit dem Folgenden. Dadurch wird deutlich, dass Paulus den Hymnus in vv 6–11 als Basis für diesen ethischen Appell zitiert (oder schreibt).²³ Folgende Indizien bestätigen dies: 2,6f beschreibt zwar das Handeln des Präexistenten²⁴, und zwar als Selbsterniedrigung, d. h. als freiwilligen Verzicht auf seine Machtposition,²⁵ doch wird sein Handeln mit dem des irdischen Jesus verbunden: μορφήν δούλου λαβών in v 7 korrespondiert mit ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν und γενόμενος ὑπήκοος in v 8.²⁶ Von daher ist der ohnehin fragwürdige Abweis der Vorbildfunktion Jesu durch den Hinweis, der Präexistente könne nicht imitiert werden, hin-

²² Vgl. als Beleg für diese Verwendung von εἰ Plato, Phdr. 260D (bei P. T. O'BRIEN, Philippians 165, Anm. 9).

²³ Nachdem schon G. STRECKER seinerzeit auf die „ethische Akzentuierung“ der paulinischen Redaktion von Phil 2,6–11 hingewiesen hatte (Tradition und Redaktion 147), hat sich diese Erkenntnis in jüngster Zeit vor allem in der englischsprachigen Literatur wieder mehr und mehr durchgesetzt. Vgl. z. B. HURTADO, Jesus as Lordly Example, passim; G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 712; M. HOOKER, Philippians 2:6–11, 152–157; P. T. O'BRIEN, Philippians 204f.251–253; M. BOCKMUEHL, Philippians 122f; M. B. THOMPSON, Clothed with Christ 217–221; R. B. HAYS, Moral Vision 30f; S. E. FOWL, Story of Christ 77–101. Auch U. SCHNELLE findet in Phil 2 Jesus als „Urbild und Vorbild zugleich“ dargestellt (Paulus 631).

In der deutschsprachigen Literatur ist es seit K. BARTH (Erklärung des Philipperbriefes 53–62) und E. KÄSEMANN (Kritische Analyse, passim) üblich geworden, Phil 2,5–11 unter gänzlicher Absehung der paränetischen Intention zu interpretieren. Doch sollte es zumindest zu denken geben, dass der Hymnus von der Reformation (unter Rückgriff auf altkirchliche Ansätze) bis zum Auftreten der dialektischen Theologie stets so interpretiert worden ist, dass man darin Christus als Vorbild christlicher Demut dargestellt sah (vgl. z. B. J. B. LIGHTFOOT, Philippians 123, E. LARSSON, Christus als Vorbild 263–275). Diese Feststellung bedeutet nicht zwangsläufig die Rückkehr zum ethischen Idealismus, dem E. KÄSEMANN (im Gefolge der dialektischen Auslegung BARTHS) mit seiner „Kritischen Analyse“ des Hymnus entgegengetreten ist. Es ist unbestritten, dass die Funktion des Kreuzestodes Jesu nach Paulus keinesfalls auf die vorbildliche Darstellung eines allgemeinen ethischen Prinzips reduziert werden darf. Doch ist KÄSEMANNs kategorische Ablehnung jeglichen Vorbildcharakters von Leben und Tod Jesu als eine Überreaktion zu begreifen, an der so nicht festgehalten werden kann (vgl. L. HURTADO, Jesus as Lordly Example 114–116). Auch in Röm 15,3.8; 1Kor 11,1; 2Kor 4,8–11; 5,14 und 1Thess 1,6 verweist Paulus auf „the earthly Jesus in his self-sacrifice ... as pattern for behaviour“ (a.a.O. 120).

²⁴ Anders J. MURPHY-O'CONNOR, Christological Anthropology, passim, und J. D. G. DUNN, Christology in the Making 114–121, welche hier eine Darstellung des irdischen Jesus in Analogie zu Adam sehen.

²⁵ Vgl. O. HÖFIUS, Philipperhymnus 57.

²⁶ Vgl. L. HURTADO, Jesus as Lordly Example 121.

fällig.²⁷ Die Sprache, mit der 2,6–8 Jesu Handeln beschreibt, „is replete with terms whose most customary usage is in connection with paraenesis and references to Paul’s own ministry“²⁸: Paulus beschreibt mit δούλος (Christi bzw. der Gemeinde) sowie mit δουλεύειν den Dienst und das Leben der Apostel (vgl. Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1 und 2Kor 4,5; Kol 4,12) und aller Christen (Röm 6,19), das Verb δουλεύειν dient bei ihm zur Beschreibung des christlichen Lebens (Röm 7,6,25; 12,11; 14,18; 16,18; Gal 5,13; Phil 2,2; Kol 3,24; 1Thess 1,9). ἐταπείνωσεν ἑαυτόν und ὑπήκοος (Phil 2,8) sind in den Paulusbriefen ebenfalls in Bezug auf Paulus und die Gemeindeglieder belegt: vgl. 2Kor 11,7; Phil 2,3; 4,12; Kol 3,12.²⁹ Zugleich finden sich in 2,6–8 Anklänge an die synoptische Tradition, wonach Jesus seine Jünger aufforderte, „to be servants of one another after the analogy of his own role“ (Mk 10,43–45parr; Mk 9,35; Mt 23,11); dem entspricht im Johannesevangelium das Jesuslogion bei der Fusswaschung (Joh 13,15).³⁰ Das bedeutet, dass Paulus – wohl wissend, dass weder Jesu Inkarnation noch sein Erlösungswerk als solches Gegenstand der *imitatio* sein kann – gezielt die darin zum Ausdruck gebrachte Demut (2,3) und den Gehorsam (2,12) Jesu als Modell für den Umgang der Gemeindeglieder untereinander hinstellt (vgl. 2Kor 8,9, wo er aus dem Inkarnationsgeschehen den Aspekt der freiwilligen Armut um anderer willen als vorbildlich hervorhebt).³¹ Wie immer wieder bemerkt wurde, nimmt der Hymnus nicht explizit auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu Bezug; das paulinische ὑπὲρ ὑμῶν fehlt.³² Der Grund hierfür ist, dass „the hymn is about something else, namely the pattern of service provided by Jesus in his dying“.³³ Von daher mag es angemessener sein, von „conformity“ to Christ’s likeness“ zu sprechen als von *imitatio Christi*,³⁴ aber die ethische Vorbildfunktion Jesu an dieser Stelle ist auf keinen Fall zu leugnen.³⁵

²⁷ Zu Recht stellt M. HOOKER fest: “It is only the dogma that the Jesus of History and the Christ of Faith belong in separate compartments that leads to the belief that the appeal to a Christian character appropriate to those who are in Christ is not linked to the pattern as seen in Jesus himself” (Philippians 2:6–11, 154).

²⁸ L. HURTADO, Jesus as Lordly Example 123.

²⁹ A.a.O. 121f und 126.

³⁰ Vgl. L. HURTADO, Jesus as Lordly Example 124. Zur Verbindung mit der Fußwaschungstradition siehe auch G. F. HAWTHORNE, Philippians 78f.

³¹ Vgl. D. STANLEY, Imitation in Paul’s Letters 137.

³² Ob der Text von Paulus verfasst oder übernommen ist, spielt hier keine Rolle, da Paulus entsprechende Ergänzungen hätte anbringen können. Dass er es nicht tut, belegt, dass es ihm hier tatsächlich auf die „imitierbaren“ Aspekte des Lebens und Sterbens Jesu ankam, nämlich den Gehorsam, der bis zur Hingabe des eigenen Lebens geht.

³³ I. H. MARSHALL, Theology of Philippians 137.

³⁴ So P. T. O’BRIEN, Philippians 205; ähnlich I. H. MARSHALL, Christ-Hymn 119; M. HOOKER, Philippians 2:6–11 154; L. HURTADO, Jesus as Lordly Example 125.

9-11 Die vv 9–11 stellen Jesus als den Kyrios vor Augen und demonstrieren, „that this action of self-humbling and obedience has not just exemplary but also fully authoritative significance“.³⁶ Jesus ist demnach sowohl ein Beispiel, das nachzuahmen ist, als auch der Herr, dem man Gehorsam schuldet. Von daher kann man auf die Bedeutung von v 5 rückschließen und ὁ καὶ ἐν Χριστῷ an dieser Stelle mit „what you find in Christ Jesus“ wiedergeben.³⁷

f) Philipper 2,12–18

Paulus zieht in diesen Versen praktische Folgerungen aus dem Christus-Hymnus. Das zeigt der Anschluss mit ὥστε³⁸ sowie die Aufnahme des Stichwortes „Gehorsam“ (vgl. ὑπήκοος in v 8 und ὑπηκούσατε in v 12). Die allgemeine Ermahnung zum Gehorsam und zum Wandel in der Furcht Gottes³⁹ in den vv 12f spitzt er in v 14 auf ein konkretes Verhalten zu (nämlich die Vermeidung von Streitigkeiten in der Gemeinde), dessen Folgen er in den vv 15–18 beschreibt.

12–13 Paulus beschreibt zunächst den Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Wirken in der christlichen Ethik: In v 12 stellt er – wie schon häufig beobachtet – fest, dass die Gemeinde bereits im Gehorsam lebt (καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε), was ihn aber nicht hindert, sie zu ermahnen, darin fortzufahren und sogar noch zu wachsen. Nach v 13 wirkt Gott (doch wohl durch seinen Geist – vgl. Phil 3,3 mit Röm 8,4–11) in den Glaubenden „das Wollen und das Vollbringen“. Da dies nicht im Sinne

U. SCHNELLE, Paulus 364 spricht pointiert von der „Christuskonformität des neuen Seins und Handelns“.

³⁵ Eine eigenartige Mischung aus beiden Interpretationsweisen findet sich bei F. BLISCHKE, der zwar die terminologische Kongruenz zwischen Hymnus und „ethische[m] Kontext“ sieht und daraus ableitet, dass „der Heilsweg Christi ein Vorbild für das Verhalten der Gemeindeglieder dar[stelle], dann aber mit ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ doch „keine allein beispielhafte Gesinnung, sondern die Zugehörigkeit zum ontologischen Heilsraum in Christus bezeichnet“ findet (Begründung 372 und 377). Dementsprechend sieht er im Hymnus eine Unterbrechung der ethischen Fragestellung, auf die Paulus in 2,12–18 „zurück“lenke (a.a.O. 377).

³⁶ L. HURTADO, Jesus as Lordly Example 125.

³⁷ I. H. MARSHALL, Philippians 48. Dagegen ist die Übersetzung, welche für die „keyrygmatische“ Interpretation von 6–11 erforderlich ist – vgl. z. B. J. GNILKA, Philipperbrief 108: „Das sinnet untereinander, was auch in Christus Jesus (zu sinnen sich schickt)“ – vom griechischen Text her nur schwer zu rechtfertigen (MARSHALL, a.a.O. 49).

³⁸ Für diesen „resumptive use“ von ὥστε führt T. J. DEIDUN 1Thess 4,18; 1Kor 5,8; 11,33; 15,58 als Belege an (New Covenant 64, Anm. 32).

³⁹ „Paul is no doubt thinking here primarily of obedience to God (as was shown by Jesus, 2.8), but equally he saw himself as the channel ... by which God's instructions came to them“; vgl. 2Kor 10,5f (I. H. MARSHALL, Philippians 60).

eines Automatismus geschieht, wird dadurch die Ermahnung an die Christen, diesem Wirken Gottes konform zu gehen, nicht überflüssig, sondern gerade begründet (daher der Anschluss von v 13 mit γάρ).⁴⁰

τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζειν wird in der Forschung auf dreierlei Weise ausgelegt:

1.) Die Interpretation „to work obediently at bringing healing (i. e. ‚salvation‘) to their church“⁴¹ würde zwar gut in den Kontext der Ermahnungen zur Einheit passen, ist aber vom normalen Gebrauch von σωτηρία her abwegig, welches bei Paulus „the very goal of the Gospel (cf. Rm. 1,16: εἰς), and therefore of the whole Christian life“ ist.⁴²

2.) Vorgeschlagen wird ferner die Interpretation im Sinne einer Ermahnung, die empfangene Rettung im Hier und Jetzt fruchtbar zu machen, was den Christen „a continuous, sustained effort“ abverlange.⁴³ Das Problem dieser Deutung ist, dass ἐργάζειν (zumal mit dem verstärkenden Präfix κατ-) bei Paulus „sich etwas erarbeiten“ heißt und nicht „fruchtbar machen“ (vgl. Röm 15,18; 2Kor 5,5; 12,12).⁴⁴

3.) Eine dritte Möglichkeit ist, dass die Gemeinde auf ihre eigene eschatologische Rettung im Endgericht hinarbeiten soll. Eine solche Aussage wäre in den Paulusbriefen singulär, würde man sie für sich nehmen, ohne den folgenden Vers zu beachten. Doch schließt v 13 mit γάρ unmittelbar an v 12 an und nimmt mit ὁ ἐνεργῶν sogar die in κατεργάζεσθε enthaltene Wurzel auf. Der Satz begründet den gesamten Imperativ von v 12.⁴⁵ Damit wird deutlich, dass das Bemühen der Christen nur deshalb gefordert und überhaupt sinnvoll ist, weil Gott in ihnen Wollen und Handeln wirkt. „Göttliches und menschliches Wirken greifen ineinander, aber so, dass das

⁴⁰ Vgl. H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 217: Obwohl der Glaube das Liebeswerk von Gott empfängt, „widerstreitet“ ihre „Gleichursprünglichkeit ... der strikten Unterscheidung im existentiellen Vollzug nicht: Hier ist die Liebe im Glauben keineswegs enthalten oder geht naturhaft aus ihm hervor, sondern erfordert einen Verantwortung begründenden Willensakt. In dieser Hinsicht besteht zwischen Glaube und Liebe das Verhältnis einer pneumatisch-voluntativen Reziprozität.“

⁴¹ So z. B. G. F. HAWTHORNE, Artikel Philippians 713.

⁴² T. J. DEIDUN, New Covenant 64; vgl. P. T. O'BRIEN, Philippians 278f.

⁴³ So z. B. P. T. O'BRIEN, Philippians 273. σωτηρία wäre demnach „the sum of the spiritual gifts which people receive in this life“ (I. H. MARSHALL, Philippians 61). Diese Auslegung „is supported by the fact that in the next verse Paul speaks about what God is already doing *in* the readers, and then in the following verses he is concerned with the outward manifestation of their Christian lives“ (ebd.).

⁴⁴ T. J. DEIDUN, New Covenant 64f, Anm. 35. Siehe ebd.: „In itself, the verb implies that the Christian's σωτηρία depends on himself. This is in fact excluded by v. 13; but Paul may have chosen the verb deliberately in order to convey to his readers an idea of the intensity of activity required of them.“

⁴⁵ Siehe T. J. DEIDUN, New Covenant 65f.

göttliche das menschliche Wirken ermöglicht. Und darüber hinaus fordert!“⁴⁶ Das Verb *κατεργάζεσθαι* kann die Bedeutungen „effect by labour, achieve“ und „earn, gain by labour, acquire“ haben.⁴⁷ Im Gegenüber zu v 13 liegt erstere Bedeutung näher, da sich auf diese Weise ein bewusst formuliertes Paradox ergibt. Mit dem Begriff des „Synergismus“ wäre dieses Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Tun bei keiner der beiden Übersetzungen zutreffend beschrieben, da keine Aufteilung der Bereiche vorliegt, sondern der Mensch gerufen ist, „alles zu tun“, „weil Gott alles wirkt“.⁴⁸

„Das Werk unserer Heiligung [ist] kein Gemeinschaftswerk von Gott und Mensch (cooperatio), sondern: gerade das ist das Werk der freien Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus, wie es der Heilige Geist ... in uns zur Entfaltung bringt, dass wir ... mit unseren eigenen Kräften unsere Heiligung wirken dürfen.“⁴⁹

Auf den Horizont des Endgerichts deutet neben *σωτηρία* insbesondere die Näherbestimmung von *κατεργάζεσθαι* durch *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* hin, welches bei Paulus wie in der *LXX* die angemessene Haltung angesichts der mächtigen Taten Gottes und insbesondere des bevorstehenden Endgerichts beschreibt. Es geht um „eine Furcht, sich dem Rufe Gottes unwürdig zu zeigen (vgl. Phil 3,12; Eph 4,1ff; 1Thess 2,12f; 2Thess 1,11)“.⁵⁰

εὐδοκία bezeichnet hier Gottes Willen als Norm menschlichen Tuns.⁵¹ Gott wirkt in den Christen, dass sie „im Interesse“ des Willens Gottes wollen und handeln.⁵² Das heißt, Paulus geht davon aus, dass die Christen durch die in ihnen wirkende Kraft Gottes (bzw. den Heiligen Geist) tatsächlich fähig sind, der Sünde zu widerstehen und den Willen Gottes zu tun (vgl. auch Röm 8,9–13), während Menschen ohne Christus dazu nicht in der Lage sind (*τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ [παράκειται μοι]* – Röm 7,18), weil sie durch die Sünde fremdbestimmt werden (Röm 7,20).

“The christian imperative demands the Christian’s continuing ‘yes’ to an activity which does not derive from himself, but which is nonetheless real and actual in the centre of his

⁴⁶ J. GNILKA, Philipperbrief 149 unter Verweis auf G. BORNKAMM, Lohngedanke 91. Ähnlich F. BLISCHKE, Begründung 379.

⁴⁷ LIDDELL&SCOTT, Greek-English Lexicon 924.

⁴⁸ G. BORNKAMM, Lohngedanke 91; Hervorhebung bei B.

⁴⁹ K. STALDER, Werk des Geistes 494.

⁵⁰ E. LARSSON, Christus als Vorbild 266f.

⁵¹ Dies ist mit T. J. DEIDUN aus dem Gebrauch des Verbs *εὐδοκεῖν* bei Paulus zu schließen (New Covenant 67).

⁵² Für *ὑπέρ* als Einleitung eines Motives, also „das, was man erreichen will“, siehe BDR 231,2; vgl. 2Kor 1,6; 12,8.19; Röm 1,5; 15,8.

personality... His labouring, on which his salvation depends, is in the last analysis pure receiving.”⁵³

In Phil 4,13 stellt Paulus fest: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με. Damit der Christ dieses Handeln Gottes an sich geschehen lässt, bedarf es des Imperativs. Dabei erklärt Paulus in Phil 3,1 deutlicher als irgendwo sonst, dass seine apostolischen Imperative nicht erst dort auftreten, wo Missstände zu verzeichnen sind, sondern zur Vergewisserung der Gemeinde auf dem bereits eingeschlagenen Weg dienen. Auch hier wird wieder dieselbe Struktur wie im Heiligkeitsgesetz sichtbar, wonach Israel aufgefordert war, heilig zu sein, weil es zum heiligen Volk auserwählt war, welches Gott heiligt (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1a). Allerdings deutet ἐν ὑμῖν in v 13 an, dass das Wirken Gottes an den Herzen, wie es für den Neuen Bund verheißen war, im Blick ist.⁵⁴ Die Korrespondenz zwischen ὁ ἐνεργῶν und τὸ ἐνεργεῖν in vv 12f entspricht der zwischen ποιήσω und ἵνα ποιήσητε in Ez 36,27.⁵⁵

14–15 Paulus beschreibt nun, was Gott in der spezifischen Situation der philippischen Christen wirken will und was sie deshalb tun sollen. „Murren“ (γογγυσμοί) gegen Gott war die Sünde Israels, welche schlussendlich zum Ausschluss der damals lebenden Generation vom verheißenen Land führte (Ex 16,8; Num 14,2.22f; vgl. 1Kor 10,10). Auch διαλογισμοί kann im Alten Testament eine Haltung der Auflehnung gegen Gott bezeichnen (vgl. in der LXX: Ps 9,23; 20,11; 55,5; 139,8LXX). Die Gemeinde steht mit ihren Streitigkeiten untereinander⁵⁶ in Gefahr, sich gegen Gott aufzulehnen, so wie Israel mit seinem Murren gegen Mose sich letztlich an Gott selbst verging. Mit v 15b nimmt Paulus mit γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη die Beschreibung der Untreue Israels aus dem Moselied (Dtn 32,5LXX) auf und wendet sie auf die Menschen außerhalb der Gemeinde an.⁵⁷ Die Gemeinde als das *eschatologische* Volk der Heiligen hat sich auch von der nicht an den Christus Jesus glaubenden (und insofern „Gott

⁵³ T. J. DEIDUN, *Covenant Morality* 67f.

⁵⁴ Vgl. P. T. O'BRIEN, *Philippians* 287: „Here ... the notion of God working to produce willingness and action in the Philippians, that is, through personal transformation, makes the best sense [vgl. 1Kor 12,6; 15,10; 2Kor 3,5; Kol 1,29; 1Thess 2,13] ... At the same time it must be remembered that personal growth occurs in the context of the Christian community.”

⁵⁵ Vgl. T. J. DEIDUN, *Covenant Morality* 69. Ebd.: „As in the promises of old, the God who intervenes effects what he demands, and therefore demands what he effects.”

⁵⁶ Diese scheinen vom Kontext her mit γογγυσμοί gemeint zu sein; vgl. Apg 6,1; 1Petr 4,9; 3Bar 8,5; 13,4, wo γογγυσμός ebenfalls im Kontext von Streitereien auftritt. Siehe hierzu auch M. SILVA, *Philippians* 124.

⁵⁷ Den sprachlich schwierigen ersten Satzteil (Dtn 32,5a) zitiert er nicht, spielt aber mit τέκνα θεοῦ ἄμωμα auf ihn an.

untreuen“) Mehrheit Israels zu unterscheiden und Israels Auftrag, Gott in der Welt zu bezeugen, zu erfüllen. Dass dies die Perspektive ist, von der her Paulus gedacht hat, bestätigt die Anspielung auf die Rolle Israels, unter den Völkern (durch das, was Gott an ihm tut und durch seinen vorbildlichen Wandel) „zu leuchten“ (v 15c): vgl. Jes 42,6f; 49,6; 58,8–10 und vor allem Dan 12,3LXX (vgl. syrBar 51,10f), wonach die Angehörigen des eschatologischen Gottesvolkes – nach Dan 7,18ff die „Heiligen“ – „leuchten werden wie die Sterne“. Dies sieht Paulus in der Gegenwart sich erfüllen, nämlich in der Gemeinde, so wie Jesus nach der Bergpredigt seine Jünger als „Licht der Welt“ ansah (Mt 5,14–16; vgl. Lk 16,8).⁵⁸ In 1Thess 5,5–8 ermahnt Paulus die Gemeinde, ihrer Berufung zu „Kindern des Lichts“ entsprechend zu leben (vgl. Eph 5,8 sowie die Bezeichnung der Angehörigen der Qumrangemeinschaft als „Kinder des Lichts“ in 1QS I,9; II,16; 1QM XIII,5.9).

Der Verzicht auf das „Murren“ ist nötig, damit die Gemeinde ἄμειπτος, ἄκέραιος und ἄμωμος ist: siehe zu ἄμειπτος die Ausführungen unter 1Thess 3,13. Wo es in eschatologischem Kontext (vgl. εἰς ἡμέραν Χριστοῦ in 2,16) auftritt, handelt es sich dabei um ein Urteil, das Gott selbst im Endgericht fällt (vgl. 1Thess 3,13; 5,23). Zugleich ergibt sich durch den Kontrast mit dem „verkehrten Geschlecht“, welches die Gemeinde umgibt, ein Gegenwartsbezug. Die Gemeinde soll sich *jetzt* durch ihren tadellosen Wandel von der Welt unterscheiden und so von Gott im Endgericht als tadellos anerkannt werden.

ἄκέραιος, „lauter, rein“, ist im Neuen Testament nur dreimal belegt, wobei Röm 16,19 möglicherweise das in Mt 10,16 überlieferte Jesuslogion aufnimmt.⁵⁹ Die Forderung, ἄκέραιος zu sein, ginge dann ebenso auf Jesustradition zurück wie der Zuspruch, Licht der Welt zu sein (s. o.).

ἄμωμος kann kultische oder – wie hier – ethische Integrität bezeichnen: Ps 15,1f; 18,23f; 2Sam 22,24f. Als τέκνα θεοῦ ἄμωμα soll die Gemeinde sich von den τέκνα μωμετά (Dtn 32,5) unterscheiden, wozu auch Israel, sofern es sich von Gott abgewendet hat, gehört.

16 Dieser Vers expliziert, wie die Gemeinde untadelig leben und als Licht in der Welt leuchten kann: indem sie am Evangelium „festhält“ (vgl. 1,27). Dass Paulus am „Tag Christi“ ein κούχημα vorzuweisen hat und „nicht ins

⁵⁸ φωστῆρες kann ganz allgemein „Leuchten“ heißen, wird in der LXX aber speziell für „the shining heavenly bodies such as the stars ... (Gen 1:14, 16; Wis 13:2; Sir. 43:7)“ verwendet (P. T. O'BRIEN, *Philippians* 295).

⁵⁹ Beide Logia fordern zugleich Weisheit (φρόνιμοι, σοφοί) und Reinheit (ἄκέραιοι); vgl. D. WENHAM, *Paul, Follower* 198f.

Leere gelaufen ist“ (v 16), wenn die Gemeinde dem Evangelium treu bleibt, lässt erkennen, dass er als Apostel seinem Herrn im Gericht Rechenschaft für die von ihm begründete Gemeinde (nach 4,1 sein στέφανος) schuldig ist, und dies, obwohl Gott selbst alles wirkt.

17 Paulus gebraucht hier das Bild des Trankopfers (σπένδομα), welches über einem Opfer (θυσία⁶⁰ καὶ λειτουργία⁶¹ ausgegossen wird (vgl. zum Trankopfer Num 15,3–10; Hos 9,4; Sir 50,15). Das Opfer der Gemeinde ist – wie der auf θυσία καὶ λειτουργία folgende Genitivus epxegeticus besagt – ihr Glaube. Da Paulus nach 1,24–26 und 2,24 nicht erwartet, den Märtyrertod zu sterben, sondern freizukommen, wird mit seinem Trankopfer – anders als in 2Tim 4,6, dessen Inhalt hier allzu leicht eingetragen wird – nicht der Märtyrertod gemeint sein, zumal auch das Opfer der Gemeinde, das mit diesem Trankopfer zugleich dargebracht wird, nicht in deren Tod besteht.⁶² Da er sich und die Gemeinde in „demselben Kampf“ stehen sieht (1,30), wird mit beider „Opfer“ der Kampf, den der Glaube, und das heißt, das Festhalten am Evangelium und dessen Verbreitung, mit sich bringt, gemeint sein. Hierin besteht ihr heiliges Opfer, das sie Gott darbringen (vgl. Röm 12,1). „Da, wo Paulus θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως sagen kann, sieht er das Ziel seiner Evangeliumsverkündigung erreicht, die Heiligung der Gemeinde (vgl. Röm 15,16).“⁶³

g) Philipper 4,18

Paulus verwendet für die Gaben, welche die Philipper ihm gesandt haben, den aus Num 15,3f und Ez 20,41 bekannten Ausdruck ὁσμὴ εὐωδίας, der

⁶⁰ Zu θυσία siehe oben, unter Röm 12,1.

⁶¹ Während λειτουργία im außerbiblischen Griechisch alle möglichen öffentlichen Dienste bezeichnet, steht es in der LXX fast ausschließlich für den Dienst von Priestern und Leviten im Tempel. Im Neuen Testament wird λειτουργία für verschiedene Arten des Dienstes verwendet: für die Kollekte für Jerusalem (2Kor 9,12; vgl. λειτουργεῖν in Röm 15,27), den an Selbstaufopferung grenzenden Dienst des Epaphroditus für Paulus um Christi willen (Phil 2,30) und den apostolischen Dienst des Paulus (Röm 15,16). Ob für λειτουργία in Phil 2,17 jegliche kultische Konnotation auszuschließen ist, wie P. T. O'BRIEN (Philippians 308f) will, erscheint angesichts der Häufung kultischer Begriffe in diesem Vers fraglich. Heutigen Lesern mag es als Widerspruch erscheinen, wenn der Glaube der Gemeinde zugleich als Opfer und als priesterlicher Dienst erscheint. Aber zum einen ist diese kumulative Redeweise im Bezug auf Jesus aus dem Hebräerbrief bekannt (vgl. Hebr 9,14), zum andern formuliert Paulus hier auf jeden Fall unscharf, wenn er das Trankopfer auch auf die λειτουργία ausgegossen sein lässt.

⁶² G. FEE, Philippians 253f; ähnlich auch W. STRACK, Kultische Terminologie 305 unter Hinweis auf 2Kor 2,14 und I. H. MARSHALL, Philippians 65; anders F. F. BRUCE, Philippians 88f; P. T. O'BRIEN, Philippians 304–306.

⁶³ W. STRACK, Kultische Terminologie 307.

in Ez 20,41 im Kontext der Wiederannahme des gereinigten Volkes Israel durch Gott steht.⁶⁴ Ziel dieses eschatologischen Heilshandelns Gottes ist nach Ez 36,22–28 und Jer 31,31ff „die Neuschöpfung eines Volkes, das imstande ist, den Geboten Gehorsam zu leisten“.⁶⁵ Da Paulus Ez 20 und 36 in der christlichen Gemeinde zur Erfüllung kommen sieht, liegt sicher auch in Phil 4,18 eine bewusste Anspielung auf Ez 20,41 vor.

h) Philipper 3,8–11

Hier betont Paulus, dass die Gemeindeglieder wie er selbst noch auf dem Weg und nicht am Ziel sind.

Die vv 8–9 thematisieren das fortgesetzte „Sein in Christus“. Obschon die Christen bereits „in Christus“ sind (1,1 u. ö.), gilt es, in diesem Zustand bis zum Tag Christi bzw. der Auferstehung der Toten zu leben, so dass man an jenem Tag darin „erfunden“ wird (ἵνα εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ). Hier liegt dasselbe Verhältnis von Gabe und Bewährung vor wie in 2,12f.

Der in 3,6 angelegte scharfe Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, und der Zugehörigkeit zum Volk des neuen Bundes, der ἐκκλησία, wird in v 9 als Explikation des „In-Christus-Gefunden-Werdens“ fortgeführt:⁶⁶ Aus dem Gesetz kommt nur die eigene Gerechtigkeit, die – wie impliziert ist – vor Gott nicht gilt und für die Rechtfertigung vor Gott nicht nur irrelevant, sondern sogar schädlich ist – so in drastischer Sprache v 8). Die Gerechtigkeit aus Gott dagegen kommt nur aufgrund des Glaubens an Christus⁶⁷. Es ist wichtig, diesen Grundsatz paulinischer Theologie in seiner ganzen Schärfe zu erfassen. Bei aller Betonung des Wachstums in der Heiligung liegt Paulus jeder Gedanke daran fern, dass die Christen aufgrund ihrer Werke, und sei es der vom Heiligen Geist in ihnen gewirkten Werke, gerechtfertigt werden könnten. Damit ist nicht die Erfüllung des Gesetzes als solche verworfen, doch wird ihr jegliche Rolle für die Rechtfertigung (welche letztlich immer als Rechtfertigung im Gericht zu verstehen ist, auch wenn Paulus gelegentlich, wie z. B. in Röm 5,1, prä-

⁶⁴ Da Ez 20,41 von der Annahme Israels ἐν ὁσμῇ εὐωδίας (חַיִּי) spricht, ist Israel hier ebenso wenig wie die Gemeinde in Phil 4,18 selbst das Opfer (gegen W. STRACK, *Kultische Terminologie* 59).

⁶⁵ W. STRACK, *Kultische Terminologie* 60.

⁶⁶ „Man hat hervorgehoben, dass in 3,9 der sog[enannte] juristische und der sog[enannte] mystische Erlösungsbegriff bei Paulus sich treffen (Dib[elius,] Barth): das zeigt aber nur, dass sie garnicht [sic] getrennt werden dürfen“ (W. MICHAELIS, *Philipper* 57; ebenso I. H. MARSHALL, *Theology of Philippians* 165).

⁶⁷ Zu der Debatte, ob πίστις Χριστοῦ Genitivus subjectivus oder objectivus ist, s. o., Kapitel 11: Römerbrief, Anm. 201.

sentisch formuliert) abgesprochen (vgl. Röm 3,28).⁶⁸ Es gibt nur *eine* Rechtfertigung, nämlich die aufgrund des Glaubens. Deren Folgen und Wirkung legt Paulus in v 10 dar. Als Gerechtfertigter sucht er erstens die enge Gemeinschaft mit Christus, „seinem Herrn“,⁶⁹ zweitens die Erfahrung seiner Auferstehungskraft, worin von Ez 37 her der Geist Gottes zu sehen ist, der Israel zu neuem Leben erweckt (37,14), es von Sünden reinigt, heiligt und von innen her bewegt, den Willen Gottes zu tun (36,22–28).

i) Philipper 3,12–16

Der Abschluss dieses Abschnitts (3,15f) deutet an, dass Paulus ihn aus gegebenem Anlass schreibt, dass also manche Gemeindeglieder der irrigen Annahme waren, bereits vollendet zu sein.⁷⁰ Offenbar hat Paulus in seiner Predigt die Realität des bereits gegenwärtigen Heils so überwältigend dargestellt, dass in seinen Gemeinden des öfteren das Missverständnis auftrat, sie seien schon am Ziel (vgl. auch 1Kor 4,8 und 2Tim 2,18). Dem stellt Paulus hier wie schon in 2,12–16 die Spannung des christlichen Lebens gegenüber, welches sich zwischen bereits verliehener Vollkommenheit und noch ausstehender Vollendung bewegt. Diese Spannung kommt in folgenden Gegensätzen zum Ausdruck: Paulus – hier als Paradigma christlichen Lebens – ist noch nicht „vollendet“ (τετελείωμαι), gehört aber zu den „Vollkommenen“ (τέλειοι), er hat „es noch nicht ergriffen“ (ἔλαβον, κατεῖληφέναι)⁷¹, ist aber von Christus „ergriffen“ worden (κατελήμφθην). Er gehört ganz und gar Christus (v 12), d. h. er ist gerechtfertigt und geheiligt (vgl. 1Kor 6,11), setzt aber alle Energie daran (κατὰ σκοπὸν διώκω), „den Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus“ zu gewinnen – und das, obwohl „die Berufenen“ (οἱ κλητοὶ [ἄγιοι]) bei ihm zu den Standardreden der Gemeinde gehört (Röm 1,7; 8,28; 1Kor 1,2. 24).

⁶⁸ Dagegen belegt 4Q 398,7 für die Qumrangemeinschaft die Erwartung, Gott werde ihren Gesetzesgehorsam zur Gerechtigkeit anrechnen; vgl. schon Dtn 6,25 (siehe M. BOCKMUEHL, Philippians 210).

⁶⁹ V 8 ist die einzige Stelle in den Paulusbriefen, wo κύριος durch μου qualifiziert wird. Die Erkenntnis Christi schließt „the experience of being loved by him und loving him in return“ mit ein (F. F. BRUCE, Philippians 113).

⁷⁰ Ob damit „dieselben bösen Missionare, die die Gerechtigkeit aus Glauben mit ihrer Lehre gefährden“ und „meinen, durch ihre im Gesetz geforderten Taten ... Vollendung erreicht zu haben“ gemeint sind (so G. FRIEDRICH, Philipperbrief 164), ist ungewiss und für unseren Zusammenhang unerheblich. Es ist vom Kontext des Philipperbriefs her zumindest denkbar, dass Paulus sich hier gegen einen vom Gesetz her definierten Begriff von Vollendung wendet, demzufolge wahre Vollkommenheit durch die Beschneidung erlangt wird.

⁷¹ Hier fehlt das Objekt, wahrscheinlich weil Paulus allgemein über das „noch nicht“ christlichen Lebens schreibt. Hierzu ist keine nähere Objektsangabe notwendig.

12 Paulus geht, wie alle Christen, der endgültigen Vollendung durch Gott erst noch entgegen; sie tritt ein, wenn er für immer „beim Herrn“ ist (vgl. 3,8–10 mit 3,11.21 und 1Thess 4,14.17; 2Thess 2,14; Röm 8,30). Deshalb beansprucht Paulus, selbst wenn er sich keiner Sünde bewusst ist (1Kor 4,4), keine Unfehlbarkeit für sich, seit ihm in Christus die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes geoffenbart wurde, der gegenüber alles menschliche Tun unvollkommen bleibt (2Kor 4,6). Parallel zum *passivum divinum* τετελείωμαι steht das Aktiv ἔλαβον, welches den Blick auf das Tun des Apostels richtet. Das Präsens von διώκειν beinhaltet, dass das Ziel in einem andauernden Bemühen anzustreben ist. εἰ καί soll (ebenso wenig wie εἴ πως in v 11) ein Element der Ungewissheit in den Gedankengang einführen; es leitet vielmehr einen Finalsatz ein, „where the attainment of the purpose is not altogether within the subject’s power“.⁷² ἐφ’ ᾧ kann entweder „weil“ oder „wozu“ heißen: In beiden Fällen ergibt sich, dass das Ergriffensein durch Christus dem angestregten Bemühen des Paulus zugrunde liegt.

13 Dieser Vers bringt das Paradox des „Vollkommen“- , aber Noch-nicht „Vollendet“-Seins bildlich zum Ausdruck: Paulus ist noch nicht am Ziel, aber immer unterwegs nach vorne, dem Ziel zu – wissend, dass er es erst erreichen wird, wenn Christus ihn zur Herrlichkeit bringen wird (vgl. 3,21 mit Röm 8,30). Für Stillstand ist in dieser Bewegung ebenso wenig Raum wie für eine Rückwärtsbewegung.

14 Dasselbe sagt Paulus nun im Bild vom Wettkampf (vgl. 1Kor 9,24; Gal 2,2; 5,7; Röm 9,16; Phil 2,16; auch 2Tim 4,7), wobei κατὰ σκοπὸν διώκω zum Ausdruck bringt, dass er sein Christenleben in äußerster Anstrengung und Konzentration auf das Ziel führte. Gott allein beruft in Christus, und zwar zum himmlischen Erbe („nach oben“).⁷³ Aber Paulus tut alles, um dieser Berufung würdig zu leben (vgl. 1,27 und 1Thess 2,12) und ganz und gar „in Christus“ erfunden zu werden (vgl. 3,9). „Die Gerechtigkeit aus Glauben schließt nicht aus, sondern erfordert, dass man mit ganzer Hingabe das vorgehaltene Ziel im Auge behält, um das zu erlangen, was Christus geben will.“⁷⁴ Obwohl er schon gerechtfertigt ist (vgl. Röm 5,1),

⁷² F. F. BRUCE, Philippians 119 (und 123) unter Verweis auf Apg 27,12.

⁷³ κλήσεως ist am besten als Genitivus subjectivus zu interpretieren; κλήσις ist dann, wie auch sonst bei Paulus, der „Akt der Berufung“, nicht das, wozu man berufen ist. Der Preis (τὸ βραβεῖον) ist das, was diese Berufung verheißt, wie in 1Thess 2,12 das Reich, in Kol 3,5 der Friede Christi, in 2Thess 2,13f das Heil (vgl. P. T. O'BRIEN, Philippians 432f).

⁷⁴ G. FRIEDRICH, Philipperbrief 164.

steht dem Christen die Endrechtfertigung noch bevor (vgl. Röm 2,13; 3,20. 30; 5,19; Gal 2,16; 5,5).

15 Wenn Paulus sich hier als „vollkommen“ bezeichnet, scheint dies im Widerspruch zum Vorhergehenden zu stehen. Es ist deshalb umstritten, ob er am Anfang von v 15 ironisch formuliert oder nicht. Er würde sich selbst und seine Leser dann nicht wirklich zu den Vollkommenen zählen, sondern ironisch ein Schlagwort der Gegenseite aufnehmen.⁷⁵ Im anderen Fall wäre zwischen τετελείωμαι und τέλειοι zu unterscheiden und Letzteres im alttestamentlichen Sinn als „ungeteilt“ zu verstehen (vgl. ἐν δέ in v 13, „which suggests a ‚singleness of purpose and concentration of effort‘“⁷⁶ und 3,15f, wonach es darauf ankommt, das zu tun, was man bereits erkannt hat). Paulus ist ganz und gar Gott hingegeben und in diesem Sinn τέλειος, aber noch nicht am Ziel (οὐχ ὅτι ἤδη τετελείωμαι); Wachstum ist, solange ein Christ lebt, immer möglich und nötig.⁷⁷

Gegen den ersten Vorschlag spricht, dass Paulus ὅσοι normalerweise (zumindest potentiell) inkludierend gebraucht: Röm 6,3; 8,14; 2Kor 1,20; Gal 3,27; 6,16 u. ö.⁷⁸ Das macht den Bezug auf eine wie auch immer geardete Sondergruppe von Christen, welche sich für vollkommen hielten, unwahrscheinlich. Zum anderen gebraucht er τέλειος sonst positiv: Im 1. Korintherbrief geht er ebenfalls davon aus, dass es in der Gemeinde τέλειοι gibt (2,6; 14,20), obwohl das τέλειον noch aussteht (1Kor 13,10 und 4,8; vgl. auch Eph 4,13 und Kol 1,28; 4,12). Von daher ist auch an dieser Stelle von einer bewusst paradoxen Formulierung auszugehen.

16 Damit stimmt überein, dass Paulus am Schluss dieses Abschnitts die Gemeindeglieder auffordert,⁷⁹ das zu leben, was sie bereits erlangt haben (vgl. Gal 5,25).⁸⁰ Darin steckt, dass sie noch nicht vollkommen im Sinne von unfehlbar sind. Sie können und sollen, solange sie noch auf dem Weg sind, immer noch wachsen. Aber sie können bereits jetzt in ihrer Hingabe

⁷⁵ Vgl. z. B. J. GNILKA, Philipperbrief 201; G. FRIEDRICH, Philipperbrief 165.

⁷⁶ P. T. O'BRIEN, Philippians 427f.

⁷⁷ Wenn J. GNILKA den Begriff dahingehend einschränkt, dass „echte Vollkommenheit ... nichts weiter ist als das Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit“, geht das am paulinischen Sprachgebrauch vorbei. (Philipperbrief 200).

⁷⁸ So P. T. O'BRIEN, Philippians 436.

⁷⁹ στοιχεῖν ist ein imperativischer Infinitiv (vgl. BDR § 389).

⁸⁰ πλὴν hat nach BDR § 449.2 bei Paulus „die Bedeutung ‚nur‘, ‚jedemfalls‘, das die Erörterung abschließt und das Wesentliche hervorhebt“ (vgl. 1Kor 11,11; Eph 5,33; Phil 4,14).

an Gott ungeteilt sein und tun, was sie bereits erkannt haben bzw. was Paulus ihnen bereits an christlicher Lehre vermittelt hat (vgl. 1Kor 4,17).⁸¹

17 Auch in diesem Brief verweist Paulus die Gemeinde auf sein eigenes Beispiel (vgl. 1Thess 1,6; 2Thess 3,7–9; 1Kor 4,16; 11,1; ohne Verwendung von *μίμησις*-Terminologie: 1Kor 7,7–16; Gal 4,12–20; Phil 4,9).⁸² Vorbilder, die schon länger im Glauben lebten, waren für eine neugegründete Gemeinde als Ergänzung der Lehre unverzichtbar. Nur so konnte ihr das neue Leben anschaulich werden. Wo Paulus seine Gemeinden zur Nachahmung seiner selbst auffordert, ist dies immer in einer bestimmten Hinsicht gemeint – hier in Bezug auf „his rejection of the works of the law and his dependence on Christ alone“.⁸³ Dass dies gemeint ist, bestätigt der Hinweis auf „die, welche so wandeln“ (nämlich wie in den Versen 4–11 beschrieben), sowie auch die mit *γάργ* als Kontrast eingeführte Beschreibung der judaisierenden Gegner in v 18.⁸⁴ Anders als Paulus verließen sie sich nicht allein auf Christus, sondern verlangten zusätzlich Gehorsam gegenüber dem mosaischen Gesetz mit seiner Beschneidungsforderung.

j) Philipper 4

Wie in allen Paulusbriefen, findet sich auch hier im zweiten Teil eine Reihe praktischer Anweisungen, welche zum Leben in der Heiligung anleiten.

⁸¹ Beides kann in ὁ ἐφθάσαμεν enthalten sein, zumal „it is argued that some kind of ‚rule‘ or ‚standard‘ is implied in the verb [στοιχεῖν]“ (P. T. O'BRIEN, Philipians 442).

⁸² Das widerlegt S. DJUKANOVIĆs These von der Unanschaulichkeit der Heiligung und die damit verbundene Behauptung, bei Paulus könne es kein „äußeres Zeichen des Wandels in der Heiligung“ und folglich kein „allgemeines Vorbild der Heiligung“ geben (Heiligkeit 143).

⁸³ I. H. MARSHALL, Philipians 100.

⁸⁴ Es trifft also nicht zu, dass das περιπατεῖν der Christen seine Bestimmtheit „nicht etwa durch positive Verhaltensweisen, die denen der Feinde des Kreuzes Christi entgegengesetzt wären“, erhält (so. C. LANDMESSER, Der paulinische Imperativ 556). Landmesser schließt dies daraus, dass „das περιπατεῖν der Christen ... seine Bestimmtheit ... durch das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (3,20)“ erfahre und folglich „nicht durch ihre Eigenaktivität ... bestimmt“ werde (a.a.O. 556f). Doch besteht im Text eine klare Gegenüberstellung vom περιπατεῖν der Gegner (v 18) mit dem περιπατεῖν nach dem Vorbild des Paulus (v 17) einerseits und zwischen dem Ziel (τέλος – v 19) der Gegner, nämlich der ἀπόλεια, mit dem Ziel der Christen, nämlich dem himmlischen πολίτευμα. Landmesser dagegen kontrastiert das Verhalten der Feinde mit dem himmlischen πολίτευμα der Christen. Was Paulus an dieser Stelle bewegt, ist nicht die Frage, ob Christen ihre „Zugehörigkeit“ zur „Gottesgemeinschaft“ überhaupt im Leben bewähren müssen (was Landmesser a.a.O. 556.559 ablehnt), sondern die ganz konkrete Frage, ob sie dem Heil in Christus durch das Halten des Gesetzes etwas hinzuzufügen haben oder nicht.

2–3 richtet sich an einzelne Christinnen, welche mit für das Evangelium gekämpft haben (also offensichtlich Frauen, die in der Gemeinde eine gewisse Leitungsposition innehatten), aber der Ermahnung zur Eintracht bedürfen (vgl. 2,1–4). Diese Ermahnung geschieht einerseits durch den Brief des Apostels, soll aber durch Hilfe innerhalb der Gemeinde ergänzt werden (ἔρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, συλλαμβάνου αὐταῖς).

4–7 Wie die Bergpredigt den Jüngern Jesu angesichts der anbrechenden βασιλεία gilt (siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7), begründet auch Paulus die Ermahnung zur Freude und zur Güte gegen alle Menschen mit der Nähe des Herrn – was im Sinne seiner Gegenwart in der Gemeinde oder seiner baldigen Parusie verstanden werden kann.⁸⁵ Auch in der Ermahnung zur Sorglosigkeit klingt die Bergpredigt (Mt 6,25–34) an.

8–9 enthält eine kunstvoll stilisierte, möglicherweise zum Memorieren gedachte Zusammenfassung der ethischen Ermahnungen, die in den Philipperbrief eingestreut sind, in zwei Teilen. Beide Teile enden auf einen mit ταῦτα eingeleiteten Imperativ (ταῦτα λογίζεσθε – ταῦτα πράσσετε). Voran steht im ersten Teil ein Tugendkatalog aus 6 mit ὅσα eingeleiteten Adjektiven und zwei mit εἴ τις eingeleiteten Substantiven, im zweiten Teil vier Verben mit vorangehendem καί. Die beiden mit εἴ τις eingeleiteten Substantive machen bewusst, dass die vorangehenden Adjektive nicht im Sinne einer vollständigen Liste, sondern als Beispiele christlicher Tugenden aufzufassen sind (vgl. καὶ τὰ ὅμοια τούτοις in Gal 5,21). V 8 wurde, da er Begriffe der stoischen Moralphilosophie enthält, die bei Paulus sonst nie (σεμνός, προσφιλής, ἀρετή) oder nur selten (ἀγνός, εὐφημος – vgl. εὐφημία in 2Kor 6,8, ἔπαινος) vorkommen, gelegentlich im stoischen Sinn interpretiert.⁸⁶ Da die Gemeinde aber aus dem Umkreis der Synagoge hervorging, ist zu beachten, dass *all* diese Begriffe in der *LXX* vorkommen (εὐφημος nur bei Symmachus).⁸⁷ Die hellenistische Synagoge hatte bereits die Kommunikation mit dem Hellenismus aufgenommen und eine entsprechende Terminologie bereitgestellt; hieran konnte die christliche Mission anschließen. Die Gemeinde wird aufgefordert, in ihrem Denken alles, was ihre Umgebung an Gutem in moralischer oder ästhetischer Hinsicht zu bieten hat, zu beachten.⁸⁸ Es gibt zwischen der Ethik für die Gemeinde und

⁸⁵ Vgl. I. H. MARSHALL, *Philippians* 112.

⁸⁶ So ganz dezidiert z. B. J. GNILKA, *Philipperbrief* 221f. Nach GNILKA „will Paulus die Gemeinde ermuntern, dem Guten, das es auch in ihrer Umgebung gibt ..., nicht nachzustehen, ist sie doch nicht der Welt entrückt, sondern hat ... sich in der Welt zu bewähren und jegliche echte Tugend oder Anerkennung an sich zu ziehen“ (a.a.O. 222).

⁸⁷ Vgl. W. MICHAELIS, *Philipper* 68.

⁸⁸ Vgl. G. FEE, *Philippians* 415f: λογίζεσθαι „means ‚to reckon‘ in the sense of ‚take into account‘, rather than simply to ‚think about‘. This suggests that Paul is telling them

dem, was in der Umwelt als „gut“ gilt, weitreichende Überschneidungen, aufgrund deren es für die Gemeinde, wenn sie ein Leben der Heiligung führt, möglich ist, missionarisch einladend zu wirken.⁸⁹ Doch erscheinen durch den Anschluss von v 9 mit ἃ καί die in v 8 aufgelisteten Tugenden jener Gesellschaft als Zusammenfassung dessen, was Paulus der Gemeinde durch seine Lehre bei ihrer Gründung (ἃ καὶ ἐμάθητε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε)⁹⁰ und durch sein Vorbild (ἃ ... καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί – vgl. 3,17)⁹¹ aufgetragen hatte; das schließt aus, dass es sich dabei um eine unbe-sehene Übernahme stoischer Moral handelte.⁹² Schon durch εἴ τις hatte Paulus die vorhergehenden, teilweise ambivalenten 6 Adjektive näher bestimmt: das „Liebenswerte“ und „Ansprechende“ ist in Betracht zu ziehen, *sofern* es „tugendhaft“ und „lobenswert“ ist.⁹³ Der Wechsel vom indefiniten ὅσα zum definiten ἃ zeigt an, dass die Inhalte von v 8 in v 9 ihre (spezifisch christliche) Zuspitzung erfahren: Was in der Umwelt (und der vorchristlichen Vergangenheit der Christen) als gut galt und gilt, ist weiterhin bedenkenswert, sofern es mit Lehre und Vorbild des Apostels übereinstimmt.⁹⁴ Christliche Ethik ist somit spezifische Gemeindeethik, „die jedoch zugleich in einem allg[emeinen], vernünftigen Diskurs plausibel zu machen ist“.⁹⁵

Die vv 8f legen dar, was es heißt, in einer „verdrehten“ Gesellschaft als Licht zu leuchten (vgl. 2,15), und verheißen als Resultat die Gegenwart des

not so much to ‚think high thoughts‘ as to ‚take into account‘ the good they have long known from their own past.“

⁸⁹ Man kann deshalb mit J. A. ADEWUYA geradezu von „missional holiness“ sprechen (People of God 215).

⁹⁰ Zu παραλαμβάνειν als Terminus technicus jüdischer Lehrübermittlung und christlicher Katechese vgl. unter 1Thess 4,1. μαρθάνειν gehört ebenfalls in den Kontext der verbindlichen Lehrübermittlung (vgl. insbesondere Röm 16,17; Eph 4,20; Kol 1,7).

⁹¹ Phil 1,30 bezieht „sehen“ und „hören“ auf das Vorbild des Paulus; von daher könnten auch hier beide Begriffe darauf zu beziehen sein (so z. B. M. BOCKMUEHL, Philippians 255). Manche Ausleger sehen in ἠκούσατε einen Verweis auf die Predigt des Paulus (vgl. z. B. J. GNILKA, Philipperbrief 222). Das ist prinzipiell möglich, doch ist eher unwahrscheinlich, dass Paulus nach den spezifischen Termini ἐμάθητε καὶ παρελάβετε den allgemeineren Begriff des Hörens anfügt.

⁹² Siehe zur Modifikation des stoischen Tugendideals in Phil 4,8ff auch W. SCHRAGE, Einzelgebote 204f. J. GNILKA spricht dem ersten καί jegliche inhaltliche Funktion ab; es sei „nur aus rhythmischen Gründen gesetzt“ (Philipperbrief 222). Doch hätte Paulus dieses καί ohne Weiteres auch weglassen können, wenn es nicht seiner Intention entsprochen hätte.

⁹³ Vgl. G. FEE, Philippians 416, Anm. 13.

⁹⁴ Vgl. M. BOCKMUEHL, Philippians 254: “Sentences beginning with *ha kai* often introduce a further and specific elaboration of the preceding subject at hand (cf. similarly 1Cor. 2.13; Gal. 2.10; 1Pet. 3.21; Acts 11.30; 26.10; 2Macc. 4.33; 3Macc. 3.1).”

⁹⁵ M. MARQUARDT, Heiligung IV. Ethisch 1575.

„Gottes des Friedens“ (vgl. 4,7).⁹⁶ Die Aufteilung in „Denken“ und „Tun“ (4,8f) entspricht der in „Wollen“ und „Vollbringen“ in 2,13: Wie der guten Tat der gute Wille vorangeht, so ist ein von Gutem erfülltes Denken Voraussetzung guten Handelns (vgl. Dtn 6,4LXX, wo die Aufforderung, Gott ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου zu lieben, das Gebot der ungeteilten Gottesliebe einleitet). Auch dieser Imperativ scheint weniger auf konkrete Vorfälle in der Gemeinde Bezug zu nehmen (diese hat Paulus bereits an anderer Stelle direkt angesprochen), als vielmehr allgemein den Christen das rechte Handeln einschärfen zu wollen, damit sie tun, was Gott in ihnen wirkt (vgl. 2,13).

17-18 berühren sich mit dem in Mk 10,21par (vgl. Mt 6,20par) überlieferten Jesuslogion, wonach das Weggeben irdischer Besitztümer um des Reiches Gottes willen in einem Schatz im Himmel resultiert. Eine Gesinnung, die zu solchem Geben bereit ist, sieht Paulus als Frucht⁹⁷ von endzeitlichem, d. h. gerichtsrelevantem Charakter an (vgl. den Wunsch, die Philipper mögen „am Tag Christi“ mit „Frucht der Gerechtigkeit“ erfüllt sein, in 1,10f). Hier ist auf den Lohn im Endgericht angespielt (vgl. 1Kor 3,14), den die Philipper für die Frucht, welche durch ihre Liebeswerke *kontinuierlich* zunimmt (Präsens von πλεονάζειν), erhalten werden und welche sich schon jetzt auf ihrem himmlischen „Konto“ ansammelt.⁹⁸ „Damit ist ... festgestellt, dass es ein Mehr und Weniger, ein Besser und Schlechter in der Entfaltung christlicher und gemeindlicher Existenz gibt“,⁹⁹ obwohl alle Christen von Anfang an als „Heilige“ angesprochen werden.

Indem Paulus die Gaben der Philipper (wie in Röm 12,1f das gesamte Christenleben und in Röm 15,16 seinen Dienst als Apostel) in kultischen Termini beschreibt (vgl. schon 2,25.30)¹⁰⁰, erhebt er sie zu Gott darge-

⁹⁶ Auch hier ist καί konsekutiv (vgl. I. H. MARSHALL, Philippians 116).

⁹⁷ Es ist besser, καρπός hier mit „Frucht“ wiederzugeben, als mit „Zins“ oder ähnlichen Begriffen (so zahlreiche Kommentare), da καρπὸν Objekt zu ἐπιζητῶ ist und auch πλεονάζειν nicht mit Sicherheit ein Geschäftstermin ist, sondern intransitiv schlicht „wachsen, zunehmen“ heißt (vgl. P. T. O'BRIEN, Philippians 538, der allerdings trotz dieser Feststellung καρπός mit „interest“ übersetzt). Was Paulus sucht, ist nicht der „Zins“, sondern die Frucht, welche den Philippern angerechnet wird.

⁹⁸ Erst mit εἰς λόγον, „auf das Konto von“, führt Paulus einen eindeutig dem Geschäftsleben entstammenden Begriff ein (vgl. P. T. O'BRIEN, Philippians 538f).

⁹⁹ J. GNILKA, Philipperbrief 179.

¹⁰⁰ δόμα kann in der LXX sowohl gewöhnliche Gaben als auch Opfergaben meinen: vgl. für letztere Bedeutung Ex 28,38; Lev 7,30; Num 18,11; Sir 7,31. Da Paulus im Folgenden auf diese Gaben als auf ein Opfer (θυσία δεκτῆ, εὐάρεστον τῷ θεῷ) Bezug nimmt, liegt die kultische Konnotation nahe. Vgl. zu ὁσμῆ εὐωδίας Gen 8,21; Ex 29,18. 25,41; Lev 1,9.13.17; Num 28,2LXX (τὰ δῶρα μου δόματα μου καρπώματά μου εἰς ὁσμὴν εὐωδίας) und – in eschatologischem Kontext – Ez 20,40f, wonach Israel dem Herrn dienen und so ein dem Herrn angenehmer Wohlgeruch werden wird.

brachten Opfergaben. Zugleich setzt diese Gleichsetzung voraus, dass er seinen Dienst als einen priesterlichen verstand (vgl. Röm 15,16; 1Kor 9,13f; 2Kor 2,14–16), denn nur die Priester und ihre Familien durften nach Num 18,8–24 und Dtn 18,3 Anteil an den Opfergaben haben.

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Auch nach dem Philipperbrief wird das heilige Volk durch den Glauben an Jesus konstituiert (3,9). Es ist „heilig in Christus“ (1,1; 4,21), d. h. durch sein Wirken und die Zugehörigkeit zu ihm.

Nach 1,6 wird Gott das gute Werk vollenden, nach 1,11 wirkt Christus die „Frucht der Gerechtigkeit“, nach 2,13 wirkt Gott das Wollen und das Vollbringen (vgl. 3,9.11). Doch soll die Gemeinde in das einstimmen, was Gott in ihr wirkt (2,12),¹⁰¹ wie schon Israel nach dem Heiligkeitsgesetz heilig sein soll, weil Gott heilig ist und es heiligt (vgl. Lev 11,44f; 19,2; 20,7.26; Num 15,40 mit Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,31f). Nicht *obwohl*, sondern gerade *weil* (γάρ) Gott alles tut, ist die Gemeinde gerufen, mit ganzer Kraft und äußerster Anspannung das Ziel zu verfolgen (2,12f; 4,13).

4.2 Das Objekt der Heiligung

Paulus hat auch die Philipper gelehrt, sich als das eschatologische Volk der Heiligen, wie es in den apokalyptischen Texten des Alten Testaments angesagt wurde, zu begreifen. Dieses Gemeindeverständnis kommt in der durchweg pluralischen Verwendung von ἅγιος (1,1; 4,21f) sowie der Anrede als ἐκκλησία (4,15; vgl. 3,6) zum Ausdruck. Es drückt sich auch darin aus, dass Paulus die Gemeinde „die Beschneidung“ nennt (womit auf die geistliche Beschneidung nach Dtn 30,6 und 10,16 angespielt ist) und von ihr sagt, sie „diene im Geist“ (3,3; vgl. Ez 36,26f; 37,14). Der Hinweis auf die geistlichen Opfer, welche die Gemeinde darbringt (2,17; vgl. 4,18), lässt die auch in Qumran geläufige Vorstellung von der Gemeinde als geistlichem Tempel anklingen (vgl. 1Kor 3,16f; 2Kor 6,16 und die zu 2Kor 6,16 genannten Belege aus Qumran).

¹⁰¹ “God is working among the Philippians, not apart from, but in and through their own volition and action” (J. R. WAGNER, Working Out Salvation 264).

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Wie Israel stellt die christliche Gemeinde ein Gemeinwesen mit einer für alle verbindlichen Ethik dar (3,20; 1,27), welche sie von ihrer Umgebung unterscheidbar macht. Als heiliges Volk „leuchtet“ sie in der Welt (2,15; vgl. Mt 5,14–16), indem sie gemäß der vom Apostel gelehrteth Ethik lebt, welche auch der Umwelt (zumindest bis zu einem gewissen Grad) einleuchtet, da sie das Gute aus dieser aufnimmt (4,8f). Aus solchen Übernahmen folgt aber nicht, dass die von Paulus angemahnte Ethik nicht spezifisch christlich wäre. Die zentrale Stellung, die der ἀγάπη auch im Philipperbrief zukommt (1,9; 2,1f), ist am besten als Anknüpfung an die Jesustradition zu erklären. Die Ermahnungen zur Einheit sind auf den Leib Christi bezogen (2,2–4) und würden ohne diesen Bezug ihren Gegenstand verlieren. Der vorbildliche Wandel der Christen ist unmittelbar mit dem λόγος ζωῆς verknüpft, den sie hochhalten (2,15f), und geht nicht im Erfüllen allgemein gültiger Prinzipien auf.

Indem die Gemeinde im Gehorsam lebt, erfüllt sie den Auftrag Israels (vgl. Jes 42,6f; 49,6; 58,8–10), welchen dieses durch seine Untreue gegen Gott nicht erfüllt hatte (vgl. Phil 2,15b mit Dtn 32,5), und steht in der Erfüllung der eschatologischen Verheißung für das erneuerte Israel, welches Jesus zu sammeln begonnen hatte (vgl. Phil 2,15bc mit Dan 12,3LXX und Mt 5,14–16). Sie soll des Evangeliums würdig leben (1,27), ihrem Herrn gehorsam sein (2,12) und so ihrer Vollendung entgegenwachsen (3,12), indem sie das, was sie schon erkannt hat, in ungeteilter Hingabe an Gott lebt (3,15f). Insbesondere soll sie in der Liebe (1,9), der Einheit (2,2–4; vgl. 4,2) und der Freude (4,4) wachsen und durch Liebeswerke „Frucht“ bringen (4,17).

Die abschätzige Bezeichnung derer, die auf das Halten der kultischen Tora pochten, als „Hunde“ und „Verschneidung“ (3,2) gibt Einblick in die Stellung, welche Paulus (im Anschluss an die Jesustradition) der kultischen Toraobservanz zuwies. Als solche, die „Gott im Geist dienen“, sind die Christen geistlich, d. h. am Herzen, beschnitten (vgl. 3,3 mit der Verarbeitung von Dtn 10,16 und 30,6 in Röm 2,28f) und bedürfen zu ihrer Heiligung keiner kultischen Handlungen (3,7f). Angesichts der in Christus geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes stellt der Eifer für die Tora in die Feindschaft gegen Christus und ist deshalb nicht nur irrelevant, sondern schädlich (3,7f.18f).

4.4 Die Mittel der Heiligung

Die Gemeinde lebt in der Spannung, bereits geheiligt und doch noch nicht vollendet zu sein (vgl. 1,1 mit 3,12–16.21). Noch ist sie zur Sünde fähig, z. B. indem sie durch Streit ihre Einheit zerstört (2,3; 4,2f). Sie bedarf des-

halb der Fürbitte (1,9–11) und der apostolischen sowie der innergemeindlichen Ermahnung (vgl. 3,1; 4,8f und 4,3). Dabei kann Paulus die Gemeinde teilweise an die ihr von Anfang an übergebene ethische Unterweisung erinnern (4,9). Er untermauert seine Ermahnung durch den Verweis auf das Beispiel Jesu, dessen Gehorsam und Demut er der Gemeinde in 2,5–11 vor Augen stellt, sowie durch den Hinweis auf sein eigenes beispielhaftes Leben und das anderer Christen (3,17; 4,9). Die Kraft des „Gottesdienstes“ der Christen ist nach Phil 3,3 der Geist. Er wird schließlich auch den Leib der Christen dem Herrlichkeitsleib Christi gleich gestalten (vgl. Phil 3,21 mit Röm 8,11).

4.5 Die Motivation der Heiligung

Hauptmotivation der aktiven Heiligung ist nach dem Philipperbrief das Evangelium selbst, durch welches die Christen bereits geheiligt sind und dessen sie folglich „würdig“ leben sollen (1,27). Dass Gott selbst das Wollen und das Vollbringen wirkt, soll die Gemeinde nicht zur Ruhe bringen, sondern in Bewegung versetzen (2,12f). Im Philipperbrief klingt mehrfach an, dass es aus Gottesfurcht (2,12), insbesondere im Blick auf das noch bevorstehende Endgericht, geboten ist, tadelsfrei zu leben (1,6.10; 2,15f). Zugleich spornt die Hoffnung der künftigen Verherrlichung mit Christus hierzu an (vgl. 3,21 mit 4,1).

Kapitel 13

Kolossierbrief

1. Situation

Der Brief richtet sich an die Gemeinde in Kolossä (1,2), also an eine *Gemeinde*, die nicht von Paulus selbst gegründet wurde (1,4; 2,1), sondern wahrscheinlich von Epaphras, seinem Mitarbeiter bzw. Schüler (vgl. 1,7 und 4,12).¹ Aus 1,27 ist zu schließen, dass die Gemeinde zumindest überwiegend aus ehemaligen Heiden bestand.² Indem der Verfasser bestimmte theologische Sachverhalte ohne Erklärung als Begründung anführt, gibt er zu erkennen, dass er diese selbst bei Heidenchristen als bekannt voraussetzt.

Anlass des *Briefes* scheint eine Bedrohung der Gemeinde von außen gewesen zu sein, worüber der Verfasser von Epaphras informiert worden war (vgl. 1,7f; 4,12f mit 2,4.8.16f.18).³ Die Frage nach der Verfasserschaft und den Abfassungsverhältnissen des Briefs ist nach wie vor hoch umstritten

¹ In 1,7 ist die Lesart ὑπὲρ ἡμῶν gegenüber ὑπὲρ ὑμῶν vorzuziehen, da sie mit **S*** und A die beiden wichtigsten Vertreter des alexandrinischen Texts für die Paulusbriefe auf ihrer Seite hat. Der Sinn von 1,7b ist dann, dass Epaphras seinen Dienst als Vertreter des Paulus tut (vgl. P. T. O'BRIEN, Colossians 15). Vgl. zu Kolossä, der dortigen Gemeinde und Epaphras als mutmaßlichem Gründer derselben P. VIELHAUER, Geschichte 192 und U. SCHNELLE, Einleitung 337f.

² Dagegen ist aus den in 3,5 aufgelisteten Lastern, die nach 3,7 die Vergangenheit der Adressaten kennzeichneten, nicht unbedingt auf deren Herkunft aus dem Heidentum zu schließen, da schon Ezechiel *Israel* die Entweihung des Namens JHWHs durch Götzendienst zum Vorwurf machte (vgl. Ez 20,39) und ihm die Reinigung von ἀκαθαρσίαι und ἀνομίαι (Ez 36,25.29 und 33) verhiess (siehe die Ausführungen zu Röm 6,19). Mit U. SCHNELLE „muss mit einem starken judenchristlichen Einfluss gerechnet werden..., denn zur Bevölkerung der Städte [Kolossä, Laodizea, Hierapolis] gehörten zahlreiche Juden, deren Vorfahren von Antiochus III hier angesiedelt wurden (vgl. Jos, Ant XII 147–153; Cic, Flacc 28)“ (Einleitung 338). Auch 2,13 deutet nicht unbedingt auf Heiden hin; in Lk 15,24 steht der Sohn, der „tot war und wieder lebendig geworden ist“, für die *jüdischen* „Zöllner und Sünder“, die zu Jesus kamen (vgl. Lk 15,1).

³ Vgl. C. STETTLER, Kolossierhymnus 60: „Die kolossische Gemeinde scheint *von außen* massiv bedroht (2,4 u. a.) und schon in ernsthafte Zweifel darüber geraten zu sein, ob die Verführer nicht doch recht hätten (2,16.18 u. a.) – ohne aber das Fundament des Evangeliums schon verlassen zu haben.“ Vgl. zur Diskussion über den Charakter der Bedrohung auch C. STETTLER, Opponents, passim.

und kann an dieser Stelle nicht ausführlich erörtert werden.⁴ Da weder Sprache und Stil⁵ noch die Lehre des Briefes⁶ definitiv als unapaulinisch ausgewiesen werden können und der Brief auch im Rahmen dessen, was wir über das Leben des Paulus wissen, untergebracht werden kann,⁷ ist eine paulinische Verfasserschaft nicht von vornherein auszuschließen. Wenn der Brief nicht von Paulus selbst stammen sollte, ist er auf jeden Fall entweder in seinem Auftrag von einem Sekretär geschrieben worden oder „von einem seiner engsten Schüler und Mitarbeiter“⁸ und kann deshalb zu einem besseren Verständnis dessen beitragen, wie Heiligung von Paulus selbst oder in seiner unmittelbaren Umgebung verstanden wurde.

⁴ Vgl. die Darstellung und Bewertung der drei gängigen Grundhypothesen, wonach der Brief 1.) von Paulus selbst, 2.) von einem Sekretär in seinem Auftrag, 3.) von einem Paulusschüler als pseudepigraphische Schrift verfasst wurde, bei P. VIELHAUER, Geschichte 195–200, U. SCHNELLE, Einleitung 331–336.

⁵ W. BUJARDS Stilanalytische Untersuchungen kommen zwar zu dem Ergebnis, dass Paulus nicht der Verfasser dieses Briefs sein könne, weshalb vielfach angenommen wird, die Verfasserfrage des Kolosserbriefs sei durch Bujards Arbeit abschließend entschieden. Doch geht Bujard „vom Briefganzen im Vergleich zu andern ganzen Briefen aus; er beachtet weder die stilistische Gattung einzelner Abschnitte noch ihre rhetorische Funktion im Briefganzen und in der Briefsituation. Bujard bleibt deshalb methodisch hinter Ernst Percys eingehender Untersuchung *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* von 1946 zurück“. Dieser „vergleicht die gattungsmäßig und funktional verwandten Passagen untereinander und bezieht inhaltliche und historische Fragen mit ein“ (C. STETTLER, Der Kolosserhymnus 44). Percy zufolge haben „die meisten jener Einzelzüge, die dem Stil des Kolosserbriefes ... ihr Gepräge geben, mehr oder weniger zutreffende Analogien in den anerkannten Paulusbriefen...; der durchgehende Unterschied ist nur der, dass das, was dort nur sporadisch auftritt, hier einen mehr oder weniger durchgehenden Zug bildet“; im „paränetischen Teil des Briefes gibt es“ nach Percy „nichts, was sich in stilistischer Hinsicht wesentlich von den entsprechenden Abschnitten der sonstigen Paulinen unterscheidet“ (E. PERCY, Probleme 36). Eine eindeutige Entscheidung der Verfasserfrage aufgrund des Stils ist also nicht möglich.

⁶ Interpretiert man Röm 6,4 mit H.-J. ECKSTEIN, Auferstehung 8 und 20 im Sinne einer gegenwärtigen Teilhabe am Auferstehungsleben Christi (siehe die Exegese zu Römer 6), so stehen selbst Kol 2,12f und 3,1 nicht in einem unüberwindlichen Gegensatz zu dem, was Paulus in den Homologumena lehrt. Kol 3,1–4 zeigen, „dass der Autor die aus den großen Paulusbriefen bekannte Dialektik von ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ kennt“ (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 2, 44).

⁷ Vgl. P. T. O'BRIEN, Colossians XLII–LIV; anders z. B. U. SCHNELLE, Einleitung 332–337.

⁸ C. STETTLER, Kolosserhymnus 44.

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

2.1 Kolosser 1,2.4 und 1,26–27

Wie Paulus in nahezu allen seinen Briefen spricht auch der Verfasser des Kolosserbriefs die Adressaten im Präskript als „Heilige“ an, und zwar als „Heilige in Kolossä“, womit die dortige Gemeinde als ein Teil des eschatologischen heiligen Volkes charakterisiert wird.⁹ Die Christen in Kolossä gehören zu den „Heiligen“, sofern sie πιστοὶ ἄδελφοὶ ἐν Χριστῷ sind (1,2), d. h. durch den Glauben,¹⁰ der sie der ἐκκλησία als dem Leib Christi inkorporiert (1,18; 1,24; 2,19; 3,15), sie untereinander zu „Geschwistern“ macht und mit allen „Heiligen“ in der Liebe verbindet (1,4). „Den Heiligen“ wurde durch die Predigt des Apostels das „seit Ewigkeit verborgene Geheimnis“ geoffenbart, dass Christus als „Hoffnung der Herrlichkeit“ auch in/unter den Heiden wohnt, die an ihn glauben (1,26f).

Dass der Glaube an Christus und die Erkenntnis Christi auch Heiden zu „Heiligen“ macht, ist angesichts der alttestamentlich-jüdischen Herkunft des Prädikats οἱ ἅγιοι nicht selbstverständlich, denn dieses Prädikat ist dort dem eschatologischen Rest *Israels* zugeordnet. Nur vereinzelt leuchtet bereits die Erwartung auf, dass dem endzeitlichen Gottesvolk auch Heiden angehören werden.¹¹ Im Kontext der Bedrohung durch jüdische Irrlehrer (s. u.) hat dieses Prädikat der Gemeinde besonderes Gewicht, macht es doch deutlich, dass die durch Jesus geheiligte Gemeinde das eschatologische Israel darstellt und ihre Glieder des vollen Heils teilhaftig sind. Wenn in Christus die „Fülle der Gottheit“ und also auch die Heiligkeit Gottes „leibhaftig wohnt“ (2,9; vgl. 1,19), partizipiert auch die Gemeinde als sein Leib an seiner Heiligkeit.

2.2. Kolosser 1,9–14

a) Analyse

Diese Verse enthalten einen der für Paulus typischen Fürbittenberichte¹², in denen er den Gemeindegliedern mitteilt, was er für sie erbittet, und sie damit implizit ermahnt, sich dem Wirken Gottes an ihnen konform zu ver-

⁹ Siehe hierzu die Ausführungen in Kapitel 9:Erster Korintherbrief, unter 1Kor 1,2.

¹⁰ Die Anrede als πιστοὶ ἄδελφοὶ ist von v 4 her (ἡ πίστις ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) wahrscheinlich nicht mit „treue“, sondern mit „glaubende Geschwister“ wiederzugeben. In 1,7 und 4,7.9 dagegen, wo Paulus bzw. der Verfasser seine Mitarbeiter der Gemeinde empfiehlt, muss πιστός „treu“ heißen. Beide Konnotationen finden sich auch in den Homologumena: vgl. 2Kor 6,15; Gal 3,9 einerseits, 1Kor 4,2.17; 7,25 andererseits.

¹¹ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.

¹² Vgl. z. B. 1Thess 3,11–13 und 5,23f sowie Phil 1,9–11.

halten. Auch hier stehen hinter der Fürbitte nicht Missstände in der Gemeinde (ihr Inhalt entspricht teilweise wörtlich dem uneingeschränkten Dank für Glauben und Liebe der Gemeinde in den vv 3–6)¹³, sondern der Wunsch, die Gemeinde möge *wachsen* (vgl. 2,19). Die Anordnung des Textes bei Nestle-Aland^{26/27}, verbunden mit einer völlig grundlosen Konjekturen zur Interpunktion in v 11, verdunkelt die Tatsache, dass vv 12–14 Teil der Fürbitte in vv 9–14 sind; εὐχαριστοῦντες steht grammatisch auf einer Ebene mit den Partizipien καρποφοροῦντες, ἀξιοζώνοι und δουλοῦμενοι.¹⁴

b) Exegese

9 Hier ist die Erneuerung des Denkens durch den Geist, welche in Röm 12,2 Gegenstand der Ermahnung ist, Inhalt der Fürbitte. Dass der Geist Erkenntnis, Weisheit und Verstehen schenkt, ist bereits in Jes 11,4 vorausgesetzt und wird in den Qumranschriften als Gabe Gottes an die endzeitliche Gemeinschaft angesehen (vgl. 1QS IV,3f; 1QSb V,25).

10 Aus der Erneuerung des Verstandes durch den Geist folgt ein „des Herrn würdiger“ und (ihm) „wohlgefälliger“ Wandel. V 10b hat chiastische Struktur: Der Verfasser bittet Gott, „that the fruit of good works might appear in greater abundance in their lives ... while they continue to make progress in the knowledge of God“.¹⁵ Durch das Tun guter Werke unterscheidet sich der Lebenswandel der Christen von ihrem vorchristlichen Wandel, der sich durch „böse Werke“ auszeichnete (1,21; 3,7).

11 Die Befähigung „durch alle Kraft“ meint bei Paulus das Wirken des Geistes, der mit Gaben und Kraft ausstattet und zum Dienst für Gott in Gemeinde und Welt befähigt (vgl. Röm 15,13.19; 1Kor 12,4ff; Gal 5,16–25; Phil 3,3; 1Thess 4,8). Auch hier geht es darum, dass die Gemeinde Gottes Willen erkennen und durch die Kraft des Geistes auch tun kann, wobei besonders die Geduld – nach Gal 5,22 eine Frucht des Geistes – betont wird.

12 ἡ μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί Gegenstand des Dankes ist „die Teilhabe am Erbe der Heiligen im Licht“. Der Verfasser geht davon aus, dass den Kolossern bekannt ist, worauf er anspielt. Es muss sich also um eine im Urchristentum allgemein verbreitete Tradition handeln.

¹³ Siehe P. T. O'BRIEN, Colossians 18.

¹⁴ So auch E. SCHWEIZER, Kolosser 45 und P. T. O'BRIEN, Colossians 19f gegen E. KÄSEMANN, Taufliturgie 38f u. a., die in vv 12–14 die liturgische Einleitung zum Christushymnus in vv 15ff sehen.

¹⁵ P. T. O'BRIEN, Colossians 23.

Die Rede vom „Los“ oder „Erbe“, das einem Menschen zufällt, bezieht sich im Alten Testament zunächst auf seinen durch das Los zugeteilten Anteil am verheißenen Land, „ist aber schon längst eschatologisiert auf den ‚Erbeil‘ übertragen worden, der den Glaubenden einst zugeteilt werden soll (Dan 12,13; äth Hen 37,4; 39,8; 48,7; 58,5)“.¹⁶ Paulus spricht in 1Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21 (vgl. Mt 15,34) vom „Erben des Reiches Gottes“; dieses tritt hier in v 13 in den Blick. Zu „Erben“ wurden die Christen nach Gal 3,29 und 4,7 in der (Bekehrungs-)Taufe, in der sie aufgrund des Loskaufs durch Christus durch den Glauben „Kinder Gottes“ wurden und den Geist empfangen.

Der Ausdruck „Anteil am Los der Heiligen im Licht“ erinnert an 1QS XI,7f, wonach Gott denen, die er „erwählt hat, ... ein Erbeil im Lose Heiliger“ gab.¹⁷ Die ebenfalls vergleichbare Wendung ἐν ἁγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστὶν in Weish 5,5 bezieht sich auf das Schicksal des Gerechten nach dem Endgericht.

οἱ ἅγιοι Es ist umstritten, ob οἱ ἅγιοι hier auf Engel oder Menschen zu beziehen ist. Da alle übrigen Belege im Kolosserbrief von der christlichen Gemeinde sprechen (1,2.4.22.26; 3,12) und die Parallele in Eph 2,11–13 eindeutig die Anteilhabe der Heidenchristen am Vorzug des heiligen Volkes *Israel* zum Gegenstand hat, ist dasselbe auch für 1,12 anzunehmen.¹⁸

13–14 Nach diesen Versen besteht „die Anteilhabe am Los“ oder „Erbe der Heiligen“ darin, dass Gott die Christen „von der Macht der Finsternis errettet“ und „in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt“ hat.

ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ In diesem Sohn¹⁹ erfüllt sich Israels Berufung als Gottes geliebter Sohn (vgl. Hos 11,1 mit Mk 1,11).²⁰ Wie der Men-

¹⁶ E. SCHWEIZER, Kolosser 47. Bei den Synoptikern wird im Anschluss an das Frühjudentum die Vorstellung vom „Erben“ des Landes auf das „ewige Leben“ übertragen (vgl. Mt 19,29; Mk 10,17 par Lk 18,18; Lk 10,25 mit PsSal 14,10; äthHen 40,9; Sib frg. 3,45; TestHiob 18,6f; auch Tit 3,7). Bei Paulus ist dem vergleichbar die Rede vom „Erben der Unvergänglichkeit“ in 1Kor 15,50. Daneben kann auch der kommende Äon (4Esr 7,96; syrBar 44,13; slavHen 50,2; 66,6) oder die Herrlichkeit Gottes (ApkElias bei CI AI Pro X 94,4; vgl. Röm 8,17) Objekt des „Erbens“ sein (vgl. W. FOERSTER, Artikel κληρονόμος 780).

¹⁷ Übersetzung J. MAIER, Qumran-Essener Bd. 1, 198.

¹⁸ So z. B. E. SCHWEIZER, Kolosser 47, F. F. BRUCE, Colossians 49f und P. T. O'BRIEN, Colossians 26 unter Verweis auf die Parallele in Apg 26,18, wo der Bezug eindeutig ist. Vgl. für die Interpretation auf die Engel z. B. E. LOHSE, Kolosser 71.

¹⁹ Der Genitiv τῆς ἀγάπης ist eine semitisierende Umschreibung des Adjektivs.

²⁰ Vgl. N. T. WRIGHT, Colossians 62f.

schensohn in Dan 7 repräsentiert er das wahre Gottesvolk, welches an seiner βασιλεία Anteil hat.

ῥύεσθαι – μεθιστάναι Die im Gebrauch des Aorists von ῥύεσθαι und μεθιστάναι zutage tretende *realized eschatology*²¹ hat eine Parallele in Röm 8,30; sie entspringt auch im Kolosserbrief keinem unrealistischen Enthusiasmus (wie etwa dem in 2Tim 1,18 bekämpften), denn der Verfasser verschweigt nicht, dass das neue Leben der Christen noch „verborgen“ ist (3,3). Gleichwohl sind sie schon „der Macht der Finsternis“ entrissen und in das neue Leben unter der Herrschaft Jesu versetzt (vgl. Röm 6,4.17f).

Die Termini ῥύεσθαι und ἀπολύτρωσις lassen den Exodus als *das* Rettungsereignis in der Geschichte Israels schlechthin anklingen (vgl. Ex 6,6; 12,27; 14,30),²² durch welches JHWH Israel zum heiligen Volk erwählte.²³

φῶς – σκότος Die Darstellung des ethischen Gegensatzes von Gut und Böse als Gegensatz zwischen „Licht“ und „Finsternis“ spielt zwar auch in Qumran eine große Rolle (vgl. insbesondere IQS III,17–IV,26), ist aber aus der Scheidung von Licht und Finsternis im Alten Testament herzuleiten (siehe die Ausführungen zu „Licht und Finsternis“ unter 2Kor 6,14) und im Frühjudentum wie im *Corpus Paulinum* so geläufig, dass die Annahme essenischen Einflusses auf entsprechende Texte völlig unnötig ist. Im Kontext des Kolosserbriefs sind als Repräsentanten der „Macht der Finsternis“ jene „Mächte und Gewalten“ zu sehen, die den Kolossern Furcht einflößten.²⁴ Die Heiligen sind den Mächten entrissen, weil Christus diese nicht nur geschaffen (Kol 1,16), sondern auch besiegt hat (Kol 2,15). Die Parallele in Apg 26,18, wonach „die Umkehr von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott“ im Empfang der „Vergebung der Sünden“ und dem Anteil am „Los unter den Geheiligten“ resultiert, legt es nahe, auch in Kol 1,12–14 die Bekehrung(staufe) als Ort dieses Geschehens anzusehen.²⁵

βασιλεία – ἐξουσία Die Rede vom „Erbe der Heiligen“, welches in deren Anteil an der βασιλεία des Sohnes Gottes besteht, ruft Dan 7,18.22.27 (vgl. Lk 12,32) in Erinnerung, wo die *Heiligen* Anteil an der βασιλεία des

²¹ Vgl. 2Tim 4,18, wo mit teilweise identischen Formulierungen von einer zukünftigen Eschatologie her formuliert wird.

²² Vgl. N. T. WRIGHT, Colossians 62.

²³ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.

²⁴ Vgl. F. F. BRUCE, Colossians 51.

²⁵ Vgl. E. SCHWEIZER, Kolosser 47.49.

Menschensohnes (Dan 7,14) erhalten,²⁶ wobei βασιλεία wie in Kol 1,13 ein Parallelbegriff zu ἐξουσία ist (Dan 7,14.27). Hier kommt auch der für den Kolosserbrief im Gegenüber zu den Irrlehrern bedeutungsvolle Topos der Unterwerfung der ἐξουσία und ἀρχαί vor (vgl. Kol 1,16; 2,10.15 mit Dan 7,27). Nach Dan 7,21f greift das 4. Tier (als Personifikation der Macht der Finsternis) die Heiligen an. Der „Hochbetagte“ rettet sie aus seiner Macht und gibt ihnen die βασιλεία. Dan 7,14 bezeugt außerdem die Erwartung, dass „alle Völker“ dem Menschensohn „dienen“ werden. Die Stelle wird in Mt 28,18f im Kontext der Weltmission angeführt und wurde sicher auch vom Verfasser des Kolosserbriefs in diesem Sinne verstanden.

Von Dan 7 her denkend, spricht er in Kol 1,12 vom „Reich des Sohnes“ (vgl. dazu Mt 13,41; 16,28 par Lk 9,27; Mt 20,21; Lk 1,33; 12,32; 19,12.15; 22,29f; 23,42; Joh 12,34; 18,36; 1Kor 15,24–28; Eph 5,5; 2Tim 4,1.8; Hebr 1,8; 2Petr 1,11; Offb 11,15)²⁷, während er in Kol 4,11 die βασιλεία τοῦ θεοῦ erwähnt. Das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und dem des Messias bzw. des Menschensohnes ist in der alttestamentlich-jüdischen wie der daran anschließenden christlichen Tradition nicht eindeutig festgelegt, doch gilt allgemein, dass zwischen beiden kein Gegensatz besteht, da Gott sein Reich durch seinen Messias aufrichtet²⁸ und nach Dan 7 dem Menschensohn ein ewiges Reich verleiht (7,14), wobei er doch selbst auf dem Richterthron sitzt (7,9). An diesem Reich des Menschensohnes erhält das Volk der Heiligen Anteil. Zugleich weiß auch der Kolosserbrief um die Zukünftigkeit des Kommens der βασιλεία in Herrlichkeit (3,4).

ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν Nach Jes 33,24, Jer 31,33b und Ez 36,25.29.33 wird man dem eschatologischen heiligen Volk durch die Vergebung der Sünden inkorporiert; durch sie macht Gott das sündige Volk erneut zum Erbe der Heiligen „geeignet“ (ἱκανώσαντι ὑμᾶς), während die erste Erwählung zum heiligen Volk in der Erlösung des Exodus (mit dem Ziel, das Land zu „erben“ – vgl. z. B. Dtn 9,5) geschah.²⁹ Deshalb kann mit ἄφεσις ἁμαρτιῶν die Erlösung überhaupt

²⁶ οἱ ἅγιοι ist gerade *kein* „regular term for the people of God“ (so aber N. T. WRIGHT, Colossians 61), sondern im Allgemeinen dem *eschatologischen* Gottesvolk zugeordnet (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 2.2). Deshalb haben Kol 1,12–14 auch nicht einfach einen neuen Exodus zum Thema, sondern die Teilhabe an der βασιλεία des Menschensohnes. Allerdings wird die Versetzung in diese in Analogie zu Exodus und Landnahme beschrieben.

²⁷ Vgl. zum Reich des messianischen Menschensohnes außer Dan 7 auch 2Sam 7,12–16; Jes 9,1–6; 11,1–9; Jer 23,5f; äthHen 62,14; PsSal 17,4; und Sib III 49f.766.

²⁸ Vgl. M. HENGEL, Jesus, der Messias 163; vgl. zum Problem der Zuordnung beider Reiche H. STETTLER, Christologie 213–216. Dass Gottesreich und messianisches Reich eng zusammengehören, geht u. a. aus Ps 2,2; 110,1; Ez 34,16; PsSal 17,3f hervor.

²⁹ Siehe hierzu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.

beschrieben werden (vgl. auch Ps 130[129],7f). Dass dies der *Anfang* des Lebens im heiligen Volk ist (und dieses Leben sich nicht auf die Vergebung der Sünden beschränkt), ist von Jer 31 und Ez 36 her, wo die Vergebung ja der Restitution des Volkes zum Gehorsam dient, völlig eindeutig und auch im Kolosserbrief nicht zu übersehen, wo schon in der Metaphorik von Licht und Finsternis eine ethische Komponente enthalten ist (vgl. auch 1,21–23 und 3,12). Durch den Hinweis auf die βασιλεία wurde das Heil bereits in v 13 in seiner umfassenden Weite beschrieben.³⁰

Der Verfasser sieht also, wie Paulus und das Urchristentum überhaupt (vgl. Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 3), in der christlichen Gemeinde das eschatologische „Volk der Heiligen des Höchsten“, welches aufgrund der Erlösung durch Jesu Sühntod (so die Parallele zu Kol 1,14 in Eph 1,7; vgl. Röm 3,24f) Vergebung der Sünden und Anteil am „Erbe der Heiligen“, nämlich der Zugehörigkeit zur βασιλεία des Menschensohnes, hat und schon jetzt in ein ihr entsprechendes Leben im Gehorsam gestellt ist (v 10).³¹

2.3. Kolosser 1,21–23

a) Analyse

Diese Verse schließen unmittelbar an den Kolosserhymnus (1,15–20) an und wenden dessen Aussage über die Versöhnung des Alls durch den Sühntod Jesu (v 20)³² mit Hilfe des Einst-Jetzt-Schemas (vgl. auch 2,13; 3,7f)³³ auf die Gemeinde an: Die Christen wurden von Jesus durch seinen Tod versöhnt³⁴. Das Ziel³⁵ dieser Versöhnung ist, dass Jesus sie vor sich

³⁰ Folglich trifft E. SCHWEIZERS Urteil, hier werde „nur die negative Seite der Befreiung beschrieben“, nicht zu (Kolosser 49).

³¹ Der Begriff der βασιλεία trägt in sich immer auch den Gedanken an den Gehorsam Gott bzw. Christus gegenüber. In Dan 7 sind die „Heiligen des Höchsten“, welchen die βασιλεία übergeben wird, mit dem aus dem Gericht gereinigt hervorgegangenen Rest Israels identisch, der JHWH treu und gehorsam ist (vgl. 7,9f.25; 9,24; 12,10; siehe hierzu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2e. Diesem Sachverhalt trägt der Verfasser einerseits mit der indirekten Ermahnung, Christus wohlgefällig zu wandeln, Rechnung (1,10), andererseits mit dem Hinweis auf die Vergebung der Sünden (1,14).

³² Vgl. zur ursprünglichen Zugehörigkeit von „durch sein Kreuzesblut“ zum Hymnus C. STETTLER, Kolosserhymnus (288–)298.

³³ P. TACHAU schließt aus der Übereinstimmung hinsichtlich des Kontextes und des Inhalts von 1Petr 2,25 und Kol 1,21 auf die Existenz eines festen Schemas, „das knapp und antithetisch Vergangenheit und Gegenwart in ποτέ und νυνί gegenüberstellt und das mit deutlicher Nennung der Hörer (ὁμοίς – Kol 1,21; ἡμεῖς – 1Petr 2,25) zur Interpretation und Applikation von Hymnen dient“ („Einst“ und „Jetzt“ 11).

³⁴ ἁποκατήλλαξεν ist als die bestbezeugte Lesart den anderen vorzuziehen. Es hat **Σ** und **A** für sich, die beim *Corpus Paulinum* den alexandrinischen Text bezeugen, während ἁποκατηλλάγητε von **B** und (leicht abweichend) **ϕ**⁴⁶ bezeugt wird, die im *Corpus Pau-*

selbst heilig, tadellos und unanklagbar darstelle (v 22).³⁶ Dazu ist es notwendig, dass die Gemeinde auf dem Weg des Glaubens bleibt (v 23a).

b) Exegese

21 ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς Zweierlei kennzeichnete das Leben der Kolosser, bevor sie versöhnt wurden: ihre Fremdheit³⁷ und feindliche Gesinnung Gott gegenüber und ihre (aus dieser Gesinnung hervorgehenden) bösen Werke.³⁸ Beides erinnert daran, wie Paulus im Römerbrief das Leben vor der Versöhnung (5,10) und ohne den Heiligen Geist (8,7) beschreibt.³⁹ Dem stehen in Röm 8,4f die κατὰ πνεῦμα Wandelnden gegenüber, in denen die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt wird und die τὰ τοῦ πνεύματος φρονοῦσιν.

22 νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν κτλ. beschreibt, wie die Christen aus diesem Zustand heraus zu einem heiligen Leben gelangten. Entsprechend der Charakterisierung des alten Lebens als Feindschaft wird dieser Übergang als Versöhnung geschildert. Der Verfasser teilt die Sicht des unmittelbar zuvor zitierten Hymnus, wonach diese Versöhnung (hier wie in v 20 und Eph 2,16 ἀποκαταλλάσσειν, in 2Kor 5,18–20 und Röm 5,10 καταλλάσσειν) durch den Sühntod Jesu Christi geschah (vgl. Röm 5,10). Mit νυνὶ δέ tritt die Applikation des Sühntodes Jesu im Leben der Glaubenden, d. h. die

linum z. T. westliche Lesarten enthalten. Gänzlich abzulehnen ist ἀποκαταλλαγέντες, das nur Vertreter des westlichen Texts haben, so z. B. D (erste Hand), F, G. Die beiden letzteren Lesarten sind als Versuche zu werten, den grammatischen Bruch zwischen v 21 und v 22 auszugleichen und/oder die Aussage des Textes an den Hymnus anzugleichen, wonach nicht Jesus, sondern Gott Subjekt der Versöhnung ist.

³⁵ Der Epheserbrief ist – wie auch immer man sich die Abfassungsverhältnisse beider Briefe vorstellt – als frühester Kommentar zum Kolosserbrief für dessen Verständnis zu Rate zu ziehen. Von daher ist der Infinitiv in v 22 analog zu ἵνα in Eph 5,27 final aufzufassen.

³⁶ Dem entspricht Eph 5,25–27; ἀνέγκλητος wird dort – dem Bild der Braut entsprechend – durch die Reihe μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων ersetzt.

³⁷ Vgl. Eph 4,18 „vom Leben Gottes“; in Eph 2,12 (dem einzigen weiteren Beleg im Neuen Testament) bezieht sich die Entfremdung auf das Volk Gottes. Das Wort διάνοια fehlt zwar in den paulinischen Homologumena, ist aber in der LXX neben καρδία geläufige Übersetzung von כָּל (vgl. z. B. Gen 8,21; 17,17; 24,45; 27,41).

³⁸ Vgl. für ἔργα πονηρά als Charakteristikum der „Welt“ auch Joh 3,19; 7,7; 1Joh 3,12; 2Joh 11; 2Tim 4,18 sowie TestAsser 6,5; TestSeb 9,7; TestGad 3,1.

³⁹ Da Paulus in Röm 5,10 und 8,7 sich und alle Juden mit unter die einschließt, die Gott gegenüber ἐχθροὶ waren und deren φρόνημα ἔχθρα εἰς θεόν war, so dass sie dem Gesetz nicht untertan waren, kann man aus der Beschreibung der Vergangenheit der Adressaten in Kol 1,21 nicht schließen, hier liege „clearly an address to Gentiles“ vor (so u. a. C. F. D. MOULE, Colossians 71; vgl. auch E. LOHSE, Kolosser 105). Aus der Retrospektive gesehen, galt diese Beschreibung nach Paulus für alle Menschen.

Taufe, in den Blick. Hier vollzog sich für alle Christen der grundlegende Wandel, der sie als Geheiligte von der unheilig lebenden Welt abhob (vgl. ὑμεῖς δέ in Röm 8,9).⁴⁰

ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου kann nur auf die stellvertretende Hingabe des Leibes und Lebens Jesu in den Tod gedeutet werden. Der mit dem Semitismus σῶμα τῆς σαρκὸς (vgl. auch 2,11 sowie Sir 23,16 und grHen 102,5)⁴¹ zum Ausdruck gebrachte Sachverhalt entspricht Röm 7,4 und 8,3: Jesus versöhnte die Menschen, indem er seinen Leib in den Tod gab, so dass die Sünde „im Fleisch“ verurteilt wurde, indem ihre „Herrschaft durch den Opfergang Christi und seine Auferweckung zerbrochen“ wurde⁴².

παραστῆσαι (transitiv) wird im Neuen Testament neutral, in der Bedeutung „darbieten, übergeben“ gebraucht (vgl. z. B. Apg 9,41; 23,24.33; Röm 6,13.19). Daneben kann es sowohl kultische als auch juristische Konnotation haben (vgl. Röm 12,1 für Erstere, Apg 23,33; 27,24; 2Tim 2,15 für Letztere).⁴³ Hier liegt die juristische näher, da nicht nur ἅγιος und ἄμωμος, sondern auch ἀνέγκλητος, welches nicht in der Kultsprache beheimatet ist, παραστῆσαι beigeordnet ist.⁴⁴ Der auf παραστῆσαι ... κατενώπιον αὐτοῦ folgende Konditionalsatz, der von der notwendigen Bewährung spricht (ebenso 2Kor 11,2–4), legt den Bezug auf das Endgericht nahe. ἀνέγκλητος wird in 1Kor 1,8 ausdrücklich auf die ἡμέρα τοῦ κυρίου bezogen. Auch 1Thess 5,23 und Jud 24 stellen die Forderung nach Tadellosigkeit in den Horizont des Endgerichts, bei dem alle Christen vor dem Richtstuhl Gottes (Röm 14,10) bzw. Christi (2Kor 5,10) erscheinen müssen. Das setzt selbstverständlich voraus, „dass das Leben der Christen sich gegenwärtig vor dem Angesicht Gottes vollzieht“.⁴⁵ Doch wird mit dem Infinitiv Aorist ein einmaliger Akt, nämlich die endgültige Darstellung im Endgericht, beschrieben. Dementsprechend „schließt“ 1Kor 1,8

⁴⁰ Dass die Applikation des Heils in der (Bekehrungs-)Taufe gemeint ist und nicht die Wende, die durch Christi Kreuz eintrat, geht daraus hervor, dass der Verfasser in v 23 die Bedingung für v 22 im Blick auf die *Glaubenden* formuliert.

⁴¹ Es handelt sich um die wörtliche Übersetzung von בגיית בשׂר, das in 1QpHab 9,2 belegt ist (vgl. E. LOHSE, Kolosser 107, Anm. 4).

⁴² P. STUHLMACHER, Römerbrief 110.

⁴³ Für zahlreiche Belege lässt sich keine eindeutige Entscheidung fällen.

⁴⁴ Vgl. E. LOHSE, Kolosser 108; W. GRUNDMANN, Artikel ἀνέγκλητος 358; F. F. BRUCE, Colossians 79 und P. T. O'BRIEN, Colossians 69; kultisch interpretiert z. B. J. B. LIGHTFOOT, Colossians 160f.

⁴⁵ So E. LOHSE, Kolosser 108, der diese Deutung allerdings dem Bezug auf das Endgericht *entgegen*setzt.

„eine Bewegung ein, die am Endgericht ihr τέλος findet (βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους), und Kol 1,22 steht unter einem συνί [vgl. Eph 4,13] ... Auf Grund der durch Christi Sterben und Auferstehen erfolgten Rechtfertigung stehen die Christen vor Gott makellos und unbeklagbar... Das wird enthüllt und bestätigt am Tage des Endgerichtes“.⁴⁶

κατενώπιον αὐτοῦ Bezieht sich παραστήσαι auf das Endgericht, kann mit κατενώπιον αὐτοῦ nur auf die richterliche Funktion Christi (vgl. 2Kor 5,10) angespielt sein.⁴⁷

ἄμωμος, Gegenbegriff zu μῶμος⁴⁸, kann wie ἅγιος in kultischem (vgl. 1Petr 1,19; Hebr 9,14)⁴⁹ und nichtkultischem (vgl. Eph 1,4; Phil 2,15; Jud 24 mit Ps 14[15],2; 36[37],18; Prov 11,5; 20,7) Kontext verwendet werden.⁵⁰ Im nichtkultischen Sinne steht es für die ethische Tadellosigkeit der Christen, zu der sie als heiliges Volk der Endzeit verpflichtet sind. Dabei „ruht der Blick darauf, dass die Christen solche Tadellosigkeit vor dem Urteil Gottes und Christi zu bewähren haben“.⁵¹ Nach Eph 1,4 (vgl. 1Thess 3,12f) besteht diese Vollkommenheit in der Liebe.

ἀνέγκλητος Während παραστήσαι ἁγίους καὶ ἄμωμους im kultischen Rahmen gedeutet werden könnte, wird dieser durch ἀνέγκλητος gesprengt. Es gehört nicht dem kultischen Bereich an, sondern dem juristischen sowie der Alltagssprache (vgl. z. B. in 3Makk 5,31; 1Tim 3,10; Tit 1,6f). Paulus gebraucht es in 1Kor 1,8 im selben Zusammenhang, wie es hier verwendet wird. Christus selbst verhilft den Glaubenden dazu, dass sie

⁴⁶ W. GRUNDMANN, Artikel ἀνέγκλητος 358 (dort z. T. kursiv); vgl. J. A. BENGEL, Gnomon Bd. 1, 773 zu Eph 5,27: „Id valet suo modo jam de hac vita. Cf. 4,13.“

⁴⁷ Es ist auch möglich, κατενώπιον αὐτοῦ wie in Eph 1,4 auf die Adjektive und nicht auf παραστήσαι zu beziehen.

⁴⁸ ἄμωμος dient in der LXX fast stets zur Übersetzung von אִמְּוָם, μῶμος von אִמְּוָם, אִמְּוָם, „das zunächst objektiv und konkret den Flecken, Makel, das körperliche Gebrechen (Lv 24,19f), erst in zweiter Linie den geistig sittlichen Makel, die Schande bedeutet“ (F. HAUCK, Artikel μῶμος κτλ. 835).

⁴⁹ Vgl. zur Heiligkeit von Opfergaben z. B. Ex 28,38; 29,27.33; 30,36f; Lev 22,1–7. Der kultische Gebrauch geht auf die LXX zurück, wo beide Begriffe auch in Bezug auf die für Priester (vgl. Lev 21,16–23) wie Opfertiere (z. B. Ex 29,1.38; Lev 1,3.10; 3,1.6; 4,3.14.23.28.32; 22,20; Dtn 15,21; Ez 43,22f; vgl. Philo her. 114; auch Hebr 9,14; 1Petr 1,19) verlangte körperliche Unversehrtheit gebraucht werden können – „ein Gebrauch, der dem klassischen Griechisch fremd ist“ (F. HAUCK, Artikel μῶμος κτλ. 835f).

⁵⁰ Vgl. die Bezeichnung des vollkommenen Gerechten, der sich von Sünde (ἡμῶν – ἀνομία) fernhält, die Gesetze (κρίματα und δικαιώματα) Gottes beachtet und sich durch seine Reinheit (ἁγία – καθαριότης), Frömmigkeit (εὐσεβία – ὁσιος) und Vollkommenheit (ἁγιότης – τέλειος) auszeichnet, als ἄμωμος in 2Sam 22,21–28, und weiter TestBenj 3,8, wo ἄμωμος als Synonym zu ἀναμάρτητος und als Gegensatz zu ἀνομος gebraucht ist.

⁵¹ F. HAUCK, Artikel μῶμος κτλ. 836.

im Endgericht ἀνέγκλητος dastehen. Nach Röm 8,7f gilt dies von den im Geist Lebenden. Gegen sie gibt es (schon jetzt, und dann im Endgericht) keine Anschuldigungen mehr (Röm 8,1.34).

23a εἶ γε So gewiss einerseits Christus selbst die Gemeinde heilig darstellen wird, so sehr kommt es doch darauf an, dass die Christen im Glauben festbleiben, also den Weg, den Christus mit ihnen geht, auch selbst mitgehen (vgl. Phil 1,6 und 2,12f).⁵² Es ist nicht so, dass Gottes Handeln in Christus und die Annahme des Evangeliums durch die Kolosser „have automatically and instantly made them perfect. Having been given a new life, they must behave in accordance with it.“⁵³ Auch Röm 7,4 und 8,3f stellen als Ziel des Todes Jesu den neuen Wandel vor Augen: ἵνα καρποφορήσωμεν bzw. ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν.

Während nach Kol 1,22 Jesus selbst die Gemeinde „heilig darstellen“ wird, ist es nach Kol 1,28 der Apostel, der durch seine Verkündigung, Ermahnung und Lehre alle Menschen „Christus vollkommen darstellen“ will. Und in Kol 4,12 berichtet der Verfasser, dass Epaphras sich in seinen Gebeten für die Vollkommenheit der Gemeinde einsetzt. Darin besteht kein Widerspruch; vielmehr zeigt sich einmal mehr, dass Christus durch seinen Sühntod an den Glaubenden gehandelt hat, aber zugleich durch die apostolische Verkündigung und aufgrund menschlicher Fürbitte an ihnen wirkt, damit sie sich seinem Tun konform verhalten können. Auf v 22 folgt deshalb der Konditionalsatz in v 23a, welcher „die Zusammengehörigkeit von Indikativ und Imperativ [visiert]. Was ein für allemal durch Gott entschieden worden ist, gilt, so lange die Gemeinde im Glauben und Hoffen lebt.“⁵⁴ Der Gedanke, dass Gottes bedingungsloses Heilshandeln in der Vergangenheit zum Wandel in Heiligkeit in der Gegenwart verpflichtet, zieht sich vom Alten Testament (vgl. nur Ex 19,5f; Lev 20,8; Dtn 7,6) bis zu den Paulusbriefen durch: Röm 6,17–22; 7,5f; 1Kor 6,9–11; Gal 4,8f; vgl. Kol 3,7f; Eph 2,1–22; 5,8; auch 1Petr 1,14f.

ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου („sofern ihr weiter im Glauben fest gegründet und beständig bleibt und euch nicht abbringen lasst“...).⁵⁵ Die Ermahnung, im Glauben zu bleiben, ergeht hier in vier

⁵² Vgl. N. T. WRIGHT, Colossians 83f: “From God’s point of view, genuine faith is assured of continuing to the end. From the human point of view, Christians discover whether their faith is of the genuine sort only by patient perseverance, encouraged (cf. Rom. 5:1–5) by the Christian hope.”

⁵³ N. T. WRIGHT, Colossians 81.

⁵⁴ E. SCHWEIZER, Kolosser 77.

⁵⁵ W. HAUBECK, H. VON SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel Bd. 2, 185.

nahezu synonymen Wendungen. Sie alle fordern dazu auf, bei dem zu bleiben, was durch die Versöhnung schon gegeben ist. Das erste und das letzte Verb bezeichnen das Bleiben an einem Ort, nämlich beim Glauben⁵⁶ und der Hoffnung des Evangeliums (vgl. zu ἐπιμένειν in diesem Sinn auch Apg 13,43; Röm 11,22; 1Tim 4,16; vgl. zu ἐδραῖοις und μετακινῶσθαι 1Kor 15,58). Die Metapher τεθεμελιωμένοι καὶ ἐδραῖοι lässt an die Festigkeit eines Gebäudes denken, dessen Fundament und Bau fest sind. Dieselbe Metaphorik wird im Alten Testament für die „Gründung“ (ἱερὸν/θεμελιῶν) Zions bzw. des Gottesvolkes durch Gott verwendet: Ps 48,8; 87,5; Jes 14,32: 44,28; vgl. im Neuen Testament 1Kor 3,10f; Eph 2,20; 2Tim 2,19. Vom „Gegründetsein“ der Einzelnen, und zwar durch das Hören und Tun der Worte Jesu, spricht neben Kol 1,23 auch Mt 7,24–27 par Lk 6,47–49. Die Rede vom „Bleiben“ setzt voraus, dass die aktive Heiligung nicht ein „Streben nach Höherem“ ist, sondern ein Bleiben an dem Ort, an den die passive Heiligung die Christen gestellt hat. Die Heiligung impliziert zwar ein „Wachsen“ in der Liebe und im Tun des Guten (vgl. 1Thess 3,12f mit Kol 1,6.10), aber auch dieses geht von der völligen Heiligung durch die Versöhnung in Christus aus und dient nicht erst dazu, heilig(er) zu werden.

ἡ ἐλπίς τοῦ εὐαγγελίου Mit ἐλπίς ist im Kolosserbrief das „Hoffnungsgut“, die spes quae speratur, gemeint (vgl. 1,5 und 1,27). Die Gründung im Glauben geht mit dem unerschütterlichen Festhalten an der Hoffnung, die durch das Evangelium verheißen wird, einher.

πάση κτίσις ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν Der Hinweis auf die weltumspannende Evangeliumsverkündigung (vgl. Ps 19,5 sowie Röm 8,19–22; 10,18; 1Tim 3,16; Mt 28,19; Mk 13,10; 16,15) dient in diesem Zusammenhang dazu, die Kolosser zu ermutigen, am Evangelium festzuhalten, das nicht nur ihnen, sondern aller Welt gilt.

⁵⁶ Ob πίστις an dieser Stelle ausschließlich im Sinne der fides quae creditur zu verstehen ist (so z. B. P. T. O'BRIEN, Colossians 69), lässt sich nicht eindeutig feststellen. Die Wendung βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε in Kol 2,7 könnte in diese Richtung deuten, zumal der Verfasser die Gemeinde durch Irrlehrer bedroht sieht, die sie von den wahren Inhalten des Glaubens abbringen wollen (2,8). Doch stehen daneben Verse wie 2,5 (τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν) und 2,12 (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ), wo ein dynamischer Glaubensbegriff vorliegt. So wird unter πίστις in 1,23 sowohl die fides qua als auch die fides quae creditur zu verstehen sein.

2.4. Kolosser 3,1–4,6

a) Analyse

Nachdem der Verfasser in 2,6–23 den von den Irrlehrern gewiesenen Weg der Heiligung als fleischlich (v 23: πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός) und somit untauglich abgewiesen hat (siehe dazu unten), zeigt er nun den wahren Weg der Heiligung auf. Nach einer allgemeinen Ermahnung, nach dem, was „oben“ ist, zu trachten, wie es der Auferstehung mit Christus entspricht (3,1–4), entfaltet er nach der negativen (3,5–11) wie nach der positiven (3,12–17) Seite, wie das Leben der Heiligen (3,12) auszusehen hat, und wendet dies in einer Haustafel auf das Zusammenleben von Frauen und Männern, Sklaven und Herren an (3,18–4,1). Hierauf folgt eine abschließende Ermahnung zum Gebet und zum Zeugnis in der Welt (4,2–6). Die Bezeichnung der Christen als „heilige und geliebte Auserwählte Gottes“ (3,12) bildet den Dreh- und Angelpunkt des ganzen Abschnitts. Aus dieser ihrer neuen Identität erwächst die Möglichkeit und die Verpflichtung zu einem neuen, christusgemäßen Leben in Heiligkeit.

Vv 5 und 8 zeigen Berührungen mit den Lasterkatalogen in Mk 7,21f und Röm 1,29–32; 1Kor 5,10f; 6,9f; Gal 5,19–21; Eph 5,3–6; 1Thess 4,3–8; 2Tim 3,2–5; Jak 1,21; 1Petr 2,1; 4,3, wie auch der Tugendkatalog in 3,12–15 Berührungen mit Röm 5,2–5; Gal 5,22f; Tit 3,1f; Jak 3,17; 2Petr 1,5–7 aufweist und die Haustafel in Eph 5,21–6,9; Tit 2,2–10 und 1Petr 2,18–3,7 Parallelen hat. Diese Übereinstimmungen sind ein Hinweis darauf, dass es im Urchristentum eine grundlegende ethische Unterweisung gab, die allen Neubekehrten von Anfang an mitgeteilt wurde (siehe die Ausführungen zu 1Thess 4,1f).⁵⁷ Der Lasterkatalog stimmt in vielen Punkten auch mit entsprechenden nichtchristlichen Katalogen überein;⁵⁸ der Tugendkatalog dagegen unterscheidet sich von diesen nicht nur durch die spezifisch christliche Motivation (vgl. 3,1–4.10.12). Er enthält darüber hinaus spezifisch christliche Elemente, die in Tugendkatalogen der Umwelt nicht oder nicht in dieser Pointiertheit auftraten.⁵⁹ So galt die Demut

⁵⁷ Vgl. N. T. WRIGHT, Colossians 130.

⁵⁸ Vgl. insbesondere F. F. BRUCE, Colossians 143–145.

⁵⁹ Gegen D. LANGE, nach dem „keine einzige materiale Forderung als ausschließlich christlich in Anspruch genommen werden kann“, weshalb „das spezifisch Christliche ... nicht in den materialen Forderungen selbst, sondern nur in deren Begründung zu finden sein“ kann (Ethik 204f). Vgl. G. STRECKER, nach dem „das Proprium der Ethik im Neuen Testament“ nur „in der christologischen Dimension“ besteht, während eine „inhaltliche Selbständigkeit“ gegenüber der ethischen Tradition des hellenistischen Judentums nicht festzustellen sei (Ziele 11). Die weitgehende inhaltliche Übereinstimmung der paulinischen Paränese mit jüdischer und stoisch-popularphilosophischer Ethik bedeutet nicht, dass Paulus keine spezifisch christliche materiale Ethik zu bieten hätte. Vielmehr lehrt er, die Rechtsforderung des Gesetzes (vgl. Röm 8,4), welches er nach wie vor für die Heilige

(ταπεινοφροσύνη) in der stoischen Ethik als negative Eigenschaft,⁶⁰ und auch das Mitleid (σπλάγχνα οίκτιρμοῦ) wurde dort in den Lasterkatalogen aufgeführt. Erst in der Sprache des *jüdischen* Hellenismus und im Christentum nahmen beide positive Konnotation an (vgl. Mi 6,8; Jes 57,15; Ps 17,28LXX; Mt 11,29). „Was dort [in der Stoa] auf einer Stufe mit Zorn, Hass und Neid steht und zu den Lastern zählt, gilt bei Paulus [und seinen Schülern wie schon im Alten Testament] als Tugend (Röm 12,8; Phil 2,1; Kol 3,12 u. ö.).“⁶¹ πραΰτης wird in Ps 37,11; Mt 5,5; 11,29 hoch gepriesen und ist nach Gal 5,22f wie χρηστότης, μακροθυμία, ἀγάπη und εἰρήνη eine Frucht des Geistes. Die Aufforderung, zu vergeben, „wie auch der Herr euch vergeben hat“,⁶² „suggests he may have known the Lord’s Prayer“ (vgl. Mt 6,12 par Lk 11,4 sowie Mt 6,14f; 18,23–35 und Mk 11,25).⁶³ Die Hochschätzung der Liebe vor allen anderen Tugenden (vgl. Gal 5,6; 1Kor 13,13; Röm 13,8–10) erklärt sich am besten von Jesu Doppelgebot der Liebe her (Mk 12,28–34 parr).⁶⁴ Umgekehrt ist es bemerkenswert, „dass die vier griechischen Kardinaltugenden zwar Weish 8,7, nicht aber im Neuen Testament erscheinen.“⁶⁵

Schrift der Christen hält, in der Kraft des Geistes Christi zu erfüllen, und übernimmt unter diesem Vorzeichen Elemente der hellenistisch-jüdischen Gesetzesauslegung, sofern sie diesem Ziel dienen. Gleichzeitig unterscheidet er sich von jener dadurch, dass ihm die Weisungen Jesu und *seine* Gesetzesinterpretation zum Interpretationsschlüssel für das Alte Testament wurden.

⁶⁰ Siehe z. B. Epict 3,24.56; vgl. E. BEST, Ephesians 362; F. F. BRUCE, Colossians 154, Anm. 127. „Zwar kann die Wortgruppe ταπεινός κτλ. ... in der antiken Literatur gelegentlich auch etwas Positives bezeichnen, insofern der Mensch sich nicht überhebt“, doch gilt generell, „dass das von Paulus formulierte Ideal, durch die Demut den anderen sich selbst überlegen zu achten (Phil 2,3), außerhalb des jüdisch-christlichen Bereiches keine Entsprechung findet“ (R. FELDMEIER, Macht 87f).

⁶¹ W. SCHRAGE, Einzelgebote 205.

⁶² Es handelt sich um eine Aufforderung zur Imitatio Christi, welche denen zur Imitatio Dei in Lk 6,36 und Mt 5,48 gleichgestaltet ist. Die Tatsache, dass nach den ähnlich lautenden Formeln im Alten Testament die Heiligkeit Gottes nachgeahmt werden soll (vgl. Lev 19,2 u. ö.), lässt darauf schließen, dass von der Jesustradition her Barmherzigkeit, Liebe und Vergebung das von den Christen nachzuahmende, ihrer Heiligkeit entsprechende Verhalten ist. Das entspricht genau dem Grundtenor dessen, was der Jesustradition zum Thema Heiligung zu entnehmen ist (siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.1).

⁶³ F. F. BRUCE, Colossians 155 sowie die ebd., Anm. 136 angegebene Literatur.

⁶⁴ Am ehesten vergleichbar ist IQS IV,3, wo allerdings die Liebe auf die „Söhne der Wahrheit“ begrenzt wird, während die „Söhne der Finsternis“ nach IQS I,9–11 zu hassen sind.

⁶⁵ E. SCHWEIZER, Kolosser 154.

b) Exegese

1–4 Zuerst werden die Christen an ihren Stand erinnert: Sie sind schon mit Christus auferweckt worden, sind also Heilige und „do not have to struggle to attain the status of membership in God’s people: they already have it“.⁶⁶ Wie in Röm 6,2–11 werden sie ermahnt, ihrer Auferstehung mit Christus zu entsprechen und jetzt schon das neue Leben zu leben, das bei der Offenbarung Christi (bei der Parusie) in Herrlichkeit geoffenbart werden wird. Dies beginnt mit der Erneuerung des Denkens (vgl. Röm 12,2): τὰ ἄνω φρονεῖτε. Aus dem neuen Denken entspringen neue Taten (5–11).

5–6 Wie Röm 6,6.11–14 und 8,13 geht es zunächst darum, dass die „Heiligen“ sich – weil sie in der Taufe mit Christus gestorben sind (Kol 2,20; 3,3) und den „alten Menschen“ bzw. den Leib des Fleisches abgelegt haben (Kol 2,11f; 3,9) – auch der Sünde gegenüber als tot verhalten, d. h. mit dem Sündigen aufhören müssen (νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς).⁶⁷ Dies kann auf die Formel „sei, was du bist“⁶⁸ gebracht und als „Entsprechung zum neuen Sein“ beschrieben werden.⁶⁹ Dagegen ist das häufig in der Literatur zu findende „werde, was du bist“⁷⁰ dem Anliegen des Verfassers nicht angemessen. Am Anfang der Liste stehen die Unzucht und ihr verwandte Sünden sowie die als Götzendienst qualifizierte Habsucht (vgl. schon 1Thess 4,3–6; 1Kor 5,10 und Gal 5,19). Das entspricht der besonderen Verurteilung dieser Sünden als verunreinigend durch Altes Testament und Judentum (siehe zu 1Thess 4,1–12). Doch werden den Christen auch Zorn und verbale Bosheit aller Art – also Laster, welche die Gemeinschaft zerstören – ausdrücklich verboten.⁷¹ Wie sie in Röm 6,13–19 aufgefordert wurden, ihre Glieder nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit zur Verfügung zu stellen, so hier, den alten Menschen und seine Taten abzulegen und den neuen anzuziehen.⁷²

⁶⁶ N. T. WRIGHT, Colossians 131.

⁶⁷ Röm 6,11 fordert auf, *sich* der Sünde gegenüber für tot zu halten, Röm 8,13 spricht vom Töten der *Taten* des Leibes. Hier, in Kol 3, werden die Glieder mit den Lastern identifiziert, welchen sie früher dienten (Röm 6,19). Die Aufforderung, *sie* zu töten, hängt offenbar „mit der Vorstellung von der Ablegung des Fleischesleibes (2,11)“ bei der Taufe zusammen (N. A. DAHL, Epheserbrief 72).

⁶⁸ Vgl. F. F. BRUCE, Colossians 142: “Be what you are!”

⁶⁹ U. SCHNELLE, Paulus 632.

⁷⁰ Der Spruch geht ursprünglich auf Pindar, Pythische Ode II, 72 zurück.

⁷¹ An der Gemeinschaftsbezogenheit dieser Laster zeigt sich einmal mehr, dass es bei der Heiligung nicht einfach um persönliche Vervollkommnung geht, sondern um das *Volk* der Heiligen bzw. das Miteinander im Leib Christi, der als Ganzer Christus in der Welt darstellt.

⁷² Siehe zum spezifisch paulinischen Begriff der ἀνακρίνωσις unter Röm 12,2.

7 Der Verfasser beschreibt die von den Christen geforderte Heiligkeit in der Form des Einst–Jetzt–Schemas (ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε), d. h., er geht davon aus, dass die Christen sich durch ihren Wandel von ihrer Vergangenheit wie von ihrer Umwelt deutlich unterscheiden (vgl. 1Kor 6,9–11; Tit 3,1–3).

„Das Erstaunliche“ dabei ist, „dass der indikativischen Feststellung, dass sie früher in den genannten Lastern gelebt haben, nicht etwa mit dem ‚Jetzt aber ...‘ der Zustand des Heils im Indikativ des Präsens gegenübergestellt wird, sondern ein neuer Imperativ folgt... Die Neuheit ihres Standes kann also nicht einfach konstatierend beschrieben, sie kann nur im Lebensvollzug anerkannt werden“.⁷³

Auch nach Röm 6,4 manifestiert sich das Auferstehungsleben der Christen zunächst in der „Neuheit des Lebens(wandels)“.

8–9 Obwohl die Christen in der Taufe den alten Menschen aus- und den neuen angezogen haben (2,11; 3,9f),⁷⁴ bedürfen sie noch immer der Ermahnung, die Taten des alten Menschen abzulegen (3,5.8; vgl. Röm 13,12a) und die des neuen anzuziehen (3,12; vgl. Röm 13,12b), da ihr neues Leben noch „mit Christus bei Gott verborgen“ ist (3,3).⁷⁵ Indikativ und Imperativ haben denselben Inhalt, so dass der Verfasser ermahnen kann: „Wie ihr Christus Jesus, den Herrn, empfangen habe, so wandelt auch in ihm“ (2,6).

10 ἀνακαινοῦν Auch der neue Mensch als Gottes eschatologische Neuschöpfung bedarf der fortgesetzten „Erneuerung“ (Partizip Präsens; vgl. 2Kor 4,16, wo ebenfalls das Präsens steht) zur Erkenntnis, aus der – wie 3,1f impliziert – alles erneuerte Tun entspringt. „The life and power of Christ within is thus being constantly renewed, as the Christ-likeness is being reproduced more and more in the believer’s live.“⁷⁶ Die Christen werden „durch den Geist des Herrn ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν verwandelt“ (2Kor 3,18). Diese δόξα der Christen, welche mit dem nach der εἰκόν des Schöpfers geschaffenen neuen Menschen identisch ist, „äußert sich jetzt noch nicht in einem jedermann sinnlich sichtbaren Lichtglanz, sondern darin, dass die Christen zum Gotteslob [vgl. Kol 3,16] erneuert und in der Liebe [vgl. Kol 3,14] dem Christus ethisch ähnlich werden“.⁷⁷

⁷³ E. SCHWEIZER, Kolosser 145.

⁷⁴ Die Metaphorik vom Aus- und Anziehen (im Aorist, „indicating actions that are unique and unrepeatable“) „may well be alluding to the familiar picture of the candidate for baptism, who ... exchanges his old clothes for new ones“ (N. T. WRIGHT, Colossians 138).

⁷⁵ Siehe G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 45f.

⁷⁶ F. F. BRUCE, Colossians 146.

⁷⁷ C. STETTLER, Kolosserhymnus 107f. A.a.O. 108: „Erst durch die Verwandlung, die an den Glaubenden bei der Parusie geschieht, wird auch der Leib sichtbar mit Lichtglanz verherrlicht, vgl. Phil 3,21“ und Röm 8,29; 1Kor 15,49.

εἰκῶν Die εἰκῶν Gottes, „gemäß“ welcher die Christen nach 3,10 „verwandelt“ werden, ist im *Corpus Paulinum* Christus (1,15; vgl. 2Kor 4,4).⁷⁸ Das heißt, Gen 1,26f, von wo der Ausdruck κατ' εἰκόνα übernommen ist, wird hier – anders als in Röm 5 –

„nicht so ausgelegt, dass der Christus in Analogie zum ersten Adam gesehen wird (aufgrund der Adam-Christus-Typologie), sondern *der Christus selbst* ist die εἰκῶν, und wie Adam in der ersten Schöpfung nach dieser Eikon Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ) geschaffen wurde, werden die Glaubenden in der neuen Schöpfung verwandelt κατ' εἰκόνα, also *gemäß* der Eikon, die Christus ist“.⁷⁹

Analog dazu spricht Gal 3,27 davon, dass die Christen „Christus angezogen“ haben, und Röm 13,14 fordert auf, ihn „anzuziehen“. Wie schon oft im Blick auf die Heiligung festgestellt, gilt also auch hier, dass Christus einerseits einmalig in der Taufe angezogen wurde, andererseits durch einen ihr entsprechenden Wandel immer neu angezogen wird. „Es ist also nicht der alte Mensch, der erneuert wird; der stirbt!“⁸⁰ Dem alten, durch die Sünde entstellten Menschen steht der neugeschaffene gegenüber, der „gemäß dem Bild seines Schöpfers“, d. h. Christus, erneuert und ihm gleichgestaltet wird (vgl. 2Kor 3,18 und Gal 4,19). „At last, in Christ, human beings can be what God intended them to be.“⁸¹ Die Schöpfung wird durch die Erlösung zur Vollendung gebracht (vgl. 1,15–20).

11 Die Fortführung von v 10 durch v 11 zeigt, dass es nicht nur um individuelle Erneuerung geht. Vielmehr wird der heidnischen Gesellschaft „die neue Gesellschaft Gottes entgegen[gesetzt]“ (vgl. Gal 3,28; Eph 2,15).⁸² Deren Grenzen sind nicht mehr mit Israel identisch, sondern durch den Glauben an Jesus bestimmt (τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός; vgl. auch die christologische „Definition“ der „Heiligen“ in 1,2). *Er* ist nach 1,15 die wahre εἰκῶν Gottes, auf deren Angesicht die Herrlichkeit Gottes aufstrahlt (vgl. 2Kor 4,4.6). „In ihm“ werden die Menschen zu wahren Menschsein erneuert. Die national-religiösen Grenzen zwischen Juden und Heiden, aber auch die kulturellen zwischen Griechen und Barbaren (bzw. Skythen)

⁷⁸ Vgl. C. STETTLER, Kolosserhymnus 104f.

⁷⁹ C. STETTLER, Kolosserhymnus 109. Der in Kol 3,10 für die Neuschöpfung verwendete Ausdruck κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν entspricht Gen 1,27, wo von der Erschaffung des Menschen κατ' εἰκόνα θεοῦ die Rede ist.

⁸⁰ E. SCHWEIZER, Kolosser 149.

⁸¹ N. T. WRIGHT, Colossians 138. Vgl. a.a.O. 137f: “The behaviour outlined in verses 5 and 8 is characteristic of distorted humanity. Being itself out of shape, it tends to twist everything else – people, by manipulation or anger; facts, by lying – to make them fit in with its own distortions. The humanity which has been straightened out according to the perfect model, that of Christ (1:15–20, 2:6) has no excuse for such behaviour. The standard now is the life of heaven (3:1–4). They do not behave like that there.”

⁸² G. LOHFINK, Gemeinde 147.

sowie die sozialen zwischen Sklaven und Freien sind hier bedeutungslos (vgl. zum Umgang des Paulus mit Letzteren Phlm 16). Sie dürfen in Gottes eschatologischem heiligen Volk keine Rolle mehr spielen.

12–15 Der Verfasser erinnert die Adressaten an ihren Stand als „heilige und geliebte Auserwählte Gottes“.⁸³ Diese Prädikation Israels ist vom Alten Testament an mit der Verpflichtung zu einem der Heiligkeit Gottes entsprechenden Leben verbunden (vgl. Dtn 7,6–8 mit 7,5.11).⁸⁴ Auch nach dem Kolosserbrief entlässt die christliche Freiheit (vgl. 2,16f.21) nicht in die ethische Beliebigkeit. Sie stellt vielmehr unter das „Wort Christi“ (v 16). Dieses ruft die Heiligen, wie in der Jesustradition festzustellen ist (vgl. insbesondere Mk 12,28–24; Mt 5,48 und Lk 6,36), zur Liebe (χρησ-τότης, πραύτης, ἀγάπη) und zur vergebungsbereiten Barmherzigkeit (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, μακροθυμία, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς).⁸⁵ Das ist das Verhalten, welches ihrem Stand als Heiligen entspricht. Dabei wird zunächst das geschwisterliche Verhalten untereinander eingefordert (vgl. ἀλλήλων und ἐν ἐνὶ σώματι). Als Heilige sind die Christen zum Frieden untereinander „in einem Leib“ berufen (v 15), wobei die Liebe untereinander als Ausgangspunkt, nicht als Grenze der Liebe zu verstehen ist. Darin, nicht mehr im Halten der rituellen Tora, kommt die Heiligkeit der Christen zum Ausdruck.

15c–17 Entsprechend dem Doppelgebot der Liebe folgt auf das Gebot der Bruder- und Nächstenliebe in diesen Versen die Aufforderung zur Gottesliebe, welche im Gottesdienst der Christen, im Dank⁸⁶, dem Hören auf das

⁸³ Nach Dtn 7,6–8 hat Gott Israel zum heiligen Volk erwählt, weil er es liebt hat. Genau dieser Erwählung aus Liebe verdankt nach Paulus die Gemeinde ihre Existenz: vgl. Röm 8,33 und 16,13, wo er die Christen „Erwählte“ nennt, und 1Thess 1,4; 2Thess 2,13; Röm 1,7, wo er sie als „Geliebte“ Gottes bzw. Jesu anspricht. Für die Verwendung der Erwählungsterminologie für eine Gruppe (anstatt für ganz Israel) konnte er an Jes 65,9.15.22 und die daran anschließende frühjüdische Tradition anknüpfen, wo, „weil das Volk als Ganzes versagt hat, einer Gruppe daraus zugesagt [wird], Träger der Verheißung zu sein“ (W. STRACK, Kultische Terminologie 172; siehe auch die Ausführungen zum Restgedanken in Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 1; 2.2; 6.2 und 6.3.

⁸⁴ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1b.

⁸⁵ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.1. Kol 3,12b–13 erscheint wie eine Zusammenfassung des Gleichnisses vom Schalksknecht (Mt 18,23–35). Man beachte die folgenden Entsprechungen μακροθυμῆν–μακροθυμία, ἀφιέναι–χαρίζειν, σπλάγχνιζειν–σπλάγχνα, ἐλεεῖν–οἰκτιρῶς. Beide Texte fordern eine Entsprechung zu Gottes Vergebung auf der Seite des Menschen, der sie empfangen hat (vgl. Mt 18,33 mit Kol 3,13b).

⁸⁶ Indem sie Gott den Dank, der ihm gebührt, geben, unterscheiden sich die Christen von den Heiden, die ihm diesen Dank verweigern (Röm 1,21), und erweisen sich als die nach Gottes Ebenbild erneuerte Menschheit (siehe die Ausführungen zu Röm 12,1f).

Wort Christi,⁸⁷ der gegenseitigen Lehre und Ermahnung (als wichtigen Elementen zur Erneuerung des Verstandes – vgl. 3,1f mit Röm 12,2) und dem geistgewirkten Lobgesang (vgl. Eph 5,19) in Psalmen, Hymnen (vgl. z. B. Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20 sowie Magnifikat und Benedictus in Lk 1,46–55.68–79) und in geistlichen Liedern zum Ausdruck kommt. Auch Paulus fordert die Christen als solche, die zur Verherrlichung mit Christus bestimmt sind (Röm 2,7.10; 5,2; 8,18.21; 9,23; 1Kor 15,43; 2Kor 3,18; 4,17; [Eph 1,6.12;] Phil 3,21; 1Thess 2,12; 2Thess 2,14; vgl. Kol 3,4), immer wieder zum Lobpreis bzw. zur Verherrlichung Gottes auf (Röm 11,33–36; 15,6; 1Kor 6,20; 10,31; 14,1–40; 2Kor 4,15; Phil 1,11; [Eph 3,21] u. ö.). Aus Röm 8,14–16; Kol 3,16 und Eph 5,19–20 geht hervor, dass dieses Gotteslob nur durch den Heiligen Geist hervorgebracht werden kann (vgl. Ps 40,4). Darüber hinaus soll das gesamte Leben der Christen in Wort und Werk „im Namen des Herrn Jesu“ gelebt werden, d. h. erstens so, dass er dadurch verherrlicht wird (vgl. 3,23), und zweitens in seiner Kraft (vgl. 1,11.29).⁸⁸ Der Verfasser verzichtet wie Paulus auf kasuistische Einzelregeln und begnügt sich mit diesen eher allgemeinen Anweisungen (vgl. 3,23 mit 1Kor 10,31), da er zu geisterfüllten Christen spricht (1,8), in denen Christus lebt (1,27) bzw. die „Christus empfangen haben“ (2,6), und deshalb selbst erkennen und prüfen können, welches Handeln ihrem Stand als Auserwählten und Heiligen (3,12) entspricht.

3. Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie

3.1 Kolosser 1,6

Der Verfasser stellt fest, dass das Evangelium „wie in aller Welt“ auch unter den Kolossern „Frucht bringt und wächst“ (vgl. zu dieser Wendung Gen 1,22.28; Jer 3,16; 23,3). Mit Chrysostomos und zahlreichen heutigen Auslegern ist καρποφορούμενον auf die Werke der Hörer des Evangeliums zu beziehen (vgl. Phil 1,11, wo καρπός diese Bedeutung hat), während ἀξανάμενον „points to the increasing number of converts“.⁸⁹ Der Verfasser erwartet also, dass das Hören des Evangeliums zum Gehorsam gegen Gott, d. h. zur aktiven Heiligung, führt, wie schon Jesu Ruf zum

⁸⁷ λόγος Χριστοῦ kann als Genitivus subjectivus die Lehre Jesu oder als Genitivus objectivus die Verkündigung *über* ihn meinen. Im Kontext liegt der Akzent auf der Lehre, was für die Interpretation als Genitivus subjectivus spricht.

⁸⁸ Vgl. N. T. WRIGHT, Colossians 145.

⁸⁹ P. T. O'BRIEN, Colossians 13.

Glauben an das Evangelium von Anfang an mit dem Umkehrruf verbunden war (Mk 1,15).

3.2 Kolosser 1,18.24; 4,15–16

Wie in allen paulinischen Briefen, Homologumena wie Antilegomena, wird die christliche Gemeinde als ἐκκλησία bezeichnet, womit sie (wie mit οἱ ἅγιοι) als das eschatologische Gottesvolk, in dem die Erwählung Israels zum Ziel kommt, charakterisiert ist. Dabei kommt der Begriff sowohl für die Gesamtheit dieses Volkes (1,18.24) als auch für konkrete Haus- (4,15) und Ortsgemeinden (4,16) zur Anwendung.

3.3 Kolosser 1,28

Der Verfasser „ermahnt und belehrt“ alle Menschen, „um sie vollkommen (τέλειος) in Christus“ darzustellen. Hierauf verwendet er alle Kraft und Mühe (vgl. auch 2,1), wobei er nicht auf sich gestellt ist, sondern in der „in ihm wirksamen Kraft“ (des Heiligen Geistes bzw. des Herrn – vgl. 1,29 mit Phil 4,13 mit 2Kor 3,17)⁹⁰ wirkt. Hier wird das Zusammenspiel zwischen apostolischer Ermahnung und Wirken des Geistes überdeutlich: Nicht nur auf der Seite der Adressaten kommen Wirken des Geistes und apostolische Ermahnung zusammen, sondern diese selbst geschieht in der Kraft des Geistes. Von daher kann zwischen ethischem Imperativ und Wirken des Geistes gar kein Widerspruch auftreten. Beide stammen von vornherein aus ein und derselben Quelle.

τέλειος erscheint hier als zusammenfassender Begriff für das, was 1,22 in ἅγιος καὶ ἄμωμος καὶ ἀνέγκλητος auffächert.

In der LXX steht das Adjektiv vor allem für $\square\eta$ und $\square'\eta\eta$, welche sonst meistens mit ἄμωμος wiedergegeben werden. „ $\square'\eta\eta$ ist der, der den ganzen Gotteswillen tut; $\square\eta$ ist das Herz, das im Gehorsam gegen Gott ungeteilt ist.“⁹¹

Dem entspricht, dass τέλειος in Kol 4,12 mit πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ paraphrasiert wird. Die Forderung, τέλειος zu sein, ist in der Jesustradition in den von Lev 19,2 abgeleiteten jüdischen Grundsatz der Imitatio Dei eingebettet: Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Mt 5,48).⁹²

⁹⁰ Vgl. Röm 15,13.19, wo er von der δύναμις πνεύματος ἁγίου bzw. θεοῦ spricht, und Röm 1,4; 1Kor 2,4; Gal 3,5; 1Thess 1,5, wo er voraussetzt, dass der Geist als Kraft unter den Menschen wirkt.

⁹¹ G. DELLING, Artikel τέλειος 74.

⁹² Vgl. U. LUZ, Matthäus Bd. 1, 408.

3.4 Kolosser 2,8.16f.18

Der Charakter der kolossischen Häresie geht aus dem Brief nicht eindeutig hervor (und ist entsprechend umstritten). Um der Klarheit willen ist zunächst von den Phänomenen auszugehen, die eindeutig den Irrlehrern zugeschrieben werden, also von 2,8.16f.18 und 2,20–23. Demnach lehrten die Irrlehrer eine auf menschlicher Überlieferung beruhende φιλοσοφία, welche beinhaltete, dass die Christen bestimmte Speisevorschriften sowie Feste, Neumonde und Sabbate einzuhalten, Engel zu verehren und Askese zu üben hatten – möglicherweise, um damit „den Mächten ... Verehrung“ zu erweisen und „sich den übergreifenden makrokosmischen Ordnungen ein[zufügen]“.⁹³ Wieweit diese Phänomene mit dem Judentum zu tun haben, ist umstritten. Doch ist 2,16–17a insgesamt am besten so zu verstehen, dass die Christen in Kolossä durch ihre jüdische Nachbarschaft unter Druck gerieten,

„Speise- und Festvorschriften zu halten. Das Einfachste ist, hier einen Bezug auf die alttestamentliche Tora zu sehen. Die Trias ἑορτή, νεομηνία, σάββατα ist eine in der LXX übliche Bezeichnung der von der Tora gebotenen Feste (Hos 2,13; Ez 45,17; 1Chr 23,31; 2Chr 2,3; 31,3; vgl. Jes 1,13.; Am 8,5).“⁹⁴

Von daher liegt es nahe, auch bei den Speisevorschriften an die diesbezüglichen Toragebote sowie – was die πίσις betrifft – an entsprechende, in spätalttestamentlicher Zeit aufkommende und im Rabbinismus fortentwickelte Verbote, Wein von Heiden zu trinken (vgl. Dan 1,8–16), zu denken. „Es spricht nichts dagegen“, in Kol 2,16–17b „genau denselben Sachverhalt ... angesprochen zu sehen“ wie in „Röm 14,1–23, wo es genauso um das Einhalten von Vorschriften in Bezug auf Essen (V. 2f.6.14–17.20f.23), Trinken (V. 17.21) und Feiertage geht (V. 5f.), wobei nach Röm 14,21 das Essen von (Götzenopfer-)Fleisch und das Trinken von (durch Libation den Göttern geweihtem) Wein strittig ist.“⁹⁵ Der Verfasser schreibt jenen Geboten als „Schatten des Zukünftigen“ (vgl. 2,17 mit Hebr 8,5; 10,1) relative, nämlich zeitlich begrenzte Gültigkeit zu, doch haben sie ihre Verbindlichkeit in dem Moment verloren, als die von ihnen schattenhaft abgebildete Realität, nämlich der „Leib des Messias“, kam.⁹⁶ V. 18 wäre dann als Warnung aufzufassen, sich nicht durch jene Irrlehrer „um den Kampfpfeis bringen zu lassen“ (vgl. Gal 5,7). Was in v 21f (vgl. Jes 29,13) als menschliches Gebot abgetan wird, sind demnach nicht die kultischen Toragebote an sich (sie sind Teil des nach Röm 7,12.22 heiligen, gerechten und guten

⁹³ So P. VIELHAUER, Geschichte 194.

⁹⁴ C. STETTLER, Kolosserhymnus 63; vgl. hierzu und zum Folgenden auch DERS., Opponents 179–182.

⁹⁵ C. STETTLER, Kolosserhymnus 64.

⁹⁶ Vgl. E. HAUPT, Kolosser 102 und C. STETTLER, Kolosserhymnus 64f.

Gesetzes *Gottes*), sondern „die Auffassung, dass auch Christen sie zu halten hätten“.⁹⁷ Selbst für die Verehrung von Engeln (v 18) gibt es Parallelen im Judentum (vgl. den Preis der Engelfürsten im 2. Sabbatlied)⁹⁸ – womit ein wichtiger Grund entfällt, in den Irrlehrern etwas anderes zu sehen als Juden.

Was für uns in dieser Hinsicht von Interesse ist, sind die Argumente, mit denen der Verfasser der Irrlehre begegnet. In Christus „wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (2,8f), und sein Leib ist die Realität, welche durch das Gesetz nur schattenhaft abgebildet worden war (2,17). „In ihm“ ist die geistliche, „nicht mit Händen gemachte Beschneidung“ (in der Taufe) an den Christen geschehen (vgl. 3,11f mit Röm 2,29 und Dtn 30,6 und 10,16).⁹⁹ Daraus folgt für den Verfasser, dass das Einhalten der kultischen Tora für „die Heiligen“, die ja mit Christus in der Taufe begraben wurden (vgl. 2,12 mit Röm 6,4) und mit ihm „von den Elementen der Welt weggestorben“ sind (vgl. 2,20 mit Röm 6,2),¹⁰⁰ keine Relevanz mehr hat.¹⁰¹ Auch die durch die kultische Tora markierte Unterscheidung zwischen Juden und Heiden ist in Christus hinfällig geworden (3,11). Dass Christus die Gemeinde heiligt, bedeutet zugleich, dass *er allein* sie heiligt und sie dazu keiner weiteren Gebote mehr bedarf – außer dem, was er ihr aufgetragen hat, nämlich die Tora, wie sie durch ihn im Liebesgebot zusammengefasst wurde.

4. Zusammenfassung

4.1 Das Subjekt der Heiligung

Gott hat nach 1,12–14 Heiden zu „Heiligen“ gemacht, indem er sie durch die in Christus geschehene Erlösung aus der Macht der Finsternis errettet und ins Reich seines Sohnes versetzt und damit seiner Herrschaft unterstellt hat (3,1). Christus hat sie versöhnt, um sie heilig darzustellen (1,22); gerade deshalb kommt nun alles darauf an, dass sie im Glauben bleiben (1,23), damit er sie im Endgericht heilig und tadellos vor sich selbst (als

⁹⁷ C. STETTLER, Kolosserhymnus 69.

⁹⁸ Vgl. A. M. SCHWEMER, Gott als König 100, Anm. 153. Ebd.: „Abgesehen davon, wie man den jüdisch-,essenischen‘ Charakter der kolossischen Engellehre beurteilt, haben wir jüdische und christliche Invektiven gegen die Engelverehrung, die deutlich genug sind... Von außen betrachtet konnte auch die ‚Engelverehrung‘ der Sabbatlieder wie ein ‚Gottesdienst‘ für Engel erscheinen.“

⁹⁹ Da 2,11 und 3,11 die Beschneidung ohne erkennbare polemische Zuspitzung erwähnen, muss offen bleiben, ob die Beschneidungsfrage in der Gemeinde ein Problem war.

¹⁰⁰ Übersetzung nach E. SCHWEIZER, Kolosser 119.

¹⁰¹ Vgl. C. STETTLER, Kolosserhymnus 71.

Richter) darstellen kann. Sie *sind* schon gestorben (2,12.20; 3,3) und *haben* den „Leib des Fleisches“ schon abgelegt (2,11). Aber gerade deshalb sind sie gerufen, die Taten dieses Leibes nun fortgesetzt abzulegen, d. h. zu unterlassen (3,5.8.9), und die des neuen, immerzu in der Erneuerung begriffenen, von Gott geschaffenen Menschen „anzuziehen“ (3,10.12). Auf diesem Weg begleitet sie der Imperativ (s. u). Er soll ihnen helfen, zu bleiben, was Christus aus ihnen gemacht hat (1,23), und entsprechend zu wandeln (2,6b).

4.2 Das Objekt der Heiligung

Der Verfasser spricht eine (überwiegend) aus Heidenchristen bestehende Gemeinde mit dem im Alten Testament dem heiligen Rest Israels vorbehaltenen Prädikat „die Heiligen“ an (1,2; 3,12). Er geht offensichtlich davon aus, dass auch Christen, denen das Evangelium durch seine Schüler übermittelt wurde, mit dem Verständnis der Gemeinde als Volk der Heiligen vertraut sind. In 1,12f setzt er es ebenfalls ohne weitere Erklärung voraus. Für die darin implizierte Aufweitung des Gottesvolkes über die Grenzen Israels hinaus tritt er in der Auseinandersetzung mit den die Gemeinde bedrohenden Irrlehrern auch explizit ein, indem er den Christen in Kolossä versichert, dass niemand von ihnen die Einhaltung der kultischen Tora verlangen dürfe (2,16–23). Infolgedessen ist auch die Grenze zwischen Israel und Heiden, welche durch die kultische Tora markiert wurde, in dem durch Christus geheiligten Volk irrelevant (3,11; vgl. 1,27).

Nach 3,12 erfüllt sich in der Gemeinde die Erwählungsgeschichte, welche auf die Schaffung eines heiligen Volkes gezielt hatte; nach 3,10 kommt durch die Gemeinde auch die Schöpfung zur Vollendung. Kol 1,22 stellt die Schaffung der heiligen und tadellosen Gemeinde als Ziel des zuvor hymnisch besungenen Versöhnungswerks Christi dar. Sie steht also im Zentrum des gesamten Heilshandelns Gottes (vgl. 2Thess 2,13 und Eph 1,4). Gott hat in Christus heilige, gottebenbildliche Menschen geschaffen und zur Herrlichkeit bestimmt (3,4). In ihnen ist wiederhergestellt, was der ganzen Menschheit seit dem Fall verloren gegangen war. Sie bilden als eschatologisches Volk der Heiligen zugleich die Vorhut der neuen Menschheit, in der ethnisch-religiöse und soziale Unterschiede keine Rolle mehr spielen (3,11).

4.3 Der Inhalt der Heiligung

Der Verfasser geht davon aus, dass das Evangelium „Frucht hervorbringt“ (1,6) und die „Heiligen“ sich in ihrem Wandel von der Welt und auch von ihrer eigenen Vergangenheit unterscheiden (πότε – νυνὶ δέ 3,7). Ihr durch den Geist erneuertes Denken führt zu einem dem Herrn gefälligen Tun in

der Kraft des Geistes (1,9–12). Nach 1,21–23 beendet die Heiligung durch die Versöhnung die Feindschaft gegen Gott und stellt in einen Wandel, der nicht mehr von bösen, sondern von Gott wohlgefälligen Werken gekennzeichnet ist. Die Heiligkeit der Gemeinde tritt in 1,22 als negatives Gegenstück zur Entfremdung von Gott und zu den bösen Werken der Vergangenheit auf, d. h., sie hat eine unmittelbar auf das Gottesverhältnis bezogene (vgl. v 21 und 23a) und eine ethische Komponente. Die Christen nehmen zu in der Erkenntnis Gottes und seines Willens (1,9f) und in guten Werken (1,6.10), sie stehen in der Liebe zu Gott und den Menschen. Dass sich ihr Handeln an Jesu Doppelgebot der Liebe zu orientieren hat, ist an den konkreten Anweisungen in 3,5–4,6 abzulesen. Die Gottesliebe äußert sich im Gottesdienst, im Dank, im Hören auf das Wort Christi und im Lob Gottes (3,15c–17), die Liebe zu den Glaubensgeschwistern in Barmherzigkeit und Vergebung. Der Kolosserbrief hat zwar keine unmittelbar Röm 13,8–10 entsprechende Aussage, lässt aber eine dementsprechende Hochschätzung der Liebe als des höchsten Gebotes erkennen: vgl. 1,4.8; 2,2; 3,14.19.

Dagegen bestreitet der Verfasser der kultischen Tora ausdrücklich jegliche Relevanz (2,16–23). Geschieht die Heiligung durch Christi Sühntod (1,22), so ist sie nicht mehr von der kultischen Tora abhängig, sondern allein vom Gebot und Wort Christi (3,16). Die Christen haben in seinem Namen und ihm zum Gefallen zu handeln (3,17.23).

Die konkreten Inhalte, die in dem Tugendkatalog in 3,12–15 und in der Haustafel in 3,18–4,1 angemahnt werden, haben zahlreiche Parallelen in anderen neutestamentlichen Briefen, was darauf hindeutet, dass es sich um ethische Prinzipien handelt, die im Urchristentum allgemein als grundlegend angesehen und in der Anfangsunterweisung weitergegeben wurden (vgl. 1Thess 4,1f). Während der Lasterkatalog in 3,5–9 in vielen Punkten mit entsprechenden nichtchristlichen Katalogen übereinstimmt, unterscheidet sich der Tugendkatalog von Parallelen in der Umwelt durch die charakteristische christliche Motivation (vgl. 3,1–4.10.12) wie auch durch spezifisch christliche Inhalte, die in Tugendkatalogen der Umwelt nicht oder nicht in dieser Pointiertheit auftraten oder gar – wie etwa *ταπεινοφροσύνη* und *οἰκτιρμός* – negativ eingestuft wurden. Vielfach können sie aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition oder aus der Jesustradition abgeleitet werden (vgl. zur *ταπεινοφροσύνη* Mi 6,8; Jes 57,15; Mt 11,29). Die Aufforderung zur Vergebung scheint in Anlehnung an das Vaterunser formuliert zu sein (vgl. Mt 6,12 par Lk 11,4; Mt 6,14f; 18,23–35; Mk 11,25), die besondere Wertschätzung der Liebe lässt das Doppelgebot der Liebe anklingen (Mk 12,28–34 parr; vgl. Gal 5,6; 1Kor 13,13; Röm 13,8–10). Auf die vier griechischen Kardinaltugenden dagegen verweist der Verfasser ebenso wie Paulus nirgends.

Insgesamt ist im Blick auf die Parallelen zur Umwelt zwischen bewusster Aufnahme von Traditionen und mehr oder weniger zufälligen Parallelen zu unterscheiden. Erstere ist vor allem im Blick auf die alttestamentlich-jüdische und die Jesustradition zu beobachten und nur vereinzelt und modifiziert im Blick auf die heidnische Philosophie, insbesondere die Stoa. Letztere ergeben sich daraus, dass auch den Heiden gewisse Prinzipien menschlichen Zusammenlebens einsichtig sind (vgl. zu Phil 4,8).

4.4 Die Mittel der Heiligung

Die Christen wurden nach 1,22 aufgrund des Sühntodes Jesu mit Gott versöhnt. In der (Bekehrungs-)Taufe sind sie der Sünde abgestorben bzw. haben den alten Menschen abgelegt (2,11f; 3,3). Sie haben als Heilige schon jetzt Anteil am ewigen Reich des Menschensohnes (vgl. 1,13 mit Dan 7,14.18.22.27) und sind zu einem Leben nach dem „Gesetz“ dieses Reiches, d. h. zu einem Leben der Liebe, Barmherzigkeit und Vergebung (3,5–4,6), gerufen. Wie es den Verheißungen für das endzeitliche heilige Volk entspricht, werden die Christen zu diesem neuen Leben durch die Vergebung ihrer Schuld aufgrund des Todes Jesu (vgl. 2,13f und 1,14 mit Jes 33,24b, Jer 31,33b; Ez 36,25.29.33) und durch die Gabe des Geistes (vgl. 2,12 mit Ez 36,26f) befähigt.

Zugleich hält der Verfasser fest, dass das neue Leben noch nicht endgültig und in Herrlichkeit offenbar ist (3,1–4). Die Christen sollen bereits leben, wie es dem Reich Christi entspricht, warten aber noch auf die Verherrlichung. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der fortwährenden Ermahnung. Dass der Verfasser sich gerufen fühlt, „alle ihm nicht von Angesicht bekannten“ Gemeinden zu ermahnen (2,1), bestätigt, dass er sich nicht erst durch in den Gemeinden auftretende Missstände zu solcher Ermahnung genötigt sieht – in 2,5 bringt er wie schon in 1,3–6 seine Freude über den guten Zustand der Gemeinde zum Ausdruck –, sondern sie allgemein für unverzichtbar hält, damit die Christen in der Liebe und der Erkenntnis wachsen (2,2). Was nach 1,22 das Werk Christi ist und in 4,12 Gegenstand der Fürbitte, ist deshalb nach 1,28 zugleich Aufgabe des Apostels, der die Gemeinde durch Ermahnung und Lehre auf diesem Weg halten will.

4.5 Die Motivation der Heiligung

Die Verpflichtung zu einem neuen, christusgemäßen Leben in Heiligkeit besteht angesichts des bevorstehenden Gerichts durch den Kyrios (1,22) und folgt zugleich aus der neuen Identität der Christen als „heilige und geliebte Auserwählte Gottes“ (3,12). An diesem Angelpunkt hängt die ganze Paraklese im zweiten Hauptteil des Kolosserbriefs.

Kapitel 14

Epheserbrief

1. Situation

Einige der wichtigsten Textzeugen (P⁴⁶, S, B*, 6, 1739)¹ haben in der Adscriptio keine Ortsangabe. Dem steht die Ortsangabe ἐν Ἐφέσῳ bei A, D, F, G, Ψ u. a. gegenüber. Aufgrund der äußeren Textbezeugung ist die Entscheidung für oder gegen diese Angabe schwer zu fällen, weil beide Varianten einen der beiden besten Zeugen des alexandrinischen Textes für sich haben (S bzw. A).² Da die sekundäre Weglassung der Ortsangabe schwer zu erklären wäre, wird weithin angenommen, dass sie nachträglich in den Text eingefügt wurde. Andererseits ist es aus grammatischen Gründen schlecht möglich, ἐν Ἐφέσῳ ersatzlos aus dem Präskript zu streichen. Von daher hat die These, es handle sich hier um ein Briefformular, in das jeweils der Name der angeschriebenen Gemeinde eingetragen wurde, sehr viel für sich.³ Allerdings muss diese Einfügung sehr alt sein, da die Inscriptio in allen relevanten Handschriften πρὸς Ἐφεσίους lautet. Angesichts dieser Lage lassen sich über die *Gemeinde*, an die der Brief gerichtet ist, nur wenige Aussagen mit Sicherheit treffen. Er wendet sich, wie 2,11f. 14f. und 3,1 erkennen lassen, an Heidenchristen. Ihre Inkorporation in Israel als das heilige Gottesvolk ist ein Hauptthema des Briefes. Der Verfasser scheint die Adressaten nicht von Angesicht zu kennen (1,15; 3,2f; 4,21); er nimmt nirgends auf konkrete Vorfälle oder Personen in der Gemeinde Bezug.

Der *Brief* enthält in 6,21f eine Empfehlung für Tychikus als Überbringer, welche mit der in Kol 4,7f nahezu identisch ist. Das legt nahe, dass er

¹ Vgl. Tertullian, Adv. Marc V 11,12. Markion nennt das Schreiben „Brief an die Laodizener“.

² Von daher ist P. VIELHAUERS Urteil, dass die Ortsangabe „in den ältesten und besten Handschriften fehlt“ (Geschichte 205), unzutreffend.

³ So z. B. F. F. BRUCE, Ephesians 250. Bruce räumt zwar ein, dass „such a device ... is difficult to attest for the first century“ (ebd.), kann aber im Anschluss an G. ZUNTZ, Text of the Epistles 228, Anm. 1 auf die „multiple copies of royal letters, identical in wording, ... sent out to various addresses in the Hellenistic period“ verweisen, für die ein solches Vorgehen wahrscheinlich zu machen ist (a.a.O. 250, Anm. 10). Diese These ist also nicht mit dem Argument von der Hand zu weisen, „dass sie sich auf keine Analogien in der antiken Epistolographie stützen kann“ (so aber P. VIELHAUER, Geschichte 207).

zur selben Zeit in der selben Gefangenschaft verfasst wurde. Allerdings wird der Epheserbrief von zahlreichen Forschern (vor allem im deutschsprachigen Raum) für nichtpaulinisch gehalten, da er sowohl sprachlich-stilistisch als auch theologisch von den paulinischen Homologumena abweiche, weil die Adscriptio ungewiss ist und weil er mit dem Kolosserbrief große Ähnlichkeit aufweist. Zugleich unterscheidet er sich von diesem in einer Weise, welche manchen Exegeten die Annahme *eines* Verfassers für beide Briefe schwierig erscheinen lässt.⁴ Dieser Beurteilung der Lage stehen – vor allem in der englischsprachigen Literatur – gewichtige Stimmen gegenüber, die für die Abfassung durch Paulus in zeitlicher Nähe zum Kolosserbrief eintreten.⁵ Beispielsweise löst M. Barth das Problem des auffallend unpersönlichen Tons dieses Briefes mit dem Vorschlag, er wende sich möglicherweise an „only one group in the Ephesian congregation“, nämlich „recently baptized Gentiles“, oder an „Christians in cities that were never visited by Paul“.⁶ Die Abhängigkeit des Briefes von anderen Paulusbriefen wäre dann mit der Intention des Paulus „to sum up the gist of his message and exhortation“ zu erklären.⁷ Die Entscheidung für oder gegen paulinische Verfasserschaft hängt letztlich davon ab, wie man die verschiedenen Argumente gewichtet.⁸

Während die Annahme der Pseudonymität meistens „mit der Behauptung eines tiefgreifenden Bruches zwischen Paulus und dem Epheserbrief“ einherging,⁹ sieht M. Geese in dem Brief eine durch den Tod des Paulus ausgelöste „umfassende Gesamtschau der paulinischen Theologie“, wobei der Verfasser „nicht nur die paulinische Theologie adäquat weiterführt, sondern sie aufgrund seiner rückblickenden Perspektive zusammenzufassen und zu ordnen vermag“.¹⁰ Von diesem Ausgangspunkt her ist es nicht nur sinnvoll, sondern geradezu geboten, die Aussagen dieses Briefes zu berücksichtigen, wenn man ein Gesamtbild der „Heiligung bei Paulus“ zeich-

⁴ Vgl. hierzu im Einzelnen P. VIELHAUER, *Geschichte* 208–212; U. SCHNELLE, *Einleitung* 349–352.355f; M. GESE, *Vermächtnis* 1–8.

⁵ So z. B. E. PERCY, *Probleme* 419; M. BARTH, *Ephesians* Bd. 1, 36–50; F. F. BRUCE, *Ephesians* 229–246. P. T. O'BRIEN stellt der Annahme der Pseudonymität „the early and consistent testimony to apostolic authorship“ entgegen (*Ephesians* 46). J. MUDDIMAN hält den Epheserbrief für „an expansion of a genuine Pauline letter“ (*Ephesians* 20; ähnlich P. STUHLMACHER, *Theologie* Bd. 2, 3).

⁶ *Ephesians* Bd. 1, 11.

⁷ M. BARTH, *Ephesians* Bd. 1, 12.

⁸ Vgl. die Abwägung der Argumente bei H. W. HOEHNER, *Ephesians* 6–20.

⁹ M. GESE, *Vermächtnis* 263.

¹⁰ *Vermächtnis* 21 und 271. A. T. LINCOLN sieht im Epheserbrief „a reinterpretation of the Pauline message for a later situation“ (*Theology* 127). Für größere Nähe zu Paulus treten ähnlich schon P. POKORNÝ, *Epheser* 40 und J. ROLOFF, *Kirche* 223 ein.

nen will, zumal die Heiligkeit der Gemeinde ein Hauptmotiv des Briefes darstellt.¹¹

2. Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie

Der Epheserbrief ist der einzige Brief im *Corpus Paulinum*, in welchem jedes einzelne Kapitel Derivate des ἅγ- Stammes enthält: vgl. 1,1.1.13.15. 18; 2,19.21; 3,5.8.18; 4,12.30; 5,3.26.27; 6,18. Er ist von Aussagen zur Heiligung so durchdrungen, dass die bisher praktizierte getrennte Analyse von expliziten Aussagen zur Heiligung und impliziten, in welchen keine Heiligkeitsterminologie verwendet wird, hier nicht sinnvoll ist.

2.1 *Epheser 1,1*

Wie in den meisten Paulusbriefen richtet sich der Briefgruß an „die Heiligen“.

οἱ ἅγιοι spricht, wenn die Annahme richtig ist, dass auf τοῖς οὔσιν jeweils ein mit ἐν eingeleiteter Gemeinename folgte, die jeweilige Ortsgemeinde als Teil des eschatologischen Gottesvolkes an, während in 1,15. 18; 2,19; 3,8.18 und 6,18 mit πάντες (οἱ) ἅγιοι die Universalgemeinde als Manifestation des eschatologischen Gottesvolkes in der Gegenwart in den Blick tritt.¹²

πιστοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Dieser parallel zu οἱ ἅγιοι stehende Ausdruck ist im Sinn eines synonymen Parallelismus zu verstehen: Die als „Heilige“ Angesprochenen sind durch den Glauben an Christus Jesus definiert, d. h., die Grenzen des eschatologischen Volkes der Heiligen sind nicht mehr mit den nationalen Grenzen Israels identisch, sondern werden, wie bereits in der Jesustradition angelegt und in der Urgemeinde fortgeführt (siehe Kapitel 3, Punkt 4 und Kapitel 4, Punkt 3: Heiligung in der Jesustradition bzw. in der Urgemeinde), durch die Stellung bestimmt, die Juden und Heiden Jesus gegenüber einnehmen. „Heilige“ sind nun die, welche „unseren Herrn Jesus Christus lieben“ (6,24).

¹¹ Die sechs Kapitel enthalten 15 Belege für ἅγιος und einen für ἁγιαζεῖν.

¹² Siehe die Anmerkungen zu 1Kor 1,2. Der Terminus ist nicht einfach „from Old Testament language about Israel (cf. e. g. LXX Exod. 19.6)“ abzuleiten (so aber A. T. LINCOLN, *Theology* 91f), sondern von der Bezeichnung des aus einem Rest hervorgehenden *eschatologischen* Israel (siehe Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.2). Israel wird im Alten Testament mit Ausdrücken wie ἔθνος ἅγιον oder λαὸς ἅγιος angesprochen, nicht aber mit dem substantivierten οἱ ἅγιοι.

2.2 Epheser 1,3–14

a) Analyse

Diese Verse bilden die Eulogie bzw. den Prolog (1,3–14)¹³, mit dem der Verfasser den von manchen als ausführliches Proömium interpretierten ersten Briefteil (1,3–3,21) beginnt. Auf die Einleitung mit der עֲלֵנוּ -Formel ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$) folgt mit $\acute{\omicron}$ + Partizip der Grund des Lobpreises. Dieser wird in den mit $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ eingeleiteten vv 4–14 erläutert: Er besteht in der in Christus geschehenen Erwählung zur Heiligkeit vor Grundlegung der Welt. Die Form des „öffentlichen Gebets“ zielt darauf, „to be heard by both God and men“,¹⁴ soll also die Adressaten auch zur Konformität mit Gottes im Lobpreis gerühmtem Handeln bewegen.

b) Exegese

4 ἐκλέγεσθαι (in der *LXX* fast ausschließlich für die Wurzel בחר)¹⁵ steht im Alten Testament unter anderem für die Erwählung Israels: so in Dtn 4,37; 7,7; 10,15; 14,2; 1Kön 3,8; Ps 32(33),12; 134(135),4; Jes 14,1; 41,8f; 44,1f; 49,7; vgl. auch die Verwendung von $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\varsigma$ in Jes 42,1; 43,20; 45,4; 65,9.15.23; Ps 104(105),6; Weish 3,9; 4,15; Sir 46,1. Die Erwählung ist hier Gegenstand des Lobpreises, nicht Inhalt einer deterministischen Theorie. „The father-child imagery stands in opposition to a thinking based upon the patterns of cause/effect, blueprint/fabrication, and (last) will/execution. It describes solely the love relationship of living persons.“¹⁶ Im Epheserbrief verbinden sich partikulare Erwählung und universale Perspektive (vgl. 1,22 und 3,10).

„Die Erwählung eines einzigen Volkes aus den vielen Völkern heißt gerade nicht Bevorzugung des einen Volkes vor den anderen oder Vernachlässigung der anderen zugunsten des einen, sondern Erwählung des einen Volkes *um der anderen willen*. Das erwählte Volk soll den übrigen Völkern zum Zeichen werden für das, was Gott mit der Welt im ganzen plant.“¹⁷

Für die christliche Gemeinde bedeutet dies, dass sie, gerade weil sie „nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für die Welt da ist, ... nicht zur Welt werden [darf], sondern ihr eigenes Gesicht behalten [muss]“.¹⁸

¹³ Vgl. M. BARTH, Ephesians Bd. 1, 55.

¹⁴ M. BARTH, Ephesians Bd. 1, 58.

¹⁵ Siehe unter 1Thess 4,7.

¹⁶ M. BARTH, Ephesians Bd. 1, 105.

¹⁷ G. LOHFINK, Gemeinde 160.

¹⁸ A.a.O. dort kursiv.

ἐν αὐτῷ ist hier in umfassendem Sinn zu interpretieren: Die Christen sind Heilige durch den Glauben an Christus (1,1), der sie durch seinen Sühntod geheiligt (5,25f) und in seinen Leib inkorporiert hat (1,23; 2,16; 3,6; 4,4.16; 5,23). Die Erwählung der Christen ist durch ihre Zugehörigkeit zu Christus, dem Erwählten Gottes (1,9), gegeben.

πρὸ καταβολῆς κόσμου Von der Erwählung zur Heiligkeit vor der Zeit spricht bereits 2Thess 2,13.¹⁹ Der Gedanke einer Erwählung *Israels* vor der Schöpfung²⁰ begegnet auch bei den Rabbinen (vgl. *Tanh.*, ed. Buber 3,37a)²¹. Doch ist der Gedanke in Eph 1 christologisch begründet. Dass die Christen als Glieder seines Leibes „vor Grundlegung der Welt“ erwählt sind, ist eine Implikation der Präexistenz-Christologie (vgl. Kol 1,15–17).

εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ Bereits im Alten Testament gilt Israels Erwählung als Akt der Heiligung. Daraus resultiert die Verpflichtung, durch das Halten der Gebote heilig zu leben. Dies ist vor allem nach dem Heiligkeitsgesetz wesentliches Korrelat der Heiligkeit des erwählenden Gottes (vgl. Lev 11,44f; 19,2; 20,7.26; Num 15,40). Auch in Dtn 7,6f und 14,2 sowie Ex 19,5f geht die Aussage von der Erwählung Israels zum heiligen Volk immer mit der Verpflichtung zu einem geheiligten Leben nach den als heilvolle Ordnung verstandenen Geboten JHWHs einher.²² Diesen Zusammenhang zwischen Erwählung zur Heiligkeit und Heiligung durch Gehorsam setzt der Verfasser ohne Umschweife für die christliche Gemeinde voraus, da sie für ihn das im Geist lebende Israel ist.

Mit εἶναι ... κατενώπιον αὐτοῦ wird der *gegenwärtige* Aspekt des heiligen Lebens vor Gott betont (anders Kol 1,22, wo mit παρασῆσαι und εἶ γε ἐπιμένετε die Perspektive des Endgerichts angedeutet ist).²³

ἐν ἀγάπῃ Die Zuordnung dieses präpositionalen Ausdrucks ist umstritten. Er kann sowohl die ganze Aussage von der Erwählung qualifizieren als auch das „Heilig-und-untadelig-Sein“ allein. Für erstere Auslegung spricht, dass die *LXX* mit ἡγαπημένος in Dtn 32,15; 33,5.26; vgl. Jes 44,3; Ps 28(29),6 „Jeshurun“ als Epitheton Israels wiedergibt. Gleichzeitig galt wahrscheinlich schon vorchristlich der Messias den Juden als ἡγαπημένος bzw. ἀγαπητός Gottes: vgl. Ps 29(28)6; 45(44),1 mit Eph 1,6 und

¹⁹ Siehe die Argumente für ἀπ' ἀρχῆς als ursprünglichere Lesart unter 2Thess 2,13.

²⁰ Die Wendung καταβολὴ κόσμου steht für die Schöpfung, welche im Alten Testament auch als „Gründung der Erde“ durch JHWH verstanden wird (vgl. Ps 24,2 u. ö.).

²¹ H. K. HARRINGTON, *Holiness* 162.

²² Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.

²³ Vgl. W. SCHRAGE, Einzelgebote 85: „Da auch der Christ noch auf die endgültige Entscheidung Gottes über sein Tun und Lassen zugeht, ist er auch jetzt schon entscheidend von diesem Gegenüber bestimmt.“

Mk 1,11; 9,7.²⁴ Horbury fasst deshalb Eph 1,6 als „link between the applications to Christ and to the Church“ auf und zieht daraus den Schluss: Vor dem Hintergrund von *LXX* und NT ist es wahrscheinlich, dass sich ἐν ἀγάπῃ hier auf Gottes Liebe zu seinem Volk bezieht, die durch die Erwählung zum Ausdruck kommt (so Origenes), nicht auf ihre gegenseitige Liebe (vgl. Eph 5,1 τέκνα ἀγαπητά mit Weish 16,26).²⁵ Das stünde im Einklang mit den Stellen, an denen Paulus (im Anschluss an das Alte Testament) die Erwählten bzw. Heiligen „Geliebte Gottes“ nennt: 1Thess 1,4; Röm 1,7; 11,28; Kol 3,12. Außerdem qualifiziert ἐν ἀγάπῃ in Eph 4,2.16, wo es ebenfalls am Satzende steht, die ganze Aussage.²⁶ Andererseits wäre auch die Deutung möglich, welche ἐν ἀγάπῃ zu εἶναι ἡμᾶς ἀγίους κτλ. zieht, zumal auch die Aussage, dass Heiligung sich in der Liebe äußert, im *Corpus Paulinum* Vorbilder hätte (vgl. insbesondere 1Thess 3,12f; 4,3–12).

5–6 προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν Das Partizip ist ἐξελέξατο untergeordnet. Die nun folgenden Verse explizieren folglich, wie die Erwählung zur Heiligkeit vonstatten ging.

υἰοθεσία Nach Röm 9,4 ist die υἰοθεσία eines der Privilegien Israels. Israel wird beispielsweise in Ex 4,22, Jer 31,9 und Jub 1,24f „Sohn“ bzw. „Erstgeborener“ Gottes genannt, seine Glieder in Dtn 32,19 und Jes 43,6 „Söhne und Töchter“ Gottes. Die Heidenchristen als in Christus Geheiligte partizipieren an diesem Vorrecht Israels, sind also ohne jeden Vorbehalt Glieder des heiligen Gottesvolkes. Sie sind nach Gottes Willen „Miterben der Heiligen“ durch die Gabe des Heiligen Geistes (Röm 8,17; Gal 4,1–15; Kol 1,12; Eph 1,13f).

7.11.13 beginnen jeweils mit ἐν ᾧ. Sie erläutern, wie die Heidenchristen Anteil an der Erwählung zum heiligen Volk bekamen bzw. wie Gottes Gnade ihnen gilt: indem sie aufgrund des Sühntodes Jesu Vergebung der Sünden (d. h. die in Jes 33,24, Jer 31,33b und Ez 36,25.29.33 verheißene Reinigung, die für die Zugehörigkeit zum endzeitlichen heiligen Volk nötig war) erlangten und so zu Erben (der in Christus aufgerichteten Gottesherrschaft – vgl. Kol 1,12) eingesetzt wurden.²⁷ Dies geschah, indem sie das Evangelium von Christus hörten, daran glaubten und mit dem Heiligen

²⁴ Siehe hierzu W. HORBURY, *Conceptions of the Church* 12.

²⁵ Vgl. W. HORBURY, *Conceptions of the Church* 12.

²⁶ M. BARTH, *Ephesians* Bd. 1, 79f.

²⁷ Siehe unter Kol 1,12f.

Geist als Unterpfand ihres Erbes, d. h. ihres Anteils an der Gottesherrschaft bzw. an der „Erlösung des Eigentumsvolkes“, versiegelt wurden.²⁸

6.12.14 Das Ziel der Erwählung und Erlösung des heiligen Volkes ist das „Lob der Herrlichkeit Gottes“. Während in vv 6.14 mit εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ die Verherrlichung Gottes durch seine eigenen Taten gemeint sein kann, ist in v 12 mit εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ eindeutig an die Verherrlichung Gottes durch die von ihm Erwählten gedacht (vgl. 1Petr 2,9). Gott heiligt seinen Namen in der Welt, indem er sich ein Volk erwählt, an dem er seine Gnade zeigt und das seinen Willen tut (vgl. Ez 36,23–38).

14 περιποίησις kann im biblischen Sprachgebrauch das Eigentumsvolk JHWHs , seine 𐤎𐤇𐤓𐤃 , bezeichnen (so in Mal 3,17).²⁹ Diese Bedeutung ergibt hier den besten Sinn.³⁰ Hinter der Verwendung des Begriffs an dieser Stelle steht die Auffassung von der Gemeinde aus Juden und Heiden als dem endzeitlichen Gottesvolk, welche sich auch in der Rede von ihrem „Erbe“ und ihrer „Erlösung“ niederschlägt.³¹ “That such language should now be applied to Gentile believers is a token of the security of their new standing within the community of God’s own people.”³²

2.3 Epheser 1,17–19

a) Analyse

Diese Verse sind Teil des ersten Fürbittenberichts (1,15–23; vgl. 3,14–19) und somit zugleich Anrede an Gott und Ermahnung an die Adressaten, dem von Gott erbetenen Wirken gemäß zu leben (vgl. unter 1Thess).

b) Exegese

Die Bitte um die Öffnung der Augen für das, was Gott bereits getan hat, durch den „Geist der Weisheit und Offenbarung“ zielt auf die Konformität der Christen mit dem Wirken Gottes. Dabei wirkt die Kraft, welche die

²⁸ Die Aoristform von σφραγίζεῖν deutet auf einen einmaligen Akt hin, nicht auf das sich je und je ereignende Erfülltwerden mit dem Geist. Vom Kontext her ist an die Verleihung des Geistes bei der (Glaubens-)Taufe zu denken.

²⁹ Sonst gibt die LXX 𐤎𐤇𐤓𐤃 meistens mit λαὸς περιούσιος wieder; vgl. Ex 19,5 u. ö.

³⁰ Dagegen kann περιποίησις an dieser Stelle nicht „das Erwerben“ bedeuten, da „nach der Anschauung des Kontextes die Gläubigen schon das Eigentum Gottes sind (Vv. 3.11.14.18)“ (E. PERCY, Probleme 188f, Anm. 15).

³¹ Siehe die Ausführungen zu Kol 1,12f.

³² F. F. BRUCE, Ephesians 267.

Auferstehung bewirkt hat, nun an den Christen (vgl. v 19 mit v 20). Das ermöglicht ihre Perseveranz.

ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις Die Deutung von οἱ ἅγιοι auf die Universalgemeinde ist auch an dieser Stelle gegenüber der verschiedentlich vertretenen Deutung auf Engel vorzuziehen, zumal in 2,19, wie der Zusammenhang unmissverständlich zeigt, mit οἱ ἅγιοι ebenfalls das eschatologische Israel gemeint ist, dem nun auch ehemalige Heiden angehören dürfen.³³ Vor allem schließt die Aufforderung, „für *alle* Heiligen“ zu beten (6,18), die Möglichkeit aus, dass mit οἱ ἅγιοι primär die Engel gemeint sind, denen dann die Christen als „Heilige“ zugesellt würden.

Das „Erbe unter den Heiligen“ ist von Eph 5,5 her die Teilhabe (κληρονομία) an der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, welche dem Volk der Heiligen nach Dan 7 verheißen ist (vgl. auch Kol 1,12).

2.4 Epheser 1,20–23

a) Analyse

Diese Verse bilden innerhalb des Fürbittenberichts einen „christologisch-ekklesiologischen Exkurs“,³⁴ der den Adressaten die Fülle der Macht Christi als des „Hauptes der Gemeinde“ vor Augen stellt, um sie zu ermutigen.

b) Exegese

20–22a Christus ist der durch die Auferstehung zur Rechten Gottes eingesetzte messianische Herrscher (vgl. 1,20 mit Ps 110,1 und 1,22a mit Ps

³³ R. SCHNACKENBURG sieht in den ἅγιοι in 1,18 wie in 2,19 Engel, „da ‚unter den Heiligen‘ sicher eine Näherbestimmung zu ‚Erbe‘ ist“ und somit „der göttlich-himmliche Bereich angesprochen“ ist (Epheser 74). Während diese Deutung angesichts der Parallele zur Qumrangemeinschaft, welche „sich mit den ‚Heiligen‘ im Himmel verbunden“ wusste (ebd.), für 1,18 in Betracht gezogen werden kann, kommt sie für 2,19 (vgl. 3,6) vom Kontext her nicht in Frage. Hier geht es darum, dass ehemalige Heiden in das erwählte Gottesvolk Israel Zugang erhalten haben. Im Blick auf 1,18 ist mit M. BARTH festzustellen: “While it cannot be demonstrated that the author of Ephesians knew the Qumran literature, it is certain that he describes the relationship between *Israel* and the Gentiles in terms that are analogous to the Qumran conception of the relationship between the elect sons of Zadok and the angels. Cf. 2:19; 3:6” (Ephesians Bd. 1, 151f; Hervorhebung H. S.; vgl. auch oben zu Kol 1,12).

³⁴ R. SCHNACKENBURG, Epheser 71. Diese offene Formulierung ist mit Schnackenburg gegenüber der nicht beweisbaren Hypothese, hier liege ein Hymnus zugrunde, vorzuziehen (a.a.O. 70).

8,7).³⁵ So, wie das Reich des Menschensohnes nach Dan 7,14 ewig ist, endet auch seine Herrschaft über alle Mächte und Gewalten (vgl. 4,10; Kol 1,13.16; 2,10.15; 1Kor 15,24; Röm 8,38f; Phil 2,9–11)³⁶ nie (οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι).³⁷

22b–23 charakterisiert die Gemeinde als Leib des Christus, der als „Haupt über alles“ auch ihr Haupt ist (vgl. 4,15; 5,23).³⁸ Das impliziert einerseits, dass sie ihm im Gehorsam untertan ist, und andererseits, dass sie an seinem Sieg über die Mächte teilhat und ihnen gegenüber siegreich leben kann (vgl. 6,10–20).

ἐκκλησία Mit dieser Bezeichnung der Gemeinde spielt der Verfasser auf ihre Rolle als Vorhut des endzeitlichen Gottesvolkes an. Während in den paulinischen Homologumena mit dem Begriff meistens konkrete Ortsgemeinden angesprochen werden, verwendet der Verfasser ihn hier und in 3,10.21; 5,23–33 im Blick auf die universale Kirche an allen Orten und zu allen Zeiten, deren Haupt Christus ist. Dieser Gebrauch von ἐκκλησία ist nicht ohne Parallelen in den paulinischen Homologumena (vgl. 1Kor 10,32; 12,28; 15,9; Phil 3,6; auch Kol 1,18.24). Dass der Epheserbrief *nur* diesen Gebrauch aufweist, während in den Homologumena der Bezug auf konkrete Ortsgemeinden vorherrschend ist, erklärt sich aus der speziellen Abfassungssituation.

³⁵ „Anders als Ps 110,1“ handelt Ps 8 „ursprünglich nicht vom messianischen König, sondern vom ‚Menschen‘ bzw. ‚Menschensohn‘ inmitten der Schöpfungswelt; er ist aber im Urchristentum christologisch interpretiert worden (vgl. 1Kor 16,27; Phil 3,21; Hebr 2,6–9; 1Petr 3,22), in 1Kor 15,24–28 ebenso wie an unserer Stelle in Verbindung mit Ps 110,1“ (R. SCHNACKENBURG, Epheserbrief 78).

³⁶ R. SCHNACKENBURG, Epheserbrief 77: „Letztlich ist es eine einzige Macht des Bösen, die Gott entgegenwirkt, wie sich in der Konzentration dieser vielfältigen ‚Mächte und Gewalten‘ in einer einzigen Gestalt ... zeigt“ (vgl. 2,2 und 6,11 mit 1Kor 5,5; 7,5; 2Kor 2,11; 6,15; 11,14; 12,7; 1Thess 2,18).

³⁷ Offenbar ist in der Terminologie des Verfassers αἰὼν οὗτος eine temporale Bestimmung, während er mit ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου (2,2) und τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου (6,12) auf die Sündhaftigkeit dieses Äons abhebt. Die Rede von einem erst noch kommenden Äon wird angesichts der im Epheserbrief festzustellenden „realized eschatology“ oft als Problem empfunden (vgl. z. B. R. SCHNACKENBURG, Epheser 78). Doch verbirgt sich darin möglicherweise ein Hinweis darauf, dass der Verfasser, obschon er die realisierte Eschatologie betont, doch die zukünftige nicht fallen lässt. Die Erklärung des Doppelausdrucks als „formelhafte Näherbestimmung“ befriedigt nicht, da sie nicht erklärt, wie es zu diesem Ausdruck überhaupt kommen konnte, wenn er christlichem Denken nicht angemessen wäre (wie SCHNACKENBURG, a.a.O. 78 mit Anm. 184 meint).

³⁸ Theoretisch könnte ὑπὲρ πάντα als modale Ergänzung zu κεφαλὴν aufgefasst werden – „Christus ist für die Kirche Haupt über alles“ –, doch liegt vom Kontext her die oben genannte Auslegung näher.

τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου Die Gemeinde ist „die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (23b; vgl. Eph 4,10b: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα). Der, der Himmel und Erde erfüllt, ist nach Jer 23,24b Gott selbst (LXX: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, λέγει Κύριος). Der Kontext von Jer 23,24 impliziert, dass dieses Erfüllen zugleich ein Beherrschen ist. Das heißt, die Gemeinde ist der Leib und die Fülle Christi, der als messianischer Herrscher an Gottes Würde teilhat und von dem deshalb gesagt werden kann, dass er wie Gott alles erfüllt (vgl. Kol 1,19; 2,9; Eph 4,10). Nach Kol 1,19 hat das πλήρωμα, die Fülle bzw. „Herrlichkeit Gottes, die den Tempel erfüllt, ... *im Messias Jesus* Wohnung genommen... Damit sind der Davidide als Repräsentant der βασιλεία Gottes auf dem Zion und die Einwohnung Gottes auf dem Zion nicht mehr *zwei* Seiten derselben Sache, sondern völlig zusammengefallen. Der Christus ist an die Stelle des Tempels getreten, er *ist* der Tempel als Ort der Gottesgegenwart“.³⁹ Von Kol 2,9 her ist dies so zu verstehen, dass „das *leibliche* Sein Jesu gerade die Anwesenheit Gottes unter seinem Volk *ist*“.⁴⁰ Dass nicht nur Christus (vgl. Mt 1,23; 12,6; 23,37–39 par Lk 13,34f; Mk 11,15–17parr; 14,58), sondern durch ihn auch die Gemeinde an die Stelle des Tempels getreten ist (vgl. 1Kor 3,16; 2Kor 6,16), besagt Eph 1,23 mit der Aussage, sie sei das πλήρωμα des alles in allen erfüllenden Christus. Dies ist „nicht in aktivem Sinn“ zu verstehen, „sondern in dem passiven Sinn, dass sie von Christus erfüllt ist“.⁴¹ Der Welt gegenüber ist dieses Erfüllen eine Herrscherfunktion, der Gemeinde gegenüber das Gnadenhandeln des Hauptes an seinem Leib (vgl. 4,15f),⁴² was seine Herrschaft über die Gemeinde freilich einschließt. In der Gemeinde als dem Leib Christi und Tempel, in dem die Fülle Christi wohnt, ist nun der Ort der Gegenwart Gottes, an dem man ihm begegnet.

Im Kontext dient 1,20–23 dazu, den Adressaten bewusst zu machen, „dass sie durch ihre Eingliederung in die Kirche der vollen Segensherrschaft Christi unterstellt sind, dessen Sieg über die Unheilsgewalten gewiss ist“.⁴³ Zugleich impliziert die Rede von der Gemeinde als Leib und Fülle Christi, dass in ihr seine ganze Heiligkeit gegenwärtig ist. Als ihr Haupt regiert er über sie und führt sie zu einem Leben in Heiligkeit (vgl. 1,4; 5,27).

³⁹ C. STETTLER, Kolosserhymnus 260.

⁴⁰ A.a.O. 63.

⁴¹ A.a.O. 266; vgl. R. SCHNACKENBURG, Epheser 80, welcher auf Eph 3,19 und 5,18 hinweist, wo jeweils der passive Sinn vorliegt.

⁴² Siehe R. SCHNACKENBURG, Epheser 81.

⁴³ A.a.O. 83.

2.5 Epheser 2,1–10

a) Analyse

Dieser Abschnitt ist Teil der ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von Juden- und Heidenchristen (2,1–3,13).⁴⁴ Er wird häufig der Taufunterweisung zugewiesen.⁴⁵ Doch handelt es sich bei dieser Erinnerung an die Errettung aus Gnade wohl eher um eine Tauerinnerung. Der Abschnitt ist nach dem Einst-Jetzt-Schema strukturiert und stellt dem christlichen Leben in der Gegenwart die nichtchristliche Vergangenheit als absolutes Gegenstück gegenüber. Paulus verwendet dieses Schema nicht nur als rhetorisches Stilmittel, sondern um einen realen Kontrast auszudrücken (vgl. Röm 5,8–11; 7,5f; 11,30–32; 1Kor 6,9–11; Gal 1,23; 4,3–10; Kol 2,13; 3,7).⁴⁶ Die mit περιπατεῖν bewirkte Inclusio zwischen 2,2 und 2,10 unterstreicht den Kontrast zwischen dem vorchristlichen Wandel im Ungehorsam und dem neuen Wandel der Christen.

b) Exegese

1–2 νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν Die vorchristliche Vergangenheit der Adressaten war durch „Übertretungen und Sünden“, also durch Gehorsam gegen den Bösen (κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος), gekennzeichnet. Die Interpretation dieses Zustandes als „Tod“ (hier und in Kol 2,13) und seiner Beendigung als „Aufweckung“ (vv 5f) berührt sich eng mit dem in Lk 15,11–32 überlieferten Gleichnis:⁴⁷ Der Sohn entfernt sich vom Vater, sündigt (15,13.18.21) und landet schließlich bei den Schweinen als Inbegriff der Unreinheit (15,15f). Als der Vater ihn wieder als Sohn annimmt, stellt er fest: οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὗρέθη. Dahinter steht die alttestamentliche Ansicht, wonach Tod die extremste Form von Unreinheit und (da Gott der Ursprung des Lebens ist) Gottesferne darstellt.⁴⁸ Sie ist hier auf den Bereich der ethischen Unreinheit angewendet.

3 ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε κτλ. Die Beschreibung der Vergangenheit der Heidenchristen wird nun auf die aller Christen ausgeweitet. Sie wandelten alle „in den Lüsten des Fleisches“. Früher taten sie

⁴⁴ Vgl. J. MUDDIMAN, Ephesians 55.

⁴⁵ Vgl. z. B. R. SCHNACKENBURG, Epheser 100.

⁴⁶ Vgl. P. TACHAU, „Einst“ und „Jetzt“ 94.

⁴⁷ Die Kenntnis von lukanischer Jesustradition im paulinischen Umfeld muss nur dann als unwahrscheinlich gelten, wenn man die Wir-Berichte in der Apostelgeschichte des Lukas für Fiktion hält. Vgl. hierzu jedoch C.-J. THORNTON, Zeuge 69–81; M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 60; M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 10.

⁴⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1.

den Willen „des Fleisches und der Gedanken“ und waren dadurch „Kinder des Zorns“ (Eph 2,3; vgl. Röm 1,18; 2,5.8). Hier spiegelt sich der paulinische Gedanke wieder, wonach sowohl das Denken als auch das Tun von der Sünde betroffen ist und deshalb der Erneuerung bedarf (vgl. Röm 12,1).

Mit der Formulierung im Aorist macht der Verfasser nun klar, dass ein entsprechender Wandel für Christen nicht mehr in Frage kommt. Sie haben sich vom Wandel der „Ungläubigen“ (1Kor 14,22; 2Kor 6,15; 2Thess 2,12), die „draußen“ sind (1Kor 5,12f.) und „verloren gehen“ (1Kor 1,18; 2Kor 2,15), zu distanzieren. Die Ermahnung von Röm 6,12, nicht den „Lüsten“ des „Leibes“ gehorsam zu sein, ist in Eph 2 in der Schilderung des Übergangs vom Alten zum Neuen impliziert und wird in 4,22–24 in der Aufforderung, den alten Menschen ab- und den neuen anzulegen, aufgenommen.

4–9 Die Errettung aus der sündigen Vergangenheit wird wie in Lk 15 und Eph 5,14 als Übergang vom Tod zum Leben beschrieben, und zwar als ein Mit-Christus-Lebendig-Gemacht-Werden und als Errettung aus Gnade durch den Glauben, unter Absehung von den Werken.

5–6 συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Wie in Kol 2,12f wird hier die in Röm 6,2–11 nur implizite Aussage vom Auferstehen mit Christus in eine explizite Aussage verwandelt und um die Aussage der Inthronisation in und mit Christus im Himmel ergänzt. Schon in den paulinischen Homologumena finden sich Andeutungen einer solchen „realized eschatology“ (vgl. Gal 4,26; 1Kor 15,48; 2Kor 12,2–4; Phil 3,20), aber der eschatologische Vorbehalt wird dort wesentlich mehr betont (vgl. auch noch Kol 3,3f). Aufgrund von Eph 2,6 wird oft behauptet, dass für den Verfasser die Rettung ausschließlich in der Vergangenheit liege. Tatsächlich ist festzustellen, dass für Paulus „full salvation might be said to be ‚ahead‘, at the end of time; for AE [the author of Ephesians] it already exists ‚above‘, in heaven“.⁴⁹ „The delay in the parousia ... would shift interest from ... temporal categories to express belief, to using spatial.“⁵⁰ Doch ist zu beachten, dass in den eschatologischen Erwartungen des Frühjudentums räumliche und zeitliche Perspektive sich nicht ausschließen, sondern als Aspekte ein und desselben Sachverhaltes ergänzen. Beispielsweise kann vom eschatologischen Tempel gesagt werden, er sei bereits im Himmel *oder* er sei

⁴⁹ E. BEST, Ephesians 53.

⁵⁰ A.a.O. 54; vgl. A. LINDEMANN, Aufhebung 49–66. BEST spricht von „two apparently differing views in Ephesians“, deren Unvereinbarkeit dem Verfasser nicht bewusst gewesen sei.

zukünftig (vgl. den von Paulus in Gal 4,25f aufgestellten Gegensatz zwischen ἡ νῦν ἱεροσολήμ und ἡ ἄνω ἱεροσολήμ, in welchem das eine Glied temporal, das andere dagegen räumlich ist). Dahinter steht, dass dieser zukünftige Tempel bei Gott bereits vorhanden ist und eines Tages auf der Erde Gestalt annehmen wird. Genau so ist auch die Rede des Epheserbriefs vom bereits im Himmel vorhandenen Heil der Christen zu verstehen. Sie schließt nicht aus, sondern bedingt, dass das Heil in der Zukunft sichtbar werden wird. Der Verfasser hegt denn auch entsprechende Erwartungen für die Zukunft: Die Christen erwarten ein *Erbe* (1,14.18; 5,5), „and inheritances are always future“.⁵¹ Dass sie ein Angeld erhalten haben (1,14) und eine „Hoffnung“ haben (1,18; 4,4), lässt ebenso die endgültige Erfüllung erwarten wie die Rede vom noch ausstehenden Wachstum der Gemeinde als ganzer (2,21; 4,16; vgl. 3,19) und der einzelnen Gemeindeglieder (4,13.23f). 4,30 spricht – anders als 1,7 – von der Erlösung als etwas Zukünftigem. In 2,7 klingt die Zukunftserwartung der paulinischen Homologumena an.⁵² Das erklärt auch, warum der Verfasser sich (vor allem im zweiten Hauptteil) trotz seiner Aussagen über die im Himmel vorhandene Vollendung der Christen genötigt sieht, die Gemeinde zu ermahnen, sie vor Rückfall in die Vergangenheit zu warnen und sie zum Kampf gegen die (doch bereits besiegt) Mächte anzuleiten (6,10–20).

8 τῆ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως (vgl. v 5) Dass hier die entscheidende Wende als „*Errettung* aus Gnade durch den Glauben“ – gemeint ist der Glaube an Christus (vgl. 1,13.15; 3,12) – beschrieben wird und nicht als „*Rechtfertigung* aus Glauben“, bedeutet keine gravierende Abweichung von der Theologie der Hauptbriefe. Auch in den paulinischen Homologumena wird häufig die Rettungsterminologie verwendet: vgl. 1Thess 2,16; 1Kor 15,2; Röm 8,24; 10,9f. Das Hauptanliegen des Paulus war nach seiner eigenen Aussage, Menschen zu „retten“ (1Kor 9,22). Selbst in Röm 1,16 steht im Zentrum die σωτηρία.⁵³ Wenngleich die Rechtfertigungsbotschaft für Paulus von zentraler Bedeutung war, so ist es doch „a fair conclusion that Paul’s preferred term for the effect of believing in Christ is in fact salvation. No special reason is required, therefore, for the absence of the language [of justification] in Ephesians“.⁵⁴

9 οὐκ ἐξ ἔργων Da der Brief sich vor allem an Heidenchristen wendet, weitet der Verfasser die paulinische These, wonach „Werke des *Gesetzes*“

⁵¹ E. BEST, Ephesians 53; siehe a.a.O. 53f auch zum Folgenden.

⁵² So richtig R. SCHNACKENBURG, Epheser 101.

⁵³ Vgl. I. H. MARSHALL, Later Writings 342f.

⁵⁴ I. H. MARSHALL, Later Writings 343.

(Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10) nichts zur Errettung beitragen können, auf menschliche Werke im Allgemeinen aus.

“Where Paul explicitly rejects ‘works of the law’ and places them in antithesis to faith, the later epistles are concerned with ‘works’ in general and place them in antithesis to grace. Such works are seen as a basis on which God might have chosen to save, but in fact his action was not according to works but rather according to his own gracious purpose”.⁵⁵

Diese Ausweitung ist nicht nur legitim, sondern in der paulinischen Rechtfertigungslehre bereits angelegt, da hinter der paulinischen These, dass *Juden* nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt werden, „a much wider issue“ steht, nämlich „the relation of humanity to God, of which the judaising problem is only one aspect“. ⁵⁶ Paulus hat seine Rechtfertigungslehre zwar vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Judentum formuliert, ihre Gültigkeit aber nie auf diese Kontroverse beschränkt. In Röm 4,2.6; 9,11f.16.32 und 11,6 spricht er selbst allgemein von „Werken“ (vgl. 2Tim 1,9).⁵⁷ Die These, dass nicht menschliche Werke, sondern Gottes Gnade die Ursache der Errettung sind, hat ihren Ursprung bereits in der deuteronomischen Erwählungsaussage (Dtn 7,7f; vgl. 4,37f und 9,4–6).⁵⁸

Der Hinweis auf die Errettung aus Gnade soll einerseits sicherstellen, dass die Adressaten sich ihre Errettung in keiner Weise selbst zuschreiben (v 9b: ἵνα μή τις καυχῆσθῃται). Zugleich weist der Verfasser an dieser Stelle dem Werk der Christen seinen theologischen Ort zu:

⁵⁵ I. H. MARSHALL, *Later Writings* 355. Diese Verwendung des Gegensatzes zwischen Werken und Gnade in den späten Schriften des *Corpus Paulinum* als den frühesten Kommentaren zu den paulinischen Homologumena lässt die These, Paulus verwahre sich lediglich gegen die Relevanz von spezifisch jüdischen „boundary markers“ für die Zugehörigkeit zum Bund, äußerst fragwürdig erscheinen. Bereits der Epheserbrief interpretiert Paulus dahingehend, dass er den menschlichen Werken allgemein jegliche Funktion für die Rettung abspricht, „by generalizing the discussion of Romans to make it one about salvation by grace as opposed to human effort in general rather than works of the law in particular“ (A. T. LINCOLN, *Theology* 135). I. H. MARSHALL geht noch einen Schritt weiter, indem er feststellt, dass Paulus selbst bereits „human desire and effort“ und „God’s mercy“ allgemein kontrastiert, und fragt: „Is it not the case that the later epistles are picking up and developing ideas that are already there in the earlier epistles?“ (*Later Writings* 355f).

⁵⁶ E. BEST, *Ephesians* 228. I. H. MARSHALL hat die Antithese zwischen Gnade und Werken, die in Eph 2 und 2Tim 1,9 sowie Tit 3,4–7 dominant ist, als „the ultimate basis of the antithesis between faith and works“ erwiesen, die in den paulinischen Hauptbriefen eine größere Rolle spielt (*Later Writings* 358).

⁵⁷ In Röm 9 und 11 können vom Kontext her „Werke des Gesetzes“ gemeint sein. In Röm 4 dagegen, wo es um Abrahams Rechtfertigung ohne Werke geht, wird mit ἐξ bzw. χωρὶς ἔργων *jegliche* menschliche Vorleistung als Grund der Rechtfertigung ausgeschlossen.

⁵⁸ Vgl. I. H. MARSHALL, *Later Writings* 351.

10 αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Mit dem betont vorangestellten αὐτοῦ und dem begründenden γάρ schiebt der Verfasser noch einmal eine Begründung nach, warum jedes menschliche Rühmen ausgeschlossen ist: Die Christen selbst mitsamt ihren Werken sind das Werk Gottes. Nachdem er die Rettung in vv 5f als Auferweckung aus den Toten beschrieben hatte, spricht er nun von der „Neuschöpfung“ der Christen durch Gott (*passivum divinum*) in Christus.⁵⁹ Beide Vorstellungen werden in der eschatologischen Prophetie im Kontext der eschatologischen Erneuerung Israels verwendet: Während Jes 54,1ff und 66,5ff von der eschatologischen Neugeburt auf dem Zion sprechen, wird dieses Motiv in Jes 26,17–21 aufgenommen und mit der Auferstehungshoffnung verbunden.⁶⁰ Schon die paulinischen Homologumena wenden beide Vorstellungen auf die den Christen widerfahrene Eingliederung in den Leib Christi bei der Taufe an (vgl. 2Kor 5,17; Gal 6,15). „The new heaven and the new earth, spoken of in Isaiah 65:17; 66:22, have already come into existence in this new order that is created in God’s Son (cf. 2Cor. 5:17).“⁶¹ Allerdings ist das noch nicht in dem universalen Ausmaß der Fall, das die alttestamentliche Prophetie angekündigt hatte, sondern vorerst nur in der Gemeinde (2,15). Folglich bleibt der eschatologische Vorbehalt, dass in den Christen die neue Schöpfung angebrochen ist, sie diese aber noch in einer unerneuerten Welt zu bewähren haben. Eph 4,24 zieht deshalb wie Röm 6,4 und 12,2; 2Kor 4,16 und Kol 3,10 aus dem Neuschöpfungsgedanken die Konsequenz der ethischen Bewährung.⁶²

ἐπί gibt hier – wie auch das nachfolgende ἵνα – den „Zweck“ oder die „Folge“ von κτισθέντες an.⁶³ Die Rettung macht nach Eph 2 das Werk eines Menschen nicht gleichgültig, sondern ist „Neuschöpfung“ zu einem

⁵⁹ „In Christus“ kann hier sowohl instrumental aufgefasst werden und „durch Christus“ bedeuten als auch die Einheit mit Christus (durch die Inkorporierung in seinen Leib) beinhalten. Letzteres ist von vv 6f her wahrscheinlicher.

⁶⁰ Vgl. H. GESE, Tod 52: „Die apokalyptische Neugeburt ist also gleichzeitig die Auferstehung. Es ist die eschatologische Schöpfung aus der ‚Chaostiefe‘, die aus dem Gericht heraus erfolgende eschatologische Geburt, so wie später der Taufvorgang die Wiedergeburt im Ritual abbildet.“

⁶¹ P. T. O’BRIEN, Ephesians 179.

⁶² Die Erneuerung durch den Geist hat folglich einen ontologischen *und* einen relationalen Aspekt: Wie in Ez 36,26f vorgegeben, erneuert Gott die Christen ontologisch, indem er *ihnen* ein neues Herz und einen neuen Geist gibt (Ez 36,26), was einer Neuschöpfung gleichkommt (vgl. Eph 2,10; 4,24). Zugleich gibt er *seinen* Geist in sie, welcher zu ihnen in Beziehung tritt und sie treibt, Gottes Willen zu tun (Ez 36,27; vgl. Eph 4,30, wo dieses Treiben des Geistes als eines relationalen Gegenübers, dem der Mensch sich verschließen kann, vorausgesetzt ist).

⁶³ BDR § 235.

neuen Wandel.⁶⁴ Das erklärte Ziel der Errettung unter Absehung von den Werken ist, dass die Christen „die guten Werke“ tun, „die Gott zuvor bereitet hat, damit wir darin wandeln“. Das heißt, gute Werke tragen zur Errettung nichts bei, doch gehören sie zu dem aus der Errettung hervorgehenden neuen Leben.

ἔργα ἀγαθὰ „Gute Werke“ haben schon in der Jesustradition (vgl. Mt 5,16: καλὰ ἔργα) und auch in den paulinischen Homologumena einen hohen Stellenwert als Charakteristikum derer, die zu Jesus gehören. Meistens wird dabei der Singular verwendet, womit deutlich wird, dass es um den gesamten Lebensvollzug nach dem Willen Gottes geht, nicht nur um einzelne Taten: vgl. Mt 7,16–20 mit Röm 2,6f; 1Kor 15,58; 16,10; 2Kor 9,8; Phil 2,30; 1Thess 1,3. Auch die in Mt 5,16 geforderten καλὰ ἔργα (Pl.) sind „als Ausweis der Jünger-Gerechtigkeit zu verstehen und nicht als Mittel zu ihrem Erwerb“. ⁶⁵ 1Kor 3,13f spricht die Erwartung aus, dass das Lebenswerk (ἔργον) der Christen im Gericht geprüft wird und seinen Lohn empfängt. Phil 1,6 erwartet die Vollendung des „guten Werks“ in den Christen durch Gott. “There is the insistence right through the Pauline corpus that people are saved in order to be filled with the harvest of righteousness (Phil 1.11) or to do good works.”⁶⁶

In den späteren Schriften des Neuen Testaments übernimmt der *Plural* von ἔργα die positive Konnotation, die in den Homologumena fast ausschließlich dem Singular eigen ist: vgl. Mt 5,16; Joh 3,21; Apg 9,36; 1Tim 2,10; 5,10.25; 6,18; 2Tim 2,21; 3,17; Tit 2,7; 3,1.8.14; Hebr 10,24; 1Petr 2,12; Offb 2,19. Nach Tit 2,14 ist es (wie nach Eph 2,10) das erklärte Ziel Gottes, sich ein Volk zu bereiten, das „eifrig zu guten Werken“ ist.

Auch die jüdische Apokalyptik und das rabbinische Judentum gehen ganz selbstverständlich davon aus, dass die messianische Gemeinde sich durch gute Werke und Gerechtigkeit auszeichnet: vgl. z. B. PsSal 18,7–9; äthHen 39,6; Sib V 431. Dennoch handelt es sich bei Eph 2,10b keineswegs um einen „Rückfall“ in ein unpaulinisches Juden(christen)tum⁶⁷ oder gar um „eine moralisierende Verengung der Rechtfertigungslehre“⁶⁸, sondern um die Aufnahme eines genuin paulinischen Anliegens.⁶⁹ Denn so sehr der Verfasser die Werke der Christen betont, nimmt er doch keineswegs an, dass sie diese aus sich selbst hervorbrächten, womöglich,

⁶⁴ Für κτίσειν/κτίσις als Neuschöpfungstermini vgl. Gal 6,15; 2Kor 5,17; Kol 3,10; Eph 2,15; 4,24.

⁶⁵ R. DEINES, Gerechtigkeit 645.

⁶⁶ I. H. MARSHALL, Later Writings 357f.

⁶⁷ So z. B. G. SCHILLE, Hymnen 58.

⁶⁸ So K. M. FISCHER, Tendenz 130f.

⁶⁹ So richtig A. LINDEMANN, Aufhebung 138.

um damit zu ihrer Rettung beizutragen. Vielmehr umschreibt er mit dem Begriff der „guten Werke“ für heidenchristliche Leser Wendungen wie „Neuheit des Lebens“ (Röm 6,4), „Heiligung“ (Röm 6,19.22; 1 Thess 4,3) und „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) und spricht dabei – ganz in Übereinstimmung mit Röm 8,3f – von dem, was Gott in den Geretteten schafft und wozu er sie ermächtigt.⁷⁰

οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν Der neue Wandel tritt nicht ergänzend zur von Gott geschenkten Heiligung hinzu, sondern ist deren integraler Bestandteil. Gott hat durch sein eschatologisches Eingreifen nicht nur die Übertretungen der Christen getilgt, sondern auch ihr neues Tun gesetzt, welches damit gottgewirkt ist und doch real durch die neugeschaffenen Menschen selbst ausgeführt wird (vgl. Röm 8,4). Eine entsprechende Aussage enthält bereits der oben genannte eschatologische Psalm der Jesaja-Apokalypse, welcher auf die Wiederherstellung Israels im Modus der Totenaufweckung ausblickt (Jes 26,19; vgl. Eph 2,5f, wo die Rettung der Christen als Auferweckung dargestellt wird).⁷¹ In Jes 26,12MT heißt es: „גַּם-כָּל-מַעֲשֵׂינוּ פָּעַלְתָּ לָנוּ. Dies besagt: „Jahwe hat je und dann für Israel getan, was es eigentlich selbst hätte tun müssen, aber nicht zustande brachte... So war es in der Vergangenheit, wie sollte es in Zukunft anders sein!“⁷²

⁷⁰ Das unterscheidet seinen Gedankengang beispielsweise von PsSal 18,7–9, wonach die Aufgabe des „Gesalbten des Herrn“ darin besteht, „einen jeden *anzuleiten* in Werken der Gerechtigkeit in Gottesfurcht“.

⁷¹ Mit H. WILDBERGER ist Jes 26,7–18 als „Volksklagelied, das von einer Existenzbedrohung Israels her zu verstehen ist“, zu interpretieren; daraus folgt, dass v 12 „von der Wiederaufrichtung Israels die Rede ist“ (Jesaja Bd. 2, 995). Allerdings schließt dies keineswegs aus, dass der Text zugleich den Glauben an die individuelle Totenaufweckung bezeugt (vgl. J. BLENKINSOPP, Jesaja 1–39, 371).

⁷² H. WILDBERGER, Jesaja Bd. 2, 991. Wildberger verweist in diesem Zusammenhang auf „die im Richterbuch berichteten Siege Israels, die ja doch als Siege Jahwes hingestellt sind, vgl. auch Ex 14,14“ (ebd.). Dieselbe Beurteilung menschlichen Handelns spiegelt sich in Arist 18 wieder: „Was nämlich Menschen für Gerechtigkeit und Wohltätigkeit fromm (selbst) zu wirken glauben, die Taten und Vorhaben führt (in Wahrheit) der alles regierende Gott aus“ (Übersetzung aus N. MEISNER, Aristeasbrief 48. Zum Problem der Datierung des Aristeasbriefs – „die Vorschläge reichen vom Ende des dritten vorchristlichen bis nahe ans zweite nachchristliche Jahrhundert“ – siehe a.a.O. 42 und G. S. OEGEMA, Aristeasbrief 52f).

2.6 Epheser 2,11–18

a) Analyse

Dieser Abschnitt fordert zur „Anamnese“ „einer aus der Christologie entwickelten Ekklesiologie“ auf.⁷³ Der Verfasser interpretiert dabei Mi 5,4; Jes 9,5f (v 14); 52,7 (v 17) und 57,19 (vv 13.17) christologisch, um „die Versöhnung von Heiden und Juden durch Christus mit Gott und untereinander so auszusagen, dass gleichzeitig das Wunder der Aufnahme gerade der Heiden in die Kirche und das Wesen dieser Kirche als des versöhnten neuen Gottesvolkes sichtbar wird.“⁷⁴ Versuche, hinter 2,11–22 Auseinandersetzungen zwischen Juden- und Heidenchristen sichtbar zu machen, auf die der Verfasser hier antworte, sind nicht überzeugend.⁷⁵

b) Exegese

11–13 Diese Verse sprechen ausschließlich die Heidenchristen an (ἔθνη, ἀκροβυστία, ἀπληροτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας) und erinnern (μνημονεύετε) sie daran, dass sie als Heiden ohne Christus keinerlei Anteil am Heil Israels hatten.⁷⁶

ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ Die Feststellung, sie seien früher „ohne Gott in der Welt“ gewesen, kann sich schlechterdings nicht auf Juden beziehen; dann aber ist auch die parallele Aussage, sie seien „ohne Hoffnung“ gewesen – ohnehin ein Topos jüdischer Heidenpolemik⁷⁷ – keinesfalls an Juden gerichtet.⁷⁸ Wenngleich es richtig ist, dass „die Juden ... im entscheidenden Punkt, nämlich im Verhältnis zum Heilsereignis in Christus, grundsätzlich nicht anders da[stehen] als die Heiden“,⁷⁹ so zielt doch der Gesamtduktus von v 12 auf die Inkorporierung von ehemali-

⁷³ R. SCHNACKENBURG, Epheser 102.

⁷⁴ P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 234. Mit R. DEICHGRÄBER ist der Text als gehobene „Prosa“ einzustufen (Gotteshymnus 167). Die Versuche, einen dem Text zugrundeliegenden Hymnus (womöglich gnostischen Ursprungs) zu rekonstruieren, haben sich als irrig erwiesen (siehe P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 225–230.240.244f).

⁷⁵ Vielmehr will der Brief den überwiegend heidenchristlichen Lesern helfen, „to appreciate the greatness of their salvation. It has a history, and they have entered into the heritage of Israel“ (P. T. O'BRIEN, Ephesians 183).

⁷⁶ „This summons to remember is akin to the appeal of Deuteronomy to the Israelites to recall their slavery in Egypt (Deut. 5:15; 15:15; 16:12; 24:18,22). This was not simply a recalling of certain facts or situations... It involved an evaluation of what had happened, and an acting upon it as a result“ (P. T. O'BRIEN, Ephesians 185, Anm. 125).

⁷⁷ Vgl. J. GNILKA, Epheserbrief 136.

⁷⁸ Gegen A. LINDEMANN, Aufhebung 149.

⁷⁹ A. LINDEMANN, Aufhebung 149.

gen Heiden in *Israel*.⁸⁰ Das Problem sich selbst vom Heil ausschließender, da Christus ablehnender, Juden tritt hier nicht unmittelbar in den Blick.⁸¹ Dass auch die Juden der Versöhnung durch Christus bedürfen, wird erst in v 17 thematisiert, wo aber ihr Vorzug insofern gewahrt wird, als die Judenchristen den Heidenchristen als „die Nahen“ gegenübergestellt werden (s. u.).

14–17 nimmt die Tradition vom messianischen Herrscher Israels auf, der seinem Volk Frieden bringen wird (Mi 5,4; Jes 9,5; 52,7; vgl. auch Jes 26,12), und sieht sie in Jesus und der durch seinen Sühntod (v 14: ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, v 16: διὰ τοῦ σταυροῦ; vgl. schon v 13: ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ)⁸² versöhnten Gemeinde (ἀποκαταλλάξη τοὺς ἀμφοτέροους ἐν ἐνὶ σώματι) erfüllt.

„Der für die Fernen und Nahen in Jes 57,19 angesagte ‚Friede‘ wird durch den ‚Friedefürst‘ genannten Messias verwirklicht (Jes 9,5f), und zwar so, dass der Messias gemäß Jes 52,7 als Verkündiger des Friedens für diese Fernen und Nahen auftritt.“⁸³

Christus hat die Trennwand des Gesetzes und die (daraus resultierende) Feindschaft zwischen Juden und Heiden⁸⁴ überwunden (v 14b.15a) und beide durch Neuschöpfung gemeinsam zu einer neuen Menschheit gemacht (v 15b). Die Rede von der „Scheidewand des Zaunes“ in v 14 erinnert an Arist 139.142, wo „das Gesetz *gleichzeitig* als ehrene Mauer und Israel umzäunendes Gehege bezeichnet wird“⁸⁵. V 16 stellt neben die Überwindung der zwischenmenschlichen Feindschaft die Versöhnung mit Gott. Dabei ist ἀποκαταλλάξη ... τῷ θεῷ ebenso wie κτίσις von καταργήσας abhängig, d. h. die Versöhnung mit Gott ist ebenfalls eine Folge der durch Christi Sühntod bewirkten Aufhebung des Gesetzes. Das aber heißt, dass das Gesetz nicht nur in seiner Juden und Heiden trennenden Funktion abgeschafft ist. Vielmehr „tritt“ hier

⁸⁰ Diese Tatsache wird durch LINDEMANNs völlige Gleichstellung von Juden und Heiden, welche der Intention des Texts zuwiderläuft, verschleiert.

⁸¹ Es ist insofern vorausgesetzt, als das vom Verfasser aufgenommene Zitat aus Jes 57,19 den aus dem Gericht hervorgegangenen *Rest* Israels im Blick hat (s. u.).

⁸² In den vv 14.16 meinen σάρξ und σῶμα „den in den Tod gegebenen Kreuzesleib des Christus, wie es Kol 1,22 und der paulinischen Versöhnungstradition nach Röm 7,4; 8,3 terminologisch ... deutlich entspricht“ (P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 233).

⁸³ P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 234. Siehe dort zum jüdischen Hintergrund dieser Exegese der genannten alttestamentlichen Stellen.

⁸⁴ Nach 3Makk 3,3f erschienen die Juden manchen Heiden aufgrund ihrer Gesetzesobservanz als hassenswert. Zur aktuellen Feindschaft zwischen Juden und Heiden zur Zeit der Abfassung des Epheserbriefs vgl. P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 242f.

⁸⁵ P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 231.

„noch die speziell von Paulus ausgearbeitete Einsicht hinzu, dass dieses Gesetz alle Menschen, die ihm untertan sind, vor Gott auf sich selbst stellt und sie zur eigenmächtigen Selbstbehauptung vor Gott dem Richter zwingt (vgl. Röm 7,7–25; Gal 3,19ff).“⁸⁶

Dadurch zementiert es die Feindschaft zwischen Gott und Menschen. Nicht nur das Gesetz als „identity marker“⁸⁷ ist also durch Christus überwunden, sondern auch das Gesetz als Weg zum Heil.

In v 13 sind die Heiden die Fernen, die (Heiden-)Christen die Nahen, in v 17 dagegen die Heidenchristen die Fernen und die Judenchristen die Nahen. Dass die Heidenchristen nun auf einmal als „Ferne“ angesprochen werden, erklärt sich aus dem nur leicht dem Kontext angepassten Zitat aus Jes 57,19LXX, das der Verfasser auf die beiden die Gemeinde konstituierenden Gruppen bezieht. In Jes 57,19 sind sowohl die Nahen als auch die Fernen Glieder des durch Gottes Gericht gegangenen, von Gott wiederhergestellten Israel. Da dieses für den Verfasser aus Juden- und Heidenchristen besteht, nimmt er eine neue Zuordnung vor und spricht mit ὑμῖν Heidenchristen als die (ehemals) „Fernen“ an, während in den „Nahen“ die Judenchristen zu sehen sind.⁸⁸ Diesen wurden die Heidenchristen durch die Taufe gleichgestellt und bilden mit ihnen die Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes. Daher werden in v 13 auch sie als „Nahe“ angesprochen.

14–17 Das eschatologische Gottesvolk aus Juden und Heiden wird in diesen Versen als neue Schöpfung (ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καὶ τὸν ἄνθρωπον) begriffen, die Christus durch seinen Kreuzestod geschaffen hat.

18 Weil die Gemeinde neue Schöpfung ist, besteht in ihr die alte Trennung zwischen Beschneidung und Unbeschnittenheit nicht mehr (vgl. Gal 3,28; 6,15 mit Eph 2,10.15). Dem durch Jesus neugeschaffenen heiligen Volk gehören sowohl Juden als auch Heiden an. Beide haben durch Jesus den Zugang zum Vater (vgl. Röm 5,1f), welcher sich in der eschatologischen Gabe des Heiligen Geistes manifestiert, der die Christen heiligt (vgl. Ez 36,25–27 mit Eph 1,13; 2,18; 3,16; 4,30). Dabei werden die Heidenchristen in das Gottesvolk inkorporiert, welches durch die Judenchristen als hei-

⁸⁶ P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ 237.

⁸⁷ Vgl. zum Begriff J. D. G. DUNN, Parting of the Ways 26.

⁸⁸ In gleicher Weise bezieht Paulus in Röm 9,24–26 die Worte aus Hos 2,25 und 2,1, welche von der Wiederannahme Israels nach dem Gericht handeln, auf Juden- und Heidenchristen.

ligem Rest Israels repräsentiert wird.⁸⁹ Die Judenchristen demonstrieren die Kontinuität der Gemeinde mit dem Volk des Sinaibundes.⁹⁰

2.7 Epheser 2,19–22

a) Analyse

Diese mit ἄρα οὖν eingeleiteten Verse fassen die Folgerungen, die sich aus der Versöhnung mit Gott und den Judenchristen für die Heidenchristen ergeben, zusammen, wobei das betonte ὑμεῖς in v 22 eine Inclusio zu v 11 bildet: Die Heidenchristen haben nun mit den Judenchristen Bürgerrecht in Gottes eschatologischem heiligen Volk.

b) Exegese

19 Der vorchristlichen Vergangenheit der heidenchristlichen Adressaten wird ihr gegenwärtiger Stand gegenübergestellt.

οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι Die beiden Adjektive ξένος und πάροικος bilden ein Hendiadyoin; beide bezeichnen den „Fremden“, der sich im Land aufhält, ohne es zu besitzen (vgl. Ruth 2,10; 2Sam 15,19; Apg 17,21 einerseits und Gen 15,13; 23,4; Ex 2,22; Apg 7,6.29 u. ö. andererseits). In 2,12 hatte der Verfasser die Heidenchristen in Übereinstimmung mit frühjüdischen Traditionen wie beispielsweise PsSal 17,28, wo in Israel ansässige Heiden πάροικος καὶ ἀλλογενής genannt werden, als ehemals „Fremde in Bezug auf die Bundessetzungen der Verheißung“ bezeichnet.

⁸⁹ Vgl. E. KÄSEMANN, Ephesians and Acts 291.

⁹⁰ Vgl. E. KÄSEMANN, Ephesians and Acts 297. Keineswegs lässt sich von daher behaupten, das Schicksal der Heiden würde nach dem Epheserbrief „reversed ... not by their being incorporated into Israel, even into a renewed Israel of Jewish Christians, but by their being made members of a community which is a new creation, transcending the categories of Jew and Gentile“ (so A. T. LINCOLN, Theology 107). Das „renewed Israel“, dem Juden- und Heidenchristen nach Paulus wie nach dem Epheserbrief angehören, ist Gottes Neuschöpfung. Zwischen diesen beiden Größen besteht kein Gegensatz. Schon im Alten Testament geht das „renewed Israel“ (dem auch nach alttestamentlicher Erwartung teilweise bereits Heiden angehören) nicht einfach aus dem alten hervor, sondern verdankt sich Gottes Neuschöpfungsakt nach dem Gericht. Die alttestamentlichen Zitate in Eph 2,11–18, die sich auf diese Neuschöpfung Israels durch seinen Messias beziehen, unterstreichen die *Kontinuität* zwischen dem Heidenchristentum und der Geschichte Gottes mit Israel sowie den Israel gegebenen Verheißungen (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6). Die gleichzeitig festzustellende *Diskontinuität* rührt von der die Verheißungen transzendierenden Erfüllung dieser Verheißungen in Christus her.

Das greift er nun nochmals auf, indem er ihren Stand in der Vergangenheit als „Fremde und Bewohner ohne Bürgerrecht“ beschreibt.⁹¹

ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων Das Gegenstück zum nur gastweise im Land weilenden ξένος καὶ πάροικος ist der ins Land gehörende (dort geborene – vgl. Apg 21,39 mit 22,3) πολίτης (vgl. Lk 15,15; 19,14).

Die LXX übersetzt mit πολίτης zumeist 𐤒𐤓 (Gen 23,11; Prov 11,9.12; 24,43; Jer 36[29],23; 38[31],34), sieht in ihm also den Angehörigen des jeweils eigenen Volkes (so auch 2Makk 4,5.50; 5,6.8.23; 14,8; 15,30).

Paulus erwähnt in Phil 3,20 das πολίτευμα der Christen. Von dort könnte sich die Vorstellung herleiten, dass sie πολίται des Gottesvolkes sind. Die Vorsilbe συν- schließt die Heidenchristen mit allen anderen Heiligen – d. h. mit allen an Christus Glaubenden (Eph 1,1) – zu einem einzigen Volk zusammen. Sie sind Angehörige des eschatologischen Gottesvolkes im umfassenden Sinn und ohne jegliche Abstriche, obwohl sie nicht jüdischer Herkunft sind (vgl. 3,6). Daraus folgt, dass die kultische Tora für die christliche Gemeinde keine Relevanz mehr hat. Dass der Verfasser dies nirgends eigens anspricht, deutet darauf hin, dass die Frage nach der Observanz der kultischen Tora für die Gemeinde nicht mehr akut war.

ἅγιοι Zwei Gründe sprechen entschieden gegen die Interpretation der „Heiligen“ in 2,19 als Engel: Zum einen umfasst die mit οἰκείοι τοῦ θεοῦ anklingende *Familia-Dei*-Vorstellung (s. u.) nirgends sonst Engel, sondern bezieht sich immer auf die Nachfolger Jesu bzw. die christliche Gemeinde. Zum andern kann von der himmlischen Gemeinschaft der Engel nicht gesagt werden, sie sei „erbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten“ (2,20).

οἰκείοι τοῦ θεοῦ Der Verfasser wechselt nun von der politischen Vorstellungswelt zu der von Haus und Familie.⁹² Die Grundbedeutung von οἰκείος ist „Hausgenosse“; in der LXX wird das Wort überwiegend für „Blutsverwandter“/„Onkel“ (𐤒𐤗𐤑/𐤒𐤓𐤕) gebraucht (vgl. Lev 18,6.12f; 21,2; Num 27,11; 1Sam 10,14–16; Am 6,10).

Der Gedanke, dass die Gemeindeglieder *untereinander* als „Hausgenossen“ oder „Familienangehörige“ verbunden sind, liegt bereits in Gal 6,10 vor, wonach vor allem den οἰκείοι τῆς πίστεως Gutes zu erweisen ist. Dass sie damit auch „Hausgenossen“ oder „Familienangehörige“ *Gottes*

⁹¹ Vgl. auch die Aussonderung der „Heiligen“ aus der Welt als ξένοι καὶ παρεπίδημοι in Hebr 11,13 bzw. (πάροικοι καὶ παρεπίδημοι in 1Petr 1,1 und 2,11).

⁹² Die vv 19–22 enthalten 6 Derivate von οἶκος: πάροικοι, οἰκείοι, ἐποικοδομηθέντες, οἰκοδομή, συνοικοδομεῖσθε, κατοικητήριον.

sind, ergibt sich daraus, dass Gott ihr Vater ist (1,5 υἰοθεσία; 2,18, 3,14; 4,6; 6,23 πατήρ; 5,1 τέκνα; vgl. schon Jesu Rede von der *familia Dei* in Mk 3,34f parr). Nach 1Tim 3,15 und Hebr 3,6 ist die Gemeinde Gottes Haus (οἶκος). Auch Eph 2,20–22 führt den Gedanken in diese Richtung weiter.

20 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν Vom Bild des „Haus Gottes“ schreitet der Verfasser nun weiter zum Bild von der Gemeinde als „Bauwerk“ bzw. Tempel.⁹³ Die Rede vom „Bau“ lässt einerseits die alttestamentliche Erwartung von der Wiederherstellung Israels nach der Gerichtserfahrung des Exils „in terms of God building a people for himself (Jer 24:6; 31:4; 33:7)“ anklingen und erinnert andererseits an Mt 16,18, welches „the idea that the Messiah Jesus is the one who builds or establishes the renewed community of the people of God“ enthält.⁹⁴ Der Begriff des „Fundaments“, auf das die Adressaten aufgebaut wurden, „stellt von vornherein klar“, dass der Verfasser an dieser Stelle nicht nur „an den Anfang und das Werden der Kirche“ erinnern will, sondern den „Aposteln und Propheten“ bleibend eine maßgebliche Funktion für die Gestalt der Kirche zuschreibt;⁹⁵ die Kirche ist auf ihre Lehre gegründet.⁹⁶ Die „Apostel und Propheten“ sind nach 3,4–6 die, welchen das Geheimnis Christi geoffenbart worden ist, wie nämlich in Christus auch die Heiden Miterben werden sollten (vgl. Kol 1,12.27). Da die Propheten im Epheserbrief immer an zweiter Stelle nach den Aposteln genannt werden (vgl. 3,5; 4,11), ist ein Bezug auf die alttestamentlichen Propheten unwahrscheinlich. In 4,11 werden sie ausdrücklich von den Aposteln unterschieden; es muss sich also – obwohl Apostel und Propheten in 2,20 durch den beiden gemeinsamen Artikel verbunden sind – bei ihnen „um geisterfüllte Männer (vgl. 3,5) der Urkirche handeln, die neben den Aposteln zur Erhellung und Verkündigung des Evangeliums beitrugen“.⁹⁷

ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ In der *LXX* kommt ἀκρογωνιαίος nur in Jes 28,16 vor. Diese schon im Tg Jes 28,16 (auch Röm 9,33) messianisch gedeutete Stelle bezieht 1Petr 2,4–8 ausdrücklich auf Christus als den Eckstein des vom Geist erfüllten Tempels der Gemeinde

⁹³ Wie P. T. O'BRIEN richtig anmerkt, ist der Übergang „here from one metaphor to another ... natural, for the term ‚house‘ can mean ‚household‘ or ‚temple‘“ (Ephesians 212).

⁹⁴ P. T. O'BRIEN, Ephesians 304f.

⁹⁵ R. SCHNACKENBURG, Epheser 122.

⁹⁶ So schon Thomas Aquinas z. St.; siehe E. BEST, Ephesians 113.

⁹⁷ R. SCHNACKENBURG, Epheser 123.

(wobei die Christen zugleich als Priester an diesem Haus erscheinen). Auch in 1Kor 3,10f ist Christus das Fundament der Gemeinde.⁹⁸

21 ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὕξει⁹⁹ Nur durch Christus, mit dem alle Gemeindeglieder verbunden sind, werden auch die Gemeindeglieder untereinander verbunden und zum heiligen Tempel Gottes zusammengefügt. Die Verwendung des Partizip Präsens Passiv zusammen mit dem Präsens von αὕξάνειν lässt dies als einen kontinuierlichen, von Gott gewirkten Prozess erscheinen. Wie auch in 1Kor 3,6f; 2Kor 9,10 wird also das Gebäude als noch im Bau befindlich dargestellt. Von der Parallelstelle in Kol 2,19 her ist das Wachstum an dieser Stelle „intensiv zu verstehen. Die Kirche wächst durch größere Einheit (vgl. 4,3f) und Liebe (4,15f) in ihrer ‚inneren‘ Gestalt“.¹⁰⁰

Wie bereits in den Homologumena zu beobachten, ist die Heiligkeit der Gemeinde in Christus gänzlich gegeben; Gottes heiligender Geist wohnt bereits in ihr (vgl. 1,13; 2,18; 4,3f.30). Die Vorstellung ist nicht, dass Gott erst nach der Fertigstellung des Tempels in ihn einziehen wird. Die einzelnen Christen sowie die Gemeinde als Ganze *sind* heilig. Und doch ist Raum für Wachstum in der Liebe, für die Heiligung der einzelnen Christen und – wie die Vorsilbe συν- vor ἀρμολογεῖν und οἰκοδομεῖν anzeigt – der Gemeinde als Gemeinschaft. “The imagery of growth suggests that this visionary goal is not to be understood as a future instantaneous transformation ... but as the end result of a process already underway in the community.”¹⁰¹

εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ Wie Paulus in 1Kor 3,9–16 das allgemeinere Bild vom Bau auf den Tempel hin zuspitzt, spezifiziert auch der Verfasser des Epheserbriefs, um welchen Bau es sich handelt: um den heiligen Tempel, den die Gemeinde „im Herrn“, d. h. durch ihre Zugehörigkeit zu ihm, bildet.¹⁰² Die Gemeinde als Tempel tritt an die Stelle des Jerusalemer

⁹⁸ Von daher ist die seit J. Jeremias immer wieder vertretene Position, ἀκρογωνίαὸς sei hier der „Schlussstein“, der den Bau oben abschließt, nicht zu befürworten (siehe die ausführliche Auseinandersetzung damit bei R. SCHNACKENBURG, Epheser 124f).

⁹⁹ Das Fehlen des Artikels nach πᾶσα ist als Semitismus zu erklären. Infolgedessen ist πᾶσα οἰκοδομὴ mit „der ganze Bau“ (nicht „jeder Bau“) zu übersetzen. Nur dies ist im Kontext sinnvoll.

¹⁰⁰ R. SCHNACKENBURG, Epheser 126.

¹⁰¹ R. B. HAYS, Moral Vision 64.

¹⁰² Manche Ausleger sehen in der Verwendung der Tempelmetaphorik für die Universalgemeinde im Epheserbrief eine signifikante Abweichung von 1Kor 3,16, wo damit die korinthische Ortsgemeinde gemeint sei. Doch ist zu fragen, ob Paulus in 1. Korinther den Tempelgedanken auf die Ortsgemeinde begrenzt hätte, wenn er zu dieser Frage Stellung

Tempels, in dem nach alttestamentlich-jüdischer Tradition (und prinzipiell selbst für die Qumrangemeinschaft)¹⁰³ die Herrlichkeit Gottes wohnte. Die Zulassung der Heiden zum eschatologischen Tempel ist bereits in manchen alttestamentlichen Texten angelegt, wonach alle Nationen Gott dort anbeten sollten (vgl. Jes 66,18–22; 2,1–5; Mi 4,1–5).¹⁰⁴

22 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι Erst hier erreicht der Gedankengang seinen Höhepunkt, indem den Heiden zugesprochen wird, dass auch *sie* mit zu dieser „Wohnung Gottes im Geist“ erbaut werden. Während κατοικητήριον sonst meistens Gottes himmlische Wohnstatt meint (z. B. 2Chron 30,27; 3Makk 2,15), sagt Salomo in 1Kön 8,13 zu Gott: ὠκοδόμησα οἶκον κατοικητηρίου σου (vgl. Ps 75[76],2). Hierauf scheint Eph 2,22 anzuspielen. Dass der *Geist* Gottes in seinem Tempel wohnt, ist ein genuin, aber nicht ausschließlich paulinischer Gedanke (vgl. 1Kor 3,16 mit Jos Ant VIII,114). Während Paulus ihn in 1Kor 3 paränetisch wendet, dient er hier dazu, die volle Zugehörigkeit der Heiden zum eschatologischen Gottesvolk zu unterstreichen.¹⁰⁵ Auch sie haben Anteil an der eschatologischen Gabe des Geistes und sind dadurch vollwertige Glieder dieses Volkes.

genommen hätte. Im Kontext geht es ihm um das rechte Verhalten in der Ortsgemeinde; deshalb betont er *diesen* Aspekt der Tempelvorstellung.

¹⁰³ Hier sah man den gegenwärtigen Tempeldienst als unrein an, stellte aber die Legitimität des Jerusalemer Tempelkultes nicht grundsätzlich in Frage. Die Bezeichnung der eigenen Gemeinschaft als „Tempel“ war von daher nur eine Interimslösung bis zur erwarteten Wiederherstellung des wahren Kultes in Jerusalem (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.4b).

¹⁰⁴ Auch Eph 2,21 spricht von der Gemeinde als Tempel auf jeden Fall im Blick auf den *einen* Tempel Gottes in Jerusalem (siehe unter 1. Korinther 3,16f).

¹⁰⁵ Die These, wonach der Epheserbrief Heidenchristen zurechtweisen wolle, welche durch ihr selbstbewusstes Auftreten die Judenchristen zu verdrängen drohten (vgl. z. B. K. M. FISCHER, Tendenz 21–39; 79–94; R. P. MARTIN, Ephesians 5; E. KÄSEMANN, Ephesians and Acts 297), ist von den Texten her nicht haltbar. “There is no evidence in the letter (including 2:11–22) of a polemic to suggest that Gentile Christians despised fellow Jewish believers” (P. T. O’BRIEN, Ephesians 52f). Dagegen lässt der Text deutlich das Anliegen erkennen, die Adressaten ihrer neuen Identität zu vergewissern: Sie brauchten offenbar „inner strenght, further knowledge of their salvation, greater appreciation of their identity as believers and as members of the Church, increased concern for the Church’s unity, and more consistent living in such areas as speech, sexuality, and household relationships“ (A. T. LINCOLN, Ephesians lxxxix).

2.8 Epheser 3,5–6

a) Analyse

Diese Verse sind Teil des an 3,1 anschließenden Exkurses 3,2–7 über die apostolische Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden.

b) Exegese

(ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ) ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων Das Evangelium von Christus, welches auch den Heiden gilt, wird in Röm 16,25–27 und Kol 1,25–27 ebenfalls als „Geheimnis“ dargestellt, das erst in der Gegenwart (νῦν) offenbart worden ist.

ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι Dass den Aposteln hier speziell das Attribut „heilig“ beigelegt wird, ist für manche Ausleger Anzeichen jener Entwicklung, an deren Ende das Gegenüber von Großkirche und einzelnen „Heiligen“ steht.¹⁰⁶ Doch wird diese spezielle Verwendung von ἅγιος relativiert durch die gerade im Epheserbrief überaus häufige Verwendung von ἅγιος für *alle* Christen. Zwar erscheinen die „Apostel und Propheten“ hier als besondere Offenbarungsträger, doch werden sie mit dem Prädikat „heilig“ nicht über die übrigen Gläubigen erhoben – nennt der Verfasser doch in 4,11f die Zusrüstung „*aller* Heiligen“ als Aufgabe der Apostel und Propheten. Vielmehr scheint er in den Gedanken von Kol 1,26, wonach das Geheimnis „seinen Heiligen“ geoffenbart wurde, den Gedanken an die Rolle der Apostel und Propheten gegenüber allen übrigen Heiligen eingetragen zu haben, wie es der Kontext erfordert.¹⁰⁷

6 εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου Der Verfasser greift noch einmal das Thema der Teilhabe der Heiden am endzeitlichen Gottesvolk auf, von der in 2,11–22 ausführlich die Rede war. Wie schon in 2,19–22 verwendet er dabei drei Komposita mit συν-, um den Aspekt der *Teilhabe* zu betonen.

συγκληρονόμα Die Heidenchristen sind, wie schon 1,18 andeutete, „Miterben“, und zwar zusammen mit den Judenchristen.¹⁰⁸ Von Kol 1,12 und Eph 5,5 her ist dies auf das „Erbe“ der βασιλεία Christi zu beziehen. Das

¹⁰⁶ Siehe hierzu M. LODS, Sanctification selon les pères 154f.

¹⁰⁷ So P. T. O'BRIEN, Ephesians 233.

¹⁰⁸ Röm 8,17 dagegen nennt die Christen „Miterben Christi“. Das ist kein Widerspruch zu Eph 3,6, sondern die Voraussetzung dafür, dass Juden und Heiden miteinander „Erben“ sind.

„Unterpfand“ dieses Erbes ist nach Eph 1,14 der Geist. Durch die Verleihung des Geistes haben die Heidenchristen bereits Anteil an der βασιλεία Christi, aber erst auf Hoffnung hin.

σύσσωμα Die Heidenchristen gehören zweitens mit zum selben Leib wie die Judenchristen, und zwar, wie 2,16 besagt, durch die Versöhnung durch Christi Tod am Kreuz.

συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας Sie sind drittens „Mitteilhaber der Verheißung“, d. h., während sie früher von den „Bundessetzungen der Verheißung“ ausgeschlossen waren (2,12), sind sie nun durch den „Heiligen Geist der Verheißung“, mit dem sie versiegelt wurden (1,13), eingeschlossen. Der Verfasser erläutert nicht, welche Verheißung gemeint ist, doch ist für Juden(christen) die Verheißung schlechthin die Abrahamsverheißung, welche bereits den Segen für die Völker mit einschließt (Gen 12,3) und im Wohnen Gottes unter seinem Volk und dessen erneuter und endgültiger Heiligung (vgl. Ez 37,26–28) zum Ziel kommt. Für die christliche Gemeinde galt die Erfüllung dieser Verheißung als bereits angebrochen, doch wurde ihre endgültige Erfüllung durch die Aufrichtung der „βασιλεία Christi und Gottes“ noch erwartet (vgl. Eph 5,5).

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου All die genannten Privilegien gelten den Heiden „in Christus“, d. h. durch ihn und sofern sie in seinen Leib inkorporiert wurden. Die Berufung dazu haben sie durch das Evangelium (von Jesu universalem Heilswerk, das auch den Heiden gilt) erhalten (vgl. v 8 und 2Thess 2,14).

2.9 Epheser 3,10–11

ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ Hier wird der Gedanke aus 1,6.12.14, wonach die Gemeinde zum Lob Gottes existiert, aufgenommen und dahingehend weitergeführt, dass Gott durch die aus der apostolischen, insbesondere der paulinischen (vv 8f) Mission hervorgegangene Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen seine „vielfältige Weisheit“ auch den himmlischen Mächten und Gewalten¹⁰⁹ bekannt machen wollte, „gemäß seinem ewigen Vorsatz, den er in Christus Jesus, unserem Herrn, ausführte“. “In Ephesians, the church is not only the recipient of revelation (1:9) but also the singular medium of revelation to the

¹⁰⁹ Vgl. Hi 1,6; Dan 10,13.21; äthHen 61,10 zur Gegenwart feindlicher Mächte im Himmel. Von 1Petr 1,12 her ist nicht auszuschließen, dass auch Gottes Engeln durch die Gemeinde Gottes Weisheit geoffenbart werden sollte (vgl. F. F. BRUCE, Ephesians 321).

whole creation, including the cosmic powers that still oppose God's purposes (3:10, 6:10–20)."¹¹⁰ Von Kol 1,19–22 und Eph 1,9f her, wonach die kosmische Versöhnung in der Gemeinde vorweggenommen ist, erscheint die Gemeinde in Eph 3,10 als „God's pilot scheme for the reconciled universe of the future“.¹¹¹ Dass Gott „durch die Gemeinde“ seine Weisheit kundtut, besagt, dass die *Existenz* der Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen, d. h. ehemals verfeindeten Gruppen, als einer Schöpfung Gottes und nicht erst die *Aktivität* der Gemeinde diese Offenbarung an die Mächte darstellt. Doch sind die Gemeindeglieder aufgerufen, dieser Gabe Gottes entsprechend zu leben und die von Gott geschenkte Einheit zu bewahren (4,3). Gott verherrlicht sich selbst durch die Erschaffung seines Volkes (vgl. Ez 36,23 mit 37,28), aber sein Volk kann von jeher seinen Namen „entheiligen“, wenn es im Ungehorsam lebt (vgl. Lev 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32; Jer 34,16; Ez 20,9.14.22.39; 36,20–23; 39,7; Am 2,7 u. ö.).

2.10 Epheser 3,14–21

a) Analyse

Diese Verse enthalten den zweiten Fürbittenbericht des Epheserbriefs (s. o. zu 1,15–23). Auf die Einleitung (vv 14–15) folgen Bitten, die das Wachstum der Gemeindeglieder am „inneren Menschen“ betreffen (vv 16–19; vgl. zum Begriff des „inneren Menschen“ 2Kor 4,16; Röm 7,22). Der Abschnitt endet mit einer Doxologie, welche die Gewissheit der Erhörung zum Ausdruck bringt (vv 20–21).

b) Exegese

Der Verfasser geht davon aus, dass die Adressaten den Heiligen Geist haben (1,13) und dass bei ihnen Liebe vorhanden ist (1,15).¹¹² Gleichwohl erbittet er für sie Wachstum in dieser Hinsicht. Sie sollen in dem bereits Vorhandenen „gestärkt“ (δυνάμει κραταιωθῆναι / ἵνα ἐξισχύσητε), „gegründet“ (ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι) und noch mehr „erfüllt“ (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ) werden. Die Gebiete, auf denen dieses Wachstum stattfinden soll, nämlich die Liebe (17b) und die Erkenntnis der alles Maß übersteigenden Liebe Christi (vv 18–19a), sind untereinander verbunden: Indem die Christen von Christus und seiner Liebe erfüllt werden, wachsen sie auch selbst in der Liebe.

¹¹⁰ R. B. HAYS, *Moral Vision* 63.

¹¹¹ F. F. BRUCE, *Ephesians* 321.

¹¹² Die Ermahnungen und Gebetswünsche des Briefes deuten nirgends auf einen Zustand „mangelnder Glaubenstiefe“ oder eines „halbherzige[n] Christentum[s]“ hin (so aber R. SCHNACKENBURG, *Epheser* 156).

Die Gewissheit, dass Gott diese Dinge im Leben der Adressaten wirken wird, kommt daher, dass Gottes Kraft und Geist in ihnen am Wirken ist (vv 16,20). Das Ergebnis wird die Verherrlichung Gottes „in der Gemeinde und in Christus Jesus“ sein (v 21).¹¹³ Dieser Gedankengang entspricht Ez 36, wonach Gott seinen Namen heiligen wird, indem er durch seinen Geist sein Volk zum Gehorsam erneuern wird (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2c). Während nach Ezechiel 34,23f der Messias das Volk als Hirte führen soll, wohnt Christus gemäß dem paulinischen „der Herr ist der Geist“ (2Kor 3,17; vgl. 1Kor 15,45) *selbst* durch den Glauben in den Herzen (v 17). Das Gestärktwerden durch den Geist geschieht also, indem Christus mehr und mehr von den Christen Besitz ergreift.

2.11 Epheser 4,1–16

a) Analyse

Auf den ersten, durch die Doxologie in 3,21 abgeschlossenen Hauptteil des Briefs folgt der zweite, stark paränetisch ausgerichtete. Er legt dar, wie der Wandel der Christen in den Werken, „die Gott zuvor bereitet hat“ (2,10), aussehen soll. Wie in den Homologumena handelt es sich nicht um eine umfassende, jeden Fall bedenkende Ethik, sondern um Beispiele, die von den Christen durch den Geist für ihre jeweilige Situation anzuwenden und weiterzudenken sind. 4,1–16 betrifft das Leben in der Gemeinde und ermahnt zur Einheit, 4,17–5,20 besteht aus allgemeineren Anweisungen zum christlichen Leben, wobei immer wieder ein Bezug auf die Gemeinde hergestellt wird (vgl. 5,15–20). 5,21–6,9 enthält eine „Haustafel“, 6,10–20 handelt vom Kampf, den die Christen zu bestehen haben.

b) Exegese

1 Der Verfasser greift die paulinische Ermahnung auf, „Gottes, der euch berufen hat“ (2Thess 2,12), „des Evangeliums“ (Phil 1,27) oder „des Herrn“ (Kol 1,10; vgl. Kol 2,6) würdig zu wandeln, indem er ermahnt, „der Berufung, mit der ihr berufen wurdet, würdig zu wandeln“. Auch er geht also davon aus, dass der ohne menschliches Zutun erfolgten göttlichen Berufung (ἐκλήθητε ist *passivum divinum*) ein bestimmter Wandel entsprechen muss, nämlich der Wandel in den von Gott zuvor geschaffenen Werken (2,10) bzw. in der Liebe (5,2), welcher sich vom *früheren* Wandel der Christen ebenso unterscheidet wie vom Wandel der sie umgebenden *Heiden* (vgl. Eph 2,2 mit 4,17). Als solche, die nicht mehr der Finsternis angehören, haben die Christen als „Kinder des Lichts“ und „als Weise“ zu

¹¹³ „In Christus Jesus“ meint hier möglicherweise den Lobpreis der Gemeinde, der „im Namen Jesu“ geschieht (5,20) (vgl. R. SCHNACKENBURG, Epheser 159).

„wandeln“ (5,8.15). 1Thess 4,12 und Kol 4,5 betonen in diesem Zusammenhang den Eindruck, den ein solcher Wandel auf die Menschen außerhalb der Gemeinde macht, also die missionarische Wirkung der Gemeinde. Dieser Aspekt tritt im Epheserbrief nicht explizit hervor. Doch scheint in Eph 3,10 vorausgesetzt zu sein, dass der Wandel der Gemeinde sich von dem anderer Menschen abhebt, damit Gottes Absicht, seine „mannigfaltige Weisheit den Mächten und Gewalten in den Himmeln *durch die Gemeinde kundzutun*“, nicht unterlaufen wird.¹¹⁴

2–3 Die folgenden Ermahnungen beschreiben, wie ein „der Berufung würdiger“ Wandel aussieht: Dabei kehren die Tugenden von Kol 3,12–15 wieder, ergänzt um den in Kol 3,15 eher impliziten Aspekt der Einheit der Gemeinde, welche durch den *einen* Gott und Herrn gegeben, aber von den Gemeindegliedern zu erhalten (τηρεῖν) ist (4,3–6). Wie schon zu Kol 3 angedeutet, handelt es sich keineswegs nur um auch in der nichtchristlichen Umwelt geläufige Tugenden, sondern – wie von v 1 her zu erwarten – um ein auf den Leib Christi bezogenes, spezifisch christliches Verhalten, das der in Christus geschenkten Versöhnung der Christen untereinander entspricht (2,14–18). Dass dieses *auch* Merkmale enthält, auf die man in der Umwelt Wert legte, tut der hier präsentierten, *insgesamt* spezifisch christlichen Ethik keinen Abbruch,¹¹⁵ sondern ermöglicht die missionarische Wirksamkeit der Gemeinde, indem deren Wandel für ihre Umwelt bis zu einem gewissen Maß einleuchtend ist. Die meisten der genannten Tugenden sind aus der Aufzählung der Frucht des Geistes in Gal 5,22f bekannt (πραΰτης, μακροθυμία, ἀγάπη, εἰρήνη). An der Spitze steht die im Hellenismus verachtete ταπεινοφροσύνη,¹¹⁶ welche in Phil 2,3ff auf das Vorbild Christi rückbezogen wird – auch dort im Kontext einer Ermahnung zur Einheit in der Gemeinde. ἀγάπη hatte auch im nicht jüdisch-christlichen Milieu positiven Klang, doch wurde sie vor allem in der paränetischen Tradition des Christentums betont (vgl. insbesondere Röm 15,7 zur gegenseitigen Annahme in Liebe).¹¹⁷ Die Aufforderung, „die Einheit des Geistes“ zu erhalten, dagegen ist überhaupt erst vom Leib-Christi-Gedanken her sinnvoll, auf den sie hier ja auch bezogen ist. In 2,11–22 hatte der Verfasser breit die durch Christi Sühntod bewirkte Beendigung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden ausgeführt. Christus hat Frieden zwi-

¹¹⁴ Vgl. R. B. HAYS, *Moral Vision* 66: “Within God’s plan to gather the whole world into a redeemed unity, ... the church’s moral action has two fundamental aims: to manifest the truth of God’s cosmic design and to extend God’s reconciling power into the world through the growth of the body of Christ toward full maturity.”

¹¹⁵ Vgl. W. SCHRAGE, *Einzelgebote* 200–210.

¹¹⁶ Siehe unter Kol 3,12.

¹¹⁷ „Der Begriff ἀγαπᾶν wird gegenüber dem blassen vorchristlichen Gebrauch mit ganz anderem Inhalt und Sinngehalt gefüllt“ (W. SCHRAGE, *Einzelgebote* 204).

schen den Gemeindegliedern und Gott und zwischen jenen untereinander geschaffen. Diesen Frieden gilt es im Verhältnis der Gemeindeglieder untereinander zu leben.

4–6 begründet die Einheit der Gemeinde in der Einheit Gottes und des von ihm ausgehenden Heils. Die frühjüdische Tradition betont in ganz ähnlicher Weise die Einheit Israels.¹¹⁸ Das heißt, die Gemeinde wird hier in Analogie zu Israel charakterisiert. Da Gott nur ein Volk hat, erscheint sie damit als die Vorhut dieses Volkes in seiner eschatologischen Form, wobei der einigende Mittelpunkt für die Gemeinde nicht mehr das Gesetz ist, sondern Christus.

7–16 hat noch immer die Einheit zum Thema, bringt dieses aber mit dem Motiv der Verschiedenheit innerhalb des Leibes Christi zusammen und betont das für die Gemeinde nötige Wachstum. Dabei werden in v 12 „die Heiligen“ und „der Leib Christi“ synonym zueinander verwendet. Der Leib Christi sind demnach die in Christus „zusammengefügten“ (v 16) Heiligen, d. h., der Verfasser interpretiert den alttestamentlichen Gedanken des eschatologischen heiligen Volkes christologisch. Vv 12.16 wenden die Bausterminologie auf den „Leib“ an, während umgekehrt 2,21 Wachstumsmetaphorik in die Tempelbaumetaphorik eintrug. Das zeigt, wie eng „Leib“- und „Tempel“-Vorstellung für den Verfasser zusammengehören.

Die vv 11–16 machen deutlich, dass die Vollkommenheit des Leibes am Ende eines Prozesses steht, der durch die Gaben, welche Christus den Einzelnen für den Aufbau des Ganzen gegeben hat, in Gang gesetzt wird. Nach vv 7–11 hat der erhöhte, über alles herrschende Christus allen Christen (ἐκάστῳ ἡμῶν / τοὺς μὲν – τοὺς δέ) verschiedene Gaben verliehen.¹¹⁹ Daneben hat er Ämter¹²⁰ gegeben, mit deren Hilfe die „Heiligen“ für ihren jeweiligen Dienst zugerüstet werden, wodurch der Leib Christi

¹¹⁸ Vgl. z. B. syrBar 48,24: „Wir alle sind ein Volk von hochgeehrtem Namen, wir, die wir von Einem ein Gesetz empfangen. Und solch Gesetz, das mitten unter uns ist, wird uns nun helfen, die vorzügliche Weisheit, die in uns ist, wird uns beistehen“ (Übersetzung aus A. F. KLJUN, Die syrische Baruch-Apokalypse 152).

¹¹⁹ Der Begriff der „Gnade“ in v 7 hat die Auswirkungen der Gnade im Leben jedes Einzelnen im Blick und entspricht somit dem des „Charismas“ in Röm 12,6 und 1Kor 12,4 (vgl. P. T. O'BRIEN, Ephesians 287). Siehe zu dem Zitat aus Ps 68,19 in v 8 a.a.O. 289–291 und R. SCHNACKENBURG, Epheser 179f: Sowohl die Peschitta als auch der Targum zur Stelle bezeugen die Lesart „du gabst“ anstelle des in MT und LXX bezeugten „du bekamst“. Diese Tradition scheint der Verfasser (ebenso wie Apg 2,33) aufgenommen und auf Christi Himmelfahrt bezogen zu haben.

¹²⁰ Die in 4,11 genannten „Ämter“ setzen eine entsprechende Begabung voraus, da Christus Menschen als Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer „gegeben“ hat.

aufgebaut wird (v 12).¹²¹ Die Christen sollen mit ihren Gaben und aufgrund der Befähigung durch die, denen „Ämter“ gegeben sind, dazu helfen, dass das positive Ziel der Einheit des Glaubens, der Erkenntnis des Sohnes Gottes und der vollkommenen Reife von allen Gemeindegliedern erreicht wird (v 13) und – nach der negativen Seite gewendet – die in v 14 genannte Verführbarkeit der Gemeinde aufhört. Das übergeordnete Ziel dieses Prozesses ist nach vv 13.15f, dass der ganze Leib auf Christus, das Haupt, wächst, d. h., mit ihm immer enger verbunden wird und ihm alle Bereiche des Lebens mehr und mehr unterordnet.

Wie in Röm 12 bereits beobachtet, ist also allen Christen die Heiligung als Wachstumsprozess aufgetragen, aber dieses Ziel wird durch die Vielfalt der Gaben (v 7; vgl. 1Kor 12,7.11) und Ämter (v 11) in der Gemeinde, und indem alle der ihnen gegebenen Kraft entsprechend mitwirken (v 16), erreicht. Heiligung ist also kein uniformes Prinzip, sondern wird durch Einheit in der Vielfalt gelebt. Sie ist, zweitens, nicht auf das individuelle christliche Leben beschränkt, sondern auf die Gemeinde als Leib Christi bezogen. Diese korporative Perspektive wird in v 13 beibehalten, wonach das Ziel ist, dass die Gemeindeglieder zusammen in der „Einheit des Glaubens“ zum „vollkommenen“ oder – wie der Kontrast mit $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota$ in v 14 nahelegt – „reifen Mann“ werden (vgl. schon 2,15).

Mit der „Erkenntnis des Sohnes Gottes“ wird aber auch der individuelle Aspekt des Wachstums angesprochen, wie schon v 14 die Mündigkeit der einzelnen Christen im Blick hat und nach v 16 der ganze Leib wächst, indem „jeder Teil gemäß der ihm zugemessenen Kraft“ wirkt.

Während die Irrlehrer mit Lug und Trug arbeiten, sollen die Christen „in Liebe die Wahrheit (des Evangeliums) sprechen“.¹²² Auch das trägt zu ihrem Wachstum auf Christus hin bei. Diese Rückbindung des Liebesgebotes an die Wahrheit des Evangeliums bewahrt das Liebesgebot vor subjektivistischen Auslegungen (etwa im Sinne einer Gesinnungsethik), wie umgekehrt einem lieblosen Vertreten der Wahrheit gewehrt wird. Die Liebe wird in v 16 noch einmal als Modus eines gesunden Wachstums des Leibes bzw. Tempels Christi hervorgehoben, wie schon in 1Kor 13 die Liebe als

¹²¹ Die Tatsache, dass in v 12 auf die präpositionale Wendung mit $\pi\rho\acute{o}s$ zwei weitere mit $\epsilon\iota s$ folgen, legt nahe, dass die beiden Letzteren Ersterer untergeordnet sind, d. h. die in v 11 genannten Ämter dienen der Zurüstung aller Heiligen zu *ihrem* Dienst, welcher der Auferbauung des Leibes dient. Eine Alternative wäre, alle drei Wendungen parallel aufzufassen, so dass die Ämter „zur Zurüstung der Heiligen“, „zum Werk des Dienstes“ und „zur Auferbauung des Leibes“ gegeben wären. Doch fügt sich erstere Auslegung besser zur Betonung der Gaben und des Dienstes *aller* in vv 7.16, welche den Abschnitt einrahmen.

¹²² P. T. O'BRIEN macht darauf aufmerksam, dass „at Galatians 4:16, the only other instance of the word [$\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$] in the New Testament, Paul refers to ‚speaking the truth‘ of the gospel (cf. Gal. 2:5,14)“ (Ephesians 311).

der höchste Weg inmitten einer Erörterung der geistlichen Gaben erscheint.

2.12 Epheser 4,17–5,20

Dieser Abschnitt enthält eine Fülle einzelner Anweisungen, welche illustrieren, welcher Wandel „der Berufung würdig“ ist (4,1).

17–19 beschreiben in einer an Röm 1 erinnernden Weise das Leben der Heiden im Bezug auf das Denken (ματαιότης τοῦ νοῦς, ἔσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, ἄγνοια, πώρωσις τῆς καρδίας) und das Tun (ἀσέλγεια, ἀκαθαρσία, πλεονεξία). Die Christen werden eindringlich ermahnt, sich von den Heiden zu unterscheiden (ὁμεῖς δὲ οὐκ – v 20).

20–21 Die Anweisung zum neuen Wandel „lernten“ (ἐμάθητε, ἠκούσατε, ἐδιδάχθητε) die Christen zusammen mit dem Evangelium (vgl. 1Thess 4,1f). Dabei ist die Wendung „(die) Wahrheit ist in Jesus“ in v 21b auffällig, da der Verfasser sonst nirgends „Jesus“ ohne Zusatz gebraucht. Er scheint damit auf Jesu Erdenleben zu verweisen, welches Gegenstand der Katechese war.

„Christliches Leben richtet sich nicht an der ‚Idee‘ irgend eines Christus aus, sondern an der Person des einen Christus, der als geschichtlich Gekommener der zuverlässige Wegweiser für christliche Lebensgestaltung ist.“¹²³

Auch in 1Thess 4,2 verweist Paulus auf den Kyrios Jesus als Ursprung seiner ethischen Anweisungen.¹²⁴ Zwar enthält die paulinische Paraklese nur wenige direkte Hinweise auf Jesusworte, doch sind diese im jeweiligen Kontext von großem Gewicht. Außerdem sind die direkten Zitate um die zahlreichen Anspielungen und sachlichen (wenn auch nicht wörtlichen) Übereinstimmungen mit der Jesustradition zu ergänzen.¹²⁵

22–24 Auf die Beschreibung des alten Lebens folgt die Beschreibung der Abkehr von diesem durch das „Ablegen des alten Menschen“ und das „Anziehen des neuen“ (vgl. Kol 3,8–10). Dabei gilt der neue Mensch als Schöpfung Gottes nach seinem eigenen Bild (τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα).¹²⁶ Aufgabe der Christen ist es, immerzu erneuert zu

¹²³ R. SCHNACKENBURG, Epheser 203.

¹²⁴ Siehe die Ausführungen in Kapitel 6: Erster Thessalonicherbrief, zu 1Thess 4,2 zum Problem des Zusammenhangs zwischen Paulusbriefen und Jesustradition.

¹²⁵ Vgl. W. SCHRAGE, Einzelgebote 243.248f.

¹²⁶ Der Ausdruck steht hier an der Stelle von τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν in Kol 3,10. Dort ist in Anlehnung an den Wortlaut von Gen 1,26f als verbindendes Zwischenglied Christus als Eikon Gottes eingeschoben.

werden und den neuen Menschen „anzuziehen“, d. h. ihm gemäß zu handeln.¹²⁷

Die Wendung ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας¹²⁸ „ist so eng an ‚geschaffen‘ angeschlossen, dass man daraus zunächst das Werk Gottes heraushören muss... Aber sie steht auch noch immer unter dem Anruf, den neuen Menschen anzuziehen, und wird so zur Mahnung.“¹²⁹ Wie in Eph 4,15 die Liebe, so werden hier Gerechtigkeit und Heiligkeit mit der Wahrheit verbunden. Dass Christen „in Gerechtigkeit“ Gott dienen, widerspricht in keiner Weise der paulinischen Rechtfertigungslehre, sondern ergibt sich, wie Röm 6,13–19 zeigt, gerade aus ihr.

In der Heiligung wird die (verlorene) Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt. Der neue Mensch ist nach dem Bild des heiligen Gottes geschaffen. Das vollkommene Beispiel eines heiligen Lebens ist deshalb, wie 5,2 voraussetzt, Jesus als *das* Ebenbild Gottes.

4,25–5,20 enthält Einzelanweisungen, welche illustrieren, welches Verhalten dem „neuen Menschen“ entspricht und welches nicht. Auf der negativen Seite stehen Lüge, Zorn, Diebstahl, schlechtes Reden, Bitterkeit, Wut, Geschrei und Lästerung sowie „alle Bosheit“, was anzeigt, dass der Lasterkatalog keine Vollständigkeit anstrebt, sondern nur Beispiele nennt. Auf der positiven Seite stehen Wahrheit, Teilen mit Armen, gutes, auferbauendes Reden, Güte, Erbarmen und Vergebung als Illustrationen von „Gerechtigkeit und Heiligkeit“. Während manche der genannten Laster und Tugenden Parallelen in der Umwelt haben¹³⁰, wäre es doch auch hier verfehlt, diesen Katalogen den spezifisch christlichen Charakter abzusprechen.¹³¹ Auffällig ist insbesondere, wie immer wieder ein Bezug zum Zusammen-

Dieses Zwischenglied fehlt hier, so dass der neue Mensch unmittelbar als Abbild Gottes erscheint.

¹²⁷ Während das Bild vom „Anziehen“ sich in Gal 3,27 auf die Taufe bezieht (Aorist), ist es in Röm 13,14 wie hier parännetisch ausgerichtet.

¹²⁸ Vgl. Weish 9,3, wo mit ὁσιότης καὶ δικαιοσύνη das Verhalten Gottes, und Lk 1,75 sowie beispielsweise Plat Gorg 523a–b und Plato La 199d–e, wo damit das Verhalten von ihm dienenden Menschen beschrieben wird. Philo Abr. 208 (vgl. Plutarch Demetr 24,8–9.12) weist die Gerechtigkeit dem Verhalten gegenüber Menschen, die Heiligkeit dem Verhalten gegenüber Gott zu (ὁσιότης μὲν πρὸς θεόν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους). Doch ist eine solche Aufteilung in Eph 4,24 nicht erkennbar. Diogenes Laertius VII 119 bezieht ὁσιος und δίκαιος auf das Verhalten gegenüber Göttern (siehe die Zusammenstellung der griechischen Texte im Neuen Wettstein Bd. 2, 620–624).

¹²⁹ R. SCHNACKENBURG, Epheser 205.

¹³⁰ Vgl. IQS 1,5: *בכּוּל מַעֲשֵׂי טוֹב וְלַעֲשׂוֹת אֱמֶת וְצַדִּיקָה לְדַבּוּק* zu der in v 9 genannten Trias ἀγαθωσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια (vgl. dazu S. WIBBING, Tugend- und Lasterkataloge 112).

¹³¹ „Interessanterweise und wahrlich nicht zufällig [fehlt] gerade das Kernstück der stoischen Kataloge“: „die vier Kardinaltugenden“ (W. SCHRAGE, Einzelgebote 202).

leben in der Gemeinde hergestellt wird (man beachte Wendungen wie ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη, οἰκοδομή, εἰς ἀλλήλους). Auch die Aufforderung, zu arbeiten, damit man etwas weitergeben kann (4,28; vgl. 1Thess 4,11 und 2Thess 3,12), wird vor allem auf die gegenseitige Fürsorge in der Gemeinde zu beziehen sein. Die Aufforderung, mit den eigenen Händen zu arbeiten, nimmt wörtlich auf die Selbstdarstellung des Paulus Bezug (vgl. 4,28 mit 1Kor 4,12). Die Ermahnung in 4,26 vereinigt die Aufforderung, im Zorn nicht zu sündigen, aus Ps 4,5LXX mit der, die Sonne nicht über dem Zorn untergehen zu lassen – ein Verhalten, welches Plutarch in Mor 488b–c als vorbildlich bezeichnet.¹³² In 4,31 wird der Zorn dann ganz abgelehnt, was dem in Mt 5,22 überlieferten Jesuswort entspricht. Die Entsprechung zwischen Gottes Vergeben und dem der Christen (4,32) wird auf die 5. Bitte des Vaterunsers zurückgehen (Mt 6,12 par Lk 11,4; vgl. Mt 6,14; Mk 11,25). So wird auch hier deutlich, dass sich die christliche Ethik in weiten Bereichen mit derjenigen der Umwelt deckt, dabei aber vor allem aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition schöpft und sich, wie Eph 4,20f ausdrücklich besagt, an der Jesustradition, dem Weg und insbesondere der Passion Jesu (vgl. 5,2.25) sowie der apostolischen Überlieferung und dem apostolischen Vorbild orientiert. Der primäre Bezugsrahmen dieser Ethik ist das Zusammenleben in der Gemeinde (s. o.).

In 4,30 rekurriert der Verfasser auf den Heiligen Geist, mit welchem die Christen „versiegelt“ sind „bis zum Tag der Erlösung“. Dass böse Taten den Geist „betrüben“, bedeutet, dass er es ist, der die Christen zum Tun des Willens Gottes von innen heraus antreibt bis zum Tag ihrer Vollendung im Endgericht. Dies entspricht der auch 1Thess 4 zugrundeliegenden Perspektive von Ez 36 (und Jer 31), wonach der Heilige Geist die Kraft der Heiligung ist (siehe unter 1Thess 4). Die Christen sind also, wie für den neuen Bund verheißen, für das Tun des Guten nicht auf sich gestellt. Doch können sie den Heiligen Geist „betrüben“, indem sie sich gegen ihn stellen und trotz des inneren Antriebs durch den Geist zum Guten das Böse tun. Nach Jes 63,10 war ein solches „Betrüben“ des Geistes die Sünde Israels, die zum Gericht führte: αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρόξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ. Dass der Verfasser das eschatologische Gottesvolk davor warnt, in denselben Widerstand gegen den Geist zu verfallen, zeigt, dass es nach wie vor von der Möglichkeit zu solchem Widerstand bedroht ist (vgl. 1Kor 10,1–12). Die Alternative zum Gehorsam gegenüber dem Geist ist für den Epheserbrief, „dem Teufel Raum zu geben“ (v 27; vgl. 6,11 und 1Kor 7,5, wo Paulus davor warnt, dem Teufel die Möglichkeit der Versuchung zu geben).¹³³

¹³² Vgl. Neuer Wettstein Bd. 2, 624f.

¹³³ In den paulinischen Homologumena ist nie vom διάβολος die Rede, sondern stattdessen vom Σατᾶν. Inhaltlich sind die beiden Wörter gleichbedeutend, wie z. B. der

5,1–2 fordert die Christen auf, „Nachahmer Gottes“ zu werden, indem sie so „in Liebe wandeln“, wie Christus (der damit als das vollkommene Abbild der Liebe Gottes dargestellt ist) sie geliebt hat. Als höchster Ausdruck dieser Liebe gilt seine stellvertretende Selbsthingabe in den Tod (vgl. 5,25; Gal 1,4; 2,20; 1Tim 2,6; Tit 2,14 sowie Mk 10,45 par Mt 20,28). Die Frage der Nachahmbarkeit Gottes oder Jesu wird dabei nicht unmittelbar thematisiert. Doch hebt 5,2 mit περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς eindeutig auf die *Liebe Christi* ab, die zu seiner Selbsthingabe führte (καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν κτλ.); damit wird zugleich deutlich, dass Christi Opfer nicht Gegenstand der Nachahmung sein kann.

3–20 V 3 stellt ausdrücklich den ansonsten in diesen Versen impliziten Bezug der Paraklese auf die Heiligung her, indem er ermahnt, sich zu verhalten, „wie es Heiligen geziemt“. Dahinter steht die Vorstellung, dass die Gemeinde das endzeitliche Gottesvolk darstellt, welches durch den Geist den Willen Gottes erfüllt und damit „heilig ist“, da Gott heilig ist, welcher es berufen und erwählt hat (vgl. Lev 19,2 u. ö.). Die Rechtfertigung oder – in der Terminologie des Epheserbriefs – Rettung ist kein Freibrief zum Sündigen (vgl. Röm 6,15). Vielmehr umfasst sie die Befreiung von der Sünde, welche unter dem Zorn Gottes steht. Daraus folgt, dass Christen die Sünde lassen müssen (vv 6–7). Den Wechsel vom alten Leben in Unheiligkeit zum neuen in Heiligkeit beschreiben die vv 8.11 (vgl. Kol 1,12f; Röm 13,12; 2Kor 6,14; 1Thess 5,4f)¹³⁴ als Wechsel von der Finsternis zum Licht, wobei das Leben im Licht in der Form des Imperativs angemahnt wird (v 8c). Zwar ist die Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen nicht in ihrem Tun *begründet*, doch müssen erstere „auch in ihrem Leben vollziehen, was sie sind“.¹³⁵

An der Spitze des die Werke der Finsternis (v 10) beschreibenden Lasterkatalogs steht die πορνεία, welche auch im Alten Testament und in der jüdischen Tradition als besonders verunreinigend galt und in der Jesustradition ebenfalls besondere Aufmerksamkeit erhält. Wie im Alten Testament häufig, steht sie zusammen mit ἀκαθαρσία (als dem extremen Gegenstück zur Heiligkeit – vgl. Lev 10,10; 11,43f u. ö.) und πλεονεξία (siehe die ausführliche Erörterung unter 1Thess 4,2). Weitere Kennzeichen

Vergleich von Mt 4,1–8.11 mit Mt 4,10 zeigt, wo sie sich eindeutig auf dieselbe Gestalt beziehen.

¹³⁴ Die Lichtmetaphorik spielt auch in der Paraklese des *Corpus Johanneum* eine wichtige Rolle und wird dort mit Gottes Wesen begründet: vgl. 1Joh 1,5 mit Joh 8,12; 12,35,46; 1Joh 2,9.11. Statt σκοτός wird hier außer in Joh 3,19 und 1Joh 1,6 durchwegs σκοτία verwendet.

¹³⁵ G. LOHFINK, Gemeinde 145.

des Lebens in der Finsternis sind Unanständigkeit und loses Geschwätz (v 4) sowie Trunkenheit (v 18).

V 5 nimmt die Trias πορνεία, ἀκαθαρσία und πλεονεξία auf und stellt wie 1Kor 6,9f und Gal 5,21 fest, dass Menschen, die daran festhalten (das ist mit der über einen Lasterkatalog hinausgehenden Bezeichnung von *Menschen* als „Unzüchtige, Unreine und Habgierige“ impliziert), keinen Anteil am „Reich Christi und Gottes“ haben. Dies ergibt sich aus dem Charakter der Gemeinde als des heiligen Volkes (s. o. zu v 3).

Das Leben im Licht dagegen ist bestimmt von Danksagung an Gott im Namen Jesu Christi (vv 4.20) und geistlichen Liedern (v 19; vgl. Kol 3,16), Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit (v 9), von dem, „was dem Herrn wohlgefällig ist“ (v 10). Es umfasst also den Gottesdienst im engeren Sinn ebenso wie den Gottesdienst im Alltag. Wie Röm 12,2 erwartet der Verfasser, dass die Adressaten in der Lage sind, zu prüfen, was dem Herrn gefällt (5,10.17), da sie „Christus gelernt haben“ (4,20) und von ihm erleuchtet werden, sofern sie sich aus dem Schlaf erheben (5,14)¹³⁶ und sich kontinuierlich vom Heiligen Geist verändern lassen (5,18), mit dem sie versiegelt wurden (1,13).¹³⁷ Der Verfasser kann es deshalb bei diesen allgemeinen Andeutungen belassen.

Auch an dieser Stelle ist das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wirken festzustellen: Nach 1,23 stellt die Gemeinde bereits „die Fülle Christi“ dar, nach 3,19 ist es Gott, der das Erfülltwerden der Christen bewirkt, nach 4,10–13 setzt Christus Menschen ein, die dem Leib zur gänzlichen Erfüllung und Reife verhelfen, nach 5,18 sollen die Christen es zulassen, dass der Geist sie mit Gottes Fülle erfüllt.

In gleicher Weise *ist* Christus nach 1,22 das Haupt der Gemeinde und sie nach 1,23 sein Leib, aber 4,15 fordert sie auf, „in jeder Hinsicht auf ihn als Haupt zuzuwachsen“. 4,16 unterstreicht noch einmal, dass die Gemeinde dieses Wachstum nicht aus sich heraus vollbringen kann, sondern von Christus als dem Haupt empfängt. Doch wirkt jeder Teil mit in der Kraft, die Gott ihm verliehen hat. Diese Verbindung von Gabe, Aufgabe

¹³⁶ Mit R. SCHNACKENBURG „ist es immer noch [als] die beste Erklärung [anzusehen], dass hier ein Fragment aus der Taufliturgie auf die Situation der bereits Getauften angewendet wird, um ihnen das lichtvolle Leben, das ihnen in der Taufe zuteil wurde, in Erinnerung zu bringen“ (Epheser 233).

¹³⁷ Die Konstruktion von πληροῦν mit ἐν legt einen instrumentalen Sinn nahe. Da der Brief wiederholt vom Erfülltwerden mit der Fülle Gottes oder Christi spricht, „the content with which believers have been (or are being) filled is the fulness of (the triune) God or of Christ“ durch den Heiligen Geist (P. T. O'BRIEN, Ephesians 392). Nach O'Brien gibt es keine Belege, wo der erfüllende Inhalt mit ἐν + Dativ auf πληροῦν folgt (a.a.O. 391, Anm. 124). „To be admonished, 'Be filled by the Spirit', then, means that Paul's readers are urged to let the Spirit change them more and more into the image of God and Christ“ (a.a.O. 392).

und Fürbitte ist ein Charakteristikum nicht nur der paulinischen, sondern der urchristlichen Ermahnung überhaupt.

2.13 Epheser 5,21–6,9

a) Analyse

Dieser Abschnitt ist mit Kol 3,18–4,1 verwandt. Er erläutert in Form einer sogenannten „Haustafel“, welche Konsequenzen die Heiligung im Rahmen der Beziehungen in Familie und Haushalt hat. Da solche Haustafeln in der frühen Christenheit eine gängige Form der ethischen Unterweisung waren (vgl. auch 1Petr 2,18–3,7; 1Tim 2,8–15; 6,1–10; Tit 2,1–10), ist aus den darin angesprochenen Themen nicht auf entsprechende Missstände in der Gemeinde zu schließen. Die darin genannten sozialen Beziehungen stellten Grundpfeiler der Gesellschaft dar. Wie sie in Heiligung gelebt werden konnten, war deshalb ein grundlegendes Thema für alle Christen.

Während die Frage nach dem Ursprung der Haustafeltradition nach wie vor ungelöst ist,¹³⁸ kann die Frage, an welchen Normen die christlichen Haustafeln sich orientieren, präzise beantwortet werden. Selbst bei der Übernahme von gängigen Motiven aus der Umwelt (der damit ein gewisses Maß an ethischem Urteilsvermögen zugestanden wird)¹³⁹ werden diese an die Christologie rückgebunden und teilweise mit alttestamentlichem Gut (in seiner christlichen Verwendung im Blick auf die christliche Gemeinde) unterlegt. Damit wird die Haustafeltradition – wo auch immer sie also ursprünglich herkommt – durch und durch christlich „vereinnahmt“.¹⁴⁰

Das Partizip $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\sigma\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, welches in v 21 das Leitmotiv der folgenden Verse (5,22–6,9) angibt, gehört zu einer Folge von Partizipien, die alle von $\pi\lambda\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\theta\epsilon$ abhängen und zusammen das vom Geist bestimmte Leben der Christen, also das Leben in der Heiligung, beschreiben. Der Verfasser greift mit seinen Ermahnungen zur Unterordnung ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\text{-}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ – 5,21.24) und zum Gehorsam ($\acute{\upsilon}\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ – 6,1.5) des jeweils sozial schwächeren Gliedes gegenüber dem sozial Stärkeren zunächst geläu-

¹³⁸ Vgl. A. T. LINCOLN, Ephesians 356–365; P. T. O'BRIEN, Colossians 214–218; DERS., Ephesians 405–407; E. BEST, Ephesians 520–527.

¹³⁹ Nach W. SCHRAGE finden sich bei Paulus neben den „rein negativen Aussagen über die heidnische Sittlichkeit“ andere, in denen er „offensichtlich sittliche Qualitäten voraussetzt und anerkennt“, was sich „in seiner Paränese selbst direkt und indirekt in mannigfacher Weise bestätigt“ (Einzelgebote 190.196).

¹⁴⁰ Siehe zur umfassenden, nicht nur formalen „Verchristlichung“ der Haustafeln K. WEIDINGER, Haustafeln 51f sowie W. SCHRAGE, Einzelgebote 203f: „In Christus‘ ist keine bloße Formel, sondern besagt, dass die dadurch charakterisierten Mahnungen in den Herrschaftsbereich Christi übernommen sind und nun gerade hier das Leben des Christen bis in die konkreten Lebensordnungen ... hinein erfassen und bestimmen wollen.“

fige ethische Prinzipien aus der Umwelt auf. Doch wird diese einseitige Unterordnung in der vorliegenden Haustafel unterlaufen: Der Autor „accepts and even reinforces the basic structures of the patriarchal household, but then within them brings to bear Christian motivations of love and service“.¹⁴¹

Schon in der Überschrift (v 21) verankert diese Haustafel mit dem Hinweis auf den φόβος Χριστοῦ die Ethik christologisch. Der Ausdruck „Furcht Christi“ ist in Analogie zur alttestamentlichen Rede von der „Gottesfurcht“ (vgl. Röm 3,18 und 2Kor 7,1) gebildet. Sie führt wie diese zum Gehorsam.¹⁴²

Die Ableitung der Ermahnung an Männer und Frauen aus dem Verhalten, das dem Verhältnis von Christus und Gemeinde entspricht (vv 22–33), fällt völlig aus dem Rahmen der nichtchristlichen Haustafeltradition. Daraus, dass in Eph 5,27.32 das Verhältnis von Christus zur Gemeinde zum Maßstab der christlichen Ehe wird, ergibt sich, dass die Ehemänner über ihre Ehefrauen nicht nur herrschen, sondern sie bis zur Selbstpreisgabe lieben sollen, „während sich außerchristliche Haustafeln in der Warnung vor Geldheirat, Ehebruch, Polygamie“ und dergleichen „erschöpfen“.¹⁴³ Dass die Herren ausdrücklich ihrem himmlischen Herrn untergeordnet werden (Eph 6,9; vgl. Kol 4,1), ist ebenfalls eine signifikante Abweichung von nichtchristlichen Haustafeln.

Die Sklaven sollen ihren Herren ebenfalls „wie Christus“ bzw. „wie dem Herrn“ und „als Diener Christi“ dienen (6,5–7) und dabei an den Lohn denken, den sie dafür „vom Herrn“ erhalten werden (6,8). Das Gerichtsmotiv wird auch den Herren als Motivation für ihr Handeln vor Augen gestellt (6,9). Als spezifisch christlich darf ferner die in der hellenistischen Literatur nicht in Haustafeln enthaltene Aufforderung zur ἀγάπη gelten,¹⁴⁴

¹⁴¹ A. T. LINCOLN, *Theology* 123. Es ist umstritten, ob mit ἀλλήλοις hier, wie beispielsweise in 1Kor 11,33 u. ö., eine nur selektive Reziprozität intendiert ist (so z. B. P. T. O'BRIEN, *Ephesians* 403) oder volle Reziprozität nach dem Vorbild von Phil 2,3–8: F. F. BRUCE spricht in diesem Zusammenhang von „mutual submissiveness“ (*Ephesians* 382; vgl. z. B. auch A. T. LINCOLN, *Theology* 123; G. DELLING, Artikel ὑποτάσσεσθαι; G. BILEZIKIAN, *Beyond Sex Roles* 154). Beides ist möglich, doch ist das Element der reziproken Verpflichtung im Kontext auf jeden Fall gegeben. Von daher sind alle Auslegungen, die einseitig die Unterordnung der jeweils sozial schwächer gestellten Seite betonen und der reziproken Verpflichtung der Glieder untereinander in diesem Text nicht Rechnung tragen, verfehlt.

¹⁴² Zur „Furcht Gottes“ oder „Christi“ als Motiv der Ethik vgl. die Ausführungen in Kapitel 10: Zweiter Korintherbrief zu 2Kor 7,1.

¹⁴³ W. SCHRAGE, *Einzelgebote* 206. Vgl. zur „Auffassung von der Inferiorität und Diskriminierung der Frau in der ganzen Antike, besonders aber im Judentum“ a.a.O. 205 einschließlich Anm. 89.

¹⁴⁴ E. BEST, *Ephesians* 540.

welche durch das Vorbild Christi motiviert wird (v 25)¹⁴⁵ und außerdem das von Jesus und im Anschluss daran von Paulus ins Zentrum der Ethik gestellte Liebesgebot aufnimmt (vgl. Mk 12,28–34 mit Röm 13,8–10 und 1Kor 13).

“While many of the ethical emphases in these Christian summaries can be paralleled from Jewish and Stoic sources, to say that the addition of such a phrase as ‘in the Lord’ [5,22; 6,1.5] ... ‘Christianizes them in the simplest possible way’ is to say everything, for such an addition introduces a difference in kind and not merely in degree.”¹⁴⁶

Zusätzlich zu den aus der Christologie abgeleiteten Argumenten rekurriert der Verfasser auch auf das Alte Testament. So zitiert er in 5,31 hinsichtlich des ehelichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau Gen 2,24 LXX. Zum Verhältnis zwischen Eltern und Kindern zitiert er in 6,2 das Gebot der Elternehrung (vgl. Ex 20,12LXX; Dtn 5,16LXX), geht also davon aus, dass der an Israel gerichtete Dekalog „im Herrn“ (6,1) der christlichen Gemeinde gilt.¹⁴⁷

b) Exegese von Epheser 5,25–27

Diese Verse sprechen explizit von der Heiligung der Gemeinde und sind deshalb ausführlicher zu erörtern. Sie sind Teil der Ermahnung an die Ehemänner, ihre Frauen zu lieben wie Christus die Gemeinde. Die Gründung der ἐκκλησία wird hier als Brautzuführung dargestellt,¹⁴⁸ wobei Bild- und Sachebene einander durchdringen: Während bildhaft eine Brautzuführung dargestellt wird, werden die Begriffe der Reinigung und der Makellosigkeit durch den Hinweis auf Christi Sühntod, das Wasserbad und das Wort unmittelbar auf die Sachebene des realen Verhältnisses Christus – Gemeinde bezogen. „Bereits in Ez 16,9ff wird die Bereitung und Schmückung Israels als Braut beschrieben, wozu das Brautbad, die Schmückung und die Einkleidung gehören.“¹⁴⁹ Auch dort ist es – in Durchbrechung des Bildes – JHWH als Bräutigam, der seine Braut schmückt.

¹⁴⁵ Mit E. BEST ist v 25b nicht *nur* im Sinne eines Vorbildes zu interpretieren: „as at 4.32 and 5.2 ... a causal element is probably also present“ (Ephesians 541).

¹⁴⁶ F. F. BRUCE, Colossians 162 mit Bezug auf W. K. L. CLARKE, New Testament Problems 159.

¹⁴⁷ Dabei wird bezeichnenderweise durch Weglassung des auf ἐπὶ τῆς γῆς folgenden Relativsatzes der konkrete Hinweis auf „das gute Land, das der Herr, dein Gott, dir geben wird“ in einen allgemeinen Verweis auf die „Erde“ umgewandelt. Dieser Teil des Elterngebotes war auf die Gemeinde aus Juden und Heiden nicht unmittelbar anwendbar.

¹⁴⁸ Vgl. M. GESE, Vermächtnis 208, Anm. 359. Ein solcher Brautzuführungsritus ist auch in Gen 2,22; 29,23; Ps 45,15f zu erkennen.

¹⁴⁹ M. GESE, Vermächtnis 208, Anm. 362; vgl. auch Ab R. Nathan 41; bShab 77b (E. BEST, Ephesians 543).

25a stellt die Verbindung des Folgenden zum Kontext dar. Der Verfasser kommt auf Christi Verhalten gegenüber der Gemeinde zu sprechen, da er hierin das Vorbild für die Liebe des Ehemannes zu seiner Frau sieht, bewegt sich aber in vv 26f von der menschlichen Ehe weg und wendet sich ganz der Beziehung zwischen Christus und Gemeinde zu, welche als die von Bräutigam und Braut dargestellt werden kann (vgl. schon 2Kor 11,2f) und darin der Beziehung JHWHs zu seinem Bundesvolk entspricht (vgl. Jes 50,1; 54,5–8; Jer 2,1–3; Ez 16,1–14; 23; Hos 1–3).

25b beschreibt die Erschaffung der Gemeinde¹⁵⁰ mittels einer ekklesiologisch zugespitzten Dahingabeformel, und zwar, wie Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2 und 1Tim 2,6 einer Selbsthingabeformel. Eph 5,2; 5,25 und Gal 2,20 stellen die stellvertretende Selbsthingabe als Folge der Liebe dar,¹⁵¹ wie nach Jes 63,9 Gott Israel aus Liebe gerettet hat.

26 ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ Auf die Erschaffung der Gemeinde folgt – in drei ἵνα-Sätzen – ihre eigentliche Brautzuführung (bestehend aus Bereitung und Präsentation der Braut). Die Frucht, die der Gemeinde aus Jesu stellvertretendem Tod erwächst, ist ihre Heiligung (vgl. Joh 17,19 und Hebr 10,10; 13,12, welche ebenfalls von Heiligung durch Sühne sprechen). Sie wird hier im Bild als Bereitung der Braut durch das Brautbad dargestellt, welches für die Taufe steht (s. u. zu τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος). Die Heiligung geschieht wie nach 1Kor 6,11 infolge des stellvertretenden Todes Jesu (ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ) durch die Taufe als Reinigungsbad (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος),¹⁵² da die Chris-

¹⁵⁰ Die Brautzuführung besteht normalerweise nur aus zwei Akten, nämlich „aus Bereitung (Brautbad, Salbung, Einkleidung) und Präsentation der Braut“ (M. GESE, Vermächtnis 208, Anm. 359 unter Verweis auf die Belege bei BILL I, 500–517). Die Erweiterung der eigentlichen Brautzuführung um die Erschaffung der Braut könnte von Gen 2,21–23 her gedacht sein, wo „die Brautzuführung ebenfalls in drei Akten dargestellt [wird]: Erschaffung (V 21), Bereitung (V 22), Präsentation (V 23). Das Zitat von Gen 2,24 in Eph 5,31 sowie die betonte Hervorhebung seiner ekklesiologischen Deutung in Eph 5,32 legen eine solche Bezugnahme durchaus nahe“ (M. GESE, ebd.).

¹⁵¹ Wenn die Stellen nicht vom selben Verfasser stammen, wird man hier literarischen Einfluss anzunehmen haben.

¹⁵² Die Verwendung des Aorists von ἀγιάζειν und des Partizips Aorist von καθαρίζειν deuten an, dass es sich um einen einmaligen Vorgang handelt, nämlich um die bei der Taufe erfolgte Heiligung und Reinigung. Vgl. für die Bezeichnung der Taufe als λουτρὸν Tit 3,5 (λουτρὸν παλιγγενεσίας) sowie Just Mart Apol I 61,3.10.12. Dial 13,1; 14,1. Die drei Vorkommen von λουτρὸν in der LXX, Hld 4,2; 6,6; Sir 34,25 sprechen alle von Waschungen mit Wasser. Versuche, λουτρὸν, noch dazu gefolgt von ὕδατος, nur als „geistliche Reinigung“ zu verstehen (vgl. z. B. P. T. O'BRIEN, Ephesians 422), vermögen von daher nicht zu überzeugen. Ez 36 spricht zwar von einer spirituellen Reinigung, doch wird durch den Ausdruck λουτρὸν τοῦ ὕδατος in Eph 5 deutlich, dass

ten bei der Taufe in den Tod Christi hineingenommen (vgl. Röm 6,4ff) und aufgrund der in diesem Tod bewirkten Sühne mit Wasser gereinigt werden.

Schon in den bisher besprochenen Briefen des *Corpus Paulinum* fiel auf, dass von den „Heiligen“ durchwegs im Plural die Rede ist. Dem entspricht die korporative Sicht von Heiligung an dieser Stelle: Es ist die *Gemeinde*, die Christus aufgrund seines Todes heiligte. Zwar wird jeder einzelne Christ ihr durch die Taufe inkorporiert, aber im Zentrum des Interesses steht hier die geheiligte Gemeinde, welche Christus durch seinen Tod hervorgebracht hat. In *ihr* ist die Erfüllung der Verheißung an Israel, dass Gott es endzeitlich heiligen werde, angebrochen.¹⁵³

καθάρσις τῶ λουτρῶ τοῦ ὕδατος Dass zur Heiligung die Reinigung nötig ist, entspricht dem alttestamentlichen Grundsatz, wonach Reinheit die Grundvoraussetzung für Heiligkeit ist.¹⁵⁴ Die Reinigung geschieht bei leichten Verunreinigungen mit Wasser und durch das Verstreichen einer gewissen Zeit (vgl. z. B. Lev 11,32.40; auch 1QS III,4.9 und 1QH XI,10–12). Für schwere Unreinheit bedarf es darüber hinaus der Reinigung durch Sühne am Jom Kippur (vgl. Lev 16,30 mit 1QS XI,12–15 und 1QH XI,19–23).¹⁵⁵

Dieses alttestamentlich-jüdische Verständnis von Reinigung wurde von einigen neutestamentlichen Autoren aufgenommen, die καθαρίζειν ebenfalls sühnetheologisch fassen, nämlich außer unserer Stelle auch in Tit 2,14; Hebr 9,14.22f; 10,2; 1Joh 1,7.9 (vgl. auch 2Petr 1,9 und Offb 7,14).

diese für Christen in der Taufe stattfindet. Vgl. F. F. BRUCE, Ephesians 388: “The reference is to Christian initiation, in which the bestowal of the Spirit and baptism in water play a central part.”

¹⁵³ Die kollektive Redeweise an dieser Stelle ist also kein Argument gegen die Interpretation von λουτρόν auf die Taufe, sondern mit der Perspektive des Verfassers zu erklären (gegen P. T. O'BRIEN, Ephesians 422, der die Deutung auf die Taufe mit dem Argument ablehnt, die Kirche sei im Neuen Testament nie Objekt der Taufe). Dem Verfasser geht es hier um die Gemeinde als Ganze. Deshalb spricht er von *ihrer* Reinigung – wie er ja auch die Dahingabeformel hier auf die Gesamtgemeinde bezieht, in 5,2 dagegen auf die einzelnen Christen, und die Adjektive ἅγιος καὶ ἄμωμος in Eph 1,4 im Blick auf die einzelnen Christen, in 5,27 aber im Blick auf die Gemeinde verwendet. “What happened to each separate individual is said to have happened to the entire New Society” (F. F. BRUCE, Ephesians 389).

¹⁵⁴ Reinigung ist die notwendige Voraussetzung jeder Gottesbegegnung (vgl. Ex 19,10f, wo Mose die Israeliten heiligt und sie ihre Kleider waschen müssen, um Gott zu begegnen). Deshalb, aber auch aus sprachlichen Gründen, ist davon auszugehen, dass ἀγιάζειν und καθαρίζειν hier ein und denselben Vorgang beschreiben. Nach S. E. PORTER ist im *Corpus Paulinum* die Tendenz festzustellen, dass Partizipien im Aorist, die auf das Hauptverb folgen, eine mit dessen Handlung koinzidierende Handlung beinhalten, während vorangegangene Handlungen mit einem *voranstehenden* Partizip Aorist ausgedrückt werden (Verbal Aspect 384).

¹⁵⁵ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1a.

Die Taufe in den Tod Christi nimmt beide Vorstellungen auf: die Reinigung durch Wasser und durch Sühne.

Die eschatologische Heiligung Israels wird als Reinigung durch Gott selbst erwartet. Er wird sein Volk reinigen, indem er es mit „reinem Wasser besprengt“, von aller Unreinheit und allem Götzendienst reinigt, ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist gibt und seinen Geist in sie legt, der sie zum Gehorsam führt (vgl. Ez 36,25–27 mit 37,28). Dass diese *eschatologische* Reinigung im Blick ist, wird im Epheserbrief durch den Hinweis auf die Versiegelung mit dem Heiligen Geist deutlich (1,13; 4,30; vgl. Tit 3,5, wo das λουτρὸν παλιγγενεσίας parallel zur ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου steht).

ἐν ῥήματι Von einer „Reinigung durch das Wort“ ist auch in Joh 15,3 die Rede, wo Jesus seinen Jüngern zusagt, sie seien rein durch das Wort, das er zu ihnen geredet habe, womit „die umfassende Wirkung dessen, was Jesus für die Seinen war und tat“, gemeint ist.¹⁵⁶ Im Kontext der Taufe wird in der Reinigung der Zuspruch der Vergebung durch das Evangelium zu sehen sein.¹⁵⁷

27a ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν

παραστήσαι kann verschiedenen Bereichen angehören (s. o. zu Kol 1,22). Hier ist es im Bild der Brautzuführung für die Präsentation der Braut verwendet (vgl. 2Kor 11,2, wonach Paulus diese Aufgabe wahrnimmt), hat also keine kultische Konnotation, zumal die Fortsetzung des Satzes beim Bild der Brautzuführung bleibt.¹⁵⁸ Die beiden Adjektive ἅγιος καὶ ἄμωμος können sowohl in kultischem als auch ethischem Kontext auftreten, determinieren παραστήσαι also weder in die eine noch in die andere Richtung. Die Verwendung des Aorists lässt auch hier an einen einmaligen Akt denken, der allerdings kaum mit dem der Heiligung identisch ist, da er ja mit ἵνα als deren Folge ausgewiesen wird. Die Fortführung des Satzes in v 27c lässt an ein zukünftiges, wenn auch eng mit der Heiligung am An-

¹⁵⁶ C. K. BARRETT, Johannesevangelium 462.

¹⁵⁷ Möglich ist auch, dass „the words of the baptismal formula ‚in the name of Christ‘, spoken over the candidate at the moment of baptism“ (vgl. Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1Kor 1,13–15; Gal 3,27), gemeint sind (so E. BEST, Ephesians 543; siehe die Diskussion weiterer Interpretationsvorschläge a.a.O. 543f).

¹⁵⁸ Insofern ist die Behauptung, der Verfasser nehme hier „mit παραστήσαι die kultische Terminologie des Priesterdienstes vor Gott auf“ (so M. GESE, Vermächtnis 208 unter Verweis auf Kol 1,22 und 2Kor 4,14), falsch. Zwar kann παραστήσαι diese Konnotation annehmen (siehe unter Röm 12,1), doch deutet im Kontext nichts auf eine priesterliche Darstellung der Gemeinde vor Gott hin. Vielmehr stellt Christus *sich* die Gemeinde als Braut dar. Für Kol 1,22 schließt, wie z. St. festgestellt, die Verwendung des unkultischen Begriffs ἀνέκλητος mit παραστήσαι die kultische Konnotation aus.

fang verbundenes, Ereignis denken, nämlich an die Darstellung der Gemeinde bei der Parusie (vgl. Kol 1,22.28; 2Kor 11,2 sowie Offb 21,9–11, wonach die „Braut des Lammes“ bzw. das himmlische Jerusalem am Ende aus dem Himmel kommt „ἔρχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ“). Während diese zukünftige Interpretation in der älteren Exegese die Norm war,¹⁵⁹ wird sie heute vielfach unter Verweis auf die „realized eschatology“ des Epheserbriefs angezweifelt. „Already believers sit in the heavenlies with Christ (2.6) and God’s glory is seen in them (1.12; cf. 1.4; 3.18f).“¹⁶⁰ Doch steht auch für den Verfasser des Epheserbriefes ihre Verherrlichung noch aus, wie auch das Bild vom Wachstum bzw. der Erbauung des Tempels (2,21f) und des Leibes (4,11–16) implizieren (s. o., Anm. 37, zum Aspekt des zukünftigen Heils im Epheserbrief).¹⁶¹ „Das Motiv der *Brautzuführung*, durch welche die unmittelbar bevorstehende, die gerade anhebende Erfüllung zum Ausdruck kommt“, zeugt von der „Erwartung einer Vollendung in naher Zukunft“.¹⁶²

„Die Kirche ist nicht der Ort der Heilsvollendung, auch wenn manche Aussagen, die bei Paulus futurisch-eschatologische und also erst bei der zukünftigen Heilsvollendung eintretende Ereignisse beschreiben, im Epheserbrief bereits auf die schon gegenwärtige Heilsverwirklichung bezogen werden... [Es] besteht auch für den Epheserbrief ein Unterschied zwischen prinzipieller Gültigkeit und offensichtlicher Durchsetzung.“¹⁶³

Vollkommene ethische Heiligkeit und Tadellosigkeit werden die Gemeinde bei der Parusie kennzeichnen, wie es auch Kol 1,22 erwartet. Aus dieser ihrer Bestimmung folgt die Verpflichtung zu einem entsprechenden Wandel.

ἔνδοξον Die Herrlichkeit der Gemeinde wird ihr durch Christus selbst zuteil, ist also Teilhabe an seiner Herrlichkeit und das positive Gegenstück

¹⁵⁹ Siehe die Darstellung bei E. BEST, Ephesians 545. Einen falschen Gegensatz stellt E. ISSEL auf, nach dem die Heiligkeit und Vollkommenheit der Gemeinde „nicht ... als Ziel für die Zeit der Vollkommenheit aufgestellt [ist], sondern ... der tatsächliche [sic] Zustand, in welchem die durch Christus erlöste Gemeinde kraft der in der Taufe angeeigneten Sündenvergebung vor ihrem Erlöser steht“ (Heiligkeit im Neuen Testament 74). Gerade aus der tatsächlichen Heiligung der Gemeinde folgt die Notwendigkeit ihrer Darstellung in Heiligkeit am Ende.

¹⁶⁰ E. BEST, Ephesians 545.

¹⁶¹ R. SCHNACKENBURG stellt, obwohl er die Deutung auf die Parusie ablehnt, dennoch fest, dass die Erwartung, die Braut werde ohne Runzeln sein, den „Blick auch in die Zukunft richtet“, da Runzeln eine „Alterserscheinung“ seien (Epheser 256, einschließlich Anm. 645).

¹⁶² M. GESE, Vermächtnis 212.

¹⁶³ A.a.O. 211f. Vgl. auch P. T. O'BRIEN, Ephesians 424f und die dort, Anm. 257 genannten Vertreter der Ansicht, die Braut werde bei der *Parusie* in voller Herrlichkeit erstrahlen.

zum Verlust der Herrlichkeit Gottes durch die Sünde (vgl. Röm 3,23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Worin die „Herrlichkeit“ der Gemeinde besteht, expliziert v 27bc in negativer wie in positiver Hinsicht.

27b μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ρυτίδα

σπίλος und ἄσπιλος kommen in der *LXX* nicht vor; im Neuen Testament kann damit kultische (vgl. 1Petr 1,19) wie ethische (vgl. Jak 1,27; 3,6; 2Petr 2,13; 3,14; Jud 23) Makellosigkeit bezeichnet werden.¹⁶⁴ Durch die Parallele zu ρυτίς wird σπίλος zunächst ganz auf die Bildebene gestellt und auf die makellose Schönheit der Braut bezogen.

27c ἁγία καὶ ἄμωμος

ἄμωμος, Gegenbegriff zu μῶμος, wird in der *LXX* wie Letzteres in kultischen und ethischen Zusammenhängen gebraucht.¹⁶⁵ Hld 4,7 wendet μῶμος auf die Tadellosigkeit einer Braut an: ὅλη καλὴ εἶ, ἡ πλησίον μου, καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί. Umgekehrt gilt es in Dtn 24,1 als Scheidungsgrund, wenn an einer Frau ein Makel (ἄσχημον πρᾶγμα) gefunden wird. An der Braut Christi wird nichts derartiges gefunden werden. Zu solcher Heiligkeit und Makellosigkeit sind die Christen nach Eph 1,4 (vgl. 2Thess 2,13) vor Grundlegung der Welt erwählt worden. Dabei ist die Tadellosigkeit der Christen nicht als kultische Makellosigkeit (im Sinne der in Lev 21,16–23 geforderten körperlichen Unversehrtheit) gedacht, sondern im Sinne eines in der Liebe gelebten Lebens (vgl. schon 1Thess 3,12f), wie aus den Ermahnungen im Epheserbrief eindeutig zu ersehen ist.¹⁶⁶ Während dieser etwa zur Hälfte aus ethischen Ermahnungen besteht, fehlt jede Spur einer Ermahnung zu kultischer Reinheit. Diese ist den Christen durch Christi Tod und den darin begründeten Zuspruch der Vergebung geschenkt (s. o. zu v 26). Eph 2,11–18 setzt voraus, dass die kultische Tora für die Gemeinde keine Relevanz mehr hat.

¹⁶⁴ Vgl. A. OEPKE, Artikel ἄσπιλος 500.

¹⁶⁵ Siehe die Ausführungen zu ἄμωμος unter Kol 1,22. Vgl. zur ethischen Reinheit der Gemeinde als Anliegen des Paulus 1Kor 7,14; 2Kor 6,14–7,1; 11,2; 1Thess 4,3–8.

¹⁶⁶ R. ASTING stellt einen Gegensatz auf zwischen ethischer Heiligkeit und theokratisch-eschatologischer (siehe Forschungsüberblick) und bestreitet für ἅγιοι καὶ ἄμωμοι in Eph 1,4; 5,27 sowie Kol 1,21f „die ethische Bedeutung“ (Heiligkeit 140). Doch läuft ein solcher Gegensatz der Intention der Briefe völlig entgegen. Eph 5,3 folgert ausdrücklich aus der theokratischen die ethische Heiligung. Es gibt in der gesamten biblischen Tradition keine „theokratische“ Heiligkeit des Gottesvolkes, die nicht zugleich ethische Heiligkeit wäre.

2.14 Epheser 6,10–20

Dieser Abschnitt ist von Kampfterminologie bestimmt: πανοπλία, πάλη, ἀνθιστάναι, θώραξ, θυρεός, βέλη πεπυρωμένα, περικεφαλαία, μάχαιρα.¹⁶⁷ Er charakterisiert das christliche Leben als Kampf gegen den „Teufel“ sowie die „Gewalten, Mächte, Herrscher der Finsternis und Geister der Bosheit in den Himmelswelten“, die zu ihm gehören (vv 11f).¹⁶⁸ Dies lässt erkennen, dass die Christen noch keineswegs am Ziel sind. Zwar ist ihnen das ganze Heil in Christus gegeben, aber ihr Stand ist noch immer umkämpft und gefährdet. Der Verfasser betont deshalb die Notwendigkeit des „Stehens“ oder „Standhaltens“ (στήναι, ἀντιστήναι, στήτε – vv 11. 13.14) und „Wachens“ (ἀγρυπνοῦντες – v 18)¹⁶⁹. Diese Ermahnungen stellen keinen Widerspruch zur „Rettung (allein) aus Gnade“ (2,5.8) dar. Insofern Gott die Christen „geschaffen hat zu guten Werken, die er zuvor bereitet hat“ (2,10), gilt es, diese nun zu tun. Das entbindet nicht von jeglicher Anstrengung, sondern erfordert den Einsatz aller Kräfte. Andererseits kämpfen die Christen in der „Kraft der Stärke des Herrn“ (6,10), nicht in ihrer eigenen Kraft. Ihre Waffenrüstung ist ihnen von Gott zur Verfügung gestellt (vv 11.13). Sie besteht in Wahrheit, Gerechtigkeit, Glauben, Heil, Geist und Wort Gottes und hat zum Ziel die Ausbreitung des „Evangeliums des Friedens“. Da vv 18–20 mit dem Vorhergehenden syntaktisch gesehen eine Einheit bilden, „wird man die Aufforderung zu Kampf und Widerstand, zu Gebet und Wachen als innerlich verbundene Mahnung verstehen müssen“.¹⁷⁰ Zum Kampf der Christen gehört auch das fortwährende Gebet „für alle Heiligen“ und für die Ausbreitung des Evangeliums (vgl. vv 18–20 mit Kol 4,2–4). Auch das Gebet ist nicht menschliche Leistung, sondern geschieht „im Geist“ und ist durch ihn wirksam (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15f.26f).

¹⁶⁷ Vgl. die Kampfterminologie in den paulinischen Homologumena Röm 6,13; 13,12; 2Kor 6,7; 10,3f; 1Thess 5,8.

¹⁶⁸ Eine enge Parallele zu dieser Vorstellung findet sich in 1QS 3,18–25 und 1QM 16,11–16; 17,5–9, wonach Gott seine Erwählten im Kampf gegen Belial und die „Söhne der Finsternis“ unterstützt, indem er ihnen Michael zu Hilfe schickt. „Da der Gegensatz von Licht und Finsternis in der ganzen damaligen Zeit ... zu finden ist, muss man keinen konkreten Bezugspunkt, sei es in der Gnosis, in Qumran oder in anderen Texten ausmachen“ (R. SCHNACKENBURG, Epheser 280).

¹⁶⁹ Die Ermahnung zum „Wachen“ begegnet auch in der Jesustradition (Mk 13,33–37; vgl. Lk 21,34–36, wo sie zu einer Aufforderung zum *betenden* Wachen zugespißt ist). Vgl. ferner 1Petr 4,7.

¹⁷⁰ R. SCHNACKENBURG, Epheser 273f.

3. Zusammenfassung

Der Epheserbrief ist mit 16 Belegen des Stammes ἁγ- wie kein anderer Brief im *Corpus Paulinum* von Heiligkeitsterminologie durchdrungen. Die geheiligte Gemeinde gilt dem Brief als Ziel der Erwählung vor Grundlegung der Welt (1,4). Dabei steht in der ersten Briefhälfte die Gemeinde der Heiligen im Zentrum, in der zweiten das Leben, „wie es sich den Heiligen geziemt“ (5,3).

3.1 Das Subjekt der Heiligung

Nach 5,25f hat Christus durch die Taufe in seinen Sühntod die Gemeinde geheiligt; 2,5.8f betont, dass ihre Rettung (und damit auch ihre Heiligung) ganz abgesehen von ihren Werken geschah.

Doch steht die Gemeinde, welche bereits ein „heiliger Tempel in dem Herrn“ (2,21) und der Leib Christi (1,23) ist, in einem fortwährenden Wachstumsprozess (vgl. 2,21 und 4,15f). Da sie ihrer Darstellung ohne Flecken und Runzeln erst noch entgegen geht (5,27), ist sie in der Gegenwart aufgefordert, in der bereits vorhandenen Liebe und in der Erkenntnis Christi zu wachsen (vgl. 1,15 mit 3,17–19).¹⁷¹ Sie empfängt ihr Wachstum von Christus als dem Haupt (4,16), doch wirkt dabei jeder Teil mit in der Kraft und mit der Gabe, die ihm (von Gott) verliehen ist (4,11f). Wie schon im Alten Testament das geheiligte Leben der „Heiligen“ nicht im Gegensatz zur von Gott verliehenen Heiligkeit steht, sondern deren Implikation ist (vgl. Ex 19,5f; Lev 20,7f; Dtn 7,6–11), ist auch das Wirken der Gemeindeglieder Gabe Gottes, der selbst die „guten Werke“ der Christen „zuvor bereitet hat“ (2,10). Doch käme ohne dieses Wirken der Christen Gottes Wirken an ihnen nicht zum Ziel, wie die beiden finalen Partikeln ἐπί und ἵνα in 2,10 deutlich machen. Sich den von Gott geschaffenen Werken zu verweigern, hieße, den zur Gottebenbildlichkeit erneuerten Menschen, den Gott durch die Rettung und Heiligung der Christen geschaffen hat, nicht anzuziehen (vgl. 2,10 mit 4,24).

Die Wachstumsterminologie könnte dazu verleiten, das Tun der Christen als automatische Folge der Heiligung in der Taufe zu verstehen. Doch steht neben der Wachstumsmetaphorik die Kampfesmetaphorik von Eph 6,10–20, welche das neue Leben im Geist regelrecht als Kampf darstellt. Das Handeln der Christen ist vom Geist bzw. vom Herrn gewirkt und soll in seiner Kraft geschehen (6,10), ist aber keinesfalls verzichtbar.

Wie schon in den paulinischen Homologumena zu beobachten (vgl. Gal 5,25 u. ö.), sind die Christen also aufgefordert, dem Wirken Gottes kon-

¹⁷¹ Vgl. G. LYONS, *Church and Holiness* 254: “Ephesians’ celebration of the church’s heavenly existence reminds it of its earthly responsibilities.”

form „zu wandeln“. Dem entspricht, dass der Verfasser der Gemeinde zusagen kann, sie sei mit dem Heiligen Geist (als Zeichen der angebrochenen Erfüllung) versiegelt (1,13), und sie zugleich ermahnt, den Heiligen Geist nicht zu betrüben (4,30), sondern sich durch ihn erfüllen zu lassen (5,18). Gerade *weil* sie Heilige sind, sagt er ihnen in Form des Imperativs, welches Verhalten ihrer Berufung entspricht (vgl. 1,4 und 5,3 mit Ex 19,5f; Lev 20,7f; Dtn 7,6–11). Sie *sind* „Licht in dem Herrn“; *deshalb* sollen sie „als Kinder des Lichts wandeln“ (5,8).

Der Imperativ, der Berufung in das heilige Volk würdig (4,1) bzw. „wie es Heiligen geziemt“ (5,3) zu wandeln, wird im zweiten Briefteil (Eph 4–6) breit ausgeführt. Aber auch in der ersten Hälfte stoßen wir immer wieder auf paränetische Elemente, nämlich in der Form der Tauferinnerung mit ihrem starken Kontrast zwischen altem und neuem Wandel (2,1–10; vgl. 4,22–24) sowie in Form des „öffentlichen Gebets“ (vgl. 1,3–14) und des Fürbittenberichts (1,15–23; 3,14–19). Wir finden also auch im Epheserbrief die für Paulus charakteristische Korrespondenz zwischen Gabe und Aufgabe (begleitet von Ermahnung und Fürbitte). Die Heiligung steht auch hier unter dem eschatologischen Vorbehalt.

3.2 Das Objekt der Heiligung

Im Zentrum des Epheserbriefes steht die Universalgemeinde der „Heiligen“ (vgl. 1,15.18; 2,19; 3,8.18; 6,18). Immer wieder wird Terminologie, welche früher Israel vorbehalten war, auf die Gemeinde aus Juden und Heiden angewendet: vgl. neben der Rede von der ἐκκλησία und den „Heiligen“¹⁷² – im Alten Testament Bezeichnung des eschatologischen, aus dem Gericht hervorgegangenen Israel – insbesondere das Zitat von Jes 57,19 in Eph 2,17, die Rede von der „Erwählung“ in 1,4 und – unter Verwendung spezifisch alttestamentlicher Terminologie – in 1,14, von der „Kindschaft“ in 1,5 und von der „Einheit“ der Gemeinde in 4,4–6. Zwar fehlen „expressions such as the ‚new‘ or ‚true‘ Israel (that seem to correspond to the ‚new‘ covenant, the ‚new‘ man, the ‚New‘ Testament)“ hier wie auch im übrigen Neuen Testament.¹⁷³ Doch ist das Volk der „Heiligen“ auch für den Epheserbrief die Vorhut des endzeitlichen Israel und der Anbruch der Erfüllung der Verheißungen für Israel. Das Fehlen der genannten Ausdrücke kann nur diejenigen verwundern, die von hinten her, von der Sprache der Kirchenväter, auf das Neue Testament zukommen. Vom Alten Testament

¹⁷² Angesichts des Gegenübers von Gemeinde und „heiligen Aposteln und Propheten“ in 3,5 ist zu betonen, dass dem Epheserbrief dennoch die ganze Gemeinde als heilig gilt. Hier liegt also noch nicht das später zu beobachtende Gegenüber von Großkirche und einzelnen, ausgewählten „Heiligen“ vor.

¹⁷³ M. BARTH, Ephesians Bd. 1, 97.

her sind sie nicht zu erwarten, da hier die Vollendung des *einen* Israel erwartet wird.

Kriterium für die Zugehörigkeit zu diesem Volk ist auch im Epheserbrief der Glaube an Christus Jesus (1,1) und nicht mehr das Gesetz (so ausdrücklich 2,15).¹⁷⁴ In Christus, dass heißt aufgrund der Versöhnung durch seinen Tod und als Glieder seines Leibes, haben die Heiden die volle Anteilhaft am Heil, am um den Messias versammelten, aus dem Rest hervorgegangenen Volk (vgl. 2,14–17 mit Mi 5,4; Jes 9,5; 52,7; Jes 26,12) und am Tempel Gottes (2,20–22). Auch sie haben den heiligenden Heiligen Geist (vgl. 1,13; 2,18; 3,16; 4,30 mit Ez 36,25–27). Sie sind durch das Evangelium zusammen mit dem heiligen Rest Israels, den Judenchristen, „Miterben“ am „Reich Christi“ und zugleich Glieder seines Leibes (3,6). „In ihm“ sind sie wie alle Christen zur Heiligkeit erwählt (1,4). Tempel- und Leib-Christi-Vorstellung sind deshalb auf das engste verbunden, wie die Vermischung der entsprechenden Metaphern in 2,21 und 4,12.16 zeigt, wonach der Leib „erbaut“ wird und der Tempel „wächst“. Der Leib Christi ist der „heilige Tempel im Herrn“ (2,21), da hier die „Fülle Christi“, in welchem die Fülle Gottes präsent ist, wohnt (1,23). Außerdem werden „Leib Christi“ und „die Heiligen“ in 4,12 synonym zueinander verwendet, dass heißt, die Leib-Christi-Vorstellung ist die christologische Interpretation des Gottesvolkgedankens. Dass es sich um das *eschatologische* Gottesvolk und den *eschatologischen* Tempel handelt, ist nicht nur an den Bezeichnungen als ἄγιοι und ἐκκλησία ersichtlich, sondern auch daran, dass sowohl die Gemeinde als auch die einzelnen Christen als „Neuschöpfung“ in Christus verstanden werden (vgl. 2,10.15 und 4,24).

3.3 Der Inhalt der Heiligung

Die passive Heiligung geschieht nach Eph 5,26 durch die in der Taufe erfolgende Reinigung aufgrund des Sühntodes Jesu, also durch die Vergebung der Sünden und die damit verbundene Neuschöpfung des Menschen. Die Taufe ist zugleich Berufung in das Volk der Heiligen (2,19 u. ö.) und Eingliederung in den Leib Christi (5,30 u. ö.), d. h. in den „heiligen Tempel in dem Herrn“ (2,21). Worin die aktive Heiligung besteht, entnimmt der Verfasser der Jesustradition (vgl. 4,20f) bzw. der von ihr beeinflussten urchristlichen Lehre und dem Alten Testament. Erst in zweiter Linie rekurriert er auch auf den gesunden Menschenverstand bzw. die von diesem geprägten Traditionen der Umwelt als einer untergeordneten Autorität. Seine

¹⁷⁴ Dem Gesetz wird hier nicht nur seine Funktion als „boundary marker“ abgesprochen, sondern auch und vor allem die als Heilsweg (siehe die Auslegung zu 2,14–17). Dass der Brief ansonsten nicht auf die Gesetzesfrage eingeht, lässt schließen, dass sie zur Abfassungszeit kein akutes Problem mehr darstellte.

Anweisungen bewegen sich in dem Spannungsfeld, welches dadurch entsteht, dass der Wandel der Christen als der neugeschaffenen Menschheit (2,14–18; 4,24) sich einerseits von dem der Heiden zu unterscheiden hat (4,17), aber andererseits für die Nichtchristen missionarisch einladend und einleuchtend sein soll. Aus dieser Spannung erklären sich Übernahmen wie Abweisung heidnischer ethischer Prinzipien. So stellt der Verfasser beispielsweise die aus der Umwelt übernommene Form der Haustafel unter die Überschrift der „Furcht Christi“ (5,21) und unterläuft deren patriarchalische Strukturen von innen her, indem er dem Mann als dem sozial stärkeren Glied die Liebe Christi vor Augen stellt, die Eltern zu Sanftmut und dem Herrn gemäßiger Erziehung ihrer Kinder auffordert und die Herren an die Verantwortung gegenüber ihrem himmlischen Herrn erinnert (5,25; 6,4.9).

Die Tora verwendet der Verfasser nicht ungebrochen als Maßstab für die Ethik. Da die Frage nach dem Gesetz nicht mehr in gleicher Weise virulent ist wie zur Zeit der Homologumena, erwähnt er nur en passant, dass das Gesetz mit seinen Vorschriften abgetan sei (2,15). Damit ist zunächst das Gesetz als Heilsweg gemeint. Doch kann die Tora auch als Anweisung zum Leben nach Gottes Willen nicht mehr ungebrochen angewendet werden, denn sonst wäre die Feindschaft zwischen Juden und Heiden nicht überwunden (so aber 2,14), und die unbeschnittenen Heidenchristen hätten nicht das volle Bürgerrecht im Volk der Heiligen, welches ihnen in 2,19 zugesprochen wird. Das bedeutet, dass zumindest das Halten der kultischen Tora nicht Bestandteil der aktiven Heiligung sein kann. Andererseits ist auch nicht von einer völligen Abschaffung der Tora auszugehen, da sonst die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Verfasser im ethischen Kontext die Tora zitiert (vgl. 5,31 mit Gen 2,24LXX und 6,2 mit Ex 20,12LXX und Dtn 5,16LXX), unbegreiflich wäre. Man kann diese Befunde am besten erklären, wenn man auch für den Epheserbrief von dem durch die Jesustradition beeinflussten Umgang mit der Tora ausgeht, wie er in den Homologumena festzustellen ist. Demnach ist die ethische Tora als Anweisung für ein gottgefälliges Leben auch für Christen noch gültig, allerdings in der Auslegung und Gewichtung, die Jesus ihr gegeben hat. Die kultische Tora dagegen ist durch sein Kommen und seinen Sühntod in der Weise erfüllt, dass sie für die Christen nicht mehr verpflichtend ist. Entsprechende Kult und Ritus betreffende Ermahnungen fehlen deshalb im Epheserbrief wie auch sonst im *Corpus Paulinum*. Die für das zeitgenössische Judentum zentrale Frage der kultischen Reinheit spielt keine Rolle mehr für die Heiligung. Von Reinheit wird nur noch im ethischen Sinn gesprochen. Das heißt, wir stehen vor dem Tatbestand, dass das Gesetz als Heilsweg in Christus abgetan ist und dass es durch die in Christus nach dem Ebenbild Gottes neugeschaffene Menschheit, die in das Tun des Wil-

lens Gottes hineingestellt ist (2,10), in der Kraft des Heiligen Geistes (1,13f) eschatologisch erfüllt wird. Durch die Heiligung wird somit die verlorene Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt. Da Jesus *das* Ebenbild Gottes ist, bedeutet Heiligung letztlich $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in der von Jesus vorgelebten und begründeten Liebe (5,1f).

Im Zentrum der ethischen Weisungen steht auch im Epheserbrief die Liebe als Spezifikum christlicher Ethik (vgl. 3,17; 4,2.15f; 5,2.25.28.33 mit Mk 12,28–34 sowie 1Kor 13; Gal 5,14; Röm 13,8–10). Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Einheit des Leibes Christi (4,3–16; vgl. Kol 3,15). In der Einheit des Leibes bei gleichzeitiger Vielfalt der Gaben (vgl. 4,3 mit 4,7.11) findet die Heiligkeit der Gemeinde ihren adäquaten Ausdruck. Die Tugend- und Lasterkataloge in 4,1–5,20 sind, wie bei dieser Gattung im Neuen Testament allgemein zu beobachten, exemplarisch gemeint. “The distinctive ethical purity and separation from sin which should be part of the readers’ new identity are illustrated in two major overlapping areas – their speech and their sexual morality.”¹⁷⁵

3.4 Die Mittel der Heiligung

Die Heiligkeit der Gemeinde ist nach dem Epheserbrief Frucht des Todes Jesu, welcher die Gemeinde bei der Taufe in seinen (Sühn-)Tod geheiligt hat – entsprechend der alttestamentlichen Anschauung, wonach Heiligung durch Reinigung mit Wasser (vgl. Lev 11,32.40 und auch 1QS III,4.9 und 1QH XI,10–12) und durch Sühne (vgl. Lev 16,30 mit 1QS XI,12–15; 1QH XI,19–23) geschieht – und sie am Ende vor sich selbst heilig und tadellos darstellen will (5,25–27).

Die Verheißung, dass Gott unter seinem Volk wohnen und es erneut heiligen werde (Ez 36,26–28), ist in der Gemeinde Wirklichkeit geworden, harrt aber noch ihrer endgültigen Erfüllung. Neben der Zusage, dass die Gemeinde als Leib Christi von Christus erfüllt ist (1,23), steht deshalb in 4,13–15 die Schilderung eines Wachstumsprozesses auf diese Fülle hin. Für das bis zur Vollendung notwendige Wachstum der Gemeinde in der Heiligung spielt neben der Fürbitte (vgl. 3,19) der Dienst der von Christus eingesetzten Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (4,11) sowie der dadurch zugerüsteten „Heiligen“, welche alle auch Gaben zur Auferbauung des Leibes Christi empfangen haben (4,7.12), eine entscheidende Rolle. Die in 4,11 aufgezählten Wortdienste begleiten die Gemeinde bis zu ihrer Vollendung durch Ermutigung und Ermahnung. In ihnen setzen sich der apostolische Zuspruch und der Imperativ der apostolischen Ermahnung fort.

¹⁷⁵ A. T. LINCOLN, *Theology* 121f.

In der Gegenwart ist die Gemeinde nach wie vor von Verführung zur Sünde bedroht wie Israel auf seiner Wanderung durch die Wüste (vgl. 4,27–31 mit Jes 63,10 mit Ex 17,2ff). Auch deshalb bedarf sie der Ermahnung, welche ihr den Willen Gottes vor Augen hält.

Dass der Geist die Kraft des erneuerten Handelns der Christen ist, wie in Ez 36 angekündigt, wird im Epheserbrief vorausgesetzt: Die Christen sind mit ihm als dem Unterpfand ihres Erbes (nämlich dem endgültigen Hereinbrechen des „Reiches Christi und Gottes“) „versiegelt“ (1,13f; 4,30; 5,5). Er bereitet die Gemeinde als Tempel Gottes zu (2,22) und führt sie zum Ziel ihres Wachstums, nämlich zum Erfülltwerden durch Gott (5,18).

3.5 Die Motivation der Heiligung

Eine wesentliche Motivation der aktiven Heiligung ist im Epheserbrief die Tatsache, dass die Christen Heilige sind. Mit dieser Berufung ist wie schon im Alten Testament von Anfang an die Verpflichtung zu einem bestimmten Lebenswandel gesetzt (vgl. 4,1; 5,3). Als heiliges Volk soll die Gemeinde zur Verherrlichung Gottes leben (vgl. 1,12 und 3,10, wo dieser Gedanke in einen kosmischen Rahmen gestellt wird, mit Ez 36,23 und 37,28). Aus der christologischen Interpretation des Gottesvolkgedankens durch die Rede vom Leib Christi ergibt sich, dass jedes Glied Christus als dem Haupt untersteht und ihm wohlgefällig zu leben hat (1,22f; 5,10). Als Teil des heiligen Tempels Gottes (2,21) und als solche, die vom Tod (als extremster Form der Unreinheit) zum Leben erweckt (2,1.5) bzw. aus der Finsternis ins Licht gebracht wurden, müssen die „Heiligen“ in Reinheit (vgl. 5,3.26) und im Licht (5,8) – beides sind Komponenten der Heiligung – leben. Als Neuschöpfung Gottes sind sie zu guten Werken geschaffen worden (2,10; 4,22–24); nur indem sie diese tun, leben sie ihrer Bestimmung gemäß. Ein weiteres Motiv der Heiligung ist die Liebe Christi, welche sowohl Vorbild als auch Ursache eines entsprechenden Verhaltens seitens der Christen ist (5,2).

Teil IV

Ergebnis: Die Heiligung des eschatologischen Gottesvolkes zur Verherrlichung des „Heiligen Israels“

Wir hatten eingangs festgestellt, dass die Heiligungsterminologie in fast allen Paulusbriefen eine wichtige Rolle spielt, welche die der Rechtfertigungsterminologie quantitativ bei weitem übertrifft. Die genaue Untersuchung dieser Briefe hat ergeben, dass der statistischen Beobachtung die große inhaltliche Bedeutung des Themas korrespondiert. Für Paulus besteht das Ziel seiner ganzen Mission darin, die Heidenchristen zusammen mit den an Jesus gläubigen Juden Gott als *geheiligte* Opfergabe darzubringen (Röm 15,16). Die Heiligung steht im Zentrum seiner Missionstheologie – vom 1. Thessalonicherbrief als dem wohl ersten Paulusbrief bis hin zum Epheserbrief als Zusammenschau paulinischer Theologie am Ende seiner Wirksamkeit oder kurz danach. In der folgenden Zusammenfassung ist die detaillierte Exegese der genannten Stellen jeweils vorausgesetzt, wie sie im dritten Hauptteil nach Briefen geordnet erfolgt ist. Im Folgenden wird auf sie nicht eigens verwiesen. Die unten erwähnten Forschungspositionen wurden im ersten Hauptteil besprochen.

1. Intertextuelle Bezüge der paulinischen Heiligungsaussagen

Der Horizont, vor dem die paulinischen Aussagen zur Heiligung zu verstehen sind, ist das *alttestamentlich-jüdische* Heiligkeitsverständnis. Das deutet sich schon in der keineswegs selbstverständlichen Übernahme der im außerbiblischen Griechisch ungebräuchlichen Derivate von ἅγιος an.¹ Es manifestiert sich ferner in zahlreichen Anspielungen und Zitaten aus dem Alten Testament, die Paulus, wo er von Heiligung spricht, als „integrale

¹ Vgl. Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.4. Der Vergleich mit dem Sprachgebrauch des Philo und des Josephus zeigt, dass diese Aufnahme des alttestamentlichen Sprachgebrauchs selbst für *Juden* zur Zeit des Paulus nicht selbstverständlich war (siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 2.2).

Elemente“ des Textes verwendet,² was darauf hindeutet, dass die entsprechenden Texte und Traditionen nicht nur selbstverständlich zu seinem Diskursuniversum gehörten, sondern auch in den Gemeinden als bekannt vorausgesetzt werden konnten.³ Es zeigt sich schließlich daran, dass Heiligung bei Paulus wie im Alten Testament neben der kultischen auch eine ethische Komponente hat,⁴ was in der Umwelt weniger betont wird.

Mit der Anrede der Gemeinde als „Heilige“ knüpft Paulus terminologisch und inhaltlich an die eschatologische Prophetie des Alten Testaments und die daran anschließende jüdische Tradition an, wonach ein heiliger Rest gerettet und Israel aus diesem wiederhergestellt werden sollte.⁵ Die Rede von der Erwählung der Gemeinde spielt auf die „klassischen Belegtexte“ für Israels Heiligkeit wie Dtn 7,6; 14,2; 26,18f an, auch wenn Paulus diese nicht direkt zitiert.⁶

Inwieweit Paulus mit der *Jesu-tradition* vertraut war, ist in der Forschung umstritten.⁷ Auf jeden Fall ist festzustellen, dass Paulus die zentrale Bedeutung Jesu für die Sammlung des heiligen Volkes bestätigt und dass die Inhalte, welche für ihn zur Heiligung gehören, in frappanter Weise gerade in ihrer Abweichung von der alttestamentlich-jüdischen Tradition mit dem Befund der Jesustradition übereinstimmen. Während keine jüdische Gruppierung die Einhaltung der kultisch-rituellen Tora für verzichtbar hielt, behauptet Paulus in Übereinstimmung mit der Jesustradition, nichts sei an und für sich unrein (Röm 14,14.20), rechnet Heidenchristen unter die „Heiligen“ und kämpft vehement gegen alle, die diese zum Halten der kultisch-rituellen Tora verpflichten wollen (s. u.). Zugleich hält er seine Gemeinden dazu an, die im Liebesgebot zusammengefasste Tora Christi zu halten (vgl. Gal 6,2 und 1Kor 9,21 mit Röm 8,3f; 13,8–10; Gal 5,14). Dies erklärt sich am besten als Fortwirkung der Jesustradition.

² Vgl. zu dieser Art der Bezugnahme auf das Alte Testament B. JANOWSKI, „Verstehst du auch“ 383.

³ Siehe hierzu Kapitel 5: Methodische Vorbemerkungen.

⁴ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 2.3.

⁵ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.

⁶ Man beachte überdies, dass Paulus häufig – direkt oder indirekt – mit Texten aus dem Heiligkeitgesetz argumentiert: Vgl. 1Kor 10,20 mit Lev 17,7; Röm 2,26, 7,10 und 10,5 mit Lev 18,5; 1Kor 5,1 mit Lev 18,8; Röm 1,27 mit Lev 18,22 und 20,13; Röm 12,9, 13,9 und Gal 5,14 mit Lev 19,18; Kol 4,1 und Eph 6,9 mit Lev 25,43.53; 2Kor 6,16 mit Lev 26,11f.

⁷ Vgl. dazu z. B. den Forschungsüberblick bei R. RIESNER, Paulus und die Jesus-Überlieferung 347–355.

2. Das Subjekt der Heiligung

2.1 Gott als Subjekt der Heiligung

Paulus sieht in der Heiligung das Werk Gottes. Er kann Gott (1Thess 5,23), Christus Jesus (1Kor 1,2; 6,11; [Eph 5,26]) und den Geist (Röm 15,16; 1Kor 6,11; 2Thess 2,13) als Subjekt der Heiligung nennen. Für jedes einzelne Glied dieser dreifachen Rede von Heiligung sind Wurzeln oder Parallelen in der alttestamentlich-jüdischen Tradition und in der Jesustradition sowie der lukanischen Darstellung der Urgemeinde und der Tradition der Urgemeinde, welche in den Paulusbriefen Aufnahme gefunden hat, nachweisbar.

a) Heiligung durch Gott, den Vater

Gott gilt im *Alten Testament* als „der Heilige“ schlechthin (1Sam 2,2; Jes 5,16), der als „der Heilige Israels“ (Jes 41,14 u. ö.) sein Volk durch die Erwählung im Exodus geheiligt hat und auch die eschatologische Heiligung Israels herbeiführen wird: ἐγὼ εἶμι κύριος ὁ ἀγιάζων αὐτούς (Ez 37,28).⁸ Dies wird in den *Evangelien* nur bei Johannes direkt aufgenommen (17,17 ἀγιάσων αὐτούς), ist aber auch bei den Synoptikern vorausgesetzt, da Gott in der Sendung Jesu zur Heiligung des Volkes wirksam ist. Nach *Paulus* wirkt Gott die Heiligung durch die Gabe des Geistes in Erfüllung der Verheißungen aus Ezechiel 36,27 und 37,14 (vgl. 1Thess 4,8 und auch 2Thess 2,13) und durch die Sendung des Sohnes als Sühnopfer (vgl. 1Kor 1,30).

b) Heiligung durch den Messias Jesus

Ez 37,24–28 verheißt, Gott werde sein Volk heiligen, indem er seinen „Knecht David“ als König über sie setzt. Nach Sach 12,10 und 13,7–9 wird Gott das Gericht, das der umfassenden Heiligung Israels vorangeht, an seinem Märtyrermessias und dessen „Herde“ vollziehen. PsSal 17,30 (vgl. 17,36; 18,8f) erwartet die Heiligung Israels durch den Messias. Indirekt ist diese Erwartung auch in Jer 30,9, 4Q174 III, 4Q541 Frg. 9, Kol i und Lk 1,74f bezeugt.

Nach der *Jesustradition* leitet Jesus als „der Heilige Gottes“ (vgl. Mk 1,24par mit Joh 6,69; ferner Lk 1,35; Mt 1,23; Mt 23,37–39 par Lk 13,34f; Joh 10,36), mit dem die Zeit der Ausgießung des Geistes anbricht und der als von Gott gesandter messianischer Menschensohn das Gottesvolk sammelt, die eschatologische Heiligung Israels ein (vgl. Ez 36,22–27 und die

⁸ Deshalb verbietet sich ein allgemein religionspsychologischer Zugang zum Thema „Heiligung“ im Alten und Neuen Testament im Sinne R. OTTOS (Das Heilige).

2. Vaterunserbitte).⁹ In ihm, dem Heiligen Gottes, ist Gottes Heiligkeit so präsent, dass er in Heilungen, Auferweckungen, Dämonenaustreibungen und der Vergebung von Sünden Menschen reinigen und so ins Gottesvolk re-integrieren kann.¹⁰ Er stellt dieses Volk in den Gehorsam gegenüber Gott¹¹ und geht um dessen endzeitlicher Heiligung willen schließlich in den Tod (vgl. Mk 10,45; 14,24 mit Joh 17,19).¹²

Die *Urgemeinde* führt Jesu Werk der Heiligung fort, indem sie ihn als den „Heiligen“ verkündigt, der „mit dem Heiligen Geist und mit Kraft“ gesalbt ist (Apg 3,14; 10,38), und indem sie durch Heilungen (Apg 3,6.16 u. ö.), Dämonenaustreibungen (Apg 16,18) und die Vergebung von Sünden in seinem Namen (Apg 2,38; 5,31; 10,43) dem, was der Heiligung Israels im Weg steht, entgegen tritt.¹³

Auch diesen Aspekt der Heiligung entfaltet *Paulus*, indem er die Erwartung der erneuten, endzeitlichen Heiligung des Gottesvolkes christologisch akzentuiert. Die Christen sind „(ge)heilig(t) in Christus“ (1Kor 1,2; Phil 1,1; 4,21), d. h. durch sein Wirken und die Zugehörigkeit zu ihm. Christus als (messianische) Personifikation der Weisheit Gottes heiligt und rechtfertigt die Gemeinde durch seinen Sühntod (vgl. 1Kor 1,30; 6,11), durch welchen er sie (von der Knechtschaft der Sünde) losgekauft und sich zu eigen gemacht hat (1Kor 6,19f). Er hat die Christen durch seine stellvertretende Lebenshingabe versöhnt, um sie heilig darzustellen (Kol 1,22 [und Eph 5,25f]). Gemeinde als Leib Christi ist das durch *ihn* geheiligte Gottesvolk, das im Gehorsam ihm gegenüber lebt und von ihm und von Gott zum Guten gestärkt wird (1Thess 3,12f; 2Thess 2,16f; 3,5). Dabei werden sowohl die einzelnen Christen als auch die Gemeinde als „Neuschöpfung“ in Christus verstanden (2Kor 5,17; Gal 6,15; [Eph 2,10.15; 4,24;] Kol 3,10).

c) Heiligung durch den Geist

Von der Heiligung durch den Geist spricht im *Alten Testament* vor allem Ezechiel im Rahmen seiner Ankündigung der eschatologischen Erneuerung Israels durch Gott (36,26f; 37,14). Wo die eschatologische Heiligungserwartung des Alten Testaments in den *Pseudepigraphen* und den Schriften der Qumrangemeinschaft aufgenommen wird, rückt meistens die Gesetzesstreue des heiligen Restes stark in den Vordergrund (vgl. etwa die Bilderreden des äthHen; 4 Makk 17,16–20; 4 Esr 9,7–13). Doch wird auch die auf Ezechiel zurückgehende Erwartung der endzeitlichen Heiligung durch den *Geist* teilweise aufgenommen: vgl. etwa Jub 1,23f; TestSim 4,4; Test

⁹ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 2.

¹⁰ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.1.

¹¹ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.

¹² Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 8.

¹³ Siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 2–4.

Lev 18,7; TestBen 8,3; JosAs 8,9. Besonders in *Qumran* rechnet man – entsprechend dem Bewusstsein, sozusagen an der Schwelle zum Eschaton zu leben und bereits am himmlischen Gottesdienst der Engel zu partizipieren – mit der Gegenwart des Heiligen Geistes als Kraft der Reinigung und der Erneuerung, ohne die kein heiliger Wandel möglich ist (vgl. die Anklänge an Ez 36,26–38 in 1QH V,19; VIII,7–12; XX,11f sowie die Bemerkungen über den Beistand des Geistes gegen die Sünde und zum Gehorsam in 1QH IV,22–26; XV,6f; 1QS III,19–25; IV,1–8; V,4–7).¹⁴

Nach der synoptischen *Jesu-tradition* ist Jesus nicht nur selbst vom Geist gezeugt (Lk 1,35) und seit seiner Taufe von ihm erfüllt (Mk 1,10parr; Lk 4,1.14), sondern sein ganzes Wirken geschieht in der Kraft des Geistes (vgl. Lk 4,18f mit Jes 61,1f) und kann als Taufe mit dem Heiligen Geist verstanden werden, (Mk 1,8parr), welche die in Ez 36,26f verheißene endzeitliche Heiligung Israels zur Folge haben sollte.¹⁵

An *Pfingsten* erhalten die Jünger, die schon zu seinen irdischen Lebzeiten an Jesu geistgewirktem Werk beteiligt waren (vgl. Mt 10,8; Mk 3,15 und 6,7.13 parr), vollen Anteil an der Kraft des Geistes, in der Jesus gewirkt hat (vgl. Lk 11,13 und 24,49 mit Apg 2,4). Den zu Jüngern gemachten Menschen aus Israel und den Völkern wird der Geist fortan bei der Taufe zuteil (vgl. Mt 28,19 mit Apg 2,38).

Auch nach *Paulus* geschieht die Heiligung durch den (Heiligen) Geist (1Kor 6,11; 2Thess 2,13), den er in Röm 1,4 semitisiertend πνεῦμα ἁγίου σὺνης nennt.¹⁶ Dieser heiligt selbst Heiden und macht sie so Gott wohlgefällig (Röm 15,16).¹⁷

2.2 Gott und Mensch als Subjekt der Heiligung:

Zum Problem von Indikativ und Imperativ

Der Begriff der „Heiligung“ vereint bei Paulus zwei Aspekte in sich: die passive Heiligung der Christen durch Gott und die aktive Heiligung durch ein Leben in Heiligkeit.

Im *Alten Testament* steht schon im Heiligkeitsgesetz neben der Zusage der Heiligung durch JHWH (vgl. Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,31f; ferner 21,15.23; 22,9.16) die Aufforderung an Israel, sich durch das Halten der Gebote (als Definition des Lebens vor Gott) zu heiligen (vgl. Lev 11,44f; 19,2; 20,7.26; Num 15,40). Auch im Deuteronomium enthält die Heiligenszusage die Verpflichtung zum Erfüllen der Gebote, wodurch Israel

¹⁴ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.3c.

¹⁵ Siehe hierzu und zum Folgenden Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 6 und Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 5.

¹⁶ Vgl. z. B. 1QH XX,12.

¹⁷ Siehe unten, Punkt 6.2, zur Wirkung des Geistes im Einzelnen.

seinerseits JHWH heiligt.¹⁸ In Ex 19,3–8 erscheint die Heiligungszusage in einem ausgesprochenen Konditionalgefüge: Nur im Gehorsam gegenüber der Bundesverpflichtung kann Israel demnach seine Berufung zum priesterlichen heiligen Volk „realisieren“.¹⁹

Die *eschatologische Prophetie* kündigt als Antwort auf das Scheitern Israels an dieser Gehorsamsforderung, das auch der von Gott gewährte Sühnekult nicht abwenden konnte, die Neuschaffung Israels aus einem durch das Gericht geläuterten Rest durch Gott an.²⁰ Damit wird die Gehorsamsforderung nicht zurückgenommen, aber Gott selbst wird zum Garanten ihrer Erfüllung. Selbst die Priesterschrift mit ihrem zeichenhaft-provisorischen, da ohne Lade durchgeführten Kult blickt aus auf eine Zukunft, in der „die ganze Erde der Herrlichkeit JHWHs voll sein wird“ (Num 14,21). Die eschatologische Prophetie erwartet die Erfüllung der Berufung Israels zum heiligen Volk mit dem Anbruch der endzeitlichen βασιλεία (Jes 52,7–10; 62; Zeph 3,9ff; Sach 14,9) bzw. des neuen Bundes (Jer 31,31–34; Ez 37,26f). Gott selbst wird dann sein Volk bzw. den Rest, aus dem es hervorgeht, heiligen (Jes 4,2–6; 6,13; 62,12; Jer 31,40; Ez 37,28; Dan 7,22.27; Zeph 3,11–17; Sach 8,3; 14,20f), indem er seine Sünden vergibt und es von Unreinheit reinigt (Jes 33,24b; Jer 31,34; 50,20; Ez 36,25.29.33; 37,23; Dan 9,24; 12,10; Zeph 3,13.17; Sach 13,1f) und seinen *Geist* auf Israel ausgießt (Jes 44,3; Ez 36,27; 37,14; 39,29; Joel 3,1ff; Hag 2,5; Sach 4,6) bzw. sein *Gesetz in die Herzen* schreibt, was der Beschneidung des Herzens durch den Geist entspricht (vgl. Jer 31,33 mit Jer 4,4 und Dtn 10,16; 30,6). Dadurch kommt es zur Erfüllung des Willens Gottes (Jer 31,31–34; Ez 36,27). Die Sünde wird endzeitlich überwunden (Jes 11,9a = 65,25b; Ez 14,11; Zeph 3,13; Jub 4,26).

Jesus trat mit dem Anspruch auf, dass mit seinem Kommen die βασιλεία anbrach (vgl. Lk 11,20 par Mt 12,28; Lk 17,21), und sammelte um die 12 Jünger als Repräsentanten des endzeitlichen Gottesvolkes dessen Vorhut (vgl. Lk 12,32; Mt 19,28 par Lk 22,30 mit Dan 7,18.27), durch die Gottes Name gemäß den Verheißungen der eschatologischen Prophetie bereits in der Gegenwart geheiligt werden sollte.

Paulus geht davon aus, dass die Glaubenden in der Taufe aufgrund des stellvertretenden Todes Jesu geheiligt worden *sind* (1Kor 1,2; 1,30; 6,11; Kol 1,21f [und Eph 5,26]). „Heilige“ in diesem Sinn sind auch noch Christen, die er wegen ihrer Sünde scharf zurechtweist (vgl. 1Kor 1,2) – sofern sie nicht darin verharren (s. u., Punkt 6.8.). Zugleich hält auch Paulus die

¹⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1a–c.

¹⁹ C. DOHMEN, Exodus 61. Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1d.

²⁰ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.

Geheiligten an, im täglichen Leben bis zur Vollendung in der geschenkten Heiligkeit zu bleiben (vgl. Röm 6,19; 1Thess 3,13; 4,3–8).

Die *Reformatoren* bewegte angesichts der Frontstellung gegen die Werkgerechtigkeit in der katholischen Theologie ihrer Zeit das Anliegen, dass kein Werk des Menschen neben das Werk Gottes treten und dieses schmälern oder ungewiss erscheinen lassen durfte. Sie betonten deshalb, dass allein Gott die Heiligung bewirkt, und sehen in jedem menschlichen Streben nach Heiligung eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens. So kann Luther in seiner Auslegung zum 3. Glaubensartikel im Großen Katechismus all diejenigen verwerfen, „die nicht durchs Evangelion und Vergebung der Sünd, sondern durch ihre Werke Heiligkeit süchen und verdiene wöllen“.²¹ Damit aber kommen nur zwei Möglichkeiten in den Blick: Entweder, der Mensch sucht seine Heiligung allein „durch das *Evangelium* und die Vergebung der Sünden“, oder er versucht, sie „durch Werke zu verdienen“. Auch das Werk des Geistes in der Heiligung erhält bei Luther eine passive Fassung, besteht es doch darin, dass er „immer an uns erbeite durch das Wort und täglich Vergebung austeile bis in jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein, sondern ganz und gar rein und heilige Menschen“.²²

Schon A. Schlatter hat gegenüber der reformatorischen Theologie angemahnt, dass ihre Fassung der Heiligung insofern von der paulinischen abweiche, als sie den Menschen in die Passivität versetze:

„Neben die passiv ums Sakrament gescharten Zuschauer [der katholischen Lehre] treten die passiv ums Wort versammelten Zuhörer, neben die passive Bekehrung und Heiligung durch die sakramentlichen Akte die passive Bekehrung und Heiligung durch das Wort... Indem die Abwehr des Verdienstes zum Gedanken trieb, unser Handeln, sofern es etwas anderes als Glauben ist, sei vor Gott bedeutungslos, hat der Kampf gegen das Verdienst auch den Dienst erschwert.“²³

²¹ BSLK 658.

²² BSLK 659. Vgl. ebd.: „Siehe, das alles soll des Heiligen Geistes Ampt und Werk sein, dass er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück: christliche Kirche und Vergebung der Sunde.“ Luther fährt freilich fort: „Denn durch diese Erkenntnis [der Gnade] kriegen wir Lust und Liebe zu allen Gepoten“. Das heißt, er erwartet, dass die Glaubenden nicht ohne Werk bleiben. Aber er lehrt dieses „Werk des Glaubens“ nicht als *Gabe* der Rechtfertigung sehen, sondern als deren *Folge* (vgl. auch Schmalkaldische Artikel XIII, BSLK 460f: „Und auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sunde folgen denn gute Werk ... sagen auch weiter, dass, wo gute Werk nicht folgen, so ist der Glaube falsch und nicht recht.“ In den Schwabacher Artikeln treten die Werke ebenfalls als *Folge* von Rechtfertigung und Heiligung auf: „Dass solcher Glaube durch Wirkung des Heiligen Geistes hernach, so wir gerecht und heilig dadurch gerechnet und worden sind, gute Werke durch uns ubet.“ (6. Schwabacher Artikel, = 10. Marburger Artikel, BSLK 60).

²³ A.a.O. 91.93.

Schlatters Kritik trifft weniger die Theologie der Reformatoren selbst als vielmehr deren Wirkungsgeschichte in der lutherischen Orthodoxie. Diese Problematik kann und muss an dieser Stelle nicht im Einzelnen erörtert werden, da hierzu bereits Arbeiten aus der systematischen Theologie vorliegen.²⁴ Tatsächlich sprechen die Reformatoren von der *Notwendigkeit* der Werke; bei Luther beispielsweise finden sich überaus häufig positive Aussagen über das Werk der Christen²⁵ (vgl. auch FC Epit. IV und SD IV)²⁶. Für ihn liegt schon in der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi „zugleich die Erneuerung“.²⁷ Doch kommt auch bei ihm nicht klar zur Sprache, inwiefern der Mensch im neuen Gehorsam Subjekt seines Handelns und nicht nur „Durchgangspunkt und Objekt des göttlichen Wirkens“ ist.²⁸ Bei den Späteren bleibt außerdem die innere Beziehung zwischen den mit „Notwendigkeit“ aus der Rechtfertigung folgenden Werken und der Rechtfertigung *extra nos* und *sine opera* undeutlich.²⁹

Bei *Paulus* verhalten sich Werk Gottes und Werk des Menschen in der Heiligung nicht so zueinander, dass sie in Konkurrenz treten könnten. Vielmehr empfängt der an das Evangelium Glaubende mit der Vergebung die Erneuerung durch den Geist, der zum Gehorsam befähigt und treibt. Es ist also *Gottes* Werk, dass er durch den Heiligen Geist den *Menschen* zum

²⁴ Besonders zu erwähnen sind P. ALTHAUS, Paulus und Luther; DERS., Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers, und H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 391–407. Nach P. ALTHAUS hat Schlatter Luther „und die spätere Entwicklung seiner Kirche viel zu sehr in einer Linie gesehen und verkannt, dass manche der größten und tiefsten Gedanken des Reformators in die lutherische Tradition nicht eingegangen sind (Adolf Schlatters Verhältnis 247). Siehe zur Heiligung bei Luther und – im Unterschied zu Luther – bei Melancthon auch D. H. STROHL, Sanctification 158–163.164–165.

²⁵ Vgl. nur seine Vorrede zum Römerbrief von 1522, seinen „Sermon von den guten Werken“, den er selbst als sein „allerbestes Buch“ einstuft (vgl. Ausgewählte Schriften Bd. 1, 38), und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“.

²⁶ „... dass es nötig sei, gute Werke tun, welche auch notwendig dem Glauben und der Versöhnung folgen sollen. Item, dass wir notwendig gute Werk, so Gott geboten, tun sollen und tun müssen“ (BSLK 942,21–25).

²⁷ B. HAGGLUND, Geschichte der Theologie 197; vgl. P. ALTHAUS, Adolf Schlatters Verhältnis 246; siehe Luthers Vorrede zum Römerbrief.

²⁸ Vgl. W. JOEST, Dogmatik Bd. 2, 448f. H. BURKHARDT, Rechtfertigung 29, stellt fest, dass Rechtfertigung und Heiligung beispielsweise im 3. Artikel der *Solida Declaratio* zur Konkordienformel „zwar formal zueinander geordnet“ werden. „Aber wie beide innerlich verbunden sind, ist nicht wirklich geklärt. Es bleibt der Eindruck einer mehr nur äußerlich geordneten Verbindung bzw. Addition. Dabei wird die Unterscheidung in einer Weise betont, die wohl nicht ganz unschuldig daran ist, dass später dann beides doch auseinander fiel und so das Thema Heiligung vom Thema Rechtfertigung in den Hintergrund gedrängt wurde.“ Auf die Rolle, die das vom paulinischen abweichende Sündenverständnis Luthers dabei spielte, geht W. KOPFERMANN, Heiligung 25–54 ein.

²⁹ Vgl. P. A. RAINBOW, Way of Salvation xviii–xxi und 35–38 sowie D. H. STROHL, Sanctification 164f.

Werk ermächtigt.³⁰ Dieser Sachverhalt lässt sich in unterschiedlicher Akzentuierung an allen Paulusbriefen aufzeigen:

Nach dem *1. Thessalonicherbrief*³¹ schließt das Wirken Gottes in der Heiligung das Wirken des Menschen nicht aus, sondern bringt es hervor. Dies kann man schon an der oszillierenden Redeweise von 3,12f erkennen, wo Paulus um die Heiligung der Gemeinde *betet*, zugleich aber indirekt, durch den Verweis auf sein eigenes Beispiel, *ermahnt*, sie möge in dieses Handeln Gottes tätig einwilligen. Nach 4,3 sind die Christen zur Heiligung verpflichtet, in 4,8 dient der Verweis auf die *Gabe* des heiligenden Geistes als Begründung für die Notwendigkeit des *heiligen Wandels*. In 5,23 beschließt Paulus eine Reihe von Imperativen, welche die aktive Heiligung umschreiben, mit dem Gebet um die Vollendung der Heiligung der Gemeinde. Das heißt, er spricht auch dort, wo er zur Heiligung auffordert, von ihr nicht als von einem *nur* menschlichen Werk, sondern sieht gerade im Tun des Menschen das Werk Gottes, der die Menschen nicht passiv lässt, sondern zum Handeln ermächtigt. Die paulinische Rede von der Heiligung als Gabe und als fortwährende Aufgabe (4,3.7f) ist in der zweifachen Verwendung von ποιεῖν in Ez 36,27 (vgl. 1Thess 4,8) vorgezeichnet: ποιήσω ... ἵνα ποιήσητε. Die Christen sind Christi Werk – in ihrem Sein und Tun. Es ist Gott, der das gute Werk in den Christen vollendet (vgl. 5,23f mit Phil 1,6), indem er ihnen den Geist gibt (4,8). Aber das entbindet sie nicht davon, ihrer Berufung würdig zu wandeln (1Thess 2,12; vgl. Phil 1,27; Kol 1,10; [Eph 4,1;] auch 1Petr 1,15), sondern verpflichtet sie gerade dazu. Wie die Gegenwart des heiligen Gottes Israel zur Heiligung verpflichtet, so die Gegenwart des Heiligen Geistes *in* den Christen die Christen (vgl. 1Thess 4,7 und 1Kor 3,17). In der Gabe des Geistes sind Indikativ und Imperativ verbunden.³² Deshalb wird hier gerade kein „werde, was du

³⁰ Vgl. K. STALDER, *Werk des Geistes* 487: „Das Wunderwerk des Heiligen Geistes besteht ... darin, dass er uns dazu bringt, dass wirklich *wir selbst* Gott in Christus erkennen, an ihn glauben, von ihm wissen und von dieser Erkenntnis her denken, urteilen und entscheiden können.“ Dagegen trifft es den paulinischen Sachverhalt nicht, wenn M. VAHRENHORST den „Anfang des Christeins“ ganz „Gottes Tun“, das Bleiben im „Status als Geheiligte“ dagegen der „menschliche[n] Initiative“ zuweist und von einer „Abfolge von Gottes Tat und menschlichem Tun“ spricht (Kultische Sprache 349). Hier wird nicht deutlich, wie beides aufeinander bezogen ist bzw. wie Gott (durch den Geist) auch im Werk des Menschen am Werk ist und inwiefern „Gottes heiligendes Handeln ... menschliches Bemühen und Tun [umgreift]“ (ebd.).

³¹ Da über die Abfassungszeit des Galaterbriefs auch unter den Vertretern der südgalatischen Hypothese keine Einheit herrscht (siehe die Einleitung zur Exegese des Galaterbriefs), muss offen bleiben, ob der Galater- oder der 1. Thessalonicherbrief der erste uns erhaltene Brief ist.

³² Der Geist ist also tatsächlich „Gabe und Aufgabe zugleich“ (anders U. SCHNELLE, Paulus 630). Der Geist wird gegeben und erfüllt in den Christen das δικαίωμα τοῦ

bist“ formuliert; denn in dieser Formel wird nicht deutlich, dass im neuen Bund Gott durch seinen Geist selbst wirkt, was er fordert.³³

Auch im 2. *Thessalonicherbrief* wird die Heiligung zugleich als Gabe und als Aufgabe verstanden. Gott heiligt durch seinen Geist die Gemeinde; gleichzeitig ist sie zum Wandel in der Heiligung gerufen (2,13f). Neben dem Gebet, Gott möge die Gemeinde heiligen, steht der Imperativ, diesen Weg der Heiligung nun auch mitzugehen, wobei beides auch hier ineinander übergeht (vgl. 1,11f; 2,13–17; 3,3–5).

Im *Galaterbrief* muss Paulus Heidenchristen, die von Judaisten verunsichert worden waren, aufzeigen, dass nicht erst die Tora zum Tun des Guten führt, sondern vielmehr das Evangelium selbst in die Erfüllung des Willens Gottes stellt, so dass die Christen des Gesetzes nicht mehr bedürfen. Hatte er ihnen früher versichert, dass das rechte Tun in Form der „Werke des Gesetzes“ nicht die *Bedingung* des neuen Lebens ist (2,16.21; 3,2; 6,15), so argumentiert er nun, dass die Liebe ein konstitutives Moment der Gabe des neuen Lebens ist. Der Glaube ist in der Liebe tätig (5,6), es kommt gerade durch den Glauben zum Werk, das vom Gesetz gefordert ist – nun aber nicht als „Werk des Gesetzes“, sondern als Gabe, die der Glaube empfängt (vgl. zum „Werk des Glaubens“ 1Thess 1,3; 2Thess 1,11). Die Freiheit vom Gesetz hat deshalb nicht die Beliebigkeit der Ethik zur Folge, sondern stellt in den Dienst der Liebe (5,13), durch welchen das Gesetz erfüllt wird (5,14). Damit erst ist der Behauptung der Gegner, der Glaube allein, ohne Werke des Gesetzes, sei defizitär, der Boden entzogen.

Obwohl nach dem Galaterbrief im Dienst der Liebe die Menschen *selbst* zu Wirkenden werden, ist der heilige Wandel nicht „Sache der Menschen“, die sie nun, nachdem sie von Gott durch den Sühntod Christi die Heiligung empfangen haben, beizutragen hätten – so als handle der Indikativ vom Wirken Gottes, der Imperativ aber vom Wirken der auf sich gestellten Menschen. Auch in der Ethik ist vom Wirken *Gottes* die Rede, denn sein Geist befähigt zum Tun des Gebotenen (5,16) und zum Unterlassen des Bösen (5,17). Die Rede von der „Frucht des Geistes“ (5,22; vgl. Phil 1,11) impliziert die Passivität der Christen und hebt den Gabecharakter des christlichen Werks hervor. Daneben beschreibt Paulus den Christenstand aber auch mit aktiven Vorstellungen. Neben dem Begriff der „Frucht“ verwendet er unbefangen auch den des „(guten) Werks“³⁴ – und zwar im Blick

νόμου (Indikativ). Seine Anwesenheit erfordert ein heiliges Leben (Imperativ): 1Thess 4,8; 1Kor 6,19f.

³³ Das sieht auch E. D. Schmidt, Heilig ins Eschaton 396. Allerdings vermag seine eigene Formel: „Heiligung erfolgt von Gott alleine“ (ebd.), ebenso wenig, das Wirken des Geistes *im Menschen* angemessen zur Sprache zu bringen.

³⁴ Vgl. Röm 2,7; 13,3; 2Kor 9,8; Gal 6,4; Eph 2,10; Phil 1,6; Kol 1,10; 3,17; 1Thess 1,3; 2Thess 1,11; 2,17.

auf Christen. Der Geist schafft die Frucht, zugleich aber ist sie von den Christen gefordert. Paulus kann deshalb in Röm 6,22 auch „eure Frucht“ sagen. Die Eigenschaften bzw. Verhaltensweisen, die in Gal 5 als „Frucht“ des Geistes beschrieben werden, sind anderswo Inhalt des an die Christen gerichteten Imperativs. Paulus erwartet also keineswegs, die Werke würden sich als Folge der Rechtfertigung von selbst einstellen. Er appelliert vielmehr an den Willen und die Einsicht der Adressaten – und zwar auch und gerade in Gal 5 (vgl. nur vv 16 und 25, wo der Wille angesprochen wird).

Nach dem *1. Korintherbrief* geschieht die passive Heiligung durch die Sühne, welche die Menschen in den Bereich von Gottes Heiligkeit und somit in sein eschatologisches heiliges Volk stellt (1,30; 6,11). Aufgabe der Christen ist es, Gott durch ihren Wandel zu „verherrlichen“ (vgl. 6,20). Deshalb kann Paulus aus der passiven Heiligung in Christus die Forderung eines ihr entsprechenden Wandels in Heiligkeit ableiten (6,9–11). Dass Paulus für sich und die Gemeinde Lohn erwartet, entsprechend dem Werk, das jeder getan hat (vgl. 3,8 und 15,58 mit 2Kor 5,10), setzt voraus, dass die Gnade das menschliche Subjekt nicht ausschaltet, sondern aktiviert. Auch im Blick auf sein eigenes Wirken sieht er zwischen menschlichem Bemühen und allumfassendem Wirken Gottes keinen Gegensatz; vielmehr entspringt *sein* Werk der Gnade Gottes (15,10).

Der *2. Korintherbrief* spricht nicht explizit von der Heiligung der Christen durch Gott, setzt aber voraus, dass die passive Heiligung durch Jesu Sühntod geschah und in sich die Verpflichtung zur aktiven Heiligung enthält: Christus ist „für alle gestorben“, *damit* sie nun „für ihn leben“ (5,15; vgl. 5,19 mit 5,20, wo der Inhalt des Indikativs in Form einer an die Gemeinde gerichteten Bitte wiederholt wird). Durch die Versöhnung mit Gott aufgrund des Todes Jesu sind die Christen „Gerechtigkeit Gottes geworden“ (5,21), d. h. gerechtfertigt und zugleich in das Tun der Gerechtigkeit gestellt worden.

Die Gemeinde ist in der aktiven Heiligung, zu welcher der Imperativ sie auffordert, nicht auf sich gestellt, sondern wird von Gott „in der Treue zu Christus gefestigt“ und hat, da sie bereits in der in Ez 36 verheißenen Heilswirklichkeit steht, den Geist als Unterpfand empfangen (1,21f; 5,5). Gottes Wirken an den Christen kommt bei ihnen zum Ziel, *indem* sie tun, wozu der Geist sie treibt, und so „die Heiligung vollenden“ (vgl. 7,1 mit [Eph 2,10 und] Phil 2,12).

Im *Römerbrief* muss Paulus sein Evangelium gegen den von Judenchristen erhobenen Vorwurf der „billigen Gnade“, welche die Ethik in die Beliebigkeit entlasse, verteidigen (vgl. 3,5–8; 6,1.15). Er besteht darauf, dass die Taufe in den Tod Christi ein Absterben gegenüber der Sünde und eine Neuschaffung zum Wandel im Geist bzw. zum „Fruchtbringen“ für Gott

beinhalte (6,2–4.11; vgl. 7,4.6, 8,4–10).³⁵ Die Verwendung von $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ in Röm 8,30 zeigt, dass es dabei „um einen Seinswandel geht, d. i. die Gewähr der verlorenen Gottebenbildlichkeit bzw. des strahlenden, himmlischen Seins, welches das Judentum für die Gerechten in der Endzeit erhofft“.³⁶ Die Taufe als Herrschaftswechsel befreit von der Macht der Sünde und stellt die Christen unter die Herrschaft Gottes, ermächtigt und verpflichtet also zur Heiligung (6,6f.11–23). Der Zusage der Freiheit von der Sünde (Röm 6,2) korrespondiert der Imperativ, die Sünde nicht herrschen zu lassen (Röm 6,12).

Paulus führt in Röm 6,19–23 die grundlegende Frage, wie aktive und passive Heiligung zusammenhängen bzw. welche Rolle sie im Endgericht spielen, einer Lösung zu. Er geht ganz selbstverständlich davon aus, dass das Leben der Getauften als Frucht die Heiligung hervorbringt. Doch ist in seiner Argumentation eine gewollte Asymmetrie zu konstatieren, wenn er in v 23 zwar den *Tod* als „Sold“ der Sünde, das ewige *Leben* aber gerade nicht als Lohn, sondern als „Gabe Gottes“ bezeichnet. Er betrachtet also die aktive Heiligung als absolute Notwendigkeit, ohne dabei die Endrechtfertigung aus Werken zu lehren.³⁷ Das ist darin begründet, dass er von der

³⁵ Die Realität der Neuschöpfung scheint mir in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung nicht recht zum Tragen zu kommen, wenn hier das *simul iustus et peccator* in dem Sinne festgehalten wird, dass der Christ zwar durch die Vergebung der Sünde und den Zuspruch der Gerechtigkeit Christi in Wort und Sakrament „ganz gerecht“ sei, „im Blick auf sich selbst aber [durch das Gesetz] erkennt, dass er zugleich ganz Sünder bleibt, dass die Sünde noch in ihm wohnt (1. Joh 1,8; Röm 7,17.20)“ (281). Seit der Taufe ist der Christ „in Christus“ und insofern eine „neue Kreatur“ (2Kor 5,17), mit dem Geist erfüllt und in der $\kappa\alpha\iota\nu\omicron\tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$ bzw. $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ lebend (Röm 6,4; 7,6). Von ihm „im Blick auf sich selbst“ zu sprechen, als könnte er nun gleichzeitig entweder als in der neuen Wirklichkeit des Geistes lebend oder auch auf sich selbst gestellt existierend betrachtet werden, scheint demgegenüber ebenso eine Verschiebung vom paulinischen Denken weg zu sein wie die Anwendung von Röm 7,7ff auf die Existenz des Christen (siehe die Ausführungen zu Röm 7,7–25). Andererseits weiß Paulus gleichwohl um die Möglichkeit, dass Christen sündigen, nennt sie aber – wie beispielsweise in 1Kor 1,2 – dennoch weiterhin „Heilige“. Damit wiederum ist die katholische Erläuterung zum *simul iustus et peccator* (a.a.O. 282) kaum vereinbar (siehe auch das Votum der Prüfungskommission der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität, in: Gemeinsame Erklärung 530f).

³⁶ P. STUHLMACHER, Erwägungen 28.

³⁷ Der rechtfertigende Glaube ist zwar in der Liebe tätig (P. A. RAINBOW kritisiert zu Recht, dass sowohl Luther als auch Calvin Gal 5,6 nicht auf die Rechtfertigung bezogen wissen wollen – Way of Salvation 202f), aber es ist dieser *Glaube*, der zur Rechtfertigung führt. Nach A. SCHLATTER entsteht „der Erfolg des Glaubens, dass er uns gerecht macht, ... nicht aus dem, was wir im Glauben leisten. Denn die Aufhebung unserer Schuld ist lediglich die Tat des Christus, die Gewährung des Geistes lediglich sein Werk und unsere Einsetzung in die Kindschaft Gottes seine Gabe“ (Dogma 446). Die Rechtfertigung befreit zum Werk. „Das Verhältnis“ des Glaubens „zur Rechtfertigung hat sich je-

christologisch gewendeten alttestamentlich-jüdischen Sühnetradition her dachte (vgl. 6,5 mit 1Kor 1,30 und Röm 3,24f). Vor diesem Hintergrund 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.

Die Getauften sind zur Heiligung als Dienst der Gerechtigkeit aufgefordert und darin höchst aktiv (6,11.19). Aber es handelt sich dabei nicht um ein auf die Rechtfertigung in der Taufe folgendes Werk, sondern um die Gabe der Taufe selbst (6,4), welche nicht nur die Anrechnung des *Todes* Jesu als eines vergangenen Ereignisses ist, sondern mit ihm als dem *lebendigen* Herrn verbindet (vgl. 7,4), welcher sie in die neue Wirklichkeit des Lebens im Geist stellt (7,6; 8,4) und zur Rechten Gottes für die Seinen eintritt (8,34). Schrage definiert deshalb die Heiligung in Abgrenzung gegen Bultmanns Definition („Werde, der du bist!“) als ein „Sichbewegen in Christus“, der die Heiligung ist (1Kor 1,30).³⁸ Auch die aktive Heiligung, von der Röm 12–15 ausführlich handeln, geschieht bei Paulus „durch das Erbarmen Gottes“ (12,1).

„So konkret Christen verantwortlich sind und zur Verantwortung gerufen werden dafür, dass ihre geschenkte Gerechtigkeit in ihrem Wandel wirklich wird und bleibt, so sehr gilt eben darin zugleich, dass die Verwirklichung der Gerechtigkeit, das Leben, ebenso Geschenk Gottes ist und immer sein wird wie die Gerechtigkeit selbst.“³⁹

Sie ist ganz das Werk des Heiligen Geistes (8,4–11). Doch schließt dieses Geschenk das Werk der Christen nicht aus, sondern bedingt gerade den Imperativ, dem Werk Gottes in ihnen zu entsprechen (vgl. z. B. Röm 6,12f; 12,1; 13,12; 15,2).⁴⁰ Die Aufforderung zur Erneuerung des Verstandes

doch umgekehrt; während früher der Mensch die Rechtfertigung auf Grund des Werkes suchte, empfängt er nun das Werk durch die Rechtfertigung“ (A. SCHLATTER, Glaube 375). Dazu steht in diametralem Gegensatz die Aussage von FC SD III, BSLK 917,15–33, wonach der Mensch nicht nur „ohne alle vorgehende[n] Werk[e]“, sondern auch *ohne* „folgende Werk[e]“ gerechtfertigt wird. Viel näher bei Paulus steht die Formulierung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung: „Dieser [nämlich der rechtfertigende] Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht“ (280).

³⁸ Heiligung 224; R. BULTMANN, Theologie 334. Nach V. P. FURNISH kann Bultmanns Formel leicht im Sinn des ethischen Idealismus missverstanden werden, den Bultmann bekämpft (Theology and Ethics 225).

³⁹ U. WILCKENS, Römer Bd. 2, 40. V. P. FURNISH besteht zu Recht darauf, dass der Imperativ nicht nur aus dem Indikativ folgt, sondern dessen integraler Bestandteil ist (Theology and Ethics 225).

⁴⁰ Vgl. zur Kategorie der „Entsprechung“ U. SCHNELLE, Paulus 366.631f.

(12,2) macht deutlich, dass von ihnen die bewusste Einigung mit dem Willen Gottes, d. h. Gehorsam (1,5; 15,18), gefordert ist.

Im *Philipperbrief* wird den Christen größtmöglicher Einsatz abverlangt, während zugleich alles Gottes Gabe ist (Phil 2,12f) und er „das gute Werk“ in ihnen vollenden wird (1,6). Christus wirkt in ihnen „die Frucht der Gerechtigkeit“ (1,11), Gott das Wollen und das Vollbringen (2,13). Die Gemeinde soll auf ihrem Weg zwischen Neuschöpfung und Vollendung (1,6) mit ihrem Tun in das einstimmen, was Gott in ihr wirkt (2,12), und so die Gabe bewähren. Nicht *obwohl*, sondern gerade *weil* (γάρ) Gott alles tut, ist sie gerufen, mit ganzer Kraft und äußerster Anspannung auf das Ziel zuzugehen (2,12f; 3,12–16; 4,13). Auf diesem Weg wird sie von der Fürbitte des Apostels begleitet, die er ihr in Form eines Fürbittenberichtes mitteilt, damit sie aktiv das erbetene Werk empfangen kann (1,9–11). Auch im *Philipperbrief* fordert Paulus unumwunden das Werk der Christen und schließt zugleich ihre Rechtfertigung aus Werken aus (3,9).

Nach dem *Kolossierbrief* hat Gott Heiden zu „Heiligen“ gemacht, indem er sie durch Christus aus der Macht der Finsternis errettet und ins Reich, d. h. auch unter die Herrschaft, seines Sohnes versetzt hat (1,12–14; 3,1). Doch hält Paulus fest, dass das neue Leben noch nicht endgültig und in Herrlichkeit offenbar ist (3,1–4). Die Christen sollen bereits leben, wie es dem Reich Christi entspricht, warten aber noch auf die Verherrlichung. Das Ziel ihrer Versöhnung durch Christus ist, dass er sie im Endgericht heilig und tadellos vor sich selbst darstelle (1,21f). Gerade deshalb kommt nun alles darauf an, dass sie im Glauben bleiben (1,23). Die Rede vom „Bleiben“ setzt voraus, dass die aktive Heiligung ein Bleiben an dem Ort ist, an den die passive stellt. Indikativ und Imperativ sind ihrem Inhalt nach identisch. Paulus kann „beidem, Indikativ und Imperativ, den gleichen vollen Inhalt geben...: ihr seid getötet – tötet, ihr habt Christus angezogen – zieht ihn an, wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln“⁴¹. Die Kolosser ermahnt Paulus, so in Christus zu wandeln, wie sie ihn empfangen haben (2,6). Sie *sind* schon gestorben (2,12.20; 3,3) und *haben* den „Leib des Fleisches“ schon abgelegt (2,11). Aber gerade deshalb sind sie gerufen, die Taten dieses Leibes nun fortgesetzt abzulegen, d. h. zu unterlassen (3,5.8.9), und die des neuen, immerzu in der Erneuerung begriffenen, von Gott geschaffenen Menschen „anzuziehen“ (3,10.12). Die Erneuerung des Denkens, welche in Röm 12,2 Gegenstand der Ermahnung ist, begegnet in 1,9 als Inhalt der Fürbitte, ist also ebenfalls zugleich Inhalt des Imperativs und Werk Gottes.

Der *Epheserbrief* betont noch einmal, dass die Rettung der Christen (und damit auch ihre Heiligung) ganz abgesehen von ihren Werken geschah (2,5.8f). Nach 5,25f hat Christus die Gemeinde durch die Taufe in

⁴¹ G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 34.

seinen Sühntod geheiligt. Sie ist ein „heiliger Tempel in dem Herrn“ (2,21). Zugleich ist sie, da die Heiligung auch im Epheserbrief unter dem eschatologischen Vorbehalt steht und die Gemeinde ihrer Darstellung ohne Flecken und Runzeln erst noch entgegenggeht (5,27; vgl. ἀξίονειν in 2,21 und 4,15f), in der Gegenwart aufgefordert, in der bereits vorhandenen Liebe und in der Erkenntnis Christi zu wachsen (vgl. 1,15 mit 3,17–19). Dieses Wachstum kommt „aus Christus“, ihrem Haupt (4,16), wobei jeder Teil in der Kraft und mit der Gabe, die ihm (von Gott) verliehen ist, mitwirkt (4,11f.16). Das Wirken der Gemeindeglieder ist *Gabe* Gottes, der selbst die „guten Werke“ der Christen „zuvor bereitet hat“ (2,10). Doch sind die Werke der Christen keinesfalls verzichtbar, denn ohne sie käme Gottes Wirken an ihnen nicht zum Ziel, wie die beiden finalen Partikel ἐπί und ἵνα in 2,10 zeigen. Auch in der Form der Tauferinnerung mit ihrem starken Kontrast zwischen altem und neuem Wandel (2,1–10; vgl. 4,22–24) sowie in der Form des „öffentlichen Gebets“ (vgl. 1,3–14) und des Fürbittenberichts (1,15–23; 3,14–19) kommt die für Paulus charakteristische Korrespondenz zwischen Gabe und Aufgabe zum Tragen.

Die Wachstumsmetaphorik im Epheserbrief könnte dazu verleiten, das Tun der Christen als automatische Folge der Heiligung in der Taufe zu verstehen. Dem steht die gleichzeitige Verwendung von *Kampfesmetaphorik* in Eph 6,10–20 entgegen, welche das neue Leben im Geist als Kampf darstellt und neben das passive Element das aktive stellt. Die Werke der Christen sind vom Herrn geschaffen und sollen in seiner Kraft geschehen (6,10), doch sind die Christen aufgefordert, dem Wirken Gottes konform „zu wandeln“. Deshalb sagt der Verfasser der Gemeinde einerseits zu, dass sie mit dem Heiligen Geist (als Zeichen der angebrochenen Erfüllung) versiegelt ist (1,13), und ermahnt sie andererseits, sich durch ihn erfüllen zu lassen (5,18).⁴² Gerade *weil* sie Heilige sind, sagt er den Christen in Form des Imperativs, welches Verhalten ihrer Berufung entspricht (vgl. 1,4 und 5,3). Sie *sind* „Licht in dem Herrn“; *deshalb* sollen sie „als Kinder des Lichts wandeln“ (5,8).

Aufgrund dieser Beobachtungen ist A. Schlatter zuzustimmen, wenn er im Blick auf die paulinische Theologie formuliert:

„Die Gnade sucht und schafft sich den Empfänger, und versetzt uns deshalb in Passivität; sie macht uns aber ernsthaft zu ihren Empfängern, so dass sie uns gilt, uns begabt und in die Lebendigkeit versetzt. Es gibt darum kein Empfangen der göttlichen Gabe ohne die von ihr in uns begründete Aktivität, ebenso wenig, als es eine Aktivität gibt, die nicht vor

⁴² Hierauf insistiert vor allem P. VANG; vgl. God's Empowering Presence 219: Die Aufforderung, die ganze Waffenrüstung anzuziehen „speaks to the responsibility of the Christian to seek God's powerful presence.“

sich als ihren Grund und nach sich als ihren Ertrag und ihr Ziel das Empfangen der göttlichen Gabe hätte.“⁴³

Insofern ist der Satz, der Glaube sei „Verzicht auf jedes eigene Werk“⁴⁴, in dieser Form mehr als missverständlich. Nicht auf „eigene Werke“, sondern auf „eigene Gerechtigkeit“ will Paulus nach Phil 3,9 zugunsten der *iustitia aliena*, der dem Glaubenden verliehenen Gerechtigkeit Gottes, „verzichteten“. Die Werke dagegen, „die Gott geschaffen hat, damit wir darin wandeln sollen“ (Eph 2,10), bzw. die Liebe, in welcher der Glaube tätig ist (Gal 5,6), sind zugleich und als solche Werke der Christen. Paulus differenziert in Kontinuität zum Judentum zwischen Werk und Werkgerechtigkeit sowie zwischen guten und bösen Werken, da er Sünde nicht nur transmoralisch, sondern auch moralisch versteht.⁴⁵ Nicht das gute Werk, sondern allein die Sünde ist nach Paulus zu bekämpfen. „Das Urteil, dass die Werke des Gesetzes verwerflich seien, ist nicht paulinisch.“⁴⁶ Das Werk Christi schließt das Werk der Christen nicht aus, sondern der Glaube empfängt mit der Rechtfertigung die Bevollmächtigung zum Werk. Das *sola fide* gilt bei Paulus gerade deshalb, weil mit dem Glauben die Liebe empfangen wird.⁴⁷ Dass aus der Heiligung dabei nicht der Versuch der Selbstrechtfertigung wird, ist bei Paulus dadurch gewährleistet, dass er von der aktiven Heiligung immer im Blick auf die durch Christi Sühntod Geheiligten spricht und in ihr nicht ein Werk neben der dem Glauben geschenkten Gabe der Rechtfertigung sieht, sondern eine Gabe, die der Glaube empfängt. Die Allgenugsamkeit des Werkes Gottes ist also nicht exklusiv, sondern inklusiv zu interpretieren: Es schließt das Werk der Menschen nicht aus, sondern schafft und ermöglicht es.⁴⁸

⁴³ A. SCHLATTER, Noch ein Wort 100.

⁴⁴ S. DJUKANOVIĆ, Heiligkeit 144 in Anlehnung an R. BULTMANN, Theologie 264f.

⁴⁵ Vgl. H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 163 zur Auseinandersetzung mit R. Bultmanns einseitig auf den transmoralischen Aspekt der Sünde abhebender Sündenlehre (R. BULTMANN., Problem der Ethik 49f und Theologie 264f).

⁴⁶ A. SCHLATTER, Theologie der Apostel 281. Vgl. DERS., Dogma 226: „Der Augustinismus leugnet, dass sich im Menschen Gutes finde; Paulus leugnet, dass unser Gutes unser Böses entschuldigt, so dass wir uns damit rechtfertigen könnten, dass wir nicht lauter Böses taten.“

⁴⁷ Vgl. A. SCHLATTER, Erläuterungen Bd. 2, 529 zu Gal 5,6: Der Glaube „könnte nicht das einzige sein, was uns not tut, wenn er uns untätig ließe und unfähig, unsre Aufgabe auszurichten, die uns unter den Menschen gegeben ist.“

⁴⁸ Vgl. A. SCHLATTER, Ethik 77: „Wir bewahren dadurch [d. h., durch das „Begehren, dass sich Gottes Gerechtigkeit an uns offenbare“] unsere Abhängigkeit von Gott, die zu empfangen hat, was er uns gibt, bewahren sie aber so, wie er sie uns gibt, nämlich so, dass sie uns zum Grund der Freiheit wird, die tun will, was Gott will. Pflicht ist uns auferlegt, denn Gottes Werk ist das erste, das schaffende, der Grund unseres ganzen Vermögen.“ Siehe dazu H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 416.

Indikativ und Imperativ sind folglich nicht im Sinne einer „Paradoxie“ oder „Antinomie“ aufeinander bezogen,⁴⁹ sondern der Imperativ beschreibt das neue Leben, zu dem der Indikativ ermächtigt.⁵⁰ Der Geist wird als Gabe verliehen, „treibt“ aber die Christen zur (aktiven) Heiligung (vgl. Röm 8,14; Gal 5,18; auch Röm 8,3–10; Gal 5,16).⁵¹ Dass sie von Gott „gelehrt“ werden, einander zu lieben (vgl. 1Thess 4,9 mit Jer 31,33f, wonach Gott das Gesetz in die Herzen schreiben wird), bedeutet, dass die Kraft des Geistes sie nicht in der Weise in Passivität versetzt, dass sie als Subjekt ihres Handelns ausgeschaltet wären, sondern so, dass er sie zum willentlichen Gehorsam befähigt. Heiligung umfasst somit bei Paulus Soteriologie und Ethik. Der Geist wirkt im Menschen, was er befiehlt, und befiehlt, was er wirkt. Es geht darum, den Weg „mitzugehen, den Gott durch den Heiligen Geist in uns begründet“ (vgl. Gal 5,25).⁵² Gottes Wirken (durch den Heiligen Geist) und der an die Christen gerichtete Imperativ, zu tun, wozu Gott sie befähigt, sind unlösbar verbunden. Paulus „beantwortet die Gabe

⁴⁹ So aber R. BULTMANN, Problem der Ethik 40. Siehe dagegen K. STALDER, Werk des Geistes 228f, Anm. 81.

⁵⁰ Vgl. H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 100: „Käme der fordernde Wille Gottes, der Imperativ, inhaltlich als etwas Neues zur Gabe in Christus hinzu, anstatt lediglich *Explication der Stellung zu sein, die der Glaubende bereits eingenommen hat*, würde man zwei Heilsbedingungen erhalten und die Suffizienz des Glaubens preisgeben“ (unter Verweis auf A. SCHLATTER, Glaube¹ 376 = Glaube⁶ 378). Siehe auch T. J. DEIDUN, New Covenant 81; E. KÄSEMANN, Gottesgerechtigkeit 181f.188; G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 34. Neuerdings wird in der Forschung die Eignung des Begriffspaars „Indikativ und Imperativ“, die R. BULTMANN, Problem der Ethik, in die Diskussion um die paulinische Ethik eingeführt hat, grundsätzlich in Frage gestellt: vgl. R. ZIMMERMANN, Jenseits von Indikativ und Imperativ, den gleichnamigen, von F. W. HORN und R. ZIMMERMANN herausgegebenen Sammelband sowie den Artikel „Paulus“ in RGG⁴ von S. VOLLENWEIDER, der es „gegenüber der klassischen Verhältnisbestimmung von Indikativ und Imperativ, die R. Bultmann inauguriert hat“, vorzieht „den Ansatz der p[au]l[i]n[ischen] Ethik“ als „Transparenz der Glaubenden für die Liebe“ zu bestimmen (a.a.O. 1052). In der vorliegenden Arbeit wird das Begriffspaar bewusst beibehalten, weil damit auf einen Sachverhalt verwiesen ist, der in den paulinischen Briefen eindeutig festzustellen ist und zunächst einmal wahrgenommen werden muss, während Umbenennungen des Imperativs in „Performativ“ o. ä. immer schon eine Deutung dieses Sachverhalts beinhalten. Wenn R. ZIMMERMANN (Jenseits von Indikativ und Imperativ 264) feststellt, dass sich in den paulinischen Texten keine „Klassifikation bestimmter Inhalte in die Sprachmodi ‚Indikativ‘ und ‚Imperativ‘ nachweisen“ lässt, ist dies zwar richtig. Doch war es ja gerade diese Beobachtung, die R. Bultmann veranlasste, von Antinomien zu sprechen: „Die Eigenart des Problems wird dadurch deutlich, dass sich die verschiedenen Aussagen – die Indikative und die Imperative – nicht etwa nur an auseinanderliegenden Stellen der Briefe finden, sondern aufs engste miteinander verbunden sind und eine Antinomie bilden“ (R. BULTMANN, Problem der Ethik 36; vgl. zur Auseinandersetzung mit R. Zimmermann auch D. G. HORRELL, Pauline Ethics 207).

⁵¹ Vgl. T. J. DEIDUN, New Covenant 60.

⁵² K. BERGER, Unterscheidung 45. Siehe auch die Ausführungen zu Gal 5,25.

des Geistes mit der Hingabe des Seins und lässt das Sein der Christen gerade in dieser Bewegung erst seine eigentliche Geschöpflichkeit gewinnen⁵³.

3. Rechtfertigung und Heiligung

Es geht an dieser Stelle nicht um das Problem, das in der Dogmatik seit der Orthodoxie unter der Überschrift „Rechtfertigung und Heiligung“ meist verhandelt wird, nämlich um die Rolle des neuen Gehorsams für die Endrechtfertigung.⁵⁴ Während nämlich die Reformatoren stellenweise noch den weiten paulinischen Begriff von „Heiligung“ voraussetzten und damit auch das Werk des Geistes am Anfang des Glaubensweges bezeichnen konnten, wurde die Heiligung im Rahmen des *ordo salutis* der altprotestantischen Orthodoxie (infolge der begrifflichen Trennung von *iustificatio* und *sanctificatio* durch Melanchthon) als ein zweiter, auf die Rechtfertigung *folgender* Schritt angesehen und einseitig auf das Tun des gerechtfertigten Menschen bezogen.⁵⁵

Das entspricht jedoch nicht dem paulinischen Begriff von Heiligung. Bei Paulus ist der neue Gehorsam der Gerechtfertigten nicht identisch mit der „Heiligung“,⁵⁶ sondern nur ein Teilaspekt derselben, der um der Klarheit willen „aktive Heiligung“ genannt werden kann. Rechtfertigung und Heiligung sind einander auch nicht nachgeordnet, sondern haben denselben Ursprung und beschreiben zwei Aspekte desselben soteriologischen Ge-

⁵³ P. STUHLMACHER, Erwägungen 31.

⁵⁴ Siehe dazu oben, Punkt 2.2, Gott und Mensch als Subjekt der Heiligung.

⁵⁵ W. JOEST, Dogmatik Bd. 2, 445; vgl. a.a.O. 443. Nach der lutherischen Konkordienformel folgt die Heiligung „der Gerechtigkeit des Glaubens nach“ (SD III; BSLK 921). Vgl. auch a.a.O. 927f, wo die Vorordnung der Heiligung vor die Rechtfertigung abgelehnt und umgekehrt festgestellt wird: „erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaub aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dardurch die Person gerechtfertigt wird; darnach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung als dann die Früchte der guten Werk folgen“. Calvin leitet nach Inst. III,3,1 das Anliegen, die Unverzichtbarkeit der guten Werke hervorzuheben, dazu, die Heiligung *vor* der Rechtfertigung zu behandeln (vgl. Inst. III,3–10 und 11–16).

⁵⁶ Vertreter der Auffassung, dass die Heiligung als „*development or actualization of justification*“ anzusehen sei, siehe bei V. P. FURNISH, *Theology and Ethics* 153; ähnlich K. P. DONFRIED, *Justification* 99; S. L. PORTER, *On the Renewal of Interest* 416, der „*sanctification*“ als Synonym für „*Christian living*“ und „*spiritual growth*“ verwendet, und P. A. RAINBOW, *Way of Salvation* 176. A. SCHLATTER wechselt zwischen dem paulinischen Sprachgebrauch und dem in der Dogmatik üblichen (vgl. H.-M. RIEGER, *A. Schlatters Rechtfertigungslehre* 333).

schehens. Sofern Christus die messianische Personifikation der Weisheit ist, gehen von ihm Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung aus (1Kor 1,30) und haben in seiner Person ihre Einheit. Die Heiligung als Inkorporation ins Heilige geschieht ebenso wie die Rechtfertigung durch Christi Sühntod. *Beide* werden in der Taufe zugeeignet, beide markieren die Abwendung von der sündigen Vergangenheit (vgl. 1Kor 6,9–11). Die Christen sind von Anfang an „zur Heiligung berufen“ und vor Grundlegung der Welt dazu auserwählt, heilig zu sein (vgl. 1Thess 4,7 und 2Thess 3,13f mit Eph 1,4). „Heiligung durch den Geist“ und „Glaube an die Wahrheit“ explizieren in 2Thess 2,13 gemeinsam das Heil.

Ein Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung konnte sich für Paulus nicht ergeben, da beide Begriffe für ihn einen passiven und einen aktiven Aspekt beinhalten – „was uns Gottes Gnade verliehen hat“ und „wodurch wir Gott zu ehren haben“. ⁵⁷ Die Rechtfertigung ist nicht nur ein forensisches Geschehen, sondern Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes in der ganzen Schöpfung (vgl. Röm 8,18–25). Sie stellt mit der Sündenvergebung zugleich in die Beendigung des Sündigens, umfasst also den ganzen „Prozess des Neuwerdens“ zwischen Glaubensbeginn und -vollendung (vgl. Röm 4,6–8 mit 17). ⁵⁸ Auch die Rechtfertigung betrifft bei Paulus „die konkreten Vorgänge unseres Lebens..., weshalb sich aus ihr die Verpflichtung ergibt, sie so zu führen, wie es der göttlichen Gnade entspricht“. ⁵⁹ Umgekehrt wird auch die Heiligung indikativisch zugeeignet und nur insofern auch gefordert.

Deshalb widerspricht es auch in keiner Weise der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus, wenn er die *aktive* Heiligung, verstanden als Wandel in der Liebe, im Blick auf das Endgericht für notwendig erklärt. „Die ersten Sätze von Röm. 8 zeigen durch ihre logische Verknüpfung“ die „notwendige Zusammengehörigkeit, so dass die Rechtfertigung nicht nur die Voraussetzung der [aktiven] Heiligung ist, sondern so, dass in der Rechtfertigung die Heiligung schon eingeschlossen ist und umgekehrt die Heiligung sichtbar wird als das Leben in der Gegenwarts- und Zukunftsmacht der Rechtfertigung“. ⁶⁰

Dass Paulus Rechtfertigung und Heiligung dennoch nicht vollständig in eins setzt, zeigt sich an 1Kor 7,12–16, wo er von Menschen, die nicht gerettet sind, sagen kann, sie seien „geheiligt“. Hier zeigt sich, dass er den kultischen Aspekt der Heiligung nicht aufgegeben hat und wie die Jesustradition eine Übertragung von Heiligkeit kennt (hier vom gläubigen auf

⁵⁷ A. SCHLATTER, *Theologie der Apostel* 330.

⁵⁸ P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeitsanschauung* 93; vgl. DERS, *Revisiting Paul's Doctrine* 73.

⁵⁹ A. SCHLATTER, *Theologie der Apostel* 329.

⁶⁰ K. STALDER, *Das Werk des Geistes* 402.

den ungläubigen Ehepartner), die im Blick auf die Rechtfertigung nicht möglich ist. Allerdings lässt sich nicht behaupten, dass die Rechtfertigungsterminologie das „getting in“ beschreibt, während „once one is in ... Paul ... switches to purity terminology in order to lay the framework for the behaviour pattern of believers“.⁶¹ Beide Wortgruppen sind bei Paulus *beiden* Bereichen zugeordnet. Zum „getting in“ bedarf es der *Reinigung* von Sünden (vgl. 1Kor 6,11), zum „staying in“ eines heiligen *und* gerechten Wandels (Röm 6,18–22). Allerdings bietet sich die Rechtfertigungsterminologie *vor allem* zur Beschreibung des Anfangs an, da sie sich gut auf ein singuläres Ereignis beziehen kann, während die Heiligkeitsterminologie sich besonders eignet, um den fortwährenden Prozess des gerechten Wandels zu beschreiben.

4. Das Objekt der Heiligung: Der ekklesiologische Aspekt der Heiligung

4.1 Christen als Adressaten der Heiligungsforderung

Der Bezugsrahmen der paulinischen Rede von Heiligung ist die Geschichte Gottes mit Israel, die in der durch Jesus vollbrachten Erlösung zum Höhepunkt gelangt ist.⁶² Die paulinischen Aussagen zur Heiligung sind an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus gebunden und betreffen bis auf 1Kor 7,14⁶³ immer die *Christen* als Glieder der eschatologischen Heilsgemeinde. Nur denen, die an *Jesus* glauben, spricht Paulus Heiligkeit zu, nur von ihnen verlangt er einen heiligen Wandel,⁶⁴ wie die „neutestamentliche Ethik“ überhaupt „keine allgemein-menschliche Lebensanweisung“ ist, sondern „unter dem Vorzeichen der Nachfolge oder ... des Glaubens“ steht.⁶⁵ Zwar entspricht die den Christen abverlangte Ethik grundsätzlich dem Heilswillen Gottes für alle Menschen, weshalb Paulus gelegentlich die Menschheit betreffende Anweisungen formuliert (vgl. z. B. Röm 13,1). Doch soll die Heilsgemeinde der Welt exemplarisch vorleben, was Gottes

⁶¹ So M. NEWTON, *Concept of Purity* 116; vgl. schon E. P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People* 45 und 63, Anm. 138.

⁶² Siehe Kapitel 5: Vorbemerkungen.

⁶³ Auch hier geht es freilich um durch Christen vermittelte Heiligung.

⁶⁴ Es ist folglich ohne Anhalt an den paulinischen Texten, wenn O. HANSEN im systematischen Teil seiner Arbeit zur Heiligkeit bei Paulus *allgemein* und ohne ekklesiologischen Bezug von der Heiligkeit des Menschen im Sinne der Menschenwürde spricht und versucht, von hier aus allgemein gültige ethische Aussagen zu machen. Solche allgemeinen Aussagen lassen sich am *Heiligkeitsbegriff* gerade nicht festmachen.

⁶⁵ F. HAHN, *Theologie* Bd. 2, 688.

Wille für sie ist (vgl. 1Thess 4,12). Deshalb richtet sich die christliche Paränese in erster Linie an Christen (vgl. insbesondere 1Kor 5,10–13).

4.2 Kollektive und individuelle Heiligung

Es fällt auf, dass Paulus von „Heiligen“ nur *pluralisch* spricht. Sein Anliegen ist die Heiligung eines *Volkes* von Heiligen, nicht in erster Linie das heilige *Individuum*. Natürlich setzt er voraus, dass auch jedes einzelne Glied dieses Volkes heilig und zur Heiligung gerufen ist (vgl. 1Kor 7,34; 2Kor 7,1 und 1Thess 4,4). Der Geist bringt in den Einzelnen Frucht hervor (Gal 5,22f) und begabt alle einzeln mit einem Charisma, das sie im Dienst in und an der Gemeinschaft einsetzen (Röm 12,6ff). Doch steht, wie schon im Alten Testament,⁶⁶ die individuelle Heiligung im Rahmen der kollektiven, da Paulus die Einzelnen immer als Angehörige des Volkes und als Glieder des Leibes im Blick hat und nicht nur die einzelnen Christen, sondern auch die Gemeinde als Tempel Gottes ansieht (vgl. 1Kor 6,19 mit 1Kor 3,16 und 2Kor 6,16). Aus diesem Grund ist Astings Abgrenzung eines „individuell ethischen Gedankengangs“ als paulinischer Neuschöpfung im Gegenüber zum „theokratisch-kollektiven Heiligkeitsbegriff“ der Urgemeinde⁶⁷ verfehlt. Für das rechte Verständnis des paulinischen Heiligungs-begriffs ist gerade dessen ekklesiologischer Bezug wesentlich.⁶⁸

“While God does indeed seek to sanctify individual persons, the church is not simply an external aid to what is essentially an internal, asocial sanctification. Rather, God’s primary aim is to create alternative, sanctified, social bodies in which God’s cruciform character is visibly embodied, i.e., ‘colonies of cruciformity’”.⁶⁹

4.3 „Die Heiligen“

Das *Alte Testament* legt einerseits einzelnen Menschen sowie – in P – der Priesterschaft als Kollektiv das Attribut „*heilig*“ bei. Andererseits wird in bestimmten Textzusammenhängen, nämlich im Heiligkeitsgesetz und im Deuteronomium sowie in Ex 19, von Israel als dem „*heiligen Volk*“ gesprochen: in Form einer Zusage (Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,31f; Dtn 7,6ff par 14,2.21; 26,19; 28,9), als Aufforderung (Ex 22,30; Lev 11,44f;

⁶⁶ Vgl. B. A. LEVINE, *Language of Holiness* 254.

⁶⁷ R. ASTING, *Heiligkeit* 202.

⁶⁸ Dies heben besonders J. A. ADEWUYA (vgl. *Holiness* 200) und der Sammelband *Holiness and Ecclesiology* (hrsg. K. E. Brower und A. Johnson) hervor.

⁶⁹ A. JOHNSON, *The Sanctification of the Imagination* 276; vgl. auch K. BROWER, *Holiness in the Gospels* 130. Es ist das besondere Verdienst der Arbeit von J. M. HOWARD, dass er mit Nachdruck auf die Rolle der Gemeinde für die Heiligung des Einzelnen hinweist (Paul 183f).

19,2; 20,7.26; Num 15,40) oder als konditionale Zusage (Ex 19,5f).⁷⁰ Im Zuge der Profilierung des Restgedankens durch die eschatologische Prophetie und die Apokalyptik schließlich werden – zuerst bei Daniel, dann in den Schriften jener Heiligungsbewegung, welcher viele Pseudepigraphen entstammen und zu der auch die Qumrangemeinschaft zu rechnen ist⁷¹ – neben den Engeln auch die Angehörigen der eschatologischen Heilsgemeinde als „*Heilige*“ bezeichnet.⁷²

Jesus heiligte durch den Ruf in die Nachfolge, durch Vergebung, Heilungen, Dämonenaustreibungen und Totenaufweckungen Einzelne erneut für die Gottesherrschaft, doch war sein Ziel dabei die Wiederherstellung Israels.⁷³ Unabhängig von der Frage, ob *Jesus* selbst dieses erneuerte Israel als ἐκκλησία bezeichnete (so Mt 16,18; 18,17), sollte angesichts von Lk 12,32 (vgl. mit Dan 7,18) kein Zweifel bestehen, dass Jesu βασιλεία-Verkündigung eine dem Reich Gottes korrespondierende Gemeinschaft mit sich bringen musste, die mit ἐκκλησία als einem Terminus, der von Dtn 23,2–9 und seiner frühjüdischen Auslegung an die Heilsgemeinde bezeichnete, eine treffende Bezeichnung gefunden hat.⁷⁴

Indem die *Urgemeinde* sich als ἐκκλησία bezeichnete, gab sie zu erkennen, dass sie ihre Mission als Fortsetzung der Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes durch *Jesus* verstand.⁷⁵ Sie nannte damit beim Namen, was *Jesus* vor Ostern vor allem in Symbolhandlungen angedeutet hatte. Durch die Gabe des Geistes wusste sie sich in die Erfüllung der endzeitlichen Verheißungen gestellt, die mit *Jesus* zwar angebrochen war, aber erst noch der Inkraftsetzung durch seinen Tod und seine Auferweckung geharrt hatte. Deshalb war es für die ersten Christen nicht nur möglich, sondern geradezu zwingend, sich selbst als „die Heiligen“ zu bezeichnen und das neue Leben, das ihnen durch den Heiligen Geist geschenkt war, als „Wandel in Heiligkeit“ zu begreifen.

Die Selbstbezeichnung als „Heilige“ knüpft an die Apokalyptik an. Zugleich besteht eine charakteristische *Abweichung* vom Sprachgebrauch und der Erwartung der meisten apokalyptischen Schriften darin, dass hier und jetzt lebende Menschen als „Heilige“ angesprochen werden. Allerdings finden wir in der Qumrangemeinschaft ein dem Urchristentum in vieler Hinsicht nahe stehendes Bewusstsein, in der Gegenwart des Geistes als heiliges Volk der Endzeit im neuen Bund zu leben, und zwar im Gegen-

⁷⁰ Vgl. Kapitel 2: Heiligkeit im Alten Testament, Punkt 2.1 und 3.1. Mit der Ausdehnung der Heiligkeit auf das Volk geht im Heiligkeitengesetz die Ausdehnung der Heiligkeitssgebote auf die Ethik einher.

⁷¹ Siehe dazu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 1.

⁷² Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.

⁷³ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 4.

⁷⁴ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 4.

⁷⁵ Siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 3.

über zu Gesamtisrael (s. u. zu den Grenzen des heiligen Volkes).⁷⁶ Auch hier betrachtete man die Neuschöpfung, die der Welt noch bevorstand, als bereits angebrochen.⁷⁷ Allerdings fehlt in Qumran die missionarische, sogar die Heiden umfassende Ausrichtung, die das Urchristentum und vor allem Paulus kennzeichnet.

Paulus nimmt die Selbstbezeichnungen der Jerusalemer Gemeinde als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (vgl. 1Kor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14; 2Thess 1,4) und als ἅγιοι auf und überträgt sie auf alle christlichen Gemeinden. Er sieht in der christlichen Gemeinde „die missionierende Vorhut der endzeitlichen Heilsgemeinde“ aus Juden und Heiden (vgl. 1Kor 1,24; Gal 3,28),⁷⁸ welche in der Jerusalemer Urgemeinde mit dem Zwölferkreis ihre Mitte hat (1Kor 15,5). Dass er sowohl die Christen in ihrer Gesamtheit⁷⁹ als auch konkrete Haus⁸⁰- und Ortsgemeinden⁸¹ ἐκκλησία nennt und auch den Plural ἐκκλησίαι (τοῦ θεοῦ) verwendet⁸², zeigt, dass er jede Einzelgemeinde als Manifestation jenes endzeitlichen Gottesvolkes ansieht.

Die christliche Gemeinde ist für Paulus das endzeitliche Volk der „Heiligen“,⁸³ mit dessen Sammlung Jesus begonnen hatte. Wie den „Heiligen“ in Dan 7 (vgl. Lk 12,32 und 22,28–30) ist ihr Anteil am Gericht und an der βασιλεία verheißen (vgl. 1Kor 6,2f mit Dan 7,22aLXX und 1Kor 6,9 sowie Röm 5,17 mit Dan 7,18.22b.27).⁸⁴ Aus 1Kor 6,2 und 4,8 wird ersichtlich, dass diese Identifizierung der Gemeinde mit dem Volk der Heiligen unter dem eschatologischen Vorbehalt steht. Das besagt auch das Bild von der Gemeinde als der mit Christus verlobten Braut, welche der endgültigen Zu-

⁷⁶ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.3c.

⁷⁷ Vgl. P. STUHLMACHER, Erwägungen 13: „1QH 3,19–22 und 11,10–14 sprechen von der Bekehrung zur Qumrangemeinde als einer kraft des hl. Geistes vollzogenen Neuschöpfung.“ Hier wird die eschatologische Neuschöpfung „realistisch-seinshaft gedacht“; sie ändert nicht nur die Situation des Menschen, sondern sein Sein (a.a.O. 14). Im Rabbinat dagegen wird „dem Menschen“ in der Gegenwart „ohne Veränderung seines Wesens durch Vergebung die Möglichkeit zum neuen Gehorsam und Anfang gewährt; die verwandelnde, den Menschen selbst in seinem Sein umschaffende Neuschöpfung wird der Zukunft vorbehalten“ (a.a.O. 16).

⁷⁸ P. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 356.

⁷⁹ 1Kor 10,32; 11,22; 15,9; Gal 1,13; Eph 1,22; 3,10.21–32; Phil 3,6; Kol 1,18.24.

⁸⁰ Röm 16,5.23; 1Kor 16,19; Kol 4,15.

⁸¹ Röm 16,1; 1Kor 1,2; 4,17; 6,4; 11,18; 14,23; 2Kor 1,1; 8,1; 1Thess 1,1; 2Thess 1,1; Phil 4,15; Kol 4,16; Phlm 2.

⁸² Röm 16,4.16; 1Kor 7,17; 11,16; 14,33; 16,1.19; 2Kor 8,18f.23f; 11,8.28; 12,13; Gal 1,2.22; 1Thess 2,14; 2Thess 1,4.

⁸³ Vgl. Röm 1,7; 8,27; 12,13; 15,25f.31; 16,2.15; 1Kor 1,2; 6,1f; 14,33; 16,1.15; 2Kor 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,13; Eph 1,1.15; 2,19; 3,8; 4,12; 5,3; 6,18; Phil 1,1; 4,21f; Kol 1,2.4.12.26; 2Thess 1,10.

⁸⁴ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6.2 und 6.3.

führung zu ihrem Bräutigam erst noch entgegen geht (2Kor 11,2–4 [und Eph 5,25–27]).⁸⁵ Die Gemeinde ist bereits geheiligt und steht in der Heiligung, hat sich aber darin zu bewähren bis zur Wiederkunft Jesu zum Gericht. Zu jenem Zeitpunkt wird sie in ihre endzeitliche Herrschafts- und Richterfunktion eingesetzt werden. In der Gegenwart betont Paulus die ethische Verpflichtung, die aus der Heiligkeit der Gemeinde und der damit gegebenen Verheißung der Mitregentschaft erwächst (1Kor 6,1–8).

Dass Paulus die Anrede als ἐκκλησία und als ἅγιοι sowie die eng damit zusammengehörige Erwählungsvorstellung⁸⁶ in seinen Briefen nirgends erklärt, lässt schließen, dass er die Gemeinden von Anfang an mit den entsprechenden Vorstellungen bekannt gemacht hat. Darüber hinaus zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der er selbst im Römer- und im Kolosserbrief, also gegenüber ihm persönlich unbekanntem Gemeinden, von den Christen als „Heiligen“ spricht, dass er diese Bezeichnung bei allen Christen als für ihr Selbstverständnis grundlegend voraussetzen konnte.

Zwischen der Absicht *Jesu*, das geheiligte Gottesvolk zu restituieren, und der Mission des *Paulus* besteht ein innerer Zusammenhang. Während Jesus das heilige Volk im Zeichen der nahen Gottesherrschaft sammelte, sah Paulus die durch die Verkündigung der Apostel und ihrer Mitarbeiter ins Leben gerufene ἐκκλησία Gottes (Gal 1,13) bzw. Christi (Röm 16,16) bereits in der Erfüllung der endzeitlichen Verheißungen stehen. Sie partizipiert an den in Jesus zur Erfüllung gekommenen Verheißungen für Israel (vgl. 2Kor 1,20 mit 7,1). Sie ist der endzeitliche Tempel (s. u., Punkt 4.7.) und das eschatologische Gottesvolk, das Gott sich aus Israel und den Völkern geheiligt hat. Als solches lebt sie in der Wirklichkeit des neuen Bundes (vgl. Gal 4,26 mit Ps 86,5LXX sowie 2Kor 3,3.6 und 1Kor 11,25 mit Jer 31,31–34 und Ez 36,26).⁸⁷ Sie ist die Vorhut des durch Gottes erneute Rettungstat wiederhergestellten Israel,⁸⁸ welchem Einwohnungsverheißung und Bundesformel gelten (vgl. die Anspielungen auf Ez 37,27 und Lev 26,11f in 2Kor 6,16) und das durch den in Ez 36,27 und 37,14 verheißenen Geist geheiligt ist (1Kor 6,11; 2Thess 2,13). Gott ist der Vater dieses Volkes, dessen Glieder seine Söhne und Töchter.⁸⁹ Die Gemeinde aus Juden

⁸⁵ Vgl. die alttestamentliche Rede von der Verlobung oder Hochzeit Israels mit JHWH in Hos 2,21f und Jes 62,5, die in Mk 2,19parr auf den Messias bezogen wird.

⁸⁶ Vgl. die unter 1Thess 4,7 aufgeführten Belege.

⁸⁷ Vgl. H. RIDDERBOS, Paul 337.

⁸⁸ Siehe die Zitate aus Jes 52,11 und Ez 20,34.41 bzw. 11,17, wo es um den neuen Exodus geht, in 2Kor 6,17.

⁸⁹ Vgl. 2Kor 6,18 mit 2Sam 7,14; Dtn 23,15; 32,19; Jer 38,9LXX; Jes 43,6b; vgl. Röm 9,26 mit Hos 2,1; ferner Ex 4,22; Dtn 1,31; 8,5; 14,1; Ps 103,13; Prov 3,12; Jes 1,2; 30,9; Jer 3,4.19; 31,20; Hos 11,1; Mal 1,6; Röm 1,7; 8,14f.19; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,4; 3,26; 4,6f; Eph 1,2.5; 4,6; Phil 1,2; 4,20; Kol 1,2; 1Thess 1,1.3; 3,11.13; 2Thess 1,2; Phlm 3.

und Heiden rückt damit in die Stellung der eschatologischen Schar von Heiligen ein, welcher Israel in seiner Vollzahl bei der Parusie des Christus vom Zion zugeführt werden wird (vgl. Röm 11,25–32).⁹⁰

Das lässt den eschatologischen Horizont und die unüberbietbare Höhe der paulinischen Auffassung von der Gemeinde und deren Heiligkeit erkennen, welche das Selbstverständnis der Qumrangemeinschaft bei weitem übertrifft. Gerade 2Kor 6,14–7,1, das eine gewisse sprachliche Nähe zu Qumran aufweist, lässt den signifikanten Unterschied im Selbstverständnis beider Gruppen hervortreten. Auch in 11Q19 XXIX,7–9 und 1QS III,6–12 (vgl. 1QH VIII,6f; XV,6) klingt die Heilserwartung aus Ez 37,26–28 und das damit verbundene Bewusstsein eines ethischen Wirkens des Geistes (Ez 36,26f) an. Doch gilt die eigene Gemeinschaft nur als Zwischenstadium bis zur Erfüllung jener Verheißungen, nicht als der eschatologische Tempel selbst, den nach 2Kor 6,16 die christliche Gemeinde darstellt.

4.4 Die Zugehörigkeit zum heiligen Volk

Paulus grenzt in 1Kor 1,23f und 10,32 die Gemeinde aus Juden und Heiden nicht nur von den Heiden, sondern auch von den Juden ab. Die Vorstellung, dass die Grenze des eschatologischen Gottesvolkes quer durch Israel verläuft, ist bereits in der Restvorstellung des *Alten Testaments*, insbesondere der eschatologischen Prophetie, angelegt und wird in einem breiten Segment der *frühjüdischen Literatur*, insbesondere in der äthiopischen Henochntradition und in Qumran,⁹¹ aufgenommen und weitergeführt, denen zufolge die Teilhabe am Heil nur durch Eintritt in die eigene Gruppe der „Heiligen“ möglich ist.⁹²

Die *Jesu-tradition* gibt zu erkennen, dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, Israel eschatologisch neu zu begründen (vgl. Lk 12,32; Mt 19,28 par Lk 22,30 mit Dan 7,18.27 und Jes 49,6; Ez 47,13).⁹³ Dabei ist sein die zwölf Stämme Israels symbolisierender Jüngerkreis „Repräsentation Gesamt-Israels, das im Augenblick noch nicht als ganzes gesammelt werden kann“.⁹⁴ Jesu Tod für die „Vielen“ (Mk 10,45; 14,24) zeigt, dass er an seinem Anspruch auf ganz Israel festhielt, auch als die Mehrheit ihn ablehnte, und durch die Sendung der Jünger zur Verkündigung des Evangeliums

⁹⁰ Vgl. P. STUHLMACHER, Römer 155f.

⁹¹ Vgl. insbesondere 1QM III,4f; VI,6; X,10; XVI,1; XI,7–9; 1Q28b I,5; III,25f; IV,23.28; 4Q400 Frg. 1 I,15; siehe auch CD-A XX,2.5.7 und 1QS V,13.18; VIII,20; IX,8: „Männer vollkommener/der Heiligkeit“.

⁹² Siehe zur eschatologischen Restvorstellung insgesamt Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 6, zur Restvorstellung in den Pseudepigraphen M. A. ELLIOTT, *Survivors*, passim.

⁹³ Vgl. hierzu und zum Folgenden Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 4.

⁹⁴ G. LOHFINK, *Gemeinde* 87.

noch einmal allen die Möglichkeit zur Umkehr eröffnen wollte. Zunächst aber schließt der größere Teil Israels sich selbst von der Heilsgemeinde aus, indem sie Jesus den Glauben verweigern (vgl. Mt 11,20–24 par; Mk 12,1–12par). Insofern nimmt die Sammlung Israels durch Jesus vorläufig durchaus Züge des Restgedankens an. Zunächst bilden nur die an Jesus glaubenden Juden den Kern des erneuerten Israel.⁹⁵ Dieses ist jedoch – ganz im Gegensatz zum exklusiv konzipierten „Rest“ in Qumran – prinzipiell für alle offen und sogar missionarisch auf die Gewinnung aller aus. Sein Kennzeichen ist die Gabe des Geistes (Apg 15,8f; vgl. Mt 28,19 und Apg 2 mit Joel 3,1ff und Ez 36,27), welcher auch den gläubig gewordenen Heiden bei der Taufe verliehen wird.

Auch für *Paulus* ist die Volkszugehörigkeit zu Israel nicht mehr Kriterium der Heilsteilhabe (vgl. Röm 2,28f mit Dtn 10,16; 30,6). Die Einteilung der Menschheit in „solche, die verloren gehen“, und „solche, die gerettet werden“, in 1Kor 1,18 (vgl. 2Kor 2,15f) entspricht der Transformation des alttestamentlichen Erwählungsgedankens durch die eschatologische Theologie des Frühjudentums. Allerdings ist nach Paulus die Zugehörigkeit zum endzeitlichen Gottesvolk auch nicht an das Gesetz gebunden, welches etwa für die Zugehörigkeit zum „Volk der Heiligen“ nach Dan 7 entscheidend ist (vgl. Gal 3,2 [und Eph 2,15]). Phil 3,5–11 verwirft alle vom Gesetz her gültigen Kennzeichen von Heiligkeit. Ausschlaggebend ist allein der in der Taufe besiegelte rechtfertigende Glaube an Jesus Christus, den Gekreuzigten, und sein Evangelium (Röm 3,28; Gal 2,16; 3,1.26f; [Eph 1,1;] Phil 3,9) und die Gabe des Geistes (Röm 8,15; 1Kor 2,12–14; Gal 3,2.14; 4,6). Daraus, dass die Gemeinde heilig „in Christus“ ist (1Kor 1,2; Phil 1,1; 4,21), d. h. durch sein Wirken und die Zugehörigkeit zu ihm (1Kor 1,30; 6,11), ergibt sich – jedenfalls für die Gegenwart – eine Spaltung innerhalb Israels: Nach 1Thess 2,14–16 stehen die nicht an Jesus glaubenden Juden vorläufig noch unter dem Zorn, also in der Position, aus der die Erneuerung Israels sie nach den prophetischen Verheißungen herausführen sollte. Erst endzeitlich soll diese Spaltung aufgehoben werden (vgl. Röm 11,25–32).

4.5 Die Abgrenzung der Gemeinde

Wie das heilige Volk im Alten Testament ist auch die christliche Gemeinde klar von ihrer Umwelt unterschieden (1Kor 6,1–8); vgl. die Grenzziehung zwischen οἱ ἔσω und οἱ ἔξω in 1Kor 5,12f; Kol 4,5; 1Thess 4,12, zwischen ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι in 1Kor 1,18, zwischen πιστοί und ἄπιστοι in 2Kor 6,15, und die Bezeichnung von Menschen, die nicht zur Gemeinde gehören, als οἱ ἐξουθενημένοι (1Kor 6,4).

⁹⁵ Vgl. J. JERVELL, *Theology of Acts* 24–39.

Allerdings ist Paulus im Blick auf die (im Judentum als ansteckend angesehene) kultische Unreinheit (1Kor 10,25–27; vgl. 8,8) völlig unbekümmert, da er – im Unterschied zu seiner jüdischen Umgebung, insbesondere der Qumrangemeinschaft⁹⁶ – davon ausgeht, dass die kultische Unterscheidung zwischen Rein und Unrein durch Christus hinfällig geworden ist (Röm 14,14,20).⁹⁷ Deshalb ist auch die Grenze zwischen Israel und den Heiden, welche durch die kultische Tora markiert worden war, in der Gemeinde irrelevant (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11; [Eph 2,14–16]).⁹⁸

Die räumliche Trennung, welche insbesondere in Qumran eine große Rolle spielte, weicht bei Paulus zugunsten der *ethischen* Unterscheidung von der Welt (vgl. Röm 12,2).⁹⁹ Allerdings sieht er auch in diesem Bereich nicht die Unreinheit der Welt, sondern die Reinheit der Gemeinde als „offensiv“, d. h. die Unreinheit überwindend, an. Deshalb kann er im Umgang mit Nichtchristen große Freiheit walten lassen und bereits eingegangene Ehen mit Ungläubigen bestehen lassen (1Kor 7,12–14)¹⁰⁰ sowie die Tischgemeinschaft mit Ungläubigen (vgl. 1Kor 10,27) und den Umgang mit Menschen, die offensichtlich sündigen (vgl. 1Kor 5,9–13 mit Joh 17,15–19), zulassen.¹⁰¹ Die Christen können sich nicht nur frei in der Welt bewegen, sondern sich ihr in dienender Hingabe zuwenden. Nur dürfen sie sich nicht in der Weise mit Nichtchristen verbinden, dass sie dadurch zu Werken der Finsternis verführt werden (2Kor 6,14–7,1). Die Tischgemeinschaft mit götzdienerischen Gemeinschaften ist deshalb nach 1Kor 10,20f wegen der dort herrschenden Dämonen ausgeschlossen.¹⁰²

⁹⁶ Siehe hierzu Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.4.

⁹⁷ Hierin liegt der Grund, warum er sich nicht „über die verunreinigende Kraft von Geburt und Tod äußert“ (so richtig M. VAHRENHORST, *Kultische Sprache* 343); genauso wenig äußert er sich allerdings über die verunreinigende Wirkung legitimer sexueller Handlungen (anders Vahrenhorst, a.a.O. 340, der meint, Paulus fürchte wie die *Leges Sacrae* eine Gefährdung der Heiligkeit selbst durch die „ehelich ... gelebte Sexualität“). Es handelt sich aber bei Geburt, Tod und ehelicher Sexualität um Vorgänge, die allenfalls kultisch verunreinigen können, was für Paulus kein Problem darstellt. Die paulinische Einschätzung zwischen (ethisch unproblematischer) ehelicher Sexualität und illegitimer πορνεία ist geradezu ein Musterbeispiel dafür, wie sehr Paulus dem jüdischen Denken verhaftet ist und in welchem Maß er von seinen Gemeinden erwartete, dass sie dem folgen.

⁹⁸ Vgl. Gal 2,11ff, wo er die Absonderung von Heidenchristen um der kultischen Reinheit willen scharf angreift.

⁹⁹ Siehe unten Punkt 5.4.

¹⁰⁰ Vom Eingehen solcher Ehen rät er freilich ab: vgl. 1Kor 7,39.

¹⁰¹ D. G. HORRELL zeigt am Beispiel von 1Kor 5, dass „the indicatives express the terms in which the identity of the community is defined, while the imperatives call for action to reflect and sustain that identity“ (Pauline Ethics 207).

¹⁰² Doch gilt auch da, wo die Gemeinde zur Trennung von der Welt und ihrem Tun aufgefordert ist: “Separation from the practices of the world is never an end in itself but a

Die besondere Sorge des Paulus gilt der ethischen Verunreinigung der Gemeinde durch Sünder, die sich „Brüder“ oder „Schwestern“¹⁰³ nennen und dabei in Sünde verharren. Solche Menschen muss die Gemeinde aus ihrer Mitte ausschließen, da hier – anders als beim Umgang mit Sündern außerhalb der Gemeinde – die Heiligkeit der ganzen Gemeinde als Volk Gottes auf dem Spiel steht (vgl. 1Kor 5,6.11.13 und 2Thess 3,14 mit Mt 18,15–20 – s. u., Punkt 6.9., zur Kirchengzucht). Die Kriterien dafür sind auf die Ausschlussregelungen des Heiligkeitsgesetzes und des Deuteronomiums zurückführbar: Die in 1Kor 5,10f und 6,9f aufgelisteten Laster, welche nach Paulus in der Gegenwart zum Ausschluss aus der Gemeinde und in der Zukunft zum Ausschluss aus dem Reich Gottes führen, sind im Alten Testament mit der Ausrottung aus dem Volk belegt.¹⁰⁴ Indem Paulus in 1Kor 5,13 eine *בְּעַר*-Formel zitiert und in 5,6 (vgl. Jos 7,12 und Dtn 17,7; 22,22.24 u. ö.) auf die Verunreinigung der Gemeinde durch die Duldung des Sünders hinweist, zeigt er, dass diese Übereinstimmung keine zufällige, sondern eine von ihm intendierte war. Die Gemeinde ist für ihn die eschatologische Form des *einen* Gottesvolkes.

4.6 Der Anteil der Heiden am eschatologischen Gottesvolk

Während in der *alttestamentlich-jüdischen Tradition* dort, wo überhaupt eine Anteilhabe der Heiden am Heil anvisiert wird, die Voraussetzung dazu fast immer der Übertritt ins Judentum durch Beschneidung und Verpflichtung auf das Gesetz ist,¹⁰⁵ wird in der *Jesustradition* allein die Zugehörigkeit zu bzw. der Glaube an Jesus Kriterium der Zugehörigkeit zum Volk der „Heiligen“.¹⁰⁶ Indem Jesus die Speisegebote aus Lev 11 als Symbol der Absonderung Israels für irrelevant erklärt, eröffnet er symbolisch auch den Heiden Anteil am Heil (vgl. Mk 7,15.24.31par; Lk 10,8; 11,37f

means by which the character of God is manifest in his holy people” (K. E. BROWER, A. JOHNSON, *Holiness and Ecclesiology* XXI).

¹⁰³ Das „Bruder- (und Schwestern-)verhältnis“ impliziert für Paulus enge Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung (vgl. Röm 14,10–21; 1Kor 8,11–13). Er akzentuiert auch das christologisch, denn dieses Verhältnis entsteht für ihn durch den Tod Christi (1Kor 8,11).

¹⁰⁴ Wie im Alten Testament sind es bei Paulus vor allem Sünden, die der *πορνεία* und der *εἰδωλολατρία* zuzuordnen sind, welche nach Paulus zum Ausschluss aus der Gemeinde führen, wie M. WOLTER (*Ethos und Identität* 444) zu Recht betont. Dass Paulus überhaupt ethische Kriterien nennt, die zum Ausschluss führen, bedeutet aber, dass man nicht von der „alleinigen Abgrenzungsfunktion“ des Glaubens und „einer material ganz inklusiven Paränese“ bei Paulus sprechen kann (so aber Wolter, a.a.O. 444 und 442). Vielmehr bemüht sich Paulus, obwohl er eine klare ethische Grenzziehung vornimmt, zugleich darum, das mit der Umwelt Verbindende zu betonen.

¹⁰⁵ Siehe zu den Ausnahmen Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 7.2.

¹⁰⁶ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 4.

und Apg 10,12–16; 11,9 mit Röm 14,14.20), auch wenn er faktisch die Grenze Israels zunächst nur punktuell öffnet und diese erst *nach Ostern* ganz aufgehoben wird (Mt 28,18; Mk 13,10; Lk 24,47). Es geht bei der Sammlung dieses Volkes aus Juden und Heiden um die Erfüllung der endzeitlichen Berufung *Israels* (Lk 24,47; Apg 1,6–8; 10,36 u. ö.), welche von der Abrahamsverheißung an die Heiden einschloss (vgl. Apg 3,25 und Röm 4,17 mit Gen 17,5LXX), nicht etwa um die Verdrängung Israels durch die Heiden.

Paulus übernimmt von der Urgemeinde die Egalitätsformel in Gal 3,28 (vgl. Kol 3,11). Alle, die durch den Glauben „in Christus“ sind und den Geist empfangen haben, sind nun „eins in Christus“ und stehen unter der Abraham gegebenen Verheißung (Gal 3,6–14.26–29). Die Heidenchristen haben als solche, die sich von den Götzen abgewendet (vgl. 1Thess 1,9 mit Ez 11,18; 37,23) und den Geist empfangen (vgl. 1Thess 4,8 mit Ez 36,27; 37,14) haben, Anteil an der Verheißung bezüglich der eschatologischen Erneuerung Israels. Paulus spricht deshalb auch überwiegend heidenchristliche Gemeinden als „Heilige“, „Geliebte“, „Auserwählte“ und „Berufene“ an – Termini, die im Alten Testament und den frühjüdischen Schriften ebenfalls dem eschatologischen Gottesvolk zugeordnet waren¹⁰⁷ – und zitiert im Blick auf sie alttestamentliche Texte, die *Israel* gelten (vgl. z. B. 2Kor 6,16–18 und Phil 2,15). Er kann Juden- wie Heidenchristen zusagen, dass sie „Gott kennen“ (vgl. 1Thess 4,5; 2Thess 1,8 mit Ps 79,6; Jer 10,25; 31,34) und „den Namen des Herrn anrufen“ (vgl. 1Kor 1,2; Röm 10,13 mit Ps 79,6; 80,18f; 99,6; Joel 3,5). Beides sind im Alten Testament Charakteristika Israels im *Gegenüber* zu den Heiden, auch und besonders für die messianische Heilszeit. Zeph 3,9 und Ps 87,4 enthalten allerdings bereits die Erwartung, dass in der Heilszeit auch Heiden sich zu denen gesellen werden, die den Namen Gottes anrufen und ihn kennen.

Paulus betont vor allem im Römerbrief, dass er damit keine Substitution Israels durch die christliche Gemeinde intendiert. Begriffe wie „neues“ oder „wahres Israel“, die bei den Kirchenvätern zu finden sind, sucht man bei ihm vergeblich. Nicht der Ersatz, sondern die Vollendung des *einen*, im Alten Testament verheißenen Gottesvolkes ist das Ziel. Es bleibt bei der Vorrangstellung Israels (Röm 1,16; 2,9f; 3,1f; 9,4f), obwohl Israel nach Paulus die ihm aufgetragene Berufung bislang verfehlt (vgl. Röm 2,22a mit Lev 18,28; 20,10 und Ez 33,26; vgl. Röm 2,22b mit Dtn 7,25f; Lev 17,1–9; Ez 33,25; 36,17f) und den Namen Gottes der Verlästerung preisgegeben hat (vgl. Röm 2,24 mit Jes 52,5 und Ez 36,29) und obwohl die Mehrzahl der Juden das Evangelium abgelehnt hat (vgl. Röm 3,3; 9,1–3;

¹⁰⁷ Siehe zu den einzelnen Begriffen H. RIDDERBOS, Paul 330–333.

10,2f).¹⁰⁸ Zwar nimmt Paulus, um Israels Situation in der Gegenwart zu ergründen, den Restgedanken auf (Röm 11,5), doch ist es ihm von der Erwählung Israels her unmöglich, dabei stehen zu bleiben. Gottes Gnadenwahl kommt erst zur Erfüllung, wenn zur Vollzahl der Heiden (Röm 11,25) πᾶς ἰσραήλ hinzutritt (Röm 11,26–28). Das hält er als eschatologische Hoffnung fest. Als heilige Erstlingshebe ist Israel der Anfang des heiligen Volkes aus Juden und Heiden; Abraham ist die heilige Wurzel, auf welche die Heidenchristen als heilige Zweige (neben den noch vorhandenen ursprünglichen Zweigen) eingepfropft werden (Röm 11,16). Die Erwählung der Heidenchristen ist folglich Teilhabe an der Erwählung *Israels* (vgl. Röm 9,1–7; 11,17).¹⁰⁹

Paulus ordnete deshalb seine Heidenmission dem Ziel der Wiederherstellung Israels zu (Röm 11,11–15.25f)¹¹⁰ und brachte mit der von ihm unter größten Opfern (vgl. Röm 15,25–31 mit Apg 21,17ff; 24,17)¹¹¹ organisierten Kollekte für Jerusalem zum Ausdruck, dass die Heidenchristen Teil des von Abraham abstammenden Gottesvolkes wurden (Röm 15,26f; 1Kor 16,1; 2Kor 8 und 9).¹¹² Obwohl zum Heidenmissionar berufen (Gal 1,15f; 2,7–9; Röm 1,5; 15,16), hält er an der vom Alten Testament her vorgegebenen Ordnung fest, wonach das Evangelium und der Messias zuerst zu den Juden gesandt waren (Röm 1,16; 9,4f; 15,8). Er betont, dass Jerusalem „Ausgangspunkt des Heils“¹¹³ ist (Röm 11,26; 15,19) und führt seine Mission in enger Rückbindung an die Jerusalemer Urgemeinde durch (vgl. Röm 15,26f; Gal 2,2–10), wobei er sie in Syrien und Arabien beginnt (Gal 1,17) – Orten, die nach jüdischem Verständnis „innerhalb des Gebietes des kommenden messianischen Reiches“ lagen.¹¹⁴ Liest man 1Kor 15,25, Gal 4,25f und Röm 11,26 zusammen, scheint darin die Erwartung einer von Jerusalem ausgehenden messianischen Herrschaft auf.¹¹⁵

¹⁰⁸ In Röm 11,28 hält Paulus fest, dass die nicht an Jesus glaubenden Juden „Geliebte Gottes“ sind, obwohl er in Röm 1,7; Kol 3,12; 1Thess 1,4; 2Thess 2,13 damit die christliche Kirche bezeichnet.

¹⁰⁹ Auch nach Eph 2 erhalten die Heiden Anteil an dem endzeitlichen Gottesvolk, das aus dem Rest Israels hervorgegangen und um den Messias versammelt ist (vgl. 2,14–17 mit Mi 5,4; Jes 9,5; 52,7; Jes 26,12). Sie werden in das Gottesvolk inkorporiert, welches durch die Judenchristen als dem heiligen Rest Israels repräsentiert wird.

¹¹⁰ Siehe hierzu P. STUHLMACHER, Zur Interpretation von Römer 11,25–32, passim.

¹¹¹ Vgl. M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder 96 und P. STUHLMACHER, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung 116.

¹¹² Vgl. D. WENHAM, Paul, Follower 179–181. Wahrscheinlich stand für ihn dabei die Völkerwallfahrtstradition im Hintergrund, nach der die Reichtümer der Völker nach Jerusalem strömen werden (vgl. Jes 60,5; Ps 72,10).

¹¹³ M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder 95.

¹¹⁴ M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, Paulus 159, Anm. 638; vgl. M. BOCKMUEHL, Jewish Law 61–70.

¹¹⁵ Vgl. W. HORBURY, Land 221f.

Paulus dient folglich der von Jesus intendierten und inaugurierten Wiederherstellung des heiligen Volkes *Israel*, welche bereits vom Alten Testament her eine Perspektive für die Heidenwelt enthielt. Die Darbringung der Heiden als durch den Geist geheiligte Opfergabe, welche Ziel der Heidenmission des Paulus ist, dient der Erfüllung der Verheißungen für Israel (vgl. Röm 15,16 mit Jes 66,20 und Zeph 3,10). Niemals also ist „die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden“ zugunsten der „Geschichtlichkeit des menschlichen Seins“.¹¹⁶

4.7 Der heilige Tempel des Heiligen Geistes¹¹⁷

Paulus spricht sowohl die Gemeinde (1Kor 3,16f; 2Kor 6,16 [und Eph 2,20–22]) als auch jedes einzelne Gemeindeglied (1Kor 6,19) als heiligen Tempel Gottes an, in welchem der Heilige Geist wohnt. Beide Gedankengänge führt er mit οὐκ οἶδατε als etwas der Gemeinde bereits früher Mitgeteiltes ein (1Kor 3,16; 6,19). Hinter der metaphorischen Rede vom „Erbauen“ der Gemeinde (Röm 15,20; 1Kor 3,12; 14,4) sowie der kultischen Terminologie, welche Paulus auf die Gemeinde bezieht (Röm 12,1; Phil 2,17), steht ebenfalls das Bild von der Gemeinde als Tempel(bau); vgl. dazu ferner 1Tim 3,15; 1Petr 2,5; 4,17; Offb 3,12.

Die Identifizierung Israels mit dem Tempel bahnt sich bereits im *Alten Testament* an (vgl. Ex 25,8; 29,45; Lev 26,11f; Ez 11,16; 37,26–28; Ps 114,2) und wird in der daran anschließenden *frühjüdischen Tradition* weiter entwickelt, vor allem in Qumran.¹¹⁸ Zum Anspruch der christlichen Gemeinde, selbst der endzeitliche Tempel Gottes zu sein, kam es im Anschluss an *Tempelwort und Tempelhandlung Jesu*.¹¹⁹ Weil Jesus seinen Tod als Ablösung des Jerusalemer Sühnopferkultes begreifen lehrte, konnte auch die Erwartung des eschatologischen Tempels neu verstanden und auf die christliche Gemeinde hin ausgelegt werden (vgl. Apg 6,14 und 7,37–52 und Gal 2,9).¹²⁰

Die Rede von der Gemeinde als Tempel lehrt, in der Gemeinde den endzeitlichen, heiligen, nicht mit Händen gemachten Tempel Gottes zu sehen (vgl. Ez 37,27f; 40–48; äthHen 90,28f; Jub 1,17.29; Sib 3,290; Tob 14,5; 4Q174 III; 11Q19 XXIX,1–10), in welchem die Verheißung der endzeitlichen Einwohnung Gottes sich erfüllt. Der Leib der einzelnen Christen so-

¹¹⁶ So aber R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie* 49.

¹¹⁷ Siehe hierzu den Exkurs über die Gemeinde als Tempel Gottes in Kapitel 10: Zweiter Korintherbrief, unter 2Kor 6,16.

¹¹⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.4b.

¹¹⁹ Vgl. Mk 11,15f mit 14,58parr und Joh 2,19–21, wo der Tempel explizit auf seinen Leib gedeutet wird.

¹²⁰ Siehe J. ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel* 445f sowie oben, Kapitel 3, Punkt 8 und Kapitel 4, Punkt 7.

wie die Gemeinde als Ganze sind somit der Ort der Gegenwart Gottes bzw. seines Geistes und unterstehen seinem heiligen Recht. Deshalb setzt Paulus die Tempelmetaphorik paränetisch ein, im Blick auf die Heiligung der Einzelnen wie der Gesamtgemeinde (1Kor 3,16f; 6,18f; 2Kor 6,16f).

Ein vergleichbarer Anspruch begegnet nur in der Qumrangemeinschaft. Allerdings beanspruchte diese nicht, der *eschatologische* Tempel zu sein (den sie noch erwartete), sondern – im Gegenüber zum als illegitim angesehenen Kult in Jerusalem – der *wahre* Tempel.¹²¹ Gleichwohl bietet die Qumrangemeinde ein Beispiel für die Übertragung des Tempelgedankens auf eine konkrete geschichtliche Gemeinschaft. Der Hinweis des Paulus auf die geistlichen Opfer, welche die Gemeinde darbringt (Röm 12,1; Phil 2,17; vgl. 4,18), und der enigmatische Verweis auf die Engel in 1Kor 11,10 lassen ebenfalls die Tempelvorstellung anklingen, welche auch in Qumran die Vorstellung von der Darbringung „geistlicher Opfer“ (z. B. 1QS VIII,4–10; IX,4–5; 4Q174 III,7) und von der Gemeinschaft mit Engeln durch die Teilnahme am himmlischen Gottesdienst beinhaltet.¹²² Die Geistesgabe der Zungenrede, welche sowohl von den Korinthern als auch von Paulus selbst praktiziert wurde – wenngleich er die Gemeinde vor deren Überbetonung warnte (1Kor 14,18f) –, wurde im Frühjudentum ebenfalls als Partizipation an der Sprache der Engel angesehen (vgl. 1Kor 13,1 mit TestHiob 48,2f).

4.8 Der Leib Christi

Mit dem Tempelbild verwoben ist der Leib-Christi-Gedanke (vgl. 1Kor 6,15–20 mit 1Kor 10,16f; 12,12–27; Röm 12,4f; Kol 1,18.24; 2,19; 3,15 [sowie Eph 2,21 mit 1,22f; 4,12.15f; 5,23.30]).¹²³ Damit bringt Paulus zum Ausdruck, dass Christus der Herr der Gemeinde ist und sie „sein gegenwärtiger Herrschaftsbereich, in welchem er durch Wort, Sakrament und Sendung der Christen mit der Welt handelt und in ihr schon vor seiner Parusie Gehorsam erfährt“.¹²⁴ Jedes Gemeindeglied wird durch seine Eingliederung in den Leib Christi durch den Geist (1Kor 12,13) zum Leben in der Heiligung verpflichtet. Eph 4,12 verwendet „Leib Christi“ und „die Heiligen“ synonym zueinander, d. h., die Leib-Christi-Vorstellung ist die christologische Interpretation des Gottesvolkgedankens.

¹²¹ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.4b.

¹²² Vgl. 4QShirShabb; 1QSa; CD XV,15–17; 1QH III,21f; XI,10–13 und 1QS XI,7f.

¹²³ Der Leib „wird erbaut“, und der Bau „wächst“ (vgl. Eph 4,12.16 mit 2,21).

¹²⁴ E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven 204.

4.9 Die ekklesiologische Dimension der Heiligung

Aufgrund der bisherigen Beobachtungen zum Objekt der Heiligung bei Paulus ist den von der existentialen Theologie geprägten Deutungen der paulinischen Heiligungsvorstellung in zweierlei Hinsicht zu widersprechen: Erstens richtet sich die Aufforderung zur Heiligung an Menschen, die Gott durch den Heiligen Geist aufgrund des stellvertretenden Sühntodes Jesu eschatologisch neu geschaffen und geheiligt hat (2Kor 5,17; Gal 6,15 [und Eph 2,10]). Diese Neuschöpfung verändert sie ontologisch, nicht nur in Bezug auf ihr Selbstverständnis.¹²⁵ Mit dem Begriff der *καινή κτίσις* (vgl. Gal 6,15; 2Kor 5,17) stellt Paulus die Erneuerung durch den Tod Christi, welche den Christen widerfahren ist, in den überindividuellen Zusammenhang der von Gott selbst herbeigeführten eschatologischen Neuschöpfung (vgl. Jes 43,18f; 65,17). Diese bricht sich Bahn in der Neuschaffung von Menschen, welche sich durch neue, im Geist gewirkte, der Herrschaft Christi gemäße Werke auszeichnen (vgl. Kol 3,10; auch Eph 2,10; 4,24; Tit 2,14; 3,5), zugleich aber – weil der alte Äon noch nicht vergangen ist (2Kor 4,4) – in einem fortwährenden Prozess der Erneuerung durch den Geist stehen (vgl. 2Kor 3,18; 4,16; Röm 12,2; Kol 3,10; [Eph 4,24]). Die Erneuerung durch den Geist bzw. das Sein „in Christus“ (2Kor 5,17) ist somit weder substanzontologisch noch allein mit den Kategorien einer relationalen Ontologie zu begreifen,¹²⁶ sondern, mit Hanssen gesprochen, im Sinne einer „Statusänderung“,¹²⁷ durch welche die Christen wirksam aus der Macht der Finsternis befreit und unter die Herrschaft Christi (vgl. Kol 1,13) bzw. in seinen Leib (vgl. 1Kor 12,13) versetzt werden.¹²⁸

Zweitens gilt die Heiligung dem eschatologischen Volk der Heiligen, nicht in erster Linie dem Individuum (in seinem Selbstverständnis). Die endzeitliche Heiligung der Gemeinde vollzieht sich als Erfüllung der eschatologischen Verheißungen für Israel und somit auch der Verheißung der erneuten Heiligung des Namens Gottes vor den Augen der Völker durch Gott selbst (vgl. Ez 36,22f). Auch dieses endzeitliche Gottesvolk verdankt

¹²⁵ So richtig U. SCHNELLE, der weiter feststellt: „die Glaubenden und Getauften befinden sich effektiv im Status der Heiligkeit“ (Artikel Heiligung II. Neues Testament 1572).

¹²⁶ Vgl. E. P. SANDERS. *Paul and Palestinian Judaism* 522: “We seem to lack a category of ‘reality’ – real participation in Christ, real possession of the Spirit – which lies between naive cosmological speculation and belief in magical transference on the one hand and a revised self-understanding on the other.”

¹²⁷ Vgl. O. HANSSSEN, *Heilig* 151.

¹²⁸ Vgl. J. D. G. DUNN, *Theology of Paul* 344: “The basic idea assumed by Paul was of a relationship in which God acts on behalf of his human partner... The covenant God counts the covenant partner as still in partnership, despite the latter’s continued failure. But the covenant partner could hardly fail to be transformed by a living relationship with the life-giving God.”

sich nach Eph 2,15 der Neuschöpfung durch Gott, ist also selbst etwas ontologisch Neues und findet sich nicht nur in einer veränderten Situation vor.

5. Der Inhalt der aktiven Heiligung: Die eschatologische Vollendung der Gottebenbildlichkeit in der Liebe

5.1 Kultische und ethische Heiligung

In *Altem Testament* und *Frühjudentum* sind kultisch-rituelle und ethische Reinheit für die Heiligung Israels gleichermaßen unabdingbar.¹²⁹ Deshalb ist die Gegenüberstellung eines „prophetisch-sittlichen Heiligkeitsbegriffs“ und eines „priesterlich-kultischen“, der dann womöglich als Abfall von jenem gilt, verfehlt.¹³⁰ Kultische und ethische Reinheit sind bereits im Heiligkeitsgesetz und in den Torliturgien verbunden.¹³¹ Die Propheten zielen, wenn sie die Wirksamkeit des Kultes an die Ethik banden, nicht auf die Abschaffung der kultisch-rituellen Tora.¹³² Andererseits heiligen sich auch die Pharisäer, welche die kultische Reinheit der Priester auf das ganze Volk auszudehnen suchen, durch Werke der Barmherzigkeit.¹³³ In Qumran schließlich verschmelzen kultische und ethische Reinheit.¹³⁴

In der *Jesustradition* fällt demgegenüber auf, dass Jesus seinen gesetzestreuen Zeitgenossen offenbar durch seine Haltung zur kultischen Tora negativ auffiel – und dies, obwohl er die Heiligung des Namens Gottes ins Zentrum seiner Botschaft stellte (vgl. die erste Vaterunserbitte).¹³⁵ Zwar berichten die Evangelien vereinzelt Begebenheiten, bei denen Jesus sich an die Reinheitstora hielt (vgl. Mk 1,40–45 par mit Lev 13–14; Lk 17,12–19; Mt 17,24–27). Doch scheint es dabei vor allem darum zu gehen, keinen Anstoß zu erregen (so ausdrücklich Mt 17,27).¹³⁶ Denn daneben stehen Jesu Kommentar zur Reinheitstora in Mk 7,15ff (vgl. auch Lk 10,8), seine Unbekümmertheit im Umgang mit kultisch Unreinen und Sündern und

¹²⁹ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.

¹³⁰ Diese These wurde in der älteren Forschung immer wieder vertreten: vgl. z. B. E. ISSEL, Begriff der Heiligkeit 29.140, O. PROCKSCH, Artikel ἁγιος 89; J. G. GAMMIE, Holiness 96.

¹³¹ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.1b und 5.3.

¹³² Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.2 und 5.2.

¹³³ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.4c(b).

¹³⁴ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.4b(a).

¹³⁵ Vgl. J. DUNN, Jesus and Holiness 187.

¹³⁶ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.2.

seine offenkundigen Übertretungen des Sabbatgebots ohne zwingenden Grund (vgl. Lk 13,14).¹³⁷

Gleichzeitig legt Jesus die *ethische* Tora in seiner messianischen Autorität neu aus (vgl. Mk 9,7parr; 13,31; Mt 5,17; 11,29f sowie das „Ich aber sage euch“ der Antithesen in Mt 5,21–48) und zentriert sie im Liebesgebot (vgl. Mk 12,28–34parr).¹³⁸ Deshalb ist zwischen Jesu Umgang mit der ethischen und mit der kultischen Tora zu unterscheiden. Das bedeutet nun freilich nicht einfach, dass er die kultische Tora abgetan, die moralische aber festgehalten hätte. Denn die kultisch-rituellen Gebote beschreiben *ebenso* die Heiligkeit Israels (vgl. z. B. Lev 20,22–27) wie das Liebesgebot (Lev 19,18).

Vielmehr zielt Jesus auf die Erfüllung des *ganzen* Gesetzes in seiner ursprünglichen Intention: Durch ihn ist die Heiligkeit Gottes in die Welt gekommen; seine „offensive“ Heiligkeit „zerstört das Verunreinigende als Verunreinigendes“.¹³⁹ Sein Leben und Wirken sowie sein Tod heiligen die Seinen vollständig. Indem Jesus die heilt, welche durch Krankheit vom Kult ausgeschlossen sind,¹⁴⁰ Sünden vergibt, von Dämonen Besessene reinigt und durch seine Mahlgemeinschaften Sünder für die Gottesherrschaft „beruft“ (Mt 9,13),¹⁴¹ restituiert er das Volk der Heiligen. Dadurch wird die Intention der kultischen Tora, nämlich die Heiligkeit des Volkes Gottes zu wahren, im tiefsten Sinn erfüllt.

Auch Jesu Heilungen am Sabbat sind nicht einfach ein Bruch mit der Tora. Sie deuten vielmehr auf das Anbrechen der Gottesherrschaft und die damit verbundene „Aufhebung des Bruches zwischen Mensch und Welt“ durch den Messias hin.¹⁴² Jesus unterscheidet sich von seinen Gegnern also nicht in erster Linie in der Frage, wie die Tora richtig auszulegen sei, sondern in der Frage, in welcher *Zeit* man sich befinde. Er beansprucht, mit ihm sei die Zeit der Ausgießung des Geistes¹⁴³ und somit der *eschatologischen Erfüllung* der Tora und die universale Heiligung, wie sie in der eschatologischen Prophetie verheißen wurde (vgl. Ez 36 und 37; Zeph 3,9ff; Sach 13,1; 14,5b.20f; auch Jub 4,26), angebrochen. Die kultische Tora ist durch sein Wirken, das in seinem stellvertretenden Tod gipfelt, bereits erfüllt, während die ethische Heiligung in der Liebe nach wie vor und sogar jetzt erst recht gefordert ist. In dem neuen Bund, den Jesus mit seinem Tod einsetzt (vgl. Lk 22,20 mit Mk 14,24par), tritt er selbst an die

¹³⁷ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.2 und 7.3.

¹³⁸ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.1.

¹³⁹ K. BERGER, Unterscheidung 48f.

¹⁴⁰ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.1.

¹⁴¹ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.2.

¹⁴² H. GESE, Erwägungen zur Einheit 29, Anm. 32. Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 7.3.

¹⁴³ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 6.

Stelle des Sühnopferkultes, durch den Menschen für Gott geheiligt werden, so dass auch die Opfertora zugleich zur Erfüllung und – zumindest prinzipiell – zu ihrem Ende kommt.

Die *Urgemeinde* hat Jesu Haltung zur kultisch-rituellen Tora nur allmählich übernommen, weshalb zur Zeit des Paulus die Auseinandersetzung über die kultische Tora noch nicht zum Abschluss gekommen war (vgl. Apg 15,1; 21,20 sowie Gal 2,11–14).¹⁴⁴ Sie konnte sich (um der Gemeinschaft mit den Heidenchristen willen)¹⁴⁵ in dem Maß von der wörtlichen Einhaltung der Reinheitsgebote lösen, in dem sie erkannte, dass sie zur Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes berufen war, in dem Jesus die Verheißung der Erneuerung durch den Geist erfüllte (vgl. Apg 1,5 mit 2,33).¹⁴⁶ Den Heidenchristen wurden von der kultischen Tora nur die Minimalforderungen, welche das Heiligkeitsgesetz für Heiden aufstellt, als verpflichtend auferlegt. Darüber hinaus wurden alle Christen zu einem des Evangeliums würdigen Wandel verpflichtet (vgl. die Hinweise auf einen allgemein im Urchristentum gültigen ethischen Katechismus in 1Thess 4,1 und 2Thess 3,10 mit der Forderung, „Werke, die der Umkehr würdig sind“, zu tun, in Apg 26,20).

Paulus mahnt im Zuge seiner Heidenmission grundsätzlich nur die ethische Reinheit der Gemeinde an, nirgends die kultische. Den Speise- (Röm 14,14.20; 1Kor 6,13; Kol 2,16), Festtags- und Sabbatgeboten (vgl. Röm 14,5; Kol 2,16) sowie der Beschneidung (1Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15; Phil 3,2f; vgl. Röm 4,10–12) als Ausdruck der Heiligkeit des Gottesvolkes spricht er die bleibende Gültigkeit explizit ab (vgl. Gal 2,1–14) und verurteilt die Verpflichtung von Heidenchristen zum Halten der kultischen Tora als evangeliumswidrig (Gal 1,6–9; 2,14; Phil 3,2). Die ursprünglich kultisch gemeinte Rede vom „Ausfeigen des alten Sauerteigs“ münzt er in 1Kor 5,7f ethisch um.

Seine eigene Haltung gegenüber der kultischen Tora ordnet Paulus seinem Anliegen, Menschen für den Glauben zu gewinnen, unter (vgl. 1Kor 9,20–23 mit Apg 16,3; 21,24.26). Dies darf nun aber nicht einfach als Anpassung an die Erfordernisse der Heidenmission interpretiert werden.¹⁴⁷ Angesichts der Betonung der τήρησις ἐντολῶν in 1Kor 7,19 sowie seiner in Röm 7,12.14 ausgesprochenen Hochachtung vor der Tora ist es undenkbar, dass Paulus sich in dieser Weise selbst zum Gesetzgeber gemacht hätte. Er könnte sonst nicht behaupten, er „richte die Tora auf“ (Röm 3,31).

¹⁴⁴ Siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 6.

¹⁴⁵ Nach O. SKARSAUNE gaben die Judenchristen faktisch zunächst nur die Reinheitsgebote auf, welche der Tischgemeinschaft mit den Heiden im Wege standen (We Have Found 32–35).

¹⁴⁶ Siehe Kapitel 4: Heiligung in der Urgemeinde, Punkt 5.

¹⁴⁷ So aber z. B. M. NEWTON, *Concept of Purity* 80.

Vielmehr schließt er mit seiner Haltung gegenüber der Tora unmittelbar an Jesu Lehre an.¹⁴⁸ Auch er geht davon aus, dass in Jesus die βασιλεία bzw. der neue Bund hereinbrach (vgl. Jer 31,31–34 und Ez 36,26f mit 1Kor 11,25 und 2Kor 3,6ff). Als solche, die „Gott im Geist dienen“ (Phil 3,3; vgl. Gal 3,3) bzw. „am Herzen beschnitten“ sind (vgl. die Anspielungen auf Dtn 10,16 und 30,6 in Röm 2,28f und Kol 2,11), stehen die Christen bereits in der Erfüllung der von den Propheten angekündigten eschatologischen Heiligung, durch welche die kultische Reinheitstora endgültig erfüllt wird, und müssen diese zu ihrer Heiligung nicht mehr wörtlich halten (vgl. Röm 14,14.20; 1Kor 6,13; 10,25.27 mit Mk 7,15ff).¹⁴⁹ Weil die Christen durch die Taufe in den Tod Christi als ihrem einzigen „Reinigungsritual“ endzeitlich geheiligt werden (1Kor 6,11; Kol 1,22 [Eph 5,25f]), bedürfen sie auch des (zur Zeit des Paulus immer noch stattfindenden) Sühnekultes zu ihrer Heiligung nicht mehr. Denn auch dieser ist in Jesu Sühntod erfüllt und aufgehoben (vgl. 1Kor 1,30 mit Röm 3,25).

Zur Rechtfertigung kann auch die *ethische Tora* nach Paulus nicht dienen. Angesichts der in Christus geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes beurteilt er den Eifer für die Tora als schädlich, da er von Christus trennt und unter den Fluch des Gesetzes stellt (vgl. Gal 3,10–13 und 5,3–5 mit Phil 3,7f.18f), weil das Gesetz unter die Sünde geraten ist (Röm 7,13). Nach Röm 10,4 (vgl. 6,14; 7,6; 8,2) ist Christus das Ende der Tora, nach Eph 2,14f kann sie als solche nicht der verbindliche Maßstab des eschatologischen Gottesvolkes sein, da sonst die durch sie hervorgerufene Feindschaft zwischen Juden und Heiden nicht beendet wäre.

Trotzdem ist für Paulus das Gesetz als der heilige Wille Gottes (Röm 7,12.14.16) und als Gottes Heilsgabe an Israel (Röm 9,4) in Christus nicht einfach aufgehoben.¹⁵⁰ In Christus ist die Zeit des neuen Bundes, d. h. des ins Herz geschriebenen Gesetzes, angebrochen. Die Christen stehen durch die Liebe, zu der sie der Geist treibt, in der Erfüllung des Gesetzes bzw. seiner Rechtsforderung (Gal 5,14.16.22f; Röm 8,4; 13,8–10), so dass Paulus sogar sagen kann, das Gesetz werde durch sein Evangelium „aufgerichtet“ (Röm 3,31). Er proklamiert die Freiheit vom Gesetz in seiner alten Wirklichkeit, wie es am Sinai gegeben wurde (vgl. 2Kor 3,17 mit 1Kor 9,19; 10,29; Gal 2,4; 4,31; 5,1.13), sieht aber das „Gesetz Christi“ bzw. „des Geistes“ (Gal 6,2; 1Kor 9,21; Röm 8,2), also das Gesetz in der Wirk-

¹⁴⁸ Vgl. Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, sowie F. HAHN, Theologie Bd. 1, 328: Paulus hat „in den ermahnenen Abschnitten seiner Briefe eine christliche Ethik entfaltet, die die am Liebesgebot Jesu orientierte Jüngerethik Jesu konsequent weiterführt“.

¹⁴⁹ Vgl. K. STALDER, Werk des Geistes 309f.

¹⁵⁰ Zum Antinomisten haben ihn immer nur seine Gegner gemacht. Paulus dagegen hat sich gegen den Vorwurf, sein gesetzesfreies Evangelium führe zur Gesetzlosigkeit, stets gewehrt (Röm 3,5–8; 3,31; 6,1f.15f; Gal 5,13–26).

lichkeit des Geistes und in der neuen Fassung, die Jesus ihm gegeben hat, als verbindlich an (vgl. auch die Hinweise auf „Gebote Jesu“ in 1Kor 7,10.12.25; 14,37).¹⁵¹ Damit steht die Erinnerung an das Gebot des Rechtsverzichts aus der Bergpredigt im Einklang (vgl. 1Kor 6,7 mit Mt 5,38–42). Auch hinter der Argumentation von 1Kor 7,12–14 steht das Heiligkeitsverständnis Jesu und die damit verbundene Torauslegung, wonach die Ehe als unauflöslich gilt (vgl. Mk 10,2–12par), die Unreinheit eines nichtchristlichen Ehepartners aber nicht als ansteckend. Die Weisungen zur Heiligung in Röm 12,9–13,14 sind im Alten Testament, der frühjüdischen Tradition und der Jesustradition verwurzelt, wobei im Zentrum das schon von Jesus zur Zusammenfassung und Erfüllung des Gesetzes erklärte Liebesgebot steht (12,9–21; 13,8–10; vgl. Röm 13,8 mit Mt 5,17 und 13,9 mit Mt 22,40).

Es hängt mit diesem Toraverständnis zusammen, dass nach Paulus die *ethischen* Vergehen, die zum Ausschluss aus Israel führten, auch den Ausschluss aus der Gemeinde und dem Reich Gottes zur Folge haben (vgl. 1Kor 5,10f und 6,9f mit Dtn 17,3.7; 19,18f; 21,20f; 22,21; 24,7), während er auf die zahlreichen *kultischen* Verstöße, die im Alten Testament ebenfalls mit der Ausrottung belegt sind, an keiner Stelle eingeht. Auf dem selben Hintergrund ist es zu verstehen, dass Paulus der Ansicht der Korinther, wonach die alttestamentlichen Speisegebote für sie keine Relevanz haben (1Kor 6,13a), zustimmt, aber gegen sie festhält, dass die ethischen Sexualgebote des Alten Testaments für sie gelten, obwohl, ja gerade *weil* die Christen dem Herrn angehören (6,13b–20). Die christliche Freiheit ist von der heidnischen Gesetzlosigkeit zu unterscheiden (1Kor 9,21).¹⁵² Auch der Epheserbrief zitiert, obwohl er das Gesetz für abgetan erklärt (2,15), in ethischem Kontext mit großer Selbstverständlichkeit die Tora (vgl. 5,31 mit Gen 2,24LXX und 6,2 mit Ex 20,12LXX und Dtn 5,16LXX). Man kann diesen Befund am besten erklären, wenn man auch hier von einem der Jesustradition nahestehenden Umgang mit der Tora ausgeht, wie er in den Homologumena festzustellen ist.

Dem wird Blischkes Einordnung der paulinischen Bezugnahme auf die Tora als bloße Erinnerung (zum Zweck der erhöhten Akzeptanz der eige-

¹⁵¹ Deshalb ist F. BLISCHKE zu widersprechen, wenn er zu dem Ergebnis kommt, die Tora besitze „für Paulus nicht nur keine soteriologische, sondern auch keine ethische Relevanz“ (Begründung 465). Erforscht man die Tiefenstruktur und insbesondere die der paulinischen Argumentation zugrundeliegende „story“, tritt auf Schritt und Tritt die Geschichte des erwählten und geheiligten Gottesvolkes und – damit verbunden – der Bezug auf die ethische Tora als Basis seiner Argumentation zutage (vgl. hierzu die Ausführungen zur Situation des Galaterbriefs einschließlich Anm. 10 und 11 in Kapitel 8: Galaterbrief).

¹⁵² Vgl. auch M. BOCKMUEHL, „Keeping It Holy“ 118.

nen Position bei den Adressaten), die gleichwertig neben der Bezugnahme auf andere, hellenistische Quellen steht,¹⁵³ nicht gerecht.

Vielmehr ist die ethische Tora nach Paulus (und dem Epheserbrief) als Anweisung für ein gottgefälliges Leben auch für Christen noch gültig, allerdings in der Auslegung und Gewichtung, die Jesus ihr gegeben hat. Das Gesetz ist in Christus als Heilsweg abgetan (vgl. Röm 10,4 mit Eph 2,15), wird aber durch die in Christus nach dem Ebenbild Gottes neu geschaffene Menschheit, die in das Tun des Willens Gottes hineingestellt ist, in der Kraft des Heiligen Geistes (vgl. Röm 8,4; 13,8–10; Gal 5,14–23 mit Eph 2,10; 4,24) eschatologisch erfüllt.

5.2 Heiligung als Erfüllung des doppelten Liebesgebots

Die aktive Heiligung beinhaltet für Paulus *positiv* die Liebe zu Gott und den Menschen, *negativ* die aus der Liebe unmittelbar ableitbare Enthaltung von Sünde.

a) Die Liebe zu Gott

Aus dem ἀνάθεμα über den, „der den Herrn nicht liebt“, in 1Kor 16,22 und der „Definition“ der Christen als solche, die „Gott lieben“ (Röm 8,28; 1Kor 2,9; 8,3), kann man schließen, dass die *Liebe zum Herrn* für Paulus der Inbegriff der Heiligung ist.¹⁵⁴ Zur Heiligung gehört deshalb wesentlich der vom Geist inspirierte Gottesdienst der Gemeinde, wo die Anbetung Gottes und Christi in Lobpreis, Bittgebet und Danksagung stattfindet (vgl. die im Gebet um vollständige Heiligung ausmündende Anleitung zum Gottesdienst in 1Thess 5,14–23 sowie die diesbezüglichen Anweisungen ohne unmittelbaren Bezug auf die Heiligung in 1Kor 14,13–18; Kol 3,16; 4,2f [Eph 6,18]).¹⁵⁵ Ist die Annahme richtig, dass der Abba-Ruf in Röm 8,15

¹⁵³ F. BLISCHKE, Begründung 463.

¹⁵⁴ Aus der seltenen Erwähnung der Liebe zu Gott „darf ... nicht geschlossen werden, dass der Apostel dem Gedanken der Gottesliebe reserviert gegenübergestanden ... habe. Vielmehr hat er die Zitate in 1Kor 2,9 und Röm 8,28 überlegt ausgewählt... Im Hintergrund steht die alttestamentliche und frühjüdische Tradition, die dem Apostel durch 1Kor 2,9 und Röm 8,28 direkt oder indirekt vermittelt worden ist. Von ihr übernimmt Paulus die Vorstellung einer engen und herzlichen Beziehung zu Gott, die durch Gottes Erwählung eröffnet worden ist und das ganze Leben der Menschen prägt“ (T. SÖDING, Gottesliebe 323f). Neu ist, dass Paulus „die Liebe zu Gott eng auf das eschatologische Heils Handeln in Jesus Christus bezieht“, ihre „enge Vernüpfung“ mit dem „Gesetzesgehorsam auflöst“ und sie als geistgewirkt ansieht (a.a.O. 324 und 325).

¹⁵⁵ K. BOCKMÜHL wendet gegenüber der protestantischen Tradition kritisch ein, dass sie „die Zehn Gebote vor allem der ‚zweiten Tafel‘“ und „die Anhaltspunkte für das Handeln, die aus dem Beruf des einzelnen, d. h. aus Gottes verborgenem Ratschluss hervorgehen“, für die Ethik geltend machte, aber häufig „die Ethik der ‚ersten Tafel‘: einerseits die Liebe zu Gott und die evangelische Spiritualität (das Leben des Gebets); ande-

und Gal 4,6 auf die Kenntnis des Vaterunsers hinweist, beteten auch die paulinischen Gemeinden um die Heiligung des Namens Gottes (wie die Synagoge im *Qaddiš*) und standen damit in der *Q'душah*, die zugleich im Gebet und im Lebenswandel vollzogen wird, wie auch die λογική λατρεία in Röm 12,1 zugleich das spirituelle Leben und den praktisch geübten Gottesdienst umfasst.

b) Die Liebe zum Nächsten

Auch die *Nächstenliebe* ist für Paulus unmittelbare Äußerung der Heiligung (vgl. 1Thess 3,12f; 4,9f). Er erhebt sie wie Jesus zum obersten Gebot (vgl. Röm 13,8–10; Gal 5,6.13f mit Mk 12,28–31; vgl. ferner Röm 14,15; 1Kor 8,1; 13,1–14,1; 16,14; 2Kor 2,8; 6,6; Gal 5,22; [Eph 4,2.15f; 5,2.25;] Phil 1,9; 2,1f; Kol 2,2; 3,14.19; 1Thess 5,8; 2Thess 1,3). Synonym dazu kann er die gegenseitige Auferbauung (1Kor 8,1; 10,23; 14,3–5.12) oder das, was dem Nächsten „nützt“ (1Kor 6,12; 10,23; 12,7; 2Kor 8,10; 12,1), zum Kriterium christlichen Handelns machen.

Heiligung ist für Paulus kein Tugendbegriff.¹⁵⁶ Sie äußert sich vielmehr im *leiblichen* Leben, im Gott wohlgefälligen *Handeln* (vgl. Röm 12,1f; 1Kor 6,13–20; 7,34). Das unterscheidet sie vom hellenistischen Ideal der *ὁμοίωσις θεοῦ*. Obwohl „sich der Prozess der Heiligung in Distanz zur Welt vollzieht“, kann sie nicht als „Weltverzicht, sondern nur als eine bestimmte Art der Weltpräsenz gelebt werden“.¹⁵⁷ Christen sollen sich positiv durch ihre „Entschlossenheit zum Guten“ ihrer Berufung würdig erweisen (2Thess 1,11). Das unterscheidet Paulus von späteren asketischen Ansätzen. Für ihn äußert sich die Heiligkeit der Christen ebenso in der ehelichen Sexualität (1Thess 4,4) wie in der Enthaltung von Unzucht (1Thess 4,5f).¹⁵⁸ Mit den Merismen *σῶμα* (bzw. *σὰρξ*) καὶ *πνεῦμα* in 1Kor 7,34 (bzw. 2Kor 7,1) und *ψυχὴ καὶ σῶμα* in 1Thess 5,23 betont er, dass die Heiligung *jeden* Aspekt des Menschseins umfasst. Die an alle Christen gerichteten Anweisungen zum heiligen Leben in Röm 12,9–13,14, in deren Zentrum das Liebesgebot steht, enthalten Weisungen bezüglich des inner-

rerseits die gemeindebauenden Aktivitäten, d. i. das evangelistische, katechetische und diakonische Handeln, neue ethische Inhalte gegenüber den Materien der bisherigen Ethik des Gesetzes“, sowie die „Weisung“ des Heiligen Geistes „für die einzelne Person“ ausblendete (Gesetz und Geist 513f).

¹⁵⁶ Vgl. A. SCHLATTER, *Dogma* 470f.

¹⁵⁷ W. SCHRAGE, *Heiligung als Prozess* 232.

¹⁵⁸ Zur sexuellen *Enthaltsamkeit* rät Paulus, wenn, dann nur aus praktischen Erwägungen: Unverheiratete können sich ungeteilt den „Dingen des Herrn“ widmen (1Kor 7,32–34); Eheleute können durch vorübergehenden Verzicht Zeit zum Gebet gewinnen (7,5). Das in Qumran und später wieder bei den Kirchenvätern vorherrschende Motiv der Askesse um der Reinheit willen spielt bei Paulus keine Rolle.

gemeindlichen, des allgemeinen sozialen und des politischen Verhaltens. Kein Bereich ist als „bloß weltlicher“ von der Heiligung ausgenommen. Es gibt für Paulus „keine Eigengesetzlichkeit eines sog[enannten] natürlichen Lebens“, „als ob der ἁγιασμός nur für einen gottesdienstlichen oder gemeindlichen Bereich gälte, im Alltag aber andere Größen maßgeblich wären“.¹⁵⁹ Der urchristliche Katechismus, den Paulus der Gemeinde von Anfang an weitergab, betraf selbst alltägliche Vollzüge wie den Erwerb des eigenen Lebensunterhaltes (2Thess 3,10).

c) Der Dienst für den Herrn

Über das natürliche Leben hinaus proklamiert Paulus die Heiligung als Hingabe im *Dienst für den Kyrios* (1Kor 7,32.34), im den Gaben des Geistes entsprechenden (und deshalb für die einzelnen Christen unterschiedlichen) Dienst in Gemeinde und Welt, wozu auch der Missionsauftrag und die Auferbauung der Gemeinde gehören (vgl. Röm 12,3–8; 1Kor 12,4–31; 14,1–33 [Eph 4,11–16]).

d) Enthaltung von Sünde

Zur Heiligung gehört auch die *Enthaltung von Sünde* (in 1Thess 4,3 dient ἀπέχεσθαι als Explikation von ἁγιασμός; vgl. ferner 1Thess 5,22; 2Thess 3,3; 1Kor 5,1ff; 6,1ff.12ff; 8,12; 11,17ff). Paulus folgert aus der Gegenwart Gottes in seinem Tempel und Volk (vgl. 2Kor 6,16), dass dieses sich von jeglicher „Befleckung“ zu enthalten und so die Heiligung zu vollenden habe (2Kor 7,1). Das entspricht der Erwartung der endzeitlichen Wiederherstellung Israels, wonach Gott sein Volk durch Reinigung von aller Unreinheit heiligen wollte (vgl. Jes 52,11; Ez 36,25.29.33; 37,23; Sach 13,1). Das Volk, dem solche Verheißungen gelten (ταύτας οὖν ἔχοντες ἐπαγγελίας – 2Kor 7,1), muss dem schon in der Gegenwart mit seinem Tun entsprechen.

5.3 Wachstum

Es gibt 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; 4,15f).¹⁶⁰ Schon das Perfekt in 1Kor 1,2 weist darauf hin, dass es sich bei der Heiligung in der Taufe (wie auch bei den anderen Wirkungen der Taufe, insbesondere der Rechtfertigung) nicht nur um einen einmaligen Akt der Vergangenheit handelt, sondern um einen fortgesetzten Vorgang, wobei dem Herrenmahl als der Erneuerung der Gemeinschaft mit dem Kyrios

¹⁵⁹ W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 231.

¹⁶⁰ Dies betont zu Recht F. BLISCHKE, Begründung 54f.460.

eine wichtige Funktion zukommt (s. u. zur Vergebung als Mittel der Heiligung). Daneben spricht Paulus vom Wachstum in der Liebe, durch das die Heiligkeit tadellos erhalten bleibt (1Thess 3,12f; 4,10; 2Thess 1,3), vom Wachstum in der Gerechtigkeit (2Kor 9,10), im Glauben (2Kor 10,15), an Reife (Kol 2,19; vgl. Eph 4,15) und in der Erkenntnis (Phil 1,9; Kol 1,10). Nach 1Kor 3,6f; 2Kor 3,18 und Phil 1,6.9–11 geht es dabei um einen kontinuierlichen Prozess, der bis zum Tag Christi niemals an ein Ende kommt.¹⁶¹ Dieses Wachstum dient nicht der Verbesserung einer noch defizitären Heiligkeit. Der Gebrauch von ἐπι-τελειῖσθαι und τέλειος in 2Kor 7,1 und Phil 3,12.15 legt nahe, dass Christen bereits ungeteilt für Gott leben können, indem sie tun, was sie bereits erkannt haben (Phil 3,16), aber noch nicht am Ziel sind. Die metaphorische Aufforderung, im Anschluss an das Passa „mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit“ weiter zu feiern (1Kor 5,8), zielt ebenfalls auf das an die Taufe anschließende geheiligte Leben der Gemeinde. Es gilt, die von Anfang an vollkommen verliehene Heiligkeit in allen Bereichen des Lebens, in der Ehe (1Thess 4,3–8; 1Kor 6,12–20), in der Arbeit (1Thess 4,11f), im unablässigen Gebet (1Thess 5,17) und im geistgewirkten Leben der Gemeinde (1Thess 5,12–22) immer mehr zum Zug kommen zu lassen (vgl. 1Thess 4,1: καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον). Neben der Zusage, dass die Gemeinde als Leib Christi von Christus erfüllt ist (Eph 1,23), steht in Eph 4,13–15 die Schilderung eines Wachstumsprozesses auf diese Fülle hin. Schrage kritisiert mit Recht, dass bei Asting „Handlung und Resultat nicht zu unterscheiden“ seien, so dass neben der „Notwendigkeit stets neuer Heiligung“ nicht deutlich „auch vom Wachsen in der Heiligung als einem Prozess“ gesprochen werde.¹⁶² Nach Schrage ist „das Widerfahrnis der Heiligung“ nicht auf das „einmalige Faktum“ der Taufe zu beschränken, denn „der in der Taufe ... verliehene Hl. Geist ... ist auch weiterhin am Werk... Das ‚Wohnen‘ des Geistes (Röm 8,9.11) geschieht in der Weise seines dauernden Regierens“.¹⁶³ P. Vang betont, dass Heiligkeit abhängig von der jeweiligen Nähe zu Gott und seinem Geist sei: “In spite of being described as holy because of their election by God, the holiness of God’s people is not static. It depends upon the quality of their relationship with God.”¹⁶⁴

Abstufungen sind dabei im Maß der Erkenntnis (Phil 1,9; 3,15f; Kol 1,10; 3,10) und der Hingabe (vgl. μεμέρισται in 1Kor 7,34) bzw. Liebe

¹⁶¹ Das spricht gegen die auf John Wesley zurückgehende methodistische Lehre von der „entire sanctification“ (siehe die Ausführungen zu 1Thess 5,23).

¹⁶² W. SCHRAGE, Heiligung als Prozess 222 unter Bezugnahme auf R. ASTING, Heiligkeit 218.

¹⁶³ Heiligung als Prozess 226.

¹⁶⁴ God’s Empowering Presence 236; vgl. a.a.O. 178–194.

(Phil 1,9; 1Thess 3,12; 4,10; 2Thess 1,3) möglich. Das Gegenüber von heiligem Volk und besonders heiligen Priestern dagegen entfällt. Selbst im Epheserbrief, wo in 3,5 die „heiligen Apostel und Propheten“ der Gemeinde gegenübergestellt werden, ist dies in zahlreiche Aussagen über die *Gemeinde* der „Heiligen“ eingebettet (1,15.18; 2,19; 3,8.18; 6,18).

5.4 Heiligung als Unterscheidung von der Welt

Nach R. Bultmann (dem sich auch S. Djukanović anschließt) ist der neue Gehorsam des Christen nicht empirisch ausweisbar, da die Gnade „immer dem Gottlosen“ gilt¹⁶⁵: „Die sittliche Forderung hat für ihn *keinen neuen Inhalt* gewonnen, und sein sittliches Verhalten unterscheidet sich von dem anderer nur dadurch, dass es den Charakter des Gehorsams trägt.“¹⁶⁶ Dagegen wirft beispielsweise O. Hanssen ein, dass es nach Paulus objektive feststellbare, vermeidbare Sünden gibt, welche zur ethischen Häresie führen würden und deshalb unbedingt vermieden werden müssen (vgl. 1Kor 6,9–11; Gal 5,21 [Eph 5,5]).¹⁶⁷

Tatsächlich ist bereits im Alten Testament das Moment der Absonderung von der Welt *ein* wesentlicher Aspekt von Heiligung.¹⁶⁸ In der *Jesus-tradition* ist deutlich Jesu Erwartung erkennbar, das Hören seiner Worte

¹⁶⁵ Vgl. R. BULTMANN, *Problem der Ethik* 52 und S. DJUKANOVIĆ, *Heiligkeit* 108, sowie die Kritik an Bultmann bei H. UMBACH, *In Christus getauft* 47 und K. STALDER, *Werk des Geistes* 228–230.

¹⁶⁶ R. BULTMANN, *Problem der Ethik* 51; Bultmann ist der Meinung, von den Christen würde nichts Besonderes verlangt, „das nicht von anderen auch verlangt würde“ (ebd.). Vgl. S. DJUKANOVIĆ, *Heiligkeit* 142 und D. LANGE, nach dem „keine einzige materiale Forderung als ausschließlich christlich in Anspruch genommen werden kann“, weshalb „das spezifisch Christliche ... nicht in den materialen Forderungen selbst, sondern nur in deren Begründung zu finden sein“ kann (*Ethik* 204f). Auch G. STRECKER sieht „das Proprium der Ethik im Neuen Testament“ nur „in der christologischen Dimension“, während eine „inhaltliche Selbständigkeit“ gegenüber der ethischen Tradition des hellenistischen Judentums nicht festzustellen sei (*Ziele* 11). E. TROELTSCH geißelt diese Tendenz protestantischer Theologen, welchen „bei ihrer Antithese von Glaube und Gesetz mit dem Begriff des Gesetzes der ganze Gedanke einer inhaltlichen Bestimmtheit und sachlichen Tendenz des christlichen Ethos so sehr abhanden gekommen [ist], dass ihnen das ganze christliche Ethos ... in der richtigen Bestimmung der die sittlichen Kräfte mitteilenden Gnade aufgeht, nach der Seite des Inhalts aber in eine völlige Bestimmungslosigkeit verfällt“ (*Soziallehren* 174 Anm.). K. BOCKMÜHL merkt dazu einschränkend an, dass „die historische Bedeutung des Dekalogs in den Kirchen der Reformation“ zumindest im Blick auf die Reformatoren selbst gegen ein solch pauschales Urteil steht, stimmt aber mit Troeltsch überein, dass „ein Hauptinteresse der protestantischen Ethik bei der richtigen Motivierung sittlichen Handelns“ liegt, und zeigt auf, dass in der neueren protestantischen Ethik die Existenz eines *propriums* christlicher Ethik zumeist bestritten wird (*Gesetz und Geist* 20f).

¹⁶⁷ Heilig 128.

¹⁶⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 2.3.

werde zu erkennbaren Taten führen. Da seine Nachfolger in der Zeit der anbrechenden βασιλεία und der eschatologischen Heiligung durch den Geist Gottes leben,¹⁶⁹ mutet Jesus ihnen zu, einen von der übrigen Menschheit unterscheidbaren Wandel nach seinem Vorbild zu führen (vgl. Mt 5,14–20; Lk 6,43–45), der zu deren Maßstäben in völligem Gegensatz steht (vgl. Mk 9,35–37parr; Mk 10,41–45parr) und sich am Schöpferwillen Gottes (vgl. Mk 10,5–12par) bzw. der Tora in der Auslegung Jesu (vgl. insbesondere die Mt 5,17 auslegenden Gebote der Bergpredigt) orientiert. Die von Jesus vertretene Ethik hat in ihm selbst ihr Zentrum (Mk 14,3–9par). Das verbietet es, sie als allgemeine *Prinzipienethik* zu interpretieren.

Für *Paulus* ist 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 (Röm 12,2; 1Kor 5,12f; Kol 4,5; 1Thess 4,12).¹⁷⁰ In seinem Evangelium begegnen Zuspruch *und* Anspruch des Christus, d. h. es begründet die Ethik und dispensiert gerade nicht von der Verpflichtung zu einem ganz bestimmten, spezifisch christlichen Wandel (vgl. Gal 5,6 und Phil 2,1–18) κατὰ Χριστόν (Röm 15,5; Kol 2,8; vgl. Eph 4,20f), welcher der Berufung der Christen würdig zu sein hat (Phil 1,27; 1Thess 2,12). Das *Corpus Paulinum* wird von der Annahme durchzogen, dass der Glaube an das Evangelium als Frucht (des Geistes) gute Werke bzw. ein gutes Lebenswerk zur Folge hat (vgl. Röm 7,4; 2Kor 9,8; Gal 5,22f; [Eph 2,10;] Phil 1,11; Kol 1,10.21f; 1Thess 1,3; 2Thess 1,11; vgl. 2Tim 2,21; Tit 2,14). Mit der übrigen Christenheit teilt Paulus die Forderung, dass der Wandel der Christen sich sowohl von ihrem früheren Wandel (siehe die Gegenüberstellung von Einst und Jetzt in Röm 6,20–22; 7,5f; 1Kor 6,9–11; Gal 4,8f [Eph 2,1–7; 4,17–21;] Kol 3,7f u. ö.; vgl. Tit 3,3–7; auch 1Petr 1,14f) als auch von dem ihrer Umwelt (vgl. 2Kor 6,14–16; Phil 2,15; 1Thess 4,5) unterscheiden muss wie das Licht von der Finsternis (vgl. Röm 2,19; 13,12; 2Kor 4,5f; 6,14; [Eph 5,8–11;] Kol 1,12f; 1Thess 5,5–8 mit Lk 11,34–36; Joh 8,12; 12,46; Apg 26,18; 1Petr 2,9; 1Joh 1,6f; 2,9–11 und auch 1QS I,9–11; II,16; III,19ff; 1QM XIII,5.9). Dies bestätigt auch die von Paulus am *Tun* festgemachte negative Entsprechung zwischen der alten und der erneuerten Menschheit (vgl. Röm 1,18–32 mit 12,1f), welche eine Folge der Wende ist, die sich zwischen Röm 7,7–25 und 8,1–17 ereignet. In der Gemeinde ist die der Menschheit verloren gegangene Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt. Als Vorhut der von Gott neugeschaffenen Menschheit (siehe Gal 6,15; 2Kor 5,17; Kol 3,10; [Eph 2,14–18; 4,24;] vgl. auch Gal 3,28 und Kol 3,11) sollen die Christen die Berufung erfüllen, an welcher Adam (vgl. Röm 3,23 mit 8,30) einerseits und Israel (vgl. Phil 2,14f) andererseits ge-

¹⁶⁹ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 6.

¹⁷⁰ Siehe oben, Punkt 4.5 zur Abgrenzung der Gemeinde.

scheitert waren, und zur Verherrlichung Gottes leben, indem sie sich fortwährend in ihrem Denken und dem daraus folgenden Handeln erneuern lassen (vgl. Ps 51,12; Ez 36,26; Jer 31,33 mit Röm 12,2; 6,4 und 7,6 sowie 2Kor 4,16; Kol 3,10 [Eph 4,24]).

Allerdings kann die Ethik der Gemeinde nur in dem Maß, in dem sie für die Umwelt einleuchtend ist, die von Paulus angemahnte missionarische Wirkung haben (s. u. zur missionarischen Dimension der Heiligung). Die paulinische Paraklese steht deshalb in der Spannung, dass der Wandel der Christen sich einerseits von dem der Nichtchristen zu unterscheiden hat, diesen aber zugleich zugänglich sein soll.¹⁷¹ Aus dieser Spannung ergeben sich Aufnahme wie Abweisung der Prinzipien jüdischer und heidnischer Ethik. Paulus nimmt durchaus das Gute aus der Ethik der Umwelt auf. Doch bedeutet dies keineswegs den Verzicht auf eine spezifisch christliche Ethik.

Wo Paulus Material übernimmt, geschieht dies selektiv und unter spezifisch christlicher Zuspitzung. Solche Übernahmen bedeuten aber nicht, dass er keine spezifisch christliche materiale Ethik zu bieten hätte. Vielmehr lehrt er, die Rechtsforderung des Gesetzes (vgl. Röm 8,4), welches er nach wie vor für die Heilige Schrift der Christen hält, in der Kraft des Geistes Christi zu erfüllen, und übernimmt unter diesem Vorzeichen Elemente der hellenistisch-jüdischen Gesetzesauslegung, sofern sie diesem Ziel dienen. Gleichzeitig unterscheidet er sich von jener dadurch, dass ihm die Weisungen Jesu und *seine* Gesetzesinterpretation zum Interpretationsschlüssel für das Alte Testament wurden. Bewusste Aufnahme ist vor allem im Blick auf die Jesustradition und die alttestamentlich-jüdische Tradition zu beobachten und nur vereinzelt und modifiziert im Blick auf die heidnische Philosophie, insbesondere die der Stoa. Der vorbildliche Wandel der Christen ist unmittelbar mit dem λόγος ζωῆς verknüpft, den sie hochhalten (Phil 2,15f), und geht nicht im Erfüllen allgemein gültiger Prinzipien auf. Selbst die Tora gilt den Christen nur in der neuen, durch Jesus inaugurierten Wirklichkeit und in der Zentrierung auf das Liebesgebot, die er ihr gegeben hat. Die zentrale Stellung, die der ἀγάπη in nahezu allen

¹⁷¹ Mit M. WOLTER ist deshalb festzustellen, „dass der paulinischen Paränese ganz dezidiert an der Vermittlung eines inklusiven Ethos gelegen ist“ (Ethos und Identität 438), doch resultiert aus diesem Bemühen kein „weitgehend inklusives Ethos“, welches dann in „Diskrepanz“ zur „exklusive[n] Identität der Gemeinden“ stünde (gegen Wolter, ebd.). So sehr Paulus um der missionarischen Wirksamkeit willen das Gemeinsame betont, so deutlich hebt er sich im Anschluss an die alttestamentlich-jüdische Ethik und die Jesustradition von der paganen Umwelt ab, wo er es für nötig hält. Nach U. SCHNELLE, Ethik bei Paulus, dominieren in der paulinischen Ethik pagan-hellenistische Motive gegenüber den jüdisch-hellenistischen. Vgl. dagegen K.-W. NIEBUHR, Gesetz und Paränese, der eine Dominanz jüdisch-hellenistischer Motive feststellt.

Paulusbriefen für die Heiligung zukommt (siehe oben, Punkt 5.2b), ist am besten als Anknüpfung an die Jesustradition (vgl. Mk 12,28–34 parr) zu erklären. In Phil 4,8f übernimmt Paulus Elemente aus der stoischen Ethik, doch sind sie den Christen insofern aufgetragen, als sie mit Lehre und Vorbild des Apostels übereinstimmen. In Eph 5 stellt der Verfasser die aus der Umwelt übernommene Form der Haustafel unter die Überschrift der „Furcht Christi“ (5,21) und unterläuft deren patriarchalische Strukturen von innen her, indem er jeweils das sozial stärkere Glied zu einem der Liebe Christi gemäßen Wandel ermahnt (5,25; 6,4,9).

Die „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22f) bzw. die in Kol 3,12–15 [und Eph 4,2f] genannten „Tugenden“ wurden nur teilweise auch in der Umwelt als solche angesehen. Während die paulinischen Lasterkataloge in 1Kor 5,10f; 6,9f; Kol 3,5–9 [und Eph 4,22; 5,3–5] in vielen Punkten mit entsprechenden nichtchristlichen Katalogen übereinstimmen, unterscheiden sich die entsprechenden Tugendkataloge von ihren Parallelen in der Umwelt nicht nur durch die charakteristische christliche Motivation (vgl. Kol 3,1–4.10.12 [und Eph 5,2.8]), sondern auch durch spezifisch christliche Inhalte, die in Tugendkatalogen der Umwelt nicht oder nicht in dieser Pointiertheit auftraten oder gar – wie etwa ταπεινοφροσύνη und οἰκτιρμός – negativ eingestuft wurden,¹⁷² während umgekehrt bei Paulus jeder Hinweis auf die vier griechischen Kardinaltugenden fehlt. Viele Inhalte der paulinischen Ethik können aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition oder aus der Jesustradition abgeleitet werden (vgl. zur ταπεινοφροσύνη Ps 17,28LXX; Mt 11,29). Die Betonung der Barmherzigkeit bei Paulus (Phil 2,1; Kol 3,12–4,1 [und Eph 4,32]) hat zahlreiche Parallelen im Alten Testament (z. B. Mi 6,8) und in der Jesustradition (z. B. Mt 18,33), die Aufforderung zum Vergeben (Kol 3,13 [und Eph 4,32]) erinnert an die 5. Bitte des Vaterunsers sowie die Jesuslogien in Mt 6,14f; 18,23–35; Mk 11,25.

Die Ermahnungen zur Einheit (Röm 15,5; 1Kor 3,3.17–23; 2Kor 13,11; [Eph 4,3;] Phil 1,27; 2,2–4; 4,2; Kol 3,14f) bei gleichzeitiger Vielfalt der Gaben (Röm 12,4–8; 1Kor 12,4–11.28–30 [und Eph 4,7.11]) sind auf den Leib Christi bezogen und würden ohne diesen Hintergrund ihren Gegenstand verlieren. Der unmittelbar auf Gott bezogene Gottesdienst der Christen (vgl. Röm 12,6–8; Kol 3,16f; 1Thess 5,16–22) schließlich, der ebenfalls zur Heiligung der Christen gehört, sowie der Auftrag zu Mission und Gemeindebau (s. o. Punkt 5.2a und c) haben kein wirkliches Äquivalent in der Umwelt. „Man verstellt sich ... den Blick für diese aus dem Christen-

¹⁷² Bei aller bewusst intendierten Anlehnung an den Adressaten und ihrer Umgebung vertraute ethische Inhalte ist es also keineswegs so, dass „die von Paulus geforderte Ethik keine für die hellenistische Gesellschaft vollkommen ungewöhnlichen oder unannehmbaren Inhalte vertritt“, wie F. BLISCHKE, Begründung 466 meint.

stand selbst hervorgehenden Aufgaben, wo man die Existenz einer besonderen christlichen Ethik bestreitet.¹⁷³

In dieser Hinsicht entspricht das von Paulus propagierte Gemeindeverständnis tatsächlich dem sogenannten „Sektentypus“ (im Unterschied zu den ethisch nicht von ihrer Umwelt unterscheidbaren „Massenkirchen“) bei E. Troeltsch.¹⁷⁴ Der Gedanke, der Wandel der Christen sei empirisch nicht ausweisbar, ist im Rahmen der paulinischen Theologie schlechterdings nicht unterzubringen.¹⁷⁵

6. Die Mittel der Heiligung

6.1 Die Taufe in den Sühntod Jesu

Nach *alttestamentlich-frühjüdischer* Ansicht geschah die Heiligung Israels im Exodus als dem Grunddatum der Erwählung Israels zum heiligen Volk (vgl. z. B. Lev 22,31–33 und Dtn 7,6–8)¹⁷⁶ und wurde durch die Sühne als Wiederherstellung des mit dem Exodus gesetzten Schalomzustandes aufrecht erhalten (vgl. Lev 16; 1QS XI,12–15; 1QH XI,19–23).¹⁷⁷ Sach 13,1–

¹⁷³ K. BOCKMÜHL, *Gesetz und Geist* 517; vgl. a.a.O. 22. Bockmühl nennt als weiteres Spezifikum christlicher Ethik „die individuelle und situationsbezogene Führung des Heiligen Geistes“ (a.a.O. 517, unter Verweis auf Augustin, Conf. X,40), wobei „der Konsens von Gesetz und Geist und der Maßstabcharakter der Schrift ... vorausgesetzt“ sind (a.a.O. 521). „Geistesleitung bedeutet die Anwendung des Satzes, dass der Heilige Geist und nicht die menschliche Vernunft autorisierter Interpret der Schrift sei, auf die Gestaltung unseres Handelns“ (Gesetz und Geist 526).

¹⁷⁴ Vgl. E. TROELTSCH, *Soziallehren* Bd. 2, 971: Die Sekten „wollen nicht Massenkirchen, sondern Bekenntnisgemeinden heiliger Christen sein. Das sind kleine Gemeinden, die neben dem Staate und der Gesellschaft stehen“ und die „auf die gewalttätige Durchsetzung nach innen und außen verzichten“, aber „eine geistliche Lehr- und Sittenzucht“ nach innen üben.

¹⁷⁵ Vgl. A. SCHLATTER, *Dogma* 348: „Dadurch, dass der Anschluss an den Christus unsere Lebensführung bestimmt, wird seine Gabe, d. h. der Geist, an uns offenbar und zum Gegenstand der Wahrnehmung.“

¹⁷⁶ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1.

¹⁷⁷ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 2. Sieht man die Priesterschrift mit dem Heiligkeitsgesetz und dem Deuteronomium *zusammen*, darf Heiligung nicht rein kultisch aufgefasst werden. Mit der in Lev 10,10 auf den Punkt gebrachten priesterlichen Konzeption von Rein und Unrein sowie Heilig und Profan *allein* ist das alttestamentliche Verständnis von Heiligkeit so wenig zu fassen wie das paulinische. Legt man allein die priesterlichen Konzeption zugrunde (so schon J. MILGROM, Artikel Heilig und profan, RGG⁴), muss man wie M. VAHRENHORST folgern, dass Paulus „dieses System gewichtig modifiziert“, da es bei ihm „nur noch die Alternative der Zugehörigkeit zu Gott oder eben der völligen Trennung von ihm“ gibt, während „die profane Dimension ... völlig“ ausfällt (Kultische Terminologie 334). Denkt man aber von Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium her, wonach ganz Israel zum heiligen Volk erwählt wurde und deshalb

9, wonach der Heiligung Israels das Gericht über den Märtyrer-Messias vorausgeht, bildet eine Brücke zur neutestamentlichen Perspektive von Heiligung.

Nach der *Jesu*tradition reinigte Jesus Menschen, indem er sie zur Umkehr rief und ihre Sünden unabhängig vom Sühnekult im Tempel vergab.¹⁷⁸ Er besiegelte seinen Anspruch, Sünden vergeben zu können, mit seinem eigenen Tod „zur Vergebung der Sünden“, wie Mt 26,28 sachgemäß in die Deuteworte beim Herrenmahl einfügt.¹⁷⁹

Nach *Paulus* wurde Christus den Christen zur Heiligung, indem er für sie den stellvertretenden Sühntod auf sich nahm (vgl. 1Kor 1,30 mit Röm 3,25; 1Kor 6,11; Kol 1,20–22 [und Eph 5,26f] mit Joh 17,19; Hebr 9,13f; 10,10.14; 13,12; 1Petr 1,16–19) und damit den endzeitlichen neuen Bund begründete (vgl. 1Kor 11,25 mit 2Kor 3,6).¹⁸⁰ In der Taufe wird die Heiligung den einzelnen Christen zugeeignet, indem sie an Jesu Tod Anteil gewinnen, so dass dieser *ihr* Tod wird. In Röm 6,5 beschreibt Paulus die Taufe als Identifikationsvorgang nach dem Modell der Sühne. Hier geschehen die Reinigung von Sünden (vgl. Kol 1,14; 2,13f [und Eph 1,7]), die Rechtfertigung und die Heiligung (1Kor 6,11).

Der kultische Heiligkeitsbegriff aus dem Alten Testament ist also im Neuen Testament mitnichten „überwunden“, sondern aufgenommen und endzeitlich erfüllt. Der kultische Heiligkeitsbegriff bedroht auch nicht einen vermeintlich höheren ethischen. Denn die Heiligung durch Sühne befreit gerade nicht *vom* Tun des Willens Gottes, sondern *zum* Leben im vom Gesetz definierten Schalomzustand, indem sie erneut in die Sphäre der Heiligkeit Gottes inkorporiert.¹⁸¹ Kultische und ethische Heiligung sind folglich immer schon positiv aufeinander bezogen und können nicht in einen Gegensatz zueinander treten. Das Ziel des Kultes ist in der Priesterschrift „das Heilig-*Sein*, die Heiligkeit, ... die das heilige Leben ermög-

auf bestimmte Verhaltensweisen verpflichtet wird, steht man Paulus erstaunlich nahe. Denn hier ist Heiligkeit anders als die immer wieder zunichte werdende Kultfähigkeit ein „Dauerzustand“, aus dem man sich nicht vorübergehend verabschieden kann. Nicht erst Paulus unterscheidet sich also von den *Leges Sacrae* dadurch, dass er „kein Hin und Her zwischen profanen und heiligen Räumen kennt“ (a.a.O. 339). Paulus denkt hierbei von der im AT vorgegebenen Erwählung zum heiligen Volk her. Wenn Vahrenhorst feststellt, dass bei Paulus „Unreinheit ... automatisch Trennung von Gott [impliziert] – Zugehörigkeit zu Gott automatisch Reinheit“ (a.a.O. 334), so ist auch das keine wesentliche Abweichung vom AT, sofern man bedenkt, dass Paulus Reinheit und Unreinheit nur noch ethisch denkt. Ethische Unreinheit aber führt im AT zur Vertreibung aus dem Land (so auch Vahrenhorst, a.a.O. 32).

¹⁷⁸ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.2.

¹⁷⁹ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 8.

¹⁸⁰ Vorausgesetzt ist dieser Gedankengang schon in Gal 1,4 und 2,19–21.

¹⁸¹ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 4.1.

licht“.¹⁸² Nach der endzeitlichen Verheißung wird Gott seinem Volk einen vollkommenen Sühnkult stiften (Ez 40–48) und es *heiligen*, indem er es von *Unreinheit* und *Gesetzlosigkeit* reinigt und ins Tun seiner *Rechtsforderungen* stellt (vgl. Jer 31,32f mit Ez 36,25f.29.33; 37,28). Dies wird in Qumran so ausgelegt, dass, wer nicht „in die Ordnung der Einung“ eintreten und deren Gesetz auf sich nehmen will, auch durch Sühneriten nicht geheiligt werden kann (1QS III,4f). Da Sühnen heißt, „dem verdienten Tod entrissen werden“, kann dem „von menschlicher Seite aus ... nur totale Hingabe entsprechen“.¹⁸³

Auch *Paulus* insistiert, dass ein bewusstes Festhalten an der Sünde die Heiligung in Frage stellt. Da die Christen der Sünde abgestorben sind, kommt für sie ein Dienst der Sünde gegenüber nicht mehr in Frage (Röm 6,2.6.11–14; vgl. Hebr 10,14.29). Sie haben nun die Freiheit, der Sünde nicht mehr zu gehorchen, und sind in ethischer – wenn auch nicht in physischer – Hinsicht bereits in die Auferstehungswirklichkeit gestellt. Taufrechtfertigung ist Befreiung (6,4) und Verpflichtung (6,11.13) zu einem neuen, Gott gefälligen Leben, nicht Freipass zum Sündigen (6,14), so, wie der Identifikationsvorgang der Sühne nicht nur von Sünden befreit, sondern als stellvertretende „Lebenshingabe an das Heilige“¹⁸⁴ zugleich erneut in die (durch die Sünde verlorene) Heiligkeit stellt. in den Sühntod

6.2 Der Heilige Geist

Die parallele Formulierung in 1Kor 6,11 lässt erkennen, dass die Heiligung nach *Paulus* durch die Taufe auf den Namen Jesu *und* durch den Geist geschieht, durch den die Kraft des Kyrios zu den Christen kommt (vgl. Röm 1,4; 15,16; 2Thess 2,13; vgl. ferner Röm 7,6; 8,1–16; 8,23.26f; 15,16.19; 1Kor 2,4.12; 3,16; 6,19; 12,3–13; 2Kor 13,13; Gal 3,2–5.14; 4,6; 5,16.25; [Eph 1,13;] Phil 3,3; 1Thess 4,8; vgl. 1Petr 1,2).¹⁸⁵ Der Geist Christi wurde aufgrund des Todes und der Auferstehung Jesu in die Herzen der Gerechtfertigten ausgegossen (vgl. Röm 5,1–9). Er stellt in die $\nu\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (Röm 8,15; Gal 4,5f), befähigt zum Bekenntnis Christi (1Kor 12,3) und zum Gebet (Röm 8,15.26), gliedert in das $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ als den Herrschaftsreich Christi ein (vgl. 1Kor 12,13), ist Beistand gegen die Sünde (Gal 5,16–18; Röm 8,2–14), wirkt die Liebe, durch welche das Gesetz erfüllt wird (Gal 5,13–18; vgl. Röm 13,8–10), und stattet mit Gaben zum Dienst für Gott in Gemeinde und Welt aus (Röm 12,3–8; 1Kor 12 und 14).

¹⁸² H. GESE, Gesetz 66.

¹⁸³ H. GESE, Sühne 90f.

¹⁸⁴ A.a.O. 98.

¹⁸⁵ Siehe oben, Punkt 2.1c.

Der Geist „macht lebendig“ (vgl. 2Kor 3,6c mit Röm 8,2.6.11). Er führt zum Leben, indem er die Gemeinde in die Erfüllung des Willens Gottes stellt, was dem Gesetz als „Buchstaben“ (ohne die Kraft Gottes, die zu seiner Erfüllung befähigt) unmöglich ist, weshalb es „tötet“ (vgl. 2Kor 3,6b mit Röm 8,3). Das Gegenüber von *κατὰ πνεῦμα* und *ἐν πνεύματι* (vgl. Röm 8,4 und 9) zeigt an, dass der Geist *die Norm und die Kraft* des christlichen Wandels ist. Er ermöglicht den Gehorsam, indem er erstens zur Erkenntnis des Willens Gottes verhilft *und* zweitens den menschlichen Willen zum Tun desselben erneuert. Das entspricht der Wirklichkeit des neuen Bundes, wo Gott ein Zweifaches in den Glaubenden wirkt: Er schenkt Erkenntnis seines Willens und erneuert die Herzen (als Sitz des Willens), so dass sein Wille getan wird (vgl. Jer 31,33f und die Formulierung *ποιήσω, ἵνα ποιήσητε* in Ez 36,27). Das Deuteronomium beschreibt dies als „Beschneidung des Herzens“ (Dtn 10,16; 30,6; vgl. Jer 4,4).

a) Befähigung zur Erkenntnis des Willens Gottes

Die Gemeinde wird von Gott selbst gelehrt (1Thess 4,9) und empfängt durch den Geist prophetische Ermahnung, welche sie gemeinsam zu prüfen hat (1Thess 5,21). Durch den Geist kann sie den Anspruch Gottes, der ihr im Gesetz mit seinen konkreten Einzelgeboten entgegentritt, verstehen und prüfen, was für ihre jeweilige Situation dem „Gesetz Christi“ bzw. „des Geistes des Lebens“ entspricht (vgl. Gal 6,2; 1Kor 9,21; Röm 8,2 mit Röm 12,2). Auch Gal 5,17f.22f setzt ein inhaltliches Bestimmtwerden durch den Geist voraus. Da Paulus mit dieser Wirkung des Geistes in der Gemeinde rechnet, verzichtet er in seinen Briefen darauf, das ganze Leben der Gemeinde mit kasuistischen Anweisungen zu regeln, und begnügt sich damit, grundsätzliche Richtlinien und Rat in bestimmten Situationen zu geben.¹⁸⁶

b) Befähigung zum Tun des Willens Gottes

Paulus hält fest, dass *Gott* das Wollen und das Vollbringen wirkt (Phil 2,13). Er tut dies, indem er seinen Geist in die Herzen gibt (Röm 5,5; 2Kor 1,22; Gal 4,6). Dieser hilft der Schwachheit der Christen auf, indem er ih-

¹⁸⁶ Auf die Kompetenz der geisterfüllten Christen, „bei konkreten ethischen Entscheidungen die offen formulierten Verhaltensweisen inhaltlich [zu] füllen“, verweist mit Recht F. BLISCHKE, Begründung 465; siehe auch 467. Nach K. BOCKMÜHL vertritt das Neue Testament „eine Ethik von *Gesetz und Geist*“, in der neben der zweiten Tafel des Dekalogs und dem „Beruf“ der Einzelnen auch die erste Tafel des Dekalogs (welche durch den in die Herzen ausgegossenen Geist erfüllt wird) und die Weisung des Geistes für die einzelne Person, eben eine „Ethik des Geistes“, eine Rolle spielt (Gesetz und Geist 514).

nen im Herzen als dem Sitz des Willens¹⁸⁷ gegen das Fleisch beisteht und Kraft gibt, so dass sie den Willen Gottes tun können (vgl. Röm 8,13; Gal 5,16–25; [Eph 6,10;] Kol 1,11). So „vollendet“ Gott „in seiner Macht allen Willen zum Guten und jedes Werk des Glaubens“ (2Thess 1,11). Durch die Ausgießung des Geistes in die Herzen bei der Taufe wurden die Christen zu Menschen, die „von Herzen“ der Lehre gehorsam sind (Röm 6,17), also zu Menschen, die von innen heraus mit dem Willen Gottes übereinstimmen und ihn zu ihrem Willen gemacht haben und denen der Geist die Kraft gibt, das Gewollte auch zu tun. Durch das Wirken des Geistes sind sie der in Röm 7,7–25 beschriebenen Situation entrissen (wo die Vernunft gegenüber dem Fleisch unterliegt) und leben in der Wirklichkeit des Geistes (wo der Geist stärker ist als das Fleisch). Die Heiligung ist nun keine von außen an sie herangetragene Forderung mehr, sondern der in ihren Herzen wohnende Geist „treibt“ (Gal 5,18; Röm 8,14) sie von innen heraus dazu, verhilft ihnen also zur willentlichen Konformität mit dem Wirken Gottes. Wenn sie sich entscheiden, sich von *ihm* „treiben zu lassen“, müssen sie dem Begehren des Fleisches nicht mehr folgen (Gal 5,16–18; vgl. Röm 8,2–14). Sie selbst „trachten“ nun „nach dem, was dem Geist entspricht“ (Röm 8,5). „Das Hineintreten der göttlichen Liebe in unser eigenes Wesen, ihr Dasein und Wirken in uns selbst, durch das sie zum Erzeuger unserer eigenen Lebensbewegung wird, das bereitet uns der Geist; das ist in uns der Geist.“¹⁸⁸

Weil der Geist, der den Gehorsam wirkt, in der Taufe verliehen wird, ist diese der *primäre* Ansatzpunkt der Heiligung bei Paulus.¹⁸⁹ Schniewinds Ansatz allein beim *verbum externum* als dem immer neu erfolgenden Zuspruch der im Tod Christi erwirkten Heiligung¹⁹⁰ vermag nicht zur Sprache

¹⁸⁷ Paulus gebraucht „καρδία weithin in dem gleichen Sinne wie νοῦς, nämlich zur Bezeichnung des Ich als eines wollenden, planenden, trachtenden. 2. Kr 3,14f. stehen νοήματα und καρδία sachlich parallel, und Phl 4,7 bilden die beiden Begriffe ein Hendyadion.“ „Die καρδία ist das Subjekt des Wünschens (Rm 10,1), des Begehrens (Rm 1,24) und Wollens (1. Kr 4,5), das Subjekt des Entschlusses (1. Kr 7,37; 2. Kr 9,7) wie der Trauer, des Schmerzes (Rm 9,2; 2. Kr 2,4) und des Liebens (2. Kr 7,3; 8,16; Phl 1,7). Es ist deutlich, dass die καρδία also so wenig wie der νοῦς ein höheres Prinzip im Menschen ist, sondern eben das trachtende, wollende, entschlossene oder bewegte Ich, das sich zum Guten wie zum Bösen wenden kann“ (R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* 221). Dass das Herz Sitz des Willens ist, wo die Entscheidungen über das Handeln getroffen werden, tritt auch in Röm 2,5 zutage, wonach im Herzen die Umkehr geschehen soll.

¹⁸⁸ A. SCHLATTER, *Theologie der Apostel* 322f.

¹⁸⁹ Vgl. O. BETZ, *Rechtfertigung und Heiligung* 41; F. W. HORN, *Ethik des Paulus* 224 und F. BLISCHKE, *Begründung* 457f.

¹⁹⁰ J. SCHNIEWIND, *Heiligung* 113. Auch C. LANDMESSER, *Der paulinische Imperativ* 577, setzt exklusiv beim *verbum externum* an.

zu bringen, dass durch den Geist Menschen ontologisch verändert und erneuert werden.¹⁹¹ *Das reformatorische „je und je“ der Verkündigung hat seine Berechtigung, wo es um das Bleiben in der Heiligung geht. Wo es aber verabsolutiert wird, geht eine wesentliche Dimension des paulinischen Heiligungsbegriffs verloren. Paulus kann von Heiligung auch in der Vergangenheit (vgl. 1Kor 6,11) sprechen, da sich bei der Taufe eine grundlegende Wandlung vollzogen hat. Die Unterscheidung zwischen „im Geist leben“ und „im Geist wandeln“ in Gal 5,25 impliziert, dass die Einwohnung des Geistes in den Christen ihrem Wandel im Geist vorgeordnet ist und die Christen nicht jedes Mal, wenn sie „nicht aus dem Geist leben“, den neuen Status, dessen Kennzeichen der Geistbesitz ist, verlieren, sondern nur, wenn sie bestimmte, „eindeutige Grenzen“ überschreiten, die durch ein Verharren in den in Gal 5,19–21 und 1Kor 5,11; 6,9–10 genannten Sünden markiert werden (s. u., Punkt 6.8).*¹⁹² *Die Permanenz der Verbindung zwischen Geist und Christen kommt auch in der Rede vom „Wohnen des Geistes“ in den Christen (Röm 8,9.11), von der Versiegelung mit dem Geist (2Kor 1,22 [und Eph 1,13; 4,30]) und vom „Haben“ des Geistes (Röm 8,9.23; 1Kor 7,40; 2Kor 4,13) zum Ausdruck.*

6.3 Geist und verbum externum der apostolischen Paraklese

Das Element des Gehorsams (Röm 1,5; 6,16.17; 15,18; 16,19.26; Phil 2,12; 2Thess 3,14) widerspricht jeder magisch-naturhaften Konzeption der Erneuerung, die den Christen durch den Geist widerfährt. Darin unterscheidet sich der paulinische Neuschöpfungsgedanke von der Verwandlungsvorstellung der Mysterienreligionen. Die Christen werden durch die Verbundenheit mit Christus nicht magisch verwandelt, sondern in Stand gesetzt, mit dem an sie gerichteten Imperativ übereinzustimmen. Die aktive Heiligung setzt bei der Erneuerung des Verstandes und der Erkenntnis ein (Röm 12,2; Kol 3,10) und geschieht nicht ohne willentliche Beteili-

¹⁹¹ Schon „in der Paulus tragenden, apokalyptischen Tradition“ ist der in 2Kor 5,17 und Gal 6,15 verwendete Neuschöpfungsbegriff „ein Begriff mit ontischer Tiefendimension“ (P. STUHLMACHER, Erwägungen 28).

¹⁹² O. HANSEN, Heilig 151. Dem wird S. DJUKANOVIĆs Reduktion dessen, was in der Taufe geschieht, auf die Eröffnung einer „Reihe von neuen Entscheidungen“, welche die Situation der Christen „fortwährend neu konstituieren“, nicht gerecht (Heiligkeit 155). Die in Gal 5,25 zum Ausdruck gebrachte Vorordnung des neuen Seins bleibt außer Acht, wenn DJUKANOVIĆ formuliert: „Den Geist hat man nur im Wandeln ἐν πνεύματι“ (Heiligkeit 48; vgl. R. BULTMANN, Theologie 335). O. HANSEN unterstreicht gegenüber Bultmann, dass das Christsein durch die Verleihung des Geistes ein ontologisch neuer Zustand sei und nicht immerzu neu durch die Entscheidung der Christen konstituiert werde (Heilig 151).

gung.¹⁹³ Paulus appelliert an die von Christus her neu geprägte „Vernunft“ der Christen (Röm 12,1f), welche sie fähig macht, „zu prüfen, was der Wille Gottes sei, nämlich das Gute, das Wohlgefällige und das Vollkommene“ (vgl. zum δοκιμάζειν der Christen ferner Phil 1,10; 1Thess 5,21 [und Eph 5,10]), und festzustellen, ob ihr Werk damit übereinstimmt (Gal 6,4). Sie sind an der Heiligung also mit Verstand und Willen aktiv beteiligt. Der „Frucht des Geistes“ in Gal 5,22 entspricht deshalb das ἔργον in Gal 6,4, welches in der Verantwortung jedes Einzelnen steht. Die Gegenwart des Geistes „hebt ... die Notwendigkeit der sittlichen Entscheidung, die Versuchlichkeit und Möglichkeit des Falls nicht auf“.¹⁹⁴ Ein Christ wandelt nicht automatisch im Geist, weil „der Christ und das Pneuma nicht identisch werden und der Geist eine dem Christen gegenüberstehende Macht bleibt.“¹⁹⁵ Die Annahme, das gottgefällige Leben im Geist oder „die Frucht des Geistes“ (Gal 5,22f) folgten automatisch aus dem Glauben oder dem Empfang des Geistes, ist Paulus fremd. Der Mensch unter der Herrschaft des Geistes kann und muss fortwährend die Wahl treffen zwischen dem verdorbenen Begehren, das in ihm ist, und dem neuen Wollen, dass ihm durch den Geist geboten wird; er hat die Wahl, „sein Verhalten nach dem Fleisch oder nach dem Geist einzurichten“¹⁹⁶ (vgl. Röm 8,12f sowie die konditionale Formulierung in Gal 5,16: καί mit anschließendem Konjunktiv Aorist τελέσητε). Deshalb bedürfen die Christen des Imperativs, der sie zur Übereinstimmung mit dem ruft, was Gott durch den Geist in ih-

¹⁹³ Insofern ist C. LANDMESSER zwar zuzustimmen, wenn er den paulinischen Imperativ „als ein christologisches Performativ interpretiert“ (Der paulinische Imperativ 575; vgl. DERS., Begründungsstrukturen 179f). Doch bleibt dieses Performativ zugleich appellativ, da der Geist sich des *verbum externum* bedient, um die Christen zu lehren und in ihrem Willen zu bewegen (anders C. LANDMESSER, Der paulinische Imperativ 575, der performative und appellative Funktion des Imperativs einander entgegensetzt). Landmesser spricht von der wesentlichen Funktion der Evangeliumspredigt bei der Schaffung der „durch den Glauben wesentlich geprägte[n] Lebensgestaltung“ (ebd.), scheint aber dem vom Geist bewegten Willen des menschlichen Subjekts dabei keine Rolle zuzumessen. D. G. HORRELL dagegen zeigt am Beispiel von 1Kor 5, dass es sowohl der Erinnerung bedarf, dass die Gemeinde bereits Gottes heiliges Volk ist, als auch der Ermahnung, „that, as such, they must *be that* holy community, and take the action necessary to maintain that identity, since it is threatened by the πόρνος among them“ (Pauline Ethics 206).

¹⁹⁴ A. SCHLATTER, Theologie der Apostel 360f.

¹⁹⁵ W. SCHRAGE, Probleme paulinischer Ethik 179.

¹⁹⁶ A. SCHLATTER, Theologie der Apostel 361. Vgl. DERS., Dienst des Christen 43: „Bei der Bekehrung ... und ebenso in unsrer fortgehenden Erneuerung findet der Wahlbegriff seine höchste Anwendung, denn durch die Gnade erwacht mitten in unserm verdorbenen Begehren ein gutes Wollen, und dies dazu, damit wir es als das unsrige bejahen, uns mit ihm einigen.“

nen wirkt (Gal 5,25). Der Imperativ ist also im Indikativ des Taufgeschehens impliziert.¹⁹⁷

Der Imperativ begegnet den Christen in Form des *verbum externum* der apostolischen Weisungen (Röm 15,15; 2Kor 1,24; Phil 3,1; 4,2.9).¹⁹⁸ Diese haben somit eine Autorität, die noch über die eines Gesetzes hinausgeht: "They are not *merely* demands, but authoritative *declarations* of what the Spirit is intent on effecting – and is *already* effecting – in the core of the believer's personality."¹⁹⁹ Sie sind also kein Notbehelf, etwa um ungeistlichen Christen zum rechten Tun zu verhelfen, während geistgeleitete Christen keiner konkreten Ermahnungen mehr bedürften. Paulus richtet seine Paraklese ausschließlich an *Christen* – und dies nicht nur, wenn sie gesündigt haben (wie z. B. in 1Kor 5 und 6; Phil 4,2; 2Thess 3,12), sondern damit sie in der Heiligung nicht nachlassen (wie z. B. in Gal 6,9; 2Thess 3,13).²⁰⁰ Er kann im selben Abschnitt den Thessalonichern bescheinigen, dass sie in der Heiligung leben (1Thess 4,1.10) und – gemäß der Wirklichkeit des neuen Bundes – von Gott gelehrt sind (vgl. 1Thess 4,9b mit Jer 31,34), und ihnen dennoch konkrete Imperative bezüglich der Heiligung einschärfen (4,3–6.10b–12) bzw. sie an solche erinnern (4,1f). Dass Paulus sich gerufen fühlt, „alle ihm nicht von Angesicht bekannten“ Gemeinden zu ermahnen (Kol 2,1f), bestätigt, dass er sich nicht erst durch in den Gemeinden auftretende Missstände zu solcher Ermahnung genötigt sieht (in Kol 2,5 und 1Thess 1,2–10 bringt er seine Freude über den guten Zustand der von ihm ermahnten Gemeinden zum Ausdruck), sondern sie allgemein für unverzichtbar hält, damit die Christen in der Liebe und der Erkenntnis wachsen (Kol 2,2; 1Thess 3,12).

Paulus hat seinen Gemeinden daher von Anfang an nicht nur das Evangelium, sondern auch verbindliche ethische Richtlinien als παράδοσις „übergeben“ (vgl. 1Kor 11,23; 15,2 mit 1Thess 4,1f; 1Kor 4,17; 11,2 und Phil 4,9) und ihnen den Willen Gottes in zahlreichen Geboten dargelegt,

„unzweifelhaft in der Meinung, ihnen durch sie ihre Pflicht darzustellen, an die ihr Handeln unbedingt gebunden sei, so dass ihre Ablehnung ihr Verhältnis zu Gott zerrisse, 1Kor. 6,9, während der Gehorsam gegen sie dieses erhalten und fruchtbar machen wird“.²⁰¹

Zwar wird der christliche Imperativ nicht durch das Gesetz begründet, sondern durch den Anspruch der Liebe Gottes, die durch den *Geist* in die Herzen ausgegossen ist (Röm 5,5). Doch bedient sich der Geist auch des *ver-*

¹⁹⁷ Siehe G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben 45f.

¹⁹⁸ Vgl. R. B. HAYS, Faith of Jesus 214.

¹⁹⁹ T. J. DEIDUN, New Covenant 187.

²⁰⁰ Vgl. T. J. DEIDUN, New Covenant 209.

²⁰¹ A. SCHLATTER, Glaube 377.

bum externum, um die Christen zum Tun des im Liebesgebot zusammengefassten Willens Gottes anzuleiten.

Der Konflikt zwischen Fleisch und Geist bleibt menschliche Erfahrung, solange diese von der eschatologischen Spannung bestimmt ist, dass der Geist zwar als Unterpfand gegeben ist (Röm 8,23; 2Kor 1,22; 5,5 [und Eph 1,14]), das Reich Gottes in seiner Fülle aber noch nicht da. Deshalb sind die Christen nach 2Kor 11,3f (vgl. Gen 3,13; ferner Eph 4,27 und 6,11) noch der Verführung zur Sünde durch den Teufel ausgesetzt, wie Israel auf seiner Wanderung durch die Wüste (vgl. Eph 4,27–31 mit Jes 63,10 und Ex 17,2ff). Sie müssen immerzu entscheiden, ob sie dem Geist gehorchen oder – was nach Eph 4,27 das Gegenstück dazu ist – „dem Teufel Raum geben“. Nach Eph 4,30 können sie den Heiligen Geist „betrüben“ (vgl. Jes 63,10, wonach dies zum Gericht führt), indem sie sich gegen ihn stellen und trotz des inneren Antriebs durch den Geist das Gute nicht tun. Deshalb werden sie auf dem Weg zur Vollendung durch fortwährende Ermahnung begleitet.

Zwar befinden sie sich nicht mehr in dem in Röm 7,7–25 beschriebenen Zustand, sondern leben in der Wirklichkeit des Geistes (s. o. Punkt 6.2). Der Imperativ erwächst also nicht aus der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit oder dem Zwiespalt zwischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$, den Röm 7,15–25 beschreibt.²⁰² Doch haben sie das alte Leben nicht im triumphalistischen Sinne hinter sich, sondern stehen noch im Kampf (vgl. 1Kor 9,24; 2Kor 10,3–6; Gal 2,2; 5,7; [Eph 6,10–20;] Phil 2,16 [vgl. 2Tim 4,7]). Nach Röm 6,12 müssen sie gegen die im sterblichen Leib nach wie vor auftretenden Begierden kämpfen und sich dem Dienst für Gott in der Heiligung fortwährend zur Verfügung zu stellen (Röm 6,19). Dieser Kampf ist nicht aussichtslos, da sie der Sünde bereits abgestorben sind (Röm 6,2.11), doch ist er mit aller Kraft und allem Ernst zu führen, da Dienst für die Sünde wieder in die Knechtschaft gegenüber der Sünde und folglich zum Tod führen würde (Röm 6,16.23). Damit die Christen in diesem Kampf bestehen, begleitet der Apostel sie mit seiner Ermahnung.

Zur aktiven Heiligung kommt es also durch das Zusammenwirken zwischen dem äußeren Wort der christlichen Paraklese und der inneren Wirklichkeit des Geistes; zu diesen muss die willentliche Zustimmung des Menschen treten. Dieses Zusammenspiel kommt in 2Thess 3,3–5 beispielhaft zum Ausdruck: Weil Jesus die Christen stärkt und vor dem Bösen bewahrt, kann Paulus $\acute{\epsilon}\nu$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ vertrauen, dass sie die apostolische Ermahnung ($\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$)²⁰³ befolgen werden (v 4). Gleichzeitig bittet er den Herrn,

²⁰² So aber begründet E. GAUGLER die Spannung zwischen Indikativ und Imperativ bei Paulus (Heiligung in der Ethik 101).

²⁰³ Zum Charakter dieser Ermahnung vgl. die Ausführungen zu 1Thess 4,2.

ihren Willen (καρδία) „zur Liebe Gottes und zur Geduld Christi“ zu bewegen (v 5).

Da Ermahnung und Umkehr für die Heiligung der Gemeinden unabdingbar sind, misst Paulus auch der Anerkennung seines Apostolats größtes Gewicht bei (vgl. Gal 1,8; 2Kor 6,1–7,1; 10,1–18) und versteht sich selbst als priesterlichen Verwalter des Evangeliums (von der Rechtfertigung der Gottlosen), der als Botschafter Christi „an Christi statt bittet“ (2Kor 5,20), durch den Christus wirkt (Röm 15,18) und der die Heidenchristen Gott als geheiligtes Opfer darbringt (Röm 15,16).

6.4 Gemeinschaft mit Jesus

Nach der Jesustradition haben die Jünger Anteil an Jesu eigener Heiligkeit und werden durch ihn in die Heiligkeitssphäre Gottes integriert, so dass Heiligung personale Bindung an ihn ist.²⁰⁴ Da *er* ihre Heiligkeit ist (1Kor 1,30) und sie in *ihm* zur Heiligkeit erwählt sind (Eph 1,4), gilt es auch nach *Paulus*, obschon die Christen bereits „in Christus“ sind (2Kor 5,17; Phil 1,1 u. ö.) und ihn angezogen haben (Gal 3,27), bis zum Tag Christi in ihm zu bleiben (Phil 3,8f) und fortgesetzt nach seinem Bild erneuert zu werden (Kol 3,10; vgl. 2Kor 3,18) bzw. Christus „anzuziehen“ (Röm 13,14 [und Eph 4,24]). Dabei dient auch das Leiden um Christi willen dazu, dass das Leben Christi in ihnen offenbar werde (2Kor 4,10f; vgl. 12,9f).

6.5 Fürbitte

Solange die Gemeinde noch ihrer endgültigen Heiligung entgegen geht, bedarf sie nicht nur der Ermahnung, sondern auch der Fürbitte. In 1Thess 3,12f und 5,23 betet Paulus um die Heiligung der Gemeinde und bringt ihr dies zugleich zu Gehör. Auch 2Thess 1,11, 2,16f, Phil 1,9–11; Kol 1,9–14 (und Eph 3,16–21) enthalten solche Fürbittenberichte, in denen Paulus den Gemeindegliedern mitteilt, was er für sie erbittet, und sie damit implizit ermahnt, sich dem Wirken Gottes an ihnen konform zu verhalten. Hinter der Fürbitte stehen nicht oder nicht unbedingt Missstände in der Gemeinde (in Kol 1,9–11 entspricht ihr Inhalt teilweise wörtlich dem uneingeschränkten Dank für Glauben und Liebe der Gemeinde in 1,3–6), sondern der Wunsch nach Wachstum (s. o. Punkt 5.3).

6.6 Gemeindeaufbau

Die Verheißung, dass Gott unter seinem Volk wohnen und es erneut heiligen werde (Ez 36,26–28), ist in der Gemeinde Wirklichkeit geworden, harret aber noch ihrer endgültigen Erfüllung. Für das bis zur Vollendung

²⁰⁴ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.1.

notwendige Wachstum der Gemeinde in der Heiligung spielen neben der Ermahnung und der Fürbitte des Apostels (s. o. Punkte 6.3 und 6.5) die in Röm 12,6–8; 1Kor 12,8–10 (und Eph 4,11) aufgezählten Wortdienste eine entscheidende Rolle zur Auferbauung des Leibes Christi und der Einzelnen (vgl. Röm 14,19; 15,2; 1Kor 14,3–5.12.26 und 1Thess 5,11 mit Eph 4,12.16.29). Nach Eph 4,11f dienen die von Christus eingesetzten Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer der Zurüstung der „Heiligen“, welche ihrerseits Gaben zur Auferbauung des Leibes Christi empfangen haben. In diesem Dienst der Heiligen setzen sich apostolischer Zuspruch und Ermahnung fort (vgl. Röm 15,14; 1Kor 3,10 und Phil 4,3).

6.7 *Imitatio Christi et Pauli*

Gottes Handeln ist nach dem *Heiligkeitsgesetz* der Grund für die Heiligungsforderung an Israel. Unmittelbares Vorbild kann es nicht sein, da Gottes Gerichtshandeln unnachahmlich ist.²⁰⁵ Israel soll jedoch an Gottes Werk, in der Welt Gutes zu vollbringen, partizipieren.²⁰⁶ In der *Jesu-tradition* verbinden Mt 5,48 und Lk 6,36 das Vorbild Gottes und das von den Jüngern geforderte Verhalten mit einem ὡς bzw. καθὼς, sprechen aber nicht von Heiligkeit, sondern Vollkommenheit bzw. Barmherzigkeit. Diese galt auch den Rabbinen – im Gegensatz zu Gottes Gerichtshandeln – als nachahmbar.

Für *Paulus* bedeutet Heiligung, da Jesus *das* Ebenbild Gottes schlechthin ist, *imitatio* der bzw. Konformität zur von Jesus vorgelebten und begründeten Liebe (vgl. Phil 2,5–11 [und Eph 5,1f]).²⁰⁷ Als konkretes Beispiel eines heiligen Wandels in der *imitatio Christi* stellt Paulus seinen Gemeinden sich selbst vor Augen (1Kor 4,16; 9,26f; 11,1; Phil 3,17; 4,9; 2Thess 3,7f). Denn aufgrund der in ihm wirksamen Gnade Gottes kann er für sich beanspruchen, in Reinheit (ἀγνότης bzw. εἰλικρίνεια) gelebt (vgl. 2Kor 1,12; 2,17; 6,6 mit 1Kor 15,10) und die Frucht des Geistes hervorgebracht zu haben (vgl. 2Kor 6,10 mit Gal 5,22). Er ist sich keiner Schuld bewusst (1Kor 4,4), wenngleich er noch mitten im Kampf steht und seinen Lauf noch nicht vollendet hat (1Kor 9,24–27; Phil 3,10–12). Daneben stellt er der Gemeinde auch andere Christen als Vorbilder vor Augen (Phil 3,17).

²⁰⁵ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1a.

²⁰⁶ Siehe H. K. HARRINGTON, Holiness 183.

²⁰⁷ Da dieser Punkt in der Forschung sehr umstritten ist, sei hier ausdrücklich auf die Exegese zu Phil 2,5ff in Kapitel 12 verwiesen.

6.8 Umkehr und Vergebung

Paulus geht davon aus, dass die Getauften bereits der Sünde gestorben sind und sich gegen Versuchungen „erfolgreich wehren“ können,²⁰⁸ doch ist daraus nicht zu schließen, dass er meint, Christen würden nie sündigen.²⁰⁹ Ein *Verharren* in Sünde darf es nach Paulus nicht geben, da es den Christenstand aufheben würde. Deshalb reagiert er darauf mit Gemeindeausschluss. Aber die Notwendigkeit, sich zurecht bringen zu lassen (2Kor 13,11) und umzukehren (2Thess 3,12), ist in seinen Briefen eine reale Möglichkeit für Christen. Dem extremen Fall in 1Kor 5, wo er einen unbußfertigen Sünder aus der Gemeinde ausschließen lässt, stehen die zahlreichen Stellen gegenüber, wo er selbst zur Umkehr ruft (1Kor 6,1–8.12–20) oder zur Ermahnung von Sündern aufruft (Röm 15,14; Gal 6,1; 1Thess 5,14f; 2Thess 3,6–15).

Paulus war, wie seine Briefe zeigen, immer wieder mit Sünde von Christen konfrontiert (vgl. z. B. 1Kor 5,1–13; 6,1ff.12ff; vgl. auch die Hinweise auf Streit in 1Kor 3,3; Phil 2,3; 4,2, Verachtung in Röm 14, Glaubensmangel in 1Thess 3,10, Lieblosigkeit in 1Kor 3,3ff; 11,18ff).²¹⁰ Auch in 1Kor 5 gilt seine Entrüstung nicht in erster Linie der Tatsache, dass solche Sünde in der Gemeinde vorgekommen ist, sondern dass sie von ihr geduldet wurde.²¹¹ Paulus geht also nicht davon aus, dass Christen nie sündigen, findet sich aber auch nicht im Sinne eines falsch, d. h. im Sinne sich gegenseitig abschwächender Aussagen verstanden, *simul iustus et peccator* damit ab.²¹²

Hier liegt die *particula veri* von Umbachs Arbeit.²¹³ Paulus hält Sünde von Christen nicht für den Normalfall, sondern für ein zu überwindendes Vorkommnis. Aber er „schrieb ... den Glaubenden“ „nicht Sündlosigkeit“, sondern „die Beendigung des Sündigens“ zu.²¹⁴ Man könnte dies mit Karrer

²⁰⁸ So richtig H. UMBACH, In Christus getauft 315.

²⁰⁹ Vgl. gegen H. UMBACHS These, wonach die Gemeinde „grundsätzlich ein sündenfreier Raum“ sei (In Christus getauft 313), M. MARQUARDT, Artikel Heiligung III. Dogmatisch 1573f: „Das Erreichen einer sündlosen irdischen Vollkommenheit ist ohne Enthusiasmus nur um den Preis einer Ermäßigung des Sündenbegriffs zu behaupten“.

²¹⁰ Vgl. zur Christensünde in den Paulusbrieffen I. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze der Gemeinde 120.

²¹¹ Vgl. auch S. HAGENOW, Heilige Gemeinde 35f.

²¹² Vgl. A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit 154; siehe dazu H.-M. RIEGER, A. Schlatters Rechtfertigungslehre 206. Auch W. SCHRAGE (Heiligung als Prozess 227) hält „so etwas wie ein *simul sanctus et peccator*“ als Zusammenfassung der *paulinischen* Lehre für ausgeschlossen, da die Heiligung den ganzen Menschen umfasse (vgl. 1Thess 5,23 ὁλοτελής).

²¹³ Vgl. In Christus getauft 313f.

²¹⁴ A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit 213.

auf die Formel „*iustus contra peccatum*“ bringen.²¹⁵ Nach 2Kor 7,9–11 erweist sich die „Unschuld“ oder „Heiligkeit“ der Gemeinde nicht in ihrer absoluten Sündlosigkeit,²¹⁶ sondern kann sich auch in ihrer Bereitschaft, der Paraklese des Apostels zu gehorchen, um Vergebung zu bitten und vom falschen Tun umzukehren, manifestieren (so auch 2Kor 12,21, wonach Paulus traurig ist über die, welche gesündigt und für ihre Sünde *nicht Buße getan* haben). Auch in den Qumranschriften (vgl. 1QH IV–V und 1QS XI) schließen sich Aussagen über den eigenen vollkommenen Wandel und wiederholtes Schuldbekenntnis nicht aus.²¹⁷

Zwar ist Christi Opfer – anders als das Sühnopfer im Tempel – einmalig. Doch gewährt der auferstandene Herr, der zur Rechten Gottes für seine Gemeinde eintritt (Röm 8,34), ihr Vergebung, wo sie in Sünde gefallen ist. An die Stelle der immer wiederholten Sühne tritt nun das Bekenntnis der Sünde im Vertrauen auf den einmaligen Sühntod Jesu (vgl. 1Kor 11,28f). Die Erinnerungen an den vom Geist gewirkten Abba-Ruf in Gal 4,6 und Röm 8,15 deuten mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf hin, dass Paulus das Vaterunser beten lehrte und annahm, dass es überall in der Christenheit gebetet wurde. Darin ist die Bitte um Vergebung enthalten. Diese Vergebung gilt nicht nur für Sünden, die *vor* der Bekehrung begangen wurden, sondern, wie die Hinweise auf Vergebung für Christen in 2Kor 2,7.10; 12,21; Gal 6,1 zeigen, zu jeder Zeit. Paulus verwendet dementsprechend die Begriffe *μετάνοια/μετανοεῖν*, die primär der Konversionsterminologie angehören, auch im Blick auf die Umkehr derer, die bereits Christen sind (2Kor 7,9f; 12,21).²¹⁸ Die Aoristformen *ἔξέλθατε, ἀφορίσθητε* und *μὴ ἄπτεσθε* in 2Kor 6,18 sowie *καθαρίσωμεν* in 7,1 beschreiben punktuelle Abgrenzungs- und Reinigungsvorgänge. Zu einem solchen ruft auch 1Kor 5,7f auf. Die Aufforderung, sich selbst beim Herrenmahl zu prüfen (1Kor 11,27–29), deutet an, dass diese Reinigung besonders bei diesem Mahl als Erneuerung der intensiven Gemeinschaft mit dem Kyrios stattfindet (vgl. 1Kor 10,2–4.16f). Hier wird die in der Taufe erfolgte passive Heiligung je und je erneuert, was impliziert, dass die Christen zugleich erneut in die Verpflichtung der aktiven Heiligung gestellt werden. Wann immer Umkehr geschieht, vergibt Paulus, weil er weiß, dass auch Gott vergibt (2Kor 2,5–10; vgl. 1Kor 11,31). Erst wo Gemeindeglieder nicht von ihrer Sünde ab-

²¹⁵ M. KARRER, Rechtfertigung 152.

²¹⁶ So aber H. WINDISCH, Taufe und Sünde 212 und H. UMBACH, In Christus getauft 314f. Zugleich als „sündlos“ und doch fehlbar bezeichnet F. BLISCHKE die Gemeinde. Wie Umbach behauptet er, Paulus spreche im Blick auf die Gemeinde nicht von ἀμαρτία, betone aber „den durativen Aspekt einer beständigen Abkehr von einer falschen Sinnorientierung“ (Begründung 236).

²¹⁷ Vgl. Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 5.4c(a).

²¹⁸ Vgl. I. GOLDBAHN-MÜLLER, Grenze der Gemeinde 117.

lassen und umkehren, verfährt Paulus „schonungslos“ (2Kor 12,21–13,2) und übt „Kirchenzucht“.

6.9 Kirchenzucht

Da Paulus die Gemeinde als heiliges Volk der Endzeit versteht (s. o.) und nicht „als corpus permixtum (im Sinne Augustins) ... in dem bis zum Jüngsten Tage Gerechte und Ungerechte ununterschieden ... zusammenleben“,²¹⁹ trägt er der Gemeinde auf, darüber zu wachen, dass kein „Bruder“ und keine „Schwester“ vom Weg der Heiligung abweicht. Notfalls sind entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, von der gegenseitigen Ermahnung, welche zur Umkehr der Sünder und zur Vergebung führen soll, bis hin zum (vorübergehenden) Ausschluss aus der Gemeinde (vgl. 1Kor 5; 2Kor 2,5–11; Gal 6,1; 2Thess 3,6.14). Dies hat eine Parallele in der matthäischen Gemeinderede, welche Anweisungen zum Ausschluss unbußfertiger Sünder, deren Sünde klar feststellbar ist, gibt (18,15–18),²²⁰ und schon in der alttestamentlichen Konzeption der heiligen Gemeinde, die von Sünde reinzuhalten ist (vgl. Dtn 23 und die daran anschließenden frühjüdischen Deutungen, insbesondere in Qumran, mit 1Kor 5,6.13). Wissend, dass die Gemeindegucht durch fehlbare Menschen erfolgt, betont Paulus, dass sie in Liebe und mit dem Ziel, das Gemeindeglied zu gewinnen, geübt werden muss (vgl. Gal 6,1 und 2Thess 3,15 mit Mt 18,15 und Did 15,3). Zu O. Hanssens in Blick auf 1Kor 6,9–10 und Eph 5,5 getroffener Feststellung, wonach „der Stand der ‚Heiligen‘ ... zumindest, was die Todsünden angeht, die von der βασιλεία ausschließen, einen empirisch nachweisbaren Zustand der Sündlosigkeit in sich [schließt]“,²²¹ ist deshalb präzisierend zweierlei anzumerken: Erstens darf, wer umkehrt, auch bei diesen Sünden der Vergebung gewiss sein (vgl. 2Kor 2,7–11 mit Mt 18,21–35 und Lk 17,3f). Zweitens spricht die Gemeinde nach 1Kor 16,22 auch über Gemeindeglieder, die den Herrn nicht „lieben“, deren Sünde also *nicht* äußerlich feststellbar ist, den sakralrechtlichen Bann aus (vgl. Dtn 13,15ff; Jos 6,17) und unterstellt sie damit dem Gericht des Kyrios. Es kommt also, um im Stand der Heiligung zu bleiben, nicht nur auf die Vermeidung von ge-

²¹⁹ P. STUHLMACHER, Kirche 273. Augustin hält zwar an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Christenheit und Welt fest, doch unter Voraussetzung der grundlegenden Verschiebung, wonach dies nicht mehr der Kontrast zwischen Welt und Volk Gottes auf Erden ist, „so dass dieses Volk als göttliches Zeichen für die übrige Gesellschaft in Erscheinung treten könnte“; vielmehr stellt er dort, wo er „scharf kontrastiert, ... im Grund stets die himmlische und eschatologische *civitas dei* der *civitas terrena* gegenüber“ (G. LOHFINK, Gemeinde 210; vgl. hierzu Augustin, De civitate dei 15,1 und 18,49).

²²⁰ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 5.2.

²²¹ Heilig 128.

wissen Sünden an, sondern darauf, dass man grundsätzlich im „Werk des Glaubens“ (1Thess 1,3; 2Thess 1,11) steht. Ein bewusstes Verharren in Sünde ist damit keinesfalls vereinbar.

Heiligung geschieht somit in der Konformität mit dem Wirken Gottes durch die Erfüllung des christologisch interpretierten Gesetzes in der Kraft des Heiligen Geistes, im Hören auf die apostolische Ermahnung und im Nachahmen des apostolischen Vorbilds, welches seinerseits imitatio Christi ist. Sie schließt die immer wieder neu notwendige Reinigung von Sünde und Umkehr zum Gehorsam mit ein.

7. Die Motivation der aktiven Heiligung

Paulus ist weit von der Erwartung entfernt, die Werke der Heiligung würden sich *von selbst* einstellen – etwa aus Dankbarkeit für die Erlösung²²² oder mit der Notwendigkeit, mit welcher der gute Baum gute Früchte trägt.²²³ Deshalb mahnt er die Gemeinde immer wieder zur Heiligung und stellt ihr verschiedene Motive als Anreiz vor Augen, seiner Ermahnung nachzukommen.

7.1 Berufung zur „Neuheit des Geistes“

Die Hauptmotivation für die Heiligungsforderung ist bei Paulus der neue Status der Christen.²²⁴ Schon nach dem *Alten Testament* ergibt sich daraus, dass Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt und in den Status der

²²² Paulus fordert zwar immer wieder zur Dankbarkeit auf (vgl. 2Kor 9,11; Kol 1,11; 2,7; 3,15.17; 4,3; Phil 4,6; [Eph 5,4.20;] 1Thess 5,18) und hält den Dank gegen Gott für eine Pflicht aller Menschen (via negationis: Röm 1,21), sieht aber in der Dankbarkeit nicht das alleinige Motiv zur Begründung der Ethik. Es ist deshalb völlig schriftgemäß, wenn der Heidelberger Katechismus zwar die Frage 86 über die Antwort des Menschen auf die Erlösung unter die Überschrift „Von der Dankbarkeit“ stellt, daneben aber weitere Motive anführt, wie den Preis der Erlösung, die Erneuerung durch den Geist, die Verherrlichung Gottes, die Vergewisserung des Glaubens aus seinen Früchten und die missionarische Wirksamkeit. Zu den Gefahren, welche die einseitige Ableitung der Heiligung aus der Dankbarkeit birgt, vgl. H. BURKHARDT, Rechtfertigung 44: Da sie zu einem Nacheinander von Rechtfertigung und Heiligung führt, „kommt es nur zu leicht dahin, dass die Rechtfertigung als eine reine Gerechterklärung des Menschen verstanden wird, noch ohne reale Veränderung im Leben des Menschen. Die Konsequenz ist dann leicht, dass die darauf folgende Heiligung entweder mehr oder weniger unterbleibt oder trotz aller Motivation in der Dankbarkeit letztlich doch zu einer eigenen Anstrengung des Menschen wird.“

²²³ Vgl. z. B. FC Epit. IV, BSLK 787,19–23 und FC SD IV, BSLK 941, 4–10.

²²⁴ Vgl. zum „statusrechtlichen Bedingungsaspekt“ der Heiligung bei Paulus O. HANSEN, Heilig 12.

Heiligkeit erhoben hat (vgl. Dtn 7,6ff par 14,2.21; 26,19; 28,9; mit Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,31f), die Forderung und die Ermächtigung, in Heiligkeit zu leben (vgl. Lev 11,44f; 19,2; 20,7.26; Num 15,40; Dtn 7,11; 23,15).²²⁵

Jesus lässt diejenigen um die Heiligung des Namens Gottes bitten, die er geheiligt hat. Nach Mt 5,13–16 hat er seinen Jüngern zugesprochen, dass sie Salz der Erde und Licht der Welt *seien*, und erwartet, dass sie aufgrund dieses neuen Status gute Werke tun würden.

Nach *Paulus* ist die Gemeinde zur Heiligung berufen (vgl. 1Thess 4,7; 5,24f; 2Thess 2,13f) und muss ihrer Berufung „würdig“ leben (1Thess 2,12; 2Thess 1,11; Phil 1,27; Kol 1,10 [und Eph 4,1]).²²⁶ Er ermahnt die Christen, *weil* sie „heilige und geliebte Auserwählte Gottes“ sind (vgl. Kol 3,12 und Eph 5,3 und die damit jeweils verbundene Paraklese). Die Hinweise auf die Identität der Gemeinde als Tempel Gottes (1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16 [und Eph 2,21]), heiliges Volk (2Kor 6,16–18), Braut (2Kor 11,2 [und Eph 5,25–27]) und Leib Christi (Röm 12,5; 1Kor 6,15; 12,12–27; Kol 1,18; 2,19 [und Eph 1,22f; 4,4.16; 5,23]) finden sich in paränetischem Kontext. Zu der Verheißung, die sich in der Gemeinde als der Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes erfüllt, gehört die Reinigung von Sünde, Unreinheit und Götzen und die Erneuerung zum Gehorsam (vgl. 2Kor 6,14–7,1 mit Ez 36,25–33; 37,23–28; Jes 52,11; Dtn 23,15). Ein Leben ohne Heiligung widerspricht deshalb zutiefst ihrem Wesen.

Paulus erinnert in diesem Zusammenhang an die allem menschlichen Tun vorausgehenden Erbarmungserweise Gottes und den „Preis“, mit dem Christus die Gemeinde erkaufte: Hierin liegt der Grund ihrer Verpflichtung zum Gehorsam (Röm 12,1; 1Kor 6,20; vgl. Eph 5,2), wie es auch die Begründung der Paraklese mit Hilfe des Einst-Jetzt-Schemas (vgl. z. B. Röm 6,22f; 7,5f; 1Kor 6,9–11; [Eph 2,1–10;] Kol 1,21–23; 3,7f) zum Ausdruck bringt.²²⁷ Weil die Taufe Wendepunkt bzw. Herrschaftswechsel ist (Röm 6,1–7,6; 14,7–9; 1Kor 6,9–11; 2Kor 5,15; Gal 3,26–4,6; Kol 2,11–15; vgl. Eph 2,4–10), weil die Gemeinde bereits der Finsternis entrissen und in das Reich des Sohnes versetzt ist (vgl. Kol 1,12–14 mit 1,10 [und Eph 5,8 mit 5,9]) und weil sie von der Macht der Sünde befreit ist (Röm 6,19–22), gilt ihr die Heiligkeitsforderung. Dass „Gott selbst das Wollen und das Vollbringen wirkt“, soll die Christen gerade nicht zur Ruhe bringen, sondern zur aktiven Heiligung motivieren (Phil 2,12f). Nach dem Epheserbrief sind sie als Gottes Neuschöpfung dazu geschaffen worden, „die guten Werke zu tun, die Gott bereitet hat“ (2,10; vgl. 4,22–24). Nur, indem sie jene Werke auch tun, leben sie ihrer Bestimmung gemäß.

²²⁵ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1a–c.

²²⁶ Siehe oben, Punkt 4.3, zum Objekt der Heiligung.

²²⁷ Vgl. P. TACHAU, „Einst“ und „Jetzt“ 94.

Ein mit dem genannten eng zusammenhängendes Motiv für die Heiligung ist die Gabe des Geistes, der den Christen in der aktiven Heiligung beisteht (vgl. 1Thess 4,8 mit Ez 36,27 und 37,14; s. o. zum Geist als Subjekt und Mittel der Heiligung). In der Taufe sind sie mit Christus gestorben, *damit* sie durch den Geist in der aktiven Heiligung – in der „Neuheit des Geistes“ – leben (so Röm 7,6; vgl. 6,4; 8,4). Daraus folgt, dass sie die Bestimmung des mit der Taufe begonnenen neuen Lebens verfehlen, wenn sie nicht heilig leben. Nach Röm 15,16–18 hat die Heiligung der von Paulus gesammelten Gemeinden durch den Geist für Paulus den Stellenwert eines Legitimitätserweises seines Apostolats, mit dem dieser steht und fällt: Nur als durch den Geist in den Gehorsam geführtes Volk kann die Gemeinde für sich beanspruchen, in der Erfüllung der endzeitlichen Verheißung für Israel zu stehen (vgl. Ez 36,26f mit 37,28). Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus steht folglich nur dann im Einklang mit dem Alten Testament, wenn dadurch die Heiden als Gott wohlgefällige, durch den Geist aufgrund des Kreuzestodes Jesu *geheiligte* eschatologische Opfergabe dargebracht werden (vgl. Röm 15,16 mit Jes 66,20).

7.2 Gerichts- und Lohnerwartung

Die Rede von der Heiligung ist bei Paulus auf die Vollendung ausgerichtet. Er hat die Gemeinden von Anfang an²²⁸ darauf hingewiesen, dass sie zur Heiligung angesichts des bevorstehenden Endgerichts gerufen sind (1Thess 3,13; 4,6; 5,23; vgl. Hebr 12,14). In 2Kor 7,1 (vgl. 5,11; Phil 2,12; auch 1Petr 1,16f) führt er das im Alten Testament (wie in 2Kor 5,9–11) unmittelbar mit der Gerichtserwartung verbundene Motiv der *Gottesfurcht* als Motivation der Heiligung an. Paulus warnt die Christen, dass sie vom „Reich Gottes“ ausgeschlossen werden (vgl. 1Kor 6,9f mit Gal 5,21 [und Eph 5,5]), also des Heils verlustig gehen, wenn sie nicht in Konformität mit dem heiligenden Wirken des Geistes leben, sondern „Werke des Fleisches“ tun (vgl. Röm 6,19–23; 8,4–11; 2Kor 2,11; 6,1; 11,3; Gal 6,8; [Eph 5,6;] Phil 1,10; 2,15f; Kol 1,21–23; 3,6.25).²²⁹ 2Kor 6,1–2 setzt voraus, dass „die Gnade Gottes“ auch „vergeblich empfangen“ werden kann. Das ist dann der Fall, wenn die Christen nicht am Evangelium festhalten (Phil 2,16; 1Thess 3,5) oder wenn dieses nicht zum Tun des Willens Gottes führt (vgl. 1Kor 15,10). Es ist möglich, vom Glauben abzufallen (13,5) bzw. ins Leben nach dem Fleisch zurückzufallen (Röm 8,12f), was den (ewigen)

²²⁸ Vgl. den Hinweis auf die gemeindegründende Anfangsunterweisung in Gal 5,21b und 1Thess 4,6.

²²⁹ Vgl. zum Gerichtsmotiv als Begründung der Paraklese ferner Röm 2,16, wonach Gott gemäß dem paulinischen Evangelium durch Christus die Welt richten wird. Nach 1Kor 11,17–22.27–32 zieht die Gemeinde das Gericht auf sich, wenn die in Taufe und Abendmahl geschenkte Heiligkeit nicht im Sozialverhalten zum Ausdruck kommt.

Tod zur Folge hätte. Aus der Geschichte Israels zeigt Paulus auf, dass dies eine durchaus reale Gefahr ist (1Kor 10,1–12).²³⁰

Die Christen sind von Christus „ergriffen“, jagen aber noch auf das Ziel zu, sind berufen, müssen aber alles daran setzen, den Siegespreis ihrer Berufung zu gewinnen (Phil 3,12–16). Sie haben das Gericht noch vor sich, wo sie sich für ihre Werke werden verantworten müssen und unterschiedlichen Lohn empfangen werden (vgl. Röm 14,10 mit 2Kor 5,9f mit Röm 2,6–11; 1Kor 3,14f; Gal 6,7–9; [Eph 6,8;] Phil 4,17).²³¹ Nicht nur angesichts des Gerichts, sondern auch und gerade angesichts des herannahenden *Heils* sind die Christen deshalb zur aktiven Heiligung gerufen (vgl. Röm 13,11–14; vgl. 1Kor 15,56–58; Phil 3,21–4,1).

Das Gericht nach den Werken ist nicht mit der Rechtfertigung aus Werken zu verwechseln, da Christus auch im kommenden Gericht der Fürsprecher der Seinen bleiben wird (Röm 8,34), der ihre schlechten Werke vergeben wird, sofern sie auf dem Weg des Glaubens *geblieben* sind (Kol 1,23).²³² Der Grund für ihre Tadellosigkeit ist und bleibt von der Tauf- bis zur Endrechtfertigung der Tod Christi.

7.3 Verherrlichung Gottes und missionarisches Zeugnis

Ein wesentlicher Grund für die Heiligkeitsforderung ist nach Paulus die Verherrlichung Gottes. Im *Alten Testament* wird JHWHs Name wegen seiner Taten von Israel geheiligt (Jes 29,23). Er selbst heiligt ihn vor den Völkern, indem er sich ein Volk schafft, das seinen Willen tut. Nach Ex 19,3–6 hat Israel die priesterliche Aufgabe, die Völker durch einen der Heiligkeit JHWHs entsprechenden Wandel mit seinem Gott bekannt zu machen.²³³ Gottes Volk verherrlicht oder heiligt²³⁴ ihn durch Gehorsam (Jes 8,13;

²³⁰ Wenn W. SCHRAGE (Heiligung als Prozess 228, Anm. 29) von „eine[r] nicht wieder rückgängig zu machende[n] Zugehörigkeit“ spricht, weil „Gott ... aufgrund seiner Erwählungstreue an seiner einmal getroffenen Entscheidung zur Heiligung fest[halte]“, ist das mit dem, was Paulus der Gemeinde in Korinth in 1Kor 10,1ff schreibt, schwer zu vereinbaren. Treffend bemerkt G. BARTH zu dieser Stelle (Taufe 77f): „Wie die Israeliten durch Götzendienst, Hurerei und andere Sünden (10,6ff) die Heilsgabe verscherzten, so können auch die Christen durch ihren Ungehorsam die in der Taufe gewährte Heilsgabe aufs Spiel setzen und verlieren“. Die in der Taufe gewährte Heiligung verleiht keinen *character indelebilis*, ist aber gleichwohl eine Setzung Gottes, die allem menschlichen Tun vorausgeht.

²³¹ Vgl. zum Lohnmotiv die bei P. A. RAINBOW, *Way of Salvation* 189, Anm. 8 angegebene Literatur.

²³² Siehe oben, Punkt 6.8, zur Vergebung als Mittel der Heiligung.

²³³ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.1d.

²³⁴ Zwischen Heiligkeit und *δόξα* Gottes wurde ein enger Zusammenhang empfunden (vgl. den Parallelismus in Lev 10,3). Das ist aus Jes 6,3 zu ersehen, wo das Trishagion

29,23; Ez 36,23; vgl. 20,41; 39,27; das folgt auch *via negationis* aus den Belegen für die Entweihung seines Namens, s. u.) und durch Lobgesang (Ex 15,2; Ps 21,23LXX; 49,15.23LXX; 85,9.12LXX; Jes 25,1; 42,10; Dan 3,26.51.55f LXX; DanTh 3,26.51.56; 4,31.34; 5,23).²³⁵ Wo Israel seine Gebote nicht hält, gerät Gottes Name in Unehre und wird entweiht (vgl. Lev 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32; Jer 34,16; Ez 20,9.14.22.39; 36,20–23; 39,7; Am 2,7 u. ö.; vgl. Röm 1,21; 2,24). Dahinter steht, dass einerseits JHWHs Name direkt durch Israels Sünde entweiht wird (Ez 20,39) und andererseits die dadurch hervorgerufene Vernichtung Israels von den Völkern als Erweis der Machtlosigkeit JHWHs verstanden würde (vgl. neben Ez 20,9.14.22; 36,20–23 und 39,7 z. B. auch Ex 32,12.25; Num 14,13–19; Dtn 9,25–29; Jes 52,5²³⁶). Durch die endzeitliche Heiligung Israels (Ez 37,28) wird JHWH seinen durch Israel entweihten Namen erneut vor den Völkern als heilig erweisen (Ez 36,23; vgl. Jes 43,25).

Auch im *Frühjudentum* galt als Ziel der Heiligung Israels, dass die Völker seinen Gott erkennen sollten (vgl. 2Makk 1,27).²³⁷ Für die Rabbinen war die Heiligung des Namens Gottes vor den Völkern ein Hauptmotiv der Ethik.²³⁸

Die erste Vaterunserbitte, deren Erfüllung im Wirken *Jesu* anbrach, nimmt auf die Verheißung der endzeitlichen Heiligung des Namens Gottes Bezug.²³⁹ Durch die Schaffung eines Volkes, das im geistgewirkten Gehorsam lebt, wird Gottes Name schon in der Gegenwart geheiligt, wie es bei Ezechiel für das Eschaton verheißend ist. Auch in der Jesustradition und dem lukanischen Bericht über die Urgemeinde findet sich ein Widerhall der Erwartung, dass die Werke des Gottesvolkes zur Verherrlichung und zum Lob Gottes bei den Völkern führen: vgl. Mt 5,16 mit Apg 2,47.

Paulus erinnert die Gemeinde ebenfalls immer wieder daran, dass sie zur Verherrlichung Gottes geschaffen ist (Röm 9,23 [und Eph 1,6.14]) und den Auftrag hat, ihn durch Gehorsam (Röm 15,7; 1Kor 6,20; 10,31; 2Kor 8,19; [Eph 1,12;] Phil 1,11; Kol 3,17; 2Thess 1,12) und Lob (Röm 15,6.9; 2Kor 4,15; 9,13; Gal 1,24 [und Eph 3,21]) zu verherrlichen. Damit ist unmittelbar die missionarische Wirkung der Gemeinde verbunden. Nach Phil 2,15 soll die Gemeinde Israels Auftrag, Gott in der Welt zu bezeugen, durch ihren untadeligen Wandel erfüllen. Ihr Verhalten soll auch auf

durch die Herrlichkeit JHWHs ausgelöst wird, aus Ex 29,43, wonach JHWHs „Herrlichkeit heiligt“, sowie aus der Wiedergabe von שָׁדָד mit δόξαζέειν in Jes 5,16.

²³⁵ Vgl. H. MICHAUD, Sanctification 128: «Yahweh ... manifeste sa sainteté à travers les actions conformes de ses fidèles.»

²³⁶ Diese Stelle zitiert Paulus in Röm 2,24, was bestätigt, dass sie für sein Verständnis der Gemeinde eine Rolle spielte.

²³⁷ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.3a.

²³⁸ Siehe Kapitel 2: Heiligung im Alten Testament, Punkt 3.3e.

²³⁹ Siehe Kapitel 3: Heiligung in der Jesustradition, Punkt 2.

Nichtchristen einen positiven Eindruck machen, damit sie sich für das Evangelium gewinnen lassen (vgl. 1Kor 9,19–23; 10,32f; Phil 2,14–16; Kol 4,5f; 1Thess 4,12 [vgl. auch 1Tim 3,7; 6,1; Tit 2,5.8.10; 1Petr 3,1f]).²⁴⁰ Durch die apostolische Sendung des Paulus zu den Heiden und die dadurch indirekt in Gang gesetzte Errettung ganz Israels (Röm 11,13f) soll die Heiligkeit Gottes in aller Welt anerkannt werden (Röm 9,23f).

Der Epheserbrief dehnt diesen Gedanken in kosmische Dimensionen aus. 3,10 nimmt den Gedanken, dass die Gemeinde zum Lob und zur Verherrlichung Gottes existiert (vgl. Eph 1,6.12.14 mit vgl. Ez 36,23 und 37,28), auf und führt ihn dahingehend weiter, dass Gott durch die aus der apostolischen, insbesondere der paulinischen (3,8f) Mission hervorgegangene Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen seine „vielfältige Weisheit“ auch den himmlischen Mächten und Gewalten bekannt machen wollte. Von Kol 1,19–22 und Eph 1,9f her, wonach die kosmische Versöhnung in der Gemeinde vorweggenommen ist, erscheint die Gemeinde in Eph 3,10 als Vorausdarstellung der künftigen Versöhnung des Universums. „Im Sein der Gemeinden blitzt werbend die Bestimmung alles geschöpflichen Seins auf.“²⁴¹ Dass Gott „durch die Gemeinde“ seine Weisheit kundtut, besagt, dass die *Existenz* der Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen, d. h. ehemals verfeindeten Gruppen, als einer Schöpfung Gottes (und nicht erst die *Aktivität* der Gemeinde) diese Offenbarung an die Mächte darstellt. Doch sind die Gemeindeglieder aufgerufen, dieser Gabe Gottes entsprechend zu leben und die von Gott geschenkte Einheit zu bewahren (Eph 4,3).

Gott heiligt also seinen Namen in der Welt, indem er sich ein Volk erwählt, an dem er seine Gnade zeigt und das seinen Willen tut. Die Leugnung eines Propriums christlicher Ethik und die Behauptung der Unausweisbarkeit der Heiligung (s. o. zur Heiligung durch Unterscheidung von der Welt) ist mit dem missionstheologischen Aspekt der paulinischen Theologie unvereinbar: Ist die aktive Heiligung als „gelebte Rechtfertigung ... auch die intensivste Form der Mission, der Sendung der Gemeinde in die Welt“,²⁴² kann die Gemeinde auch um ihres missionarischen Zeugnisses willen nicht darauf verzichten, dass sich ihr Wandel sichtbar von dem der Welt unterscheidet.

²⁴⁰ Siehe zum Ganzen B. S. ROSNER, Paul 110f.

²⁴¹ P. STUHLMACHER, Erwägungen 32.

²⁴² W. KLAIBER, Biblische Perspektiven 39; vgl. auch V. BRECHT, Credo in sanctam ecclesiam 125f und J. B. WELLS, God's Holy People 243.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

a) Die biblischen Quellen

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. von Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, 4., verb. Aufl., hrsg. von Hans Peter Rüger, Stuttgart 1990.
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, 2 Bde., hrsg. von Robertus Weber, Stuttgart 1969.
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung von 1984, Stuttgart 1985.
- Neue Jerusalem Bibel, Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel, neu bearb. und erw. Ausgabe, deutsch hrsg. von A. Deissler und A. Vögtle in Verbindung mit J. M. Nützel, Freiburg, Basel, Wien 1980.
- Novum Testamentum Graece, hrsg. von Kurt und Barbara Aland u. a., 27. Aufl., Stuttgart 1993.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hrsg. von Alfred Rahlfs, 2 Bde., Nachdruck der 1. Aufl. von 1935, Stuttgart 1982.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus, hrsg. von Kurt Aland, 14., revid. Aufl., Stuttgart 1995.
- The Holy Bible, New International Version, London, Sydney, Auckland, Toronto 1978.

b) Pseudepigraphen

- Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert von Paul Riessler, Augsburg 1928.
- Aristeasbrief, übersetzt und hrsg. von Norbert Meisner, in: JSHRZ 2,1, Gütersloh, 2. Aufl. 1977, 35–87.
- Das 4. Buch Esra, übersetzt und hrsg. von Josef Schreiner, JSHRZ 5,4, Gütersloh 1981.
- Das äthiopische Henochbuch, übersetzt und hrsg. von Siegbert Uhlig, JSHRZ 5,6, Gütersloh 1984.
- Das Buch der Jubiläen, übersetzt und hrsg. von Klaus Berger, JSHRZ 2,3, Gütersloh 1981.
- Das Testament Hiobs, übersetzt und hrsg. von Berndt Schaller, JSHRZ 3, Gütersloh 1979.
- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde., hrsg. von Emil Kautzsch, Nachdruck der 1. Aufl. von 1900, Darmstadt 1962.
- Die Psalmen Salomos, übersetzt und hrsg. von R. B. Wright, in: The Old Testament Pseudepigrapha, Bd. 1, hrsg. von James H. Charlesworth, New York 1983
- Die Psalmen Salomos, übersetzt und hrsg. von Svend Holm-Nielsen, JSHRZ 4,2, Gütersloh 1977.

- Die Syrische Baruch-Apokalypse, übersetzt und hrsg. von A. F. J. Klijn, in: JSHRZ 5,2: Apokalypsen, Gütersloh 1976, 103–191.
- Die Testamente der Zwölf Patriarchen, übersetzt und hrsg. von Jürgen Becker, JSHRZ 3,1, 2. Aufl., Gütersloh 1980.
- Joseph und Aseneth, übersetzt und hrsg. von Christoph Burchard, JSHRZ 2,4, Gütersloh 1983.
- The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Bde., hrsg. von James H. Charlesworth, New York 1983 und 1985.
- Weisheit Salomos, übersetzt und hrsg. von Dieter Georgi, JSHRZ III/4, Gütersloh 1980.

c) *Qumran*

- Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, hrsg. von Johann Maier, 3 Bde., München 1995–1996.
- Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition, hrsg. von Carol Newsom, SSt 27, Atlanta, GA, 1985.
- The Dead Sea Scrolls in English, übersetzt von Geza Vermes, 3. Aufl., London 1987.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition, hrsg. und übersetzt von F. G. Martínez und E. J. C. Tigchelaar, 2 Bde., Leiden, Boston, Köln 1997 und 1998.

d) *Jüdisch-hellenistische Schriften*

- Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, hrsg. und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, 3 Bde. in 4 Teilen, München 1959–1969.
- Josephus, übers. von H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren und L. H. Feldman, 9 Bde., LCL, Cambridge, MA, und London, 1926–1965.
- Philo, übers. von F. H. Colson und G. H. Whitaker, 10 Bde., LCL, Cambridge, MA, und London 1929–1962.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt, hrsg. von L. Cohn, P. Wendland und S. Reiter, 7 Bde., Berlin 1896–1930.
- Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3 – 133/2 v. Chr.), P. Polit. Jud., Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien, bearb. von James M. S. Cowey und Klaus Maresch, PapyCol 29, Wiesbaden 2001.

e) *Rabbinische Schriften*

- Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mischna, hrsg. von Lazarus Goldschmidt, 9 Bde., Haag 1933–1935.
- Sifra. An Analytical Translation, hrsg. von Jacob Neusner, Atlanta, GA, 1988.
- Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy, hrsg. von Reuven Hammer, YJS 24, New Haven, CT, und London 1986.
- The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes von H. Danby, London 1933 (Nachdruck).

f) *Alte Kirche*

- Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, 3 Bde., Paris 1975–1981.

- Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hrsg. von Edgar J. Goodspeed, Göttingen 1914.
- Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992.
- Die Didache, mit kritischem Apparat hrsg. von Hans Lietzmann, KIT 6, 6. Aufl., Berlin 1962.
- Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I, BKV, Kempten, München 1913.

g) Mittelalter und Reformation

- Der Heidelberger Katechismus, hrsg. von Otto Weber, Gütersloh, 3. Aufl. 1986.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttinger Theologische Lehrbücher, 10. Aufl., Göttingen 1986.
- Jean Calvin, Institution de la religion chrétienne Bd. 3, Paris, Brüssel, 1957.
- Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hrsg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, 6 Bde., 2. Aufl. 1983.
- Thomas Aquinas, Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians, Translation and Introduction by Matthew L. Lamb, Albany, NY, 1966.

h) Übrige

- Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, hrsg. von F. Hauschildt gemeinsam mit U. Hahn und A. Siemens, Göttingen 2009.
- Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, hrsg. von Menahem Stern, 3 Bde., Jerusalem 1974, 1980, 1984.
- Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus Bd. 2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hrsg. von G. Strecker und U. Schnelle unter Mitarbeit von G. Seelig, Teilband 1, Berlin, New York 1996.

2. Wörterbücher, Lexika, Konkordanzen, Grammatiken und Stilkunden

a) Wörterbücher und Lexika

- BAUER WALTER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von Kurt und Barbara Aland, Berlin, New York 1988.
- Calwer Bibellexikon, hrsg. von O. Betz, B. Ego und W. Grimm, in Verbindung mit W. Zwickel, 2 Bde., Stuttgart 2003.
- CREMER HERMANN, Wörterbuch der neutestamentlichen Graecität, Gotha 1884.
- Dictionary of Jesus and the Gospels, hrsg. von J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall, Downers Grove, IL, Leicester 1992.
- Dictionary of Paul and His Letters, hrsg. von G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Downers Grove, IL, Leicester 1993.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 8 Bde., 4., völlig neu bearb. Aufl. (RGG⁴), hrsg. von H.-D. Betz u. a., Tübingen 1998–2005.

- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT²), hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider, 3 Bde., 2., verb. Aufl. mit Literaturnachträgen, Stuttgart, u. a., 1992.
- GESENIUS WILHELM, BUHL FRANTS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unveränd. Neudruck der 17. Aufl. von 1917, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962.
- Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. bearb. von W. Baumgartner und J. J. Stamm, 4 Lieferungen, Leiden u. a., 1967–1990.
- LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. ST., A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement, 9., erw. Aufl., Oxford 1996.
- New Dictionary of Theology, Leicester, hrsg. von S. B. Ferguson u. a., Leicester, Downers Grove, IL, 1988.
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis (NIDOTTE), hrsg. von A. VanGemeren u. a., 5 Bde., Carlisle 1997.
- REHKOPF FRIEDRICH, Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.
- The Anchor Bible Dictionary (ABD), hrsg. von D. N. Freedman u. a., 6 Bde., New York 1992.
- The Dictionary of Classical Hebrew, hrsg. von David J. A. Clines, Sheffield 1993ff.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB), hrsg. von G. A. Buttrich u. a., 4 Bde., New York 1962.
- Theologische Realencyclopädie (TRE, hrsg. von G. Krause und G. Müller, 36 Bde., Berlin, New York 1977–2004.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), neubearb. Ausgabe, hrsg. von L. Coenen und K. Haacker, 2 Bde., Wuppertal und Neukirchen-Vluyn 1997 und 2000.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), hrsg. von E. Jenni und C. Westermann, 2 Bde., München, Zürich, Bd. 1: 4. Aufl. 1984, Bd. 2: 3. Aufl. 1984.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), begründet v. G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg. von H.-J. Fabry und H. Ringgren, 10 Bde., Stuttgart u. a. 1973–2000.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), hrsg. von G. Kittel und G. Friedrich, 11 Bde., Stuttgart 1933–1979.

b) Konkordanzen

- A Complete Concordance to Flavius Josephus, hrsg. von K. H. Rengstorff, 4 Bde., Leiden 1973–1983.
- A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), hrsg. von E. Hatch, H. Redpath u. a., 2. Aufl., Grand Rapids, MI, 1998.
- Concordance greque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices, hrsg. von A.-M. Denis, Louvain-la-Neuve 1987.
- Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls, hrsg. von James H. Charlesworth u. a., Tübingen, Louisville 1991.
- Konkordanz zu den Qumrantexten, hrsg. von Karl Georg Kuhn u. a., Göttingen 1960.
- The Dead Sea Scrolls Concordance, Bd. 1: The Non-Biblical Texts from Qumran, hrsg. von Martin G. Abegg, Jr. with James E. Bowley and Edward M. Cook, and in Consultation with Emanuel Tov, Leiden, Boston 2003.
- The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria, hrsg. von P. Borgen, K. Fuglseth, R. Skarsten, Grand Rapids, MI, u. a. 2000.

Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des *textus receptus* neu zusammengestellt unter der Leitung von Kurt Aland, ANTT 4, 2 Bde., Berlin, New York 1983.

c) Grammatiken und Stilkunden

BLASS FRIEDRICH, DEBRUNNER ALBERT, REHKOPF FRIEDRICH, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 15., durchges. Aufl., Göttingen 1979.

BÜHLMANN WALTER, SCHERER KARL, Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, 2., verb. Aufl., Gießen 1994.

GESENIUS W., KAUTZSCH E., Hebräische Grammatik, Nachdruck der 28. Aufl. von 1909, Leipzig 1962.

HAUBECK WILFRID, SIEBENTHAL HEINRICH VON, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Bd. 1: Matthäus bis Apostelgeschichte, Gießen, Basel 1997.

HAUBECK WILFRID, SIEBENTHAL HEINRICH VON, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Bd. 2: Römer bis Offenbarung, Gießen, Basel 1994.

PORTER STANLEY E., Verbal Aspect in the Greek of the New Testament. With Reference to Tense and Mood, *Studies in Biblical Greek* 1, New York 1989.

ZERWICK M., GROSVENOR M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, 5. Aufl., Rom 1996.

d) Hilfsmittel zur Textkritik

METZGER BRUCE M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, 2. Aufl., Stuttgart 1994.

3. *Kommentare*

(STRACK Hermann L. und) BILLERBECK Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München 1926–1961.

ALLEN LESLIE C., Ezeziel 20–48, WBC 29, Dallas, TX, 1990.

ALLISON DALE C. JR., s. DAVIES W. D.

ALTHAUS PAUL, Der Brief an die Römer, NTD 6, 10. Aufl., Göttingen 1966.

BACHMANN PH., Der erste Brief des Paulus an die Korinther (mit Nachtr. von E. Stauffer), KNT 7, 4. Aufl. 1936.

BARRETT CHARLES KINGSLEY, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990.

DERS., The Acts of the Apostles Bd. 1, ICC, Edinburgh 1994.

DERS., The Epistle to the Romans, BNTC, 2. Aufl., London 1991.

DERS., The First Epistle to the Corinthians, BNTC, 2. Aufl., London 1971.

DERS., The Second Epistle to the Corinthians, BNTC, London 1973.

BARTH KARL, Erklärung des Philipperbriefes, München 1928.

BARTH MARKUS, Ephesians. Translation and Commentary, 2 Bde., AncB 34, Garden City, NY, 1974.

BECK JOHANN TOBIAS, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer Bd. 1, hrsg. von J. Lindenmeyer, Gütersloh 1884.

BENGEL JOHANN ALBRECHT, Gnomon Novi Testamenti, 2 Bde., 8. Aufl., Stuttgart 1915.

- BEST ERNEST, A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians, BNTC, London 1972.
- DERS., A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians, ICC, Edinburgh 1998.
- BETZ HANS DIETER, Der Galaterbrief, Hermeneia, München 1988.
- BLENKINSOPP JOSEPH, Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 19, New York, London u. a. 2000.
- BLOCK DANIEL I., The Book of Ezekiel, 2 Bde., NICOT, Grand Rapids, MI, Cambridge 1997 und 1998.
- BOCKMUEHL MARKUS, The Epistle to the Philippians, BNTC, London 1997.
- BRAULIK GEORG, Deuteronomium 1–16,17, NEB, Würzburg 1986.
- DERS., Deuteronomium 16,18–34,12, NEB, Würzburg 1992.
- BRUCE FREDERICK FYVIE, Philippians, NIBC, Peabody, MA, 2. Aufl. 1989.
- DERS., The Epistle to the Galatians, NIGTC, Exeter 1982.
- DERS., The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, NICNT, Grand Rapids, MI, 1984.
- DERS., 1 and 2 Corinthians, NCBC, Grand Rapids, MI, London 1971 (Reprint 1986).
- DERS., 1&2 Thessalonians, WBC 45, Waco, TX, 1982.
- COLLINS JOHN JAMES, Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Minneapolis 1993.
- CRANFIELD CHARLES E. B., The Epistle to the Romans, 2 Bde., ICC, Nachdruck der 1. Aufl. von 1975 und 1979, London, New York 2002.
- DAVIES WILLIAM DAVID, ALLISON DALE C. JR., The Gospel According to Saint Matthew, ICC, 3 Bde., Edinburgh 1988, 1991, 1997.
- DIBELIUS MARTIN, An die Thessalonicher I, II, an die Philipper, HNT 11, Tübingen, 3., Neubearb. Aufl. 1937.
- DI LELLA ALEXANDER A., s. HARTMANN LOUIS F.
- DOBSCHÜTZ, ERNST VON, Die Thessalonicher-Briefe, Nachdr. d. Ausg. von 1909, Göttingen 1974.
- DOHMEN CHRISTOPH, Exodus 19–40, HThKAT, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2004.
- DUNN JAMES D. G., Romans 1–8, WBC 38a, Dallas, TX, 1988.
- DERS., Romans 9–16, WBC 38b, Dallas, TX, 1988.
- DERS., The Epistle to the Galatians, BNTC, London 1993.
- ELLIGER KARL, Leviticus, HAT 4, Tübingen 1966.
- FEE GORDON, Paul's Letter to the Philippians, NICNT, Grand Rapids, MI, 1995.
- DERS., The First Epistle to the Corinthians, NICNT, Grand Rapids, MI, 1987.
- FITZMYER JOSEPH A., The Gospel According to Luke, 2 Bde., AncB, Garden City, NY, 1981 und 1985.
- FRAME JAMES EVERETT, The Epistles of St Paul to the Thessalonians, ICC, Edinburgh 1912.
- FRIEDRICH GERHARD, Der Brief an die Philipper, in: NTD 8, 4. Aufl., Göttingen, Zürich 1990, 125–175.
- FUCHS ERNST, Die Freiheit des Glaubens. Röm 5–8 ausgelegt, BEvTh 14, München 1949.
- FURNISH VICTOR PAUL, II Corinthians, AncB 32a, New York 1984.
- GAUGLER ERNST, Der Brief an die Römer, 2 Bde., Proph, Zürich 1945 und 1952.
- GNILKA JOACHIM, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde., EKK 2, Zürich u. a., 1978 und 1979.
- DERS., Der Epheserbrief, HThK 10/2, 2. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1977.
- DERS., Der Philipperbrief, HThKNT 10/3, Freiburg, Basel, Wien 1968.
- GOLDINGAY JOHN E., Daniel, WBC 30, Dallas, TX, 1989.
- GRÄSSER ERICH, Der zweite Brief an die Korinther, ÖTBK 8/1, Gütersloh 2002.

- HAGNER DONALD A., Matthew 14–28, WBC 33b, Dallas, TX, 1995.
- HARTMANN LOUIS F., DI LELLA ALEXANDER A., The Book of Daniel, AncB, Garden City, NY, 1978.
- HAUFE GÜNTER, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, ThHK 12/1, Leipzig 1999.
- HAUPT ERICH, Die Gefangenschaftsbriefe, KEK 8/9, 8. bzw. 7., neu bearb. Aufl., Göttingen 1902.
- HAWTHORNE GERALD F., Philippians, WBC 43, Waco, TX, 1983.
- HOEHNER HAROLD W., Ephesians. An Exegetical Commentary, Grand Rapids, MI, 2002.
- HOLTZ TRAUOGOTT, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, 2. Aufl., Zürich, Neukirchen-Vluyn 1990.
- HOOKER MORNA D., The Gospel According to St. Mark, BNTC, London 1991.
- HUGHES PHILIP EDGCUMBE, Paul's Second Epistle to the Corinthians, London, Edinburgh 1962.
- JACOB BENNO, The Second Book of the Bible, Exodus, Hoboken, NJ, 1992.
- JERVELL JACOB, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen 1998.
- JOHNSON ALAN F., Romans, Everyman's Bible Commentary, Chicago 2000.
- KÄSEMANN ERNST, An die Römer, HNT 8a, 4., durchges. Aufl., Tübingen 1980.
- KEIL CARL FRIEDRICH, Die kleinen Propheten, BC 3/4, Nachdruck der 3. Aufl. von 1888, Giessen, Basel 1985.
- KRAUS HANS-JOACHIM, Das Evangelium der unbekanntenen Propheten. Jesaja 40–66, Kleine biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1990.
- DERS., Psalmen, BKAT 15/1, 5. grundlegend überarb. und veränd. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1978.
- LANG FRIEDRICH, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, 2. Aufl., Göttingen, Zürich 1994.
- LEBRAM JÜRGEN-CHRISTIAN, Das Buch Daniel, ZBK.AT 23, Zürich 1984.
- LIETZMANN HANS, An die Römer, HNT 8, 4. Aufl., Tübingen 1933.
- LIGHTFOOT JOSEPH BARBER, Philippians, The Crossway Classic Commentaries, Wheaton, IL, Nottingham 1994.
- DERS., Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, 9. Aufl., London 1890.
- LINCOLN ANDREW T., Ephesians, WBC 42, Dallas, TX, 1990.
- LOHSE EDUARD, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK 9/2, 14. Aufl., 1. Aufl. dieser Neuauslegung, Göttingen 1968.
- LONGENECKER RICHARD N., Galatians, Word Biblical Commentary 41, Dallas, TX 1990.
- LUZ ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, EKK 1, Zürich, Neukirchen-Vluyn, Bd. 1: 5., völlig neu bearb. Aufl. 2002; Bd. 2: 1. Aufl. 1990; Bd. 3: 1. Aufl. 1997, Bd. 4: 1. Aufl. 2002.
- MARSHALL IAN HOWARD, 1 and 2 Thessalonians, NCBC, Grand Rapids, MI, 1983.
- DERS., The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary, TNTC 5, Leicester, Grand Rapids, MI, 1980.
- DERS., The Epistle to the Philippians, Epworth Commentaries, London 1992.
- DERS., The Gospel of Luke, NIGTC, Exeter 1978.
- MARTIN RALPH P., 2 Corinthians, WBC 40, Waco, TX, 1986.
- DERS., Ephesians, Colossians, and Philemon, Int., Atlanta, GA, 1991.
- MICHAELIS WILHELM, Der Brief an die Philipper, ThHK 11, Leipzig 1935.
- MICHEL OTTO, Der Brief an die Römer, KEK 4, 5. bearb. Aufl., Göttingen 1978.
- MILGROM JACOB, Leviticus, 3 Bde., AncB 3, New York u. a., 1991, 2000, 2001.
- MOULE CHARLES, F. D., The Epistles to the Colossians and to Philemon, CGTC, Cambridge 1957.
- MUDDIMAN JOHN, The Epistle to the Ephesians, BNTC, London, New York 2001.

- MUSSNER FRANZ, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg, Basel, Wien 1974.
- NOTH MARTIN, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, 5., unveränd. Aufl., Göttingen 1985.
- DERS., *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, 8., unveränd. Aufl., Göttingen 1988.
- NYGREN ANDERS, *Der Römerbrief*, 2. durchges. Aufl., Göttingen 1954.
- O'BRIEN PETER T., *Colossians, Philemon*, WBC 44, Waco, TX, 1982.
- DERS., *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Grand Rapids, MI, 1991.
- DERS., *The Letter to the Ephesians*, *The Pillar New Testament Commentary*, Grand Rapids, MI, Cambridge 1999.
- PESCH RUDOLF, *Das Markusevangelium*, HThKNT 2, Freiburg i. Br., Basel, Wien, Bd. 1: 3., erneut durchges. Aufl. mit einem Nachtrag 1980, Bd. 2: 2., durchges. Aufl. 1980.
- DERS., *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, EKK 5/1, Zürich u. a. 1986.
- PLÖGER OTTO, *Das Buch Daniel*, KAT 18, Gütersloh 1965.
- POKORNÝ PETR, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, ThHK 10/2, Berlin 1992.
- RAD GERHARD VON, *Das erste Buch Mose*, ATD 2/4, 10. durchges. Aufl., Göttingen 1976.
- RIGAUX BÉDA, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens*, EtB, Paris 1956.
- ROLOFF JÜRGEN, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, 2. Aufl., Göttingen 1988.
- SCHENK WOLFGANG, *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart 1984.
- SCHICK EDUARD, *Die Wahrheit siegt durch die Liebe. Priesterliche Existenz nach dem zweiten Korintherbrief*, Stuttgart 1975.
- SCHLATTER ADOLF, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart 1929.
- DERS., *Erläuterungen zum Neuen Testament*, 3 Bde., 3. Aufl., Stuttgart 1923.
- DERS., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart 1952.
- DERS., *Markus. Der Evangelist für die Griechen*, 2. Aufl., Stuttgart 1984.
- DERS., *Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, 4. Aufl., Stuttgart 1969.
- SCHNACKENBURG RUDOLPH, *Der Brief an die Epheser*, EKK 10, Zürich, Einsiedeln, Köln 1982.
- SCHNIEWIND JULIUS, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, 12. Aufl., Göttingen 1977.
- SCHRAGE WOLFGANG, *Der erste Brief an die Korinther*, 3 Bde., EKK 7, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1991–1999.
- SCHREINER THOMAS R., *Romans*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6, Grand Rapids, MI, 1998.
- SCHWEIZER EDUARD, *Der Brief an die Kolosser*, EKK 12, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1976.
- SENFOT CHRISTOPHE, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, CNT(N) sér. 2, 7, Neuchâtel, Paris 1979.
- SILVA MOISÉS, *Philippians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI, 2. Aufl. 2005.
- STANGE ERICH, *Der zweite Korintherbrief*, Leipzig, Hamburg 1939.
- STUHLMACHER PETER, *Der Brief an die Römer*, NTD 6, 2. Aufl., Göttingen 1998.
- DERS., *Der Brief an Philemon*, EKK 18, Neukirchen-Vluyn, Zürich 1975.
- THISLTON ANTHONY C., *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids, MI, Carlisle, 2000.
- THRALL MARGARET E., *The Second Epistle to the Corinthians*, 2 Bde., ICC, Edinburgh 1994 und 2000.
- TRILLING WOLFGANG, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, EKK 14, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1980.

- TROCMÉ ÉTIENNE, L'évangile selon Saint Marc, CNT(N) sér. 2, 2, Genf 2000.
- WANAMAKER CHARLES A., The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids, MI, Exeter 1990.
- WENHAM GORDON J., The Book of Leviticus, NICOT 3, Grand Rapids, MI, 1979.
- WESTERMANN CLAUS, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984.
- DERS., Das Buch Jesaja Kapitel 40–66, ATD 19, 5. Aufl., Göttingen 1986.
- WILCKENS ULRICH, Der Brief an die Römer, EKK 6, Zürich, Neukirchen-Vluyn, Bd. 1: 3., durchges. Aufl. 1997; Bd. 2: 3., um Lit. erg. Aufl. 1993; Bd. 3: 2., durchges. Aufl. 1989.
- WILDBERGER HANS, Jesaja, 2. Teilband: Jesaja 13–27, BKAT 10/2, Neukirchen-Vluyn 1978.
- WILLI-PLEIN INA, Das Buch vom Auszug. 2. Mose, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn, 1988.
- WINDISCH HANS, Der zweite Korintherbrief, KEK 6, Göttingen 1924, Nachdruck 1970.
- WOLFF CHRISTIAN, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Berlin 1996.
- DERS., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 8, Berlin 1989.
- WRIGHT NICHOLAS THOMAS, Colossians and Philemon, TNTC 12, Leicester, Grand Rapids, MI, 1986.
- ZAHN THEODOR VON, Das Evangelium des Matthäus, KNT 1, 3. Aufl., Leipzig 1910.
- ZENGER ERICH, Das Buch Exodus, Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung 7, Düsseldorf 1978.
- ZIMMERLI WALTHER, Ezechiel, 2 Bde., BKAT 13, Neukirchen-Vluyn 1969 und 1979.

4. Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel

- AALÉN SVERRE, Heilsverlangen und Heilsverwirklichung. Studien zur Erwartung des Heils in der apokalyptischen Literatur des antiken Judentums und im ältesten Christentum, hrsg. von E. Baasland, Leiden u. a. 1990.
- ADEWUYA J. AYODEJI, Holiness and Community in 2 Cor 6:14–7:1, Studies in Biblical Literature 40, New York u. a., 2001.
- DERS., The Holy Spirit and Sanctification in Romans 8.1–17, Journal of Pentecostal Theology 18 (2001), 71–84.
- DERS., The People of God in a Pluralistic Society. Holiness in 2 Corinthians, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 201–218.
- ÅDNA JOSTEIN, Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission. Die Rezeption von Amos 9,11–12 in Apg 15,16–18, in: Evangelium – Schriftauslegung – Kirche, FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb., hrsg. von J. Ådna u. a., Göttingen 1997, 1–23.
- DERS., Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, WUNT 2,119, Tübingen 2000.
- ALAND KURT, Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik, in: DERS., Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes, ANTT 2, Berlin 1967, 35–57.
- ALETTI JEAN-NOËL, Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes, Bib. 83 (2002), 153–174.
- ALKIER STEFAN, Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma, in: Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, hrsg. von D. Sängler, BThSt 55, Neukirchen 2003, 1–26.

- ALON GEDALYAHU, *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977.
- ALTER ROBERT, *The Art of Biblical Narrative*, o. O. 1981.
- ALTHAUS PAUL, Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers, *ZSTh* 22 (1953), 245–256.
- DERS., Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich, 4. Aufl., Gütersloh 1963.
- ASTING RAGNAR., Die Heiligkeit im Urchristentum, *FRLANT* 46, Göttingen 1930.
- AVEMARIE FRIEDRICH, Erwählung und Vergeltung. Zur optimalen Struktur rabbinischer Soteriologie, *NTS* 45 (1999), 108–126.
- DERS., Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, *TSAJ* 55, Tübingen 1996.
- BACKHAUS KNUT, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: *Paulinische Christologie*, FS für H. Hübner, hrsg. von U. Schnelle, Th. Söding, M. Labahn, Göttingen 2000, 9–31.
- BALTENSWEILER HEINRICH, Erwägungen zu 1.Thess 4,3–8, *ThZ* 19 (1963), 1–13.
- BALZ HORST, Artikel ἄγιος κτλ., *EWNT* I, 38–48.
- DERS., Artikel φοβέω κτλ., *ThWNT* IX, 186–216.
- BARR JAMES, *Bibelexegese und moderne Schriftsemantik*, München 1965.
- DERS., The Synchronic, the Diachronic and the Historical. A Triangular Relationship?, in: *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, Held at Kampen 1994, *Papers Read at the Joint Meeting of het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België and the Society for Old Testament Study* 9, hrsg. von J. C. de Moor, Leiden, New York, Köln 1995, 1–14.
- BARRETT CHARLES KINGSLEY, The Interpretation of the Old Testament in the New, in: *CHB* I, hrsg. von R. R. Ackroyd und C. F. Evans, Cambridge 1970, 377–411.
- BARTH GERHARD, Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangeliums, *ZNW* 69 (1978), 158–177.
- DERS., Die Taufe in Frühchristlicher Zeit, *BThSt* 4, 2. verb. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2002.
- BARTH KARL, *Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil*, *KD* IV,1, 3. Aufl., Zürich 1975.
- BARTHÉLEMY DOMINIQUE, Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer, *FZPhTh* 6 (1959), 249–263.
- BARTON JOHN, The Basis of Ethics in the Hebrew Bible, in: *Ethics and Politics in the Hebrew Bible*, hrsg. von D. A. Knight, *Semeia* 66, Atlanta, GA, 1995, 11–22.
- DERS., Understanding Old Testament Ethics, *JSOT* 9 (1978), 44–64.
- BARTON STEPHEN C., Dislocating and Relocating Holiness, in: *Holiness. Past & Present*, hrsg. von S. C. Barton, London, New York 2003, 193–113.
- BAUCKHAM RICHARD, Apocalypses, in: *Justification and Variegated Nomism*, Bd. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid, *WUNT* 2,140, Tübingen 2001, 135–187.
- DERS., James and the Jerusalem Church, in: DERS. (Hrsg.), *The Book of Acts in Its First Century Setting* Bd. 4: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids, MI, Carlisle 1995, 415–480.
- DERS., The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John, in: *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 95–113.
- DERS., The Scrupulous Priest and the Good Samaritan. Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses, *NTS* 44 (1998), 475–489.

- BAUMANN ROLF, Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1. Korinther 1,1–3,4, NTA.NF 5, Münster 1968.
- BAUMEISTER THEOFRIED, Artikel Heiligenverehrung I, RAC 14, 1985, 96–150.
- BAUMERT NORBERT, Brautwerbung. Das einheitliche Thema von 1 Thess 4,3–8, in: The Thessalonian Correspondence, hrsg. von Raymond F. Collins, Löwen 1990, 316–339.
- BAYER OSWALD, Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung, Calwer Taschenbibliothek 7, 2. überarb. Aufl., Stuttgart 1990.
- BEALE GREGORY K., The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6:14–7:1, NTS 35 (1989), 550–581.
- BEAUVREY ROBERT, Πλεονεκτεῖν in 1 Thess 4,6a, VD 33 (1955), 78–85.
- BECK JOHANN TOBIAS, Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre Bd. 2, hrsg. von J. Lindenmeyer, Gütersloh 1887.
- BECKER JOACHIM, Gottesfurcht im Alten Testament, AnBib 25, Rom 1965.
- BEHM JOHANNES, Artikel καινός κτλ., ThWNT III, 450–456.
- DERS., Artikel ουθετέω, ουθεσία, ThWNT IV, 1013–1016.
- BELL RICHARD H., Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11, WUNT 2,63, Tübingen 1994.
- BELLET MAURICE, Soyez parfaits, Chr 28/112 (1981), 475–483.
- BENDER W., Bemerkungen zur Übersetzung von 1 Korinther 1,30, ZNW 71 (1980), 263–268.
- BENOIT PIERRE, Qumran and the New Testament, in: Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis, hrsg. von Jerome Murphy O'Connor, London, Dublin, Melbourne 1968, 31–47.
- BERGER KLAUS, Innen und Außen in der Welt des Neuen Testaments, in: Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, hrsg. von Jan Assmann, Studien zum Verstehen fremder Religionen 6, Gütersloh 1993, 161–167.
- DERS., Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, NT 30 (1988), 231–262.
- DERS., Volksversammlung und Gemeinde Gottes, ZThK 73 (1976), 167–207.
- DERS., Von der notwendigen Unterscheidung des Heiligen und des Unheiligen, in: Heilige(s) für Protestanten. Zugänge zu einem „anstößigen“ Begriff, Beiträge aus Tagungen der Evangelischen Akademie Baden vom 1.–3. November 1991 in Beerfeld und vom 30. Oktober bis 1. November 1992 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 1993, 33–54.
- BERNARDIN JOSEPH BUCHANAN, A New Testament Triad, JBL 57 (1938), 273–280.
- BETTENZOLI GUISEPPE, Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDS-Begriffes im Buch Ezechiel, QuSem 8, Florenz 1979.
- BETZ HANS-DIETER, 2 Cor 6:14–7:1. An Anti-Pauline Fragment?, JBL 92 (1973), 88–108.
- DERS., Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, BHT 37, Tübingen 1967.
- DERS., New Literature on the Authentic Letters of the Apostle Paul, JR 68 (1988), 186–203.
- BETZ OTTO, Der heilige Dienst in der Qumrangemeinde und bei den ersten Christen, in: DERS., Jesus, der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie Bd. 2, WUNT 52, Tübingen 1990, 3–20.
- DERS., Der Katechon, in: DERS., Jesus, der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie Bd. 2, WUNT 52, Tübingen 1990, 293–311.
- DERS., Die traditionsgeschichtliche Exegese als Beitrag zur theologischen Toleranz, in: DERS., Jesus, der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie Bd. 2, WUNT 52, Tübingen 1990, 407–424.

- DERS., Jesu Lieblingspsalm, in: DERS., Jesus, der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, WUNT 42, Tübingen 1987, 185–201.
- DERS., Jesus and the Temple Scroll, in: Jesus and the Dead Sea Scrolls, hrsg. von J. H. Charlesworth, New York u. a. 1992, 75–103.
- DERS., Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le Christianisme primitif, in: La secte de Qumrân et les origines du Christianisme, RechBib 4, Paris-Brügge 1959, 163–202.
- DERS., Probleme des Prozesses Jesu, ANRW II 25,1, hrsg. von W. Haase, Berlin, New York 1982, 565–647.
- DERS., Rechtfertigung und Heiligung, in: Rechtfertigung – Realismus – Universalismus in biblischer Sicht, FS A. Köberle zum 80. Geb., hrsg. von G. Müller, Darmstadt 1978, 30–44.
- BIETENHARD HANS, Artikel ὄνομα, ThWNT V, 242–281.
- BILEZIKIAN GILBERT, Beyond Sex Roles, Grand Rapids, MI, 1985.
- BJERKELUND CARL J., Parakalô. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen. BTN 1, Oslo 1967.
- BLISCHKE FOLKER, Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus, ABG 25, Leipzig 2007.
- BLOMBERG CRAIG L., Contagious Holiness. Jesus' Meals with Sinners, NSBT 19, Downers Grove, IL, 2005.
- BOCKMUEHL MARKUS, "Keeping It Holy". Old Testament Commandment and New Testament Faith, in: I am the LORD Your God. Christian Reflection on the Ten Commandments, hrsg. von C. E. Braaten and C. R. Seitz, Grand Rapids, MI, Cambridge, 95–124.
- DERS., IQS and Salvation at Qumran, in: Justification and Variegated Nomism, Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid, WUNT 2,140, Tübingen 2001, 381–414.
- DERS., Antioch and James the Just, in: James the Just and Christian Origins, hrsg. von B. Chilton und C. A. Evans, NT.S 98, Leiden 1999, 155–198.
- DERS., Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics, Edinburgh 2000.
- BOCKMÜHL KLAUS, Artikel Sanctification, New Dictionary of Theology, 613–616.
- DERS., Das größte Gebot, Gießen 1980.
- DERS., Gesetz und Geist, Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik, Bd. 1: Die Ethik der reformatorischen Bekenntnisschriften, Gießen, Basel 1987.
- BOER WERNER DE, Imitation of Paul, Kampen 1962.
- BÖTTRICH CHRISTFRIED, „Ihr seid der Tempel Gottes“. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple, hrsg. von B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer, WUNT 118, Tübingen 1999, 411–425.
- BOHREN RUDOLF, Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament, Zürich 1952.
- BOKSER BARUCH M., Approaching Sacred Space, HThR 78 (1985), 279–299.
- BONHOEFFER DIETRICH, Ethik, Zusammengefasst und hrsg. von Eberhard Bethge, 12. Aufl., München 1988.
- DERS., Nachfolge, 3. Aufl., München 1950.
- DERS., Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hrsg. von Joachim von Soosten, DBW 1, München 1986.
- BORG MARCUS J., Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus, SBEC 5, Lewiston, NY, u. a. 1984.

- BORNKAMM GÜNTHER, Der Lohngedanke im NT, in: DERS., Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, BEVTh 28, 2., verb., Aufl. München 1963, 69–92.
- DERS., Die christliche Freiheit, in: DERS., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, BEVTh 16, 5. Aufl., München 1966, 133–138.
- DERS., Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7, in: DERS., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, BEVTh 16, 5. Aufl., München 1966, 51–69.
- DERS., Taufe und neues Leben bei Paulus, in: DERS.: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, BEVTh 16, 5. Aufl., München 1966, 34–50.
- DERS., Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus, in: DERS.: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, BEVTh 16, München, 5. Aufl. 1966, 113–132.
- BRADY PATRICK J., The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1Thess 4,1–8 and Rom 6,15–23. TG.T 166, Rom 2008.
- BRAUN HERBERT, Qumran und das Neue Testament, Bd. 2, Tübingen 1966.
- BRECHT VOLKER, Der Anhalt des Bekenntnissesatzes „Credo in unam sanctam ecclesiam catholicam“ an Paulus, Nach den Anfängen fragen, FS für G. Dautenberg, hrsg. von C. Mayer, K. Müller und G. Schmalenberg, Gießen 1994, 117–131.
- BREKELMANS CHRISTIANUS, The Saints of the Most High and Their Kingdom, OTS 14 (1965), 305–329.
- BRETZKE JAMES T., Bibliography on Scripture and Christian Ethics, Studies in Religion and Society, Lewiston, NY, u. a. 1997.
- BREYTENBACH CILLIERS, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes, Leiden 1996.
- BRIEN A., Le sacré dans le Nouveau Testament, PosLuth 28 (1980), 277–286.
- BROOKE GEORGE J., Miqdaš Adam, Eden and the Qumran Community, in: Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple, hrsg. von B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer, WUNT 118, Tübingen 1999, 285–301.
- BROWER KENT und JOHNSON ANDY (Hrsg.), Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, Grand Rapids, MI, 2007.
- BROWER KENT E., Holiness in the Gospels, Kansas City 2005.
- BROWN RAYMOND E., An Introduction to the New Testament, AncB Reference Library, New York, London u. a., 1999.
- DERS., The Death of the Messiah Bd. 2: From Gethsemane to the Grave, London 1994.
- BRUCE FREDERICK FYVIE, Render to Caesar, in: Jesus and the Politics of His Day, hrsg. von E. Bammel und C. F. D. Moule, Cambridge u. a. 1984, 249–263.
- BRUNNER-TRAUT EMMA, Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten, 3. Aufl., Darmstadt 1996.
- BRYAN STEVEN M., Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration, MSSNTS 117, Cambridge 2002.
- BUCHEGGER JÜRGE, Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus, Tübingen, Basel 2003.
- BUDD PHILIP J., Holiness and Cult, in: The World of Ancient Israel. Essays by Members of the Society for Old Testament Study, hrsg. von R. E. Clements, Cambridge u. a. 1989, 275–298.
- BÜCHEL FRIEDRICH, Artikel ἀλλογενής, ThWNT I, 266f.
- DERS., Artikel λύω κτλ., ThWNT IV, 329–359.
- BUIT MICHEL DU, La sainteté du peuple dans l'Ancien Testament, VS 143 (1989), 25–38.

- BUJARD WALTER, Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen, StUNT 11, Göttingen 1973.
- BULTMANN RUDOLF, Das Problem der Ethik bei Paulus, in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingel. und hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 36–54.
- DERS., Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: DERS., Glauben und Verstehen Bd. 1, Tübingen 1933, 188–213.
- DERS., Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.
- DERS., Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984.
- BURKHARDT HELMUT, Rechtfertigung und Heiligung – eine biblisch-dogmatische Verhältnisbestimmung, JETH 2006,25–46.
- CAHILL L. S., Sex, Gender, and Christian Ethics, 1996.
- CAMPBELL J. Y., The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word *ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, JThS 49 (1948), 130–142.
- CAQUOT ANDRE, Les Hasmonéens, les Romains et Hérode. Observations sur PsSal 17, in: DERS. (Hrsg.), Hellenica et Judaica, Löwen, Paris 1986, 213–218.
- CASEL ODO, Die Fülle Christi, in: DERS., Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen. Ausgewählt und eingeleitet von Theophora Schneider, mit einem Vorwort versehen von Burkhard Neunhauser, Mainz 1961, 101–102.
- CASEY MAURICE, An Aramaic Approach to Q, Sources for the Gospels of Matthew and Luke, Cambridge 2002.
- DERS., Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7, London 1979.
- CHARLESWORTH JAMES H., The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins, MSSNTS 54, Cambridge 1985.
- CHESTER ANDREW, The Pauline Communities, in: A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet, hrsg. von M. Bockmuehl und M. B. Thompson, Edinburgh 1997, 105–120.
- CHILDS BREVARDS S., Old Testament Theology in a Canonical Context, London 1985.
- DERS., The Canonical Shape of the Prophetic Literature, in: Interpreting the Prophets, hrsg. von J. L. Mays und P. Achtemeier, Philadelphia 1987, 41–49.
- CHILTON BRUCE D., Artikel Rabbinic Traditions and Writings, Dictionary of Jesus and the Gospels, 651–660.
- DERS., Uncleaness, s. NEUSNER JACOB.
- CLARKE WILLIAM KEMP LOWTHER, New Testament Problems, London 1929.
- CLEMENTS RONALD E., Artikel כַּרְת, ThWAT VII, 933–950.
- COENEN LOTHAR, Artikel Kirche, ThBLNT II, Wuppertal 2000, 1136–1150.
- COHEN FRANCIS L., Artikel Kaddish, JE VII, hrsg. von Isidore Singer u. a., New York, London 1905, 401–403.
- COLLINS JOHN JAMES, The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel., HSM 16, Missoula, MT, 1977.
- DERS., The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, New York u. a. 1995.
- DERS., The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel, JBL 93 (1974), 50–66.
- COLLINS RAYMOND F., “This is the Will of God: Your Sanctification” (1 Thess 4,3), in: LTP 39 (1983), 27–53.
- COLPE CARSTEN, Artikel Das Heilige, HRWG 3, 1993, 80–99.

- COPPENS JOSEPH, Où en est le problème des analogies qumrâniennes du Nouveau Testament?, in: Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu, hrsg. von M. Delcor, BETHL 46, Paris-Gembloux, Löwen 1978, 373–383.
- COTHENET É., Artikel Pureté et impureté, DBS IX, 528–554.
- COTTERELL PETER, Artikel Linguistics, Meaning, Semantics, and Discourse Analysis, NIDOTTE I, 134–160.
- COUNTRYMAN W. L., Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament, Philadelphia 1988.
- COUSIN HUGUES J.-L., À tous les saints qui sont à Corinthe, VS 143 (1989), 39–44.
- CRANFIELD CHARLES E. B., 'The Works of the Law' in the Epistle to the Romans, in: DERS., On Romans and Other New Testament Essays, Edinburgh 1998, 1–14.
- DERS., Has the Old Testament a Place in the Christian Life?, in: DERS., On Romans and Other New Testament Essays, Edinburgh 1998, 109–124.
- DERS., On the Πίστις Χριστοῦ Question, in: DERS., On Romans and Other New Testament Essays, Edinburgh 1998, 81–97.
- DERS., Romans 6 Revisited, in: DERS., On Romans and Other New Testament Essays, Edinburgh 1998, 23–31.
- DERS., Sanctification as Freedom. Paul's Teaching on Sanctification. With Special Reference to the Epistle to the Romans, in: DERS., On Romans and Other New Testament Essays, Edinburgh 1998, 33–49.
- CROSS FRANK MOORE, The Ancient Library of Qumran, Biblical Seminar Series 27, Sheffield 1995.
- CULLMANN OSCAR, Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus. Untersuchung zum Begriff des κατέχων (κατέχω) in 2. Thess. 2,6–7, in: DERS., Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hrsg. von K. Fröhlich, Tübingen, Zürich 1967, 305–336.
- DERS., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliches Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.
- DERS., Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme, RHPR 30 (1950), 12–30.
- DABELSTEIN ROLF, Die Beurteilung der „Heiden“ bei Paulus, BET 14, Frankfurt/M. u. a. 1981.
- DAHL NILS ALSTRUP, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Oslo 1941.
- DERS., Der Epheserbrief und der verlorene, erste Brief des Paulus an die Korinther, in: Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, FS für O. Michel zum 60. Geb., hrsg. von O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt, Leipzig, Köln 1963, 65–77.
- DERS., Der Name Israel. Zur Auslegung von Gal 6,16, Jud 6 (1950), 161–170.
- DERS., Jesus in the Memory of the Early Church, Minneapolis 1976.
- DAVIES ERYL W., Walking in God's Ways. The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament, in: True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements, Sheffield 1999, 99–115.
- DAVIES WILLIAM DAVID, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, 4. Aufl., Philadelphia 1980.
- DERS., Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come, JBL.MS 7, Philadelphia 1952.
- DE JONGE MARINUS, The Expectation of the Future in the Psalms of Solomon, in: DERS., Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs, Collected Essays, Leiden u.a. 1991, 3–27.

- DERS., The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: DERS., Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs, Collected Essays, Leiden u.a. 1991, 164–179.
- DERS., The Main Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: DERS., Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs, Collected Essays, Leiden u.a. 1991, 147–163.
- DEICHGRÄBER REINHARD, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, Göttingen 1967.
- DEIDUN T. J., New Covenant Morality in Paul, AnBib 89, Rom 1981.
- DINES ROLAND, Die Abwehr des Fremden in den Texten aus Qumran. Zum Verständnis der Fremdenfeindlichkeit in der Qumrangemeinde, in: Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, hrsg. von R. Feldmeier, U. Heckel, WUNT 70, Tübingen 1994, 59–91.
- DERS., Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias, WUNT 177, Tübingen 2004.
- DERS., Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT 101, Tübingen 1997.
- DERS., Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit, WUNT 2,52, Tübingen 1993.
- DERS., The Pharisees Between “Judaisms” and “Common Judaism”, in: Justification and Variegated Nomism, Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O’Brien, Mark A. Seifrid, WUNT 2,140, Tübingen 2001, 443–504.
- DELCOR MATHIAS, The Courts of the Church of Corinth and the Courts of Qumran, in: Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis, hrsg. von Jerome Murphy-O’Connor, London, Dublin, Melbourne 1968, 69–84.
- DELLING GERHARD, Artikel στοιχέω, ThWNT VII, 666–669.
- DERS., Artikel τέλειος, ThWNT VIII, 68–79.
- DERS., Artikel ὑποτάσσω, ThWNT VIII, 40–47.
- DERS., Die Zueignung des Heils in der Taufe, Berlin 1961.
- DERS., Nun aber sind sie heilig, in: DERS., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968, hrsg. von F. Hahn u. a., Göttingen 1970, 257–269.
- DEMING WILL, Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7, MSSNTS 83, Cambridge 1995.
- DENEFF STEVE, Whatever Became of Holiness? The Urgency of Holiness in the Post-Modern Age, Indianapolis, Indiana 1996.
- DEQUEKER LUC, The Saints of the Most High in Qumran and Daniel, OTS 18 (1973), 108–187.
- DERRETT J. DUNCAN M., ‘You Abominate False Gods; But Do You Rob Shrines?’ (Rom 2.22b), NTS 40 (1994), 558–571.
- DERS., 2 Cor 6:14ff. A Midrash on Dt. 22,10, Bib. 59 (1978), 231–250.
- DESILVA DAVID A., An Introduction of the New Testament. Contexts, Methods & Ministry Formation, Downers Grove, IL, Leicester 2004.
- DERS., Honor, Patronage, Kingship and Parity. Unlocking the New Testament Culture, Downers Grove, IL, 2002.
- DIBELIUS MARTIN, Aufsätze zur Apostelgeschichte, FRLANT.NF 42, Göttingen, 5. durchges. Aufl. 1968.
- DIETER, MELVIN E., The Wesleyan Perspective, in: ders. und A. A. Hoekema (Hrsg.), Five Views on Sanctification, Grand Rapids, MI, 1987, 9–46.
- DIHLE A., Artikel Heilig, RAC XIV, 1988, 1–63.

- DIMANT DEVORAH, 4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple, in: *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, hrsg. von A. Caquot, M. Hadas-Lebel und J. Riaud, Löwen, Paris 1986, 165–189.
- DINKLER ERICH, Zum Problem der Ethik bei Paulus, *ZThK* 49 (1952), 167–200 = DERS., *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 204–240.
- DJUKANOVIĆ SAVO, Heiligkeit und Heiligung bei Paulus, unveröffentlichte Dissertation, Bern 1939.
- DODD, CHARLES HAROLD, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*, London 1952.
- DOMMERSHAUSEN WERNER, Heiligkeit, ein alttestamentliches Sozialprinzip?, *TThQ* 148 (1968), 153–166.
- DONFRIED KARL PAUL, Justification and Last Judgment in Paul, *ZNW* 67 (1976), 90–110.
- DERS., The Theology of 1 Thessalonians, in: K. P. Donfried, I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, 1–79.
- DERS., The Theology of 2 Thessalonians, in: K. P. Donfried, I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, 81–113.
- DOUGHTY D. J., Heiligkeit und Freiheit. Eine exegetische Untersuchung der Anwendung des paulinischen Freiheitsgedankens in 1 Kor. 7, unveröffentlichte Dissertation, Göttingen 1965.
- DOUGLAS MARY, Impurity of Land Animals, in: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, hrsg. von M. J. H. M. Poorthuis und J. Schwartz, Leiden u. a. 2000, 33–45.
- DIES., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield 1993.
- DIES., *Leviticus as Literature*, Oxford 2000.
- DIES., *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, New York 1966.
- DIES., *Sacred Contagion, in: Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, hrsg. von John F. A. Sawyer, *JSOTS* 227, Sheffield 1996, 86–106.
- DRANE JOHN WILLIAM, *Paul, Libertine or Legalist. A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles*, London 1975.
- DSCHULNIGG PETER, Überlegungen zu Bedeutung und Funktion der Geistaussagen im Galaterbrief, in: *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes*, FS für J. Hainz, hrsg. von J. Eckert, M. Schmidl, H. Streichele, Düsseldorf 2001, 15–32.
- DUNN JAMES D. G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2. Aufl., London 1989.
- DERS., Jesus and Holiness, in: *Holiness. Past & Present*, hrsg. von S. C. Barton, London, New York 2003, 168–192.
- DERS., Jesus and Purity. An Ongoing Debate, *NTS* 48 (2002), 449–467.
- DERS., Rom. 7,14–25 in the Theology of Paul. Tyndale Lecture Delivered in Cambridge 1974, *ThZ* 31 (1975), 257–273.
- DERS., The Danielic Son of Man in the New Testament, in: *The Book of Daniel. Composition and Reception*, hrsg. von J. J. Collins und P. W. Flint, Bd. 2, VT.S 83/2, Leiden, Boston, Köln 2001, 528–549.
- DERS., The Incident at Antioch, *JSNT* 18, 1983, 3–57.
- DERS., *The Parting of the Ways*, London 1991.
- DERS., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI, Cambridge 1998.
- DERS., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge 1993.

- DERS., Works of the Law and the Curse of the Law (Gal 3:10–14), in: DERS., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, Louisville, KY, 1990, 215–241.
- DERS., Yet Once More – ‘The Works of the Law’. A Response, JSNT 46 (1992), 99–117.
- DUPONT JACQUES, Le logion des douze trônes (Mt 19,28; Lc 22,28–30), Bib. 45 (1964), 255–390.
- DUPONT-SOMMER ANDRÉ, Die essenischen Schriften vom Toten Meer, Tübingen 1960.
- EARLE RALPH, Sanctification in the New Testament, Kansas City, MO, 1988.
- ECKERT JOST, Indikativ und Imperativ bei Paulus, in: Ethik im Neuen Testament, hrsg. von K. Kertelge, QD 102, Freiburg i. Br. 1984, 168–189.
- ECKSTEIN HANS-JOACHIM, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?, ThBeitr 28 (1997), 8–23.
- EGGLER JÜRIG, Influences and Traditions Underlying the Vision of Dan 7:2–14, OBO 177, Freiburg 2000.
- EHRlich CARL S. (Hrsg.), Purity, Holiness, and Identity in Judasim and Christianity. Essays in Memory of Susan Haber, WUNT 305, Tübingen 2013.
- EICHRODT WALTHER, Der neue Tempel, in: Das ferne und nahe Wort, FS für L. Rost zum 70. Geb., hrsg. von F. Maass, BZAW 105, Berlin 1967, 35–48.
- DERS., Theologie des Alten Testaments Bd. 2, 5. Aufl., Stuttgart, Göttingen 1964.
- ELLIOT J. H., The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1. Peter 2:4–10 and the Phrase *basileion hierateuma*, NT.S 12, Leiden 1966.
- ELLIOTT MARK ADAM, The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism, Grand Rapids, MI, Cambridge 2000.
- ELLIS E. EARLE, ‘New Directions in Form Criticism’, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, FS für H. Conzelmann zum 60. Geb., hrsg. von G. Strecker, Tübingen 1975, 237–253.
- DERS., Paul’s Use of the Old Testament, Edinburgh 1957.
- DERS., The Historical Jesus and the Gospels, in: Evangelium – Schriftauslegung – Kirche, FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb., hrsg. von J. Ádna u. a., Göttingen 1997, 94–106.
- ERIKSSON ANDERS, Traditions as Rhetorical Proof. Pauline Argumentation in 1 Corinthians, CB.NT 29, Stockholm 1998.
- EVANS CRAIG, Daniel in the New Testament, in: The Book of Daniel. Composition and Reception, hrsg. von J. J. Collins und P. W. Flint, Bd. 2, VT.S 83/2, Leiden, Boston, Köln 2001, 490–427.
- FAESSLER FRANZ, Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem, Par. 13, Freiburg i. Ü. 1958.
- FAHLGREN KARL H., Sedaqā nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932.
- FALK DANIEL, Psalms and Prayers, in: Justification and Variegated Nomism, Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O’Brien, Mark A. Seifrid, WUNT 2,140, Tübingen 2001, 7–56.
- FASSBECK G., Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum, Tübingen, Basel 2000.
- FEE GORDON, God’s Empowering Presence, Peabody 1994.
- DERS., II Corinthians VI.14–VII.1 and Food Offered to Idols, NTS 23 (1977), 140–161.
- FELDMEIER, REINHARD, Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik, Tübingen 2012.
- FERGUSON DAVID, Reclaiming the Doctrine of Sanctification, Interp. 53 (1999), 380–390.
- FESTUGIERE ANDRE JEAN, La sainteté, Paris 1942.

- FISCHER KARL MARTIN, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes, FRLANT 111, Göttingen 1973.
- FITZMYER JOSEPH A., Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6:14–7:1, in: DERS., Essays on the Semitic Background of the New Testament, London 1971, 205–217.
- FLASHAR M., Exegetische Studien zum Septuagintapsalter, ZAW 32, 1912, 241–268.
- FOERSTER WERNER und HERMANN JOHANNES, Artikel κληρονόμος, ThWNT III, 766–786.
- DERS., Artikel Βελιάρ, ThWNT I, 606.
- FORD DAVID und YOUNG FRANCES, Meaning and Truth in 2 Corinthians, London 1987.
- FORKMAN GÖRAN, The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity, CB.NT 5, Lund 1972.
- FOWL STEPHEN E., Artikel Imitation of Paul/Christ, Dictionary of Paul and His Letters, 428–431.
- DERS., The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus, Sheffield 1990.
- FREY JÖRG, Galaterbrief, in: O. Wischmeyer (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen 2006, 192–216.
- FUHS HANS F., Heiliges Volk Gottes, in: Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen, hrsg. von Joseph Schreiner, QD 110, Freiburg u. a. 1987, 143–167.
- FURNISH VICTOR PAUL, Theology and Ethics in Paul, Nashville, New York 1968.
- GALLING KURT, Textbuch zur Geschichte Israels, 2. Aufl., Tübingen 1968.
- GAMMIE JOHN G., Holiness in Israel – Overtures to Biblical Theology, Minneapolis 1989.
- GÄRTNER BERTIL, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament, Cambridge 1965.
- GARBE GERNOT, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums, WMANT 106, Neukirchen-Vluyn 2005.
- GATHERCOLE SIMON J., Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5, Grand Rapids, MI, Cambridge 2002.
- GAUGLER ERNST, Die Heiligung im Zeugnis der Schrift, Bern 1948.
- DERS., Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus, IKZ 15 (1925), 100–120.
- GEFFRE C., Désacralisation et sanctification, Concilium 19 (1969), 93–101.
- GEHMAN HENRY S., "Ἅγιος in the Septuagint, and Its Relation to the Hebrew Original, VT 4 (1954), 337–348.
- GERBER CHRISTINE, Vom Waffendienst des Christenmenschen (Röm 6,12–14.23), in: »...was ihr auf dem Weg verhandelt habt«. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, FS für F. Hahn zum 75. Geb., hrsg. von P. Müller, C. Gerber und T. Knöppler, Neukirchen-Vluyn 2001, 129–142.
- GERHARDSSON BIRGER, Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppertal 1977.
- DERS., Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, ASNU 22, 2. Aufl., Lund, Kopenhagen 1964.
- DERS., Tradition and Transmission in Early Christianity, CN 20, Lund 1964.
- GESE HARTMUT, Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch, in: DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1990, 202–230.
- DERS., Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des

- Evangeliums, FS für O. Hofius, BZNW 86, hrsg. von Christof Landmesser u. a., Berlin, New York 1997, 405–437.
- DERS., Das biblische Schriftverständnis, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 9–30.
- DERS., Das Gesetz, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 55–84.
- DERS., Der Davidsbund und die Zionserwählung, in: DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1990, 113–129.
- DERS., Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1990, 63–80.
- DERS., Der Johannesprolog, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 152–201.
- DERS., Der Messias, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 128–151.
- DERS., Der Tod im Alten Testament, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 31–54.
- DERS., Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches, in: DERS., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 202–217.
- DERS., Die dreifache Gestaltwerdung des A. T., in: DERS., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 1–28.
- DERS., Die Sühne, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 85–106.
- DERS., Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: DERS., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1990, 218–248.
- DERS., Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1990, 11–30.
- GESE MICHAEL, Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, WUNT 2,99, Tübingen 1997.
- GILBERT MAURICE, Le sacré dans l'Ancien Testament, in: L'expression du sacré dans les grandes religions, HoRe 1, Louvain-la-Neuve 1978, 205–289.
- GILES KEVIN, Imitatio Christi in the New Testament, RTR 38/3 (1979), 65–73.
- GILLIHAN YONDER MOYNIHAN, Jewish Laws on Illicit Marriage, the Defilement of Offspring, and the Holiness of the Temple. A New Halakic Interpretation of 1 Corinthians 7:14, JBL 121 (2002), 711–744.
- GNILKA JOACHIM, 2 Cor 6:14–7:1 in the Light of the Qumran Texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis, hrsg. von Jerome Murphy-O'Connor, London, Dublin, Melbourne 1968, 48–68 = 2 Cor 6:14–7:1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente, in: Neutestamentliche Aufsätze, FS für J. Schmid, hrsg. von J. Blinzler, O. Kuss und F. Mussner, Regensburg 1963, 86–99.
- GOLDBERG ARNOLD, Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum, in: Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung, hrsg. von F. von Lilienfeld u. a., Oikonomia 6, Erlangen 1977, 16–34. 142–149.

- GOLDHAHN-MÜLLER INGRID, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian, GTA 39, Göttingen 1989.
- GOPPELT LEONHARD, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., hrsg. von J. Roloff, Göttingen 1975 und 1976.
- GORMAN MICHAEL J., "You Shall be Cruciform for I Am Cruciform". Paul's Trinitarian Reconstruction of Holiness, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 148–166.
- GREEVEN HEINRICH, Artikel εὐσχήμων, ThWNT II, 768–770.
- GRILL S. M., In das Gewerbe seines Nächsten eingreifen 1 Thess 4,6, BZ 11 (1967), 118.
- GRISANTI MICHAEL A., Artikel Ἰησοῦς, NIDOTTE IV, 243–246.
- GRUNDMANN WALTER, Artikel ἀνέγκλητος, ThWNT I, 358–359.
- DERS., Artikel μέφομαι κτλ., ThWNT IV, 576–578.
- GRÜN WALDT KLAUS, Artikel heilig/rein, s. SEEBASS HORST.
- DERS., Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26, BZAW 271, Berlin, New York, 1999.
- HAFEMANN SCOTT J., Artikel Corinthians, Dictionary of Paul and His Letters, 164–179.
- DERS., The God of Promise and the Life of Faith, Wheaton, IL, 2001.
- DERS., The Spirit of the New Covenant, the Law and the Temple of God's Presence. Five Theses on Qumran Self-Understanding and the Contours of Paul's Thought, in: Evangelium – Schriftauslegung – Kirche, FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb., hrsg. von J. Ådna u. a., Göttingen 1997, 172–189.
- HÄGGLUND BENGT, Geschichte der Theologie. Ein Abriss, 2. Aufl., München 1990.
- HAGENOW STEPHAN, Heilige Gemeinde – Sündige Christen. Paulinische Denkmodelle im Umgang mit postkonventionaler Sünde, unveröffentlichte Dissertation, Heidelberg 1996.
- HAGNER DONALD A., Holiness and Ecclesiology. The Church in Matthew, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 40–56.
- DERS., Paul & Judaism. Testing the New Perspective, in: P. Stuhlmacher, Revisiting Paul's Doctrine of Justification, With an Essay by Donald A. Hagner, Downers Grove, IL, 2001, 75–105.
- HAHN FERDINAND, Der urchristliche Gottesdienst, SBS 41, Stuttgart 1970.
- DERS., Theologie des Neuen Testaments Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002.
- DERS., Theologie des Neuen Testaments Bd. 2: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002.
- HAHN R. R., The Community of the Pious. The Social Setting of the Psalms of Solomon, SR 17 (1988), 169–189.
- HALL DAVID R., The Unity of the Corinthian Correspondence, JSNTS 251, London, New York 2003.
- HAMPEL VOLKER, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990.
- HANHART ROBERT, Die Heiligen des Höchsten, in: Hebräische Wortforschung, FS zum 80. Geb. von Walter Baumgartner, hrsg. von G. W. Anderson u. a., VT.S 16, Leiden 1967, 90–101.
- HANSEN G. WALTER, Artikel Galatians, Dictionary of Paul and His Letters, 323–334.
- HANSON R. P. C., A Guide to the Scrolls, s. LEANEY A. R. C.

- HANSEN OLAV, Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit, unveröffentlichte Dissertation, Heidelberg 1984.
- HARDER GÜNTHER, Artikel στηρίζω κτλ., ThWNT VII, 653–657.
- HARRINGTON HANNAH K., Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls, *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), 124–135.
- DIES., Holiness. Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World, London, New York, 2001.
- DIES., Interpreting Leviticus in the Second Temple Period. Struggling with Ambiguity, in: *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, hrsg. von John F. A. Sawyer, JSOTS 227, Sheffield 1996, 214–229.
- DIES., *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*. Biblical Foundations, SBL.DS 143, Atlanta, GA, 1993.
- HASEL GERHARD F., The Identity of the Saints of the Most High in Daniel 7, *Bib.* 56 (1975), 173–192.
- HAUBECK WILFRID, *Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs*, Gießen, Basel 1985.
- HAUCK FRIEDRICH, Artikel ἀγνός κτλ., ThWNT I, 123–124.
- DERS., Artikel μῶμος, ἄμωμος, ἀνώμητος, ThWNT IV, 835–836.
- DERS., Artikel ὁσιος κτλ., ThWNT V, 488–492.
- DERS., Artikel Rein und unrein im N[eu]en T[estament], ThWNT III, 427–434.
- HAUCK FRIEDRICH, SCHULZ SIEGFRIED, Artikel πόρνη κτλ., ThWNT VI, 579–595.
- HAUFE GÜNTER, Das Geistmotiv in der paulinischen Ethik, *ZNW* 85 (1995), 183–191.
- HAUSMANN JUTTA, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*, BWANT 124, Nürnberg, 1987.
- HAWTHORNE GERALD F., Artikel Philippians, *Dictionary of Paul and His Letters*, 707–713.
- HAY DAVID M., Philo of Alexandria, in: *Justification and Variegated Nomism*, Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid, WUNT 2,140, Tübingen 2001, 357–379.
- HAYES CHRISTINE E., *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford 2002.
- HAYS RICHARD B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- DERS., *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, The Biblical Resource Series, 2. Aufl., Grand Rapids, MI, Cambridge 2002.
- DERS., *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996.
- HEIM KARL, *Die Gemeinde des Auferstandenen*. Tübinger Vorlesungen über den 1. Korintherbrief, hrsg. von Friso Melzer, München 1949.
- HEINEMANN I., Das Ideal der Heiligkeit im hellenistischen und rabbinischen Judentum, *Jeschurun* 9 (1921), 99–119.
- HELFMEYER FRANZ-JOSEF, Artikel תּוֹרָה, ThWAT II, 415–433.
- HENGEL MARTIN, Das früheste Christentum als eine jüdische Bewegung, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana*, Kleine Schriften Bd. 2, WUNT 109, Tübingen 1999, 200–218.
- DERS., Der vorchristliche Paulus, in: DERS., *Paulus und Jakobus*, Kleine Schriften Bd. 3, WUNT 141, Tübingen 2002, 68–192.
- DERS., *Die Zeloten*, Leiden, Köln 1961.
- DERS., E. P. Sanders' „Common Judaism“, *Jesus und die Pharisäer* (Mitautor: Roland Deines), in: DERS., *Kleine Schriften* Bd. 1, WUNT 90, Tübingen 1996, 392–479.

- DERS., Hymns and Christology, in: DERS., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London 1983.
- DERS., Hymns and Christology, in: DERS., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London 1983.
- DERS., Jakobus der Herrenbruder – der erste ‚Papst‘?, in: *Glaube und Eschatologie*, FS für W. G. Kümmel zum 80. Geb., hrsg. von E. Gräßer und O. Merk, Tübingen 1985, 71–104 (auch in: DERS., *Paulus und Jakobus*, KleineSchriften Bd. 3, WUNT 141, Tübingen 2002, 549–582).
- DERS., Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Sagesse et religion, Colloque de Strasbourg*, Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisés, 1976 (auch in: DERS., A. M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT 138, Tübingen 2001, 81–131).
- DERS., Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Bewusstsein“ Jesu, in: *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, FS David Flusser zum 75. Geb., hrsg. von Ithamar Gruenwald, Shaul Shaked, Gedaliahu G. Stroumsa, TSAJ 32, Tübingen 1992, 155–176 (auch in: DERS., A. M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80).
- DERS., Ἰουδαία in the Geographical List of Acts 2:9–11 and Syria as “Greater Judea”, *Bulletin for Biblical Research* 10 (2000), 161–180.
- DERS., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1988.
- DERS., Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin 1968.
- DERS., Qumrān und der Hellenismus, in: *Qumrān. Sa piété, sa théologie et son milieu*, hrsg. von M. Delcor, BETHL 46, Paris-Gembloux, Löwen 1978, 333–372 (auch in: DERS., *Kleine Schriften* Bd. 1, WUNT 90, Tübingen 1996, 258–294).
- DERS., *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981.
- DERS., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000.
- DERS., Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: DERS., *Judaea, Hellenistica et Christiana*, Kleine Schriften Bd. 2, WUNT 109, Tübingen 1999, 219–292.
- DERS., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1979.
- HENGEL MARTIN, SCHWEMER ANNA MARIA, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, WUNT 108, Tübingen 1998.
- HIRSCH EMMANUEL G., Artikel Shemoneh ‘Esreh, JE XI, hrsg. von Isidore Singer u. a., New York, London 1905, 270–282.
- HOFIUS OTFRIED, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2Kor 5,19), in: DERS., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989, 15–32.
- DERS., „Bis dass er kommt“ 1 Kor 11,26, in: DERS.: *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989, 241–243.
- DERS., *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Eine Untersuchung zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, WUNT 17, 2., erw. Aufl., Tübingen 1991.
- DERS., *Der Psalter als Zeuge des Evangeliums. Die Verwendung der Septuaginta-Psalmen in den ersten beiden Hauptteilen des Römerbriefes*, in: *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, hrsg. von Henning Graf Reventlow, Gütersloh 1997, 72–90.

- DERS., Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f., WUNT 14, Tübingen 1972.
- DERS., Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche, in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 301–325.
- DERS., Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 108–134.
- DERS., Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b–25, in: DERS.: Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 203–240.
- DERS., Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern, in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 19–37.
- DERS., Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 38–56.
- DERS., Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage. Mk 2,1–12 und das Problem priesterlicher Absolution im antiken Judentum, in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 57–69.
- DERS., Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran, FS für H. Lichtenberger zum 60. Geb., hrsg. von U. Mittmann-Richert, F. Avemarie, G. S. Oegema, Neukirchen-Vluyn 2003, 147–159.
- DERS., Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 148–174.
- HOGETERP ALBERT L. A., Paul and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence, Biblical Tools and Studies 2, Leuven 2006.
- HOLTHAUS STEPHAN, Biblisch-theologische Aspekte zum Thema „Heiligung“, Freikirchen Forschung 9 (1999), 12–20.
- HOOKE MORNA D., Continuity and Discontinuity. Early Christianity in its Jewish Setting, London 1986.
- DIES., John's Baptism. A Prophetic Sign, in: The Holy Spirit and Christian Origins, Essays in Honor of James D. G. Dunn, hrsg. von G. N. Stanton u. a., Grand Rapids, MI, Cambridge 2004, 22–40.
- DIES., Philippians 2:6–11, in: Jesus und Paulus, FS für W. G. Kümmel zum 70. Geb., hrsg. von E. E. Ellis und E. Grässer, 2. Aufl., Göttingen 1978, 151–164.
- HORBURY WILLIAM, Extirpation and Excommunication, VT 35 (1985), 13–38.
- DERS., Jewish Messianism and the Cult of Christ, London 1998.
- DERS., Land, Sanctuary, and Worship, in: Early Christian Thought in its Jewish Context, hrsg. von J. Barclay, J. Sweet, Cambridge 1996, 207–224.
- DERS., New Wine in Old Skins. IX. The Temple, ET 86 (1974/75), 36–42.
- DERS., Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church, in: A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet, hrsg. von M. Bockmuehl und M. B. Thompson, Edinburgh 1997, 1–17.
- DERS., The Temple Tax, in: Jesus and the Politics of His Day, hrsg. von E. Bammel und C. F. D. Moule, Cambridge u. a. 1984, 265–286.
- HORN FRIEDRICH WILHELM, Die Darstellung und Begründung der Ethik des Apostels Paulus in der *new perspective*, in: Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. 1, hrsg. von F. W. Horn und R. Zimmermann, WUNT 238, Tübingen 2009, 213–231.
- DERS., Ethik des Neuen Testaments 1982–92, ThR 60 (1995), 32–86.
- DERS., Wandel im Geist. Zur pneumatologischen Begründung der Ethik bei Paulus, KuD 38 (1992), 149–170.

- HORRELL DAVID G., Particular Identity and Common Ethics. Reflections on the Foundations and Content of Pauline Ethics in 1 Corinthians 5, in: *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. 1*, hrsg. von F. W. Horn und R. Zimmermann, WUNT 238, Tübingen 2009, 197–212.
- HORSLEY G. H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978*, North Ryde 1983.
- HOSSFELD FRANK-LOTHAR, Gottes Heiligkeit und die Sexualität des Menschen (AT und 1Kor 5–7), in: *Liebe, Macht und Religion*, hrsg. von M. Gielen, Stuttgart 2003, 83–95.
- HOUSTON WALTER, *Purity and Monotheism*, JSOTS 140, Sheffield 1993.
- HOWARD JAMES M., *Paul, the Community, and Progressive Sanctification*, SBL 90, New York u. a., 2007.
- HÜBNER HANS, Artikel Unclean and Clean (NT), ABD VI, New York u. a. 1992, 741–745.
- DERS., *Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 1: Prolegomena*, Göttingen 1990.
- DERS., *Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993.
- HURTADO LARRY W., Jesus as Lordly Example in Phil 2:5–11, in: *From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare*, hrsg. von G. P. Richardson und J. C. Hurd, Waterloo 1984, 113–126.
- HUTTON RODNEY R., Innocent or Holy? Justification and Sanctification in Old Testament Theology, *Word and World* 17 (1997), 312–321.
- ISSEL ERNST, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, Leiden 1887.
- JANOWSKI BERND, „Verstehst du auch, was du liest?“, in: DERS., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments Bd. 3*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- DERS., Auslösung des verwirkten Lebens, in: DERS., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 5–39.
- DERS., Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: DERS., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 303–326.
- DERS., Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift, WMANT 55, 2., durchges. und um einen Anhang erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2000.
- JANOWSKI BERND, LICHTENBERGER HERMANN, Enderwartung und Reinheitsidee. Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde, in: B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2004, 70–101.
- JAQUETTE JAMES L., Foundational Convictions, Ethical Instruction and Theologising in Paul, *Neotest* 29 (1995), 231–252.
- JENSEN JOSEPH, Does *Porneia* mean Fornication? A Critique of Bruce Malina, *NT* 20 (1978), 161–184.
- JENSON PHILIPP PETER, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTS 106, Sheffield 1992.
- DERS., Holiness in the Priestly Writings of the Old Testament, in: *Holiness. Past & Present*, hrsg. von S. C. Barton, London, New York 2003, 93–121.
- JEREMIAS GERT, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, StUNT 2, Göttingen 1963.
- JEREMIAS JOACHIM, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, in: DERS., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 152–171.

- DERS., Der Gedanke des ‚Heiligen Restes‘ im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, in: DERS., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 121–132.
- DERS., Die Abendmahlsworte Jesu, 4., durchges. Aufl., Göttingen 1967.
- DERS., Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, 3. neubearb. Aufl., Göttingen 1962.
- DERS., Unbekannte Jesusworte, 3. völlig neu bearb. Aufl., Gütersloh 1963.
- JERVELL JACOB, Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen, hrsg. von W. Eltester, Berlin 1969, 30–61.
- DERS., The Future of the Past. Luke’s Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History, in: History, Literature, and Society in the Book of Acts, hrsg. von B. Witherington, Cambridge 1996, 104–126.
- DERS., The Theology of the Acts of the Apostles, New Testament Theology, Cambridge 1996.
- JOEST WILFRIED, Dogmatik Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986.
- JOHNSON ANDY, The Sanctification of the Imagination in 1 Thessalonians, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 275–292.
- JOOSTEN JAN, People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26, VT.S 67, Leiden 1996.
- JOSSUA JEAN-PIERRE, Pour réfléchir sur la sainteté, VS 143 (1989), 5–11.
- JOURNET CHARLES, L’ église sainte mais non sans pécheurs, Saint-Maur 1995.
- KAISER OTTO, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Teil 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen, Göttingen 1998.
- KAMLAH EHRHARD, Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament, WUNT 7, Tübingen 1964.
- KAMMLER HANS-CHRISTIAN, Kreuz und Weisheit, WUNT 159, Tübingen 2003.
- KAMPLER RAINER, Das Gesetz im Markusevangelium, in: DERS., Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hrsg. von Matthias Blum, SBB 47, Stuttgart 2002, 21–52.
- KARRER MARTIN, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels, Göttingen 1991.
- KÄSEMANN ERNST, Das Problem des historischen Jesus; in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, 4. Aufl., Göttingen, 1965, 187–214.
- DERS., Die Legitimität des Apostels, ZNW 41 (1942), 33–71.
- DERS., Eine urchristliche Tauf liturgie, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, 4. Aufl., Göttingen, 1965, 34–51.
- DERS., Ephesians and Acts, in: Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert, hrsg. von Leander E. Keck und J. Louis Martyn, Nashville, NY, 1966, 288–297.
- DERS., Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Röm 12, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, 2. Aufl., Göttingen 1965, 198–204.
- DERS., Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, 2. Aufl., Göttingen 1965, 181–193.
- DERS., Kritische Analyse von Phil 2,5–11, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, 4. Aufl., Göttingen, 1965, 51–95.
- DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969.
- DERS., Römer 6,19–23, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, 4. Aufl., Göttingen, 1965, 263–266.

- DERS., Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, 2. Aufl., Göttingen 1965, 69–82.
- KATOPPO PERICLES G., Translating Hagiasmos, „Sanctification“, in Paul’s Letters, BiTr 38 (1987), 429–432.
- KAZEN THOMAS, Jesus and Purity *Halakhah*. Was Jesus Indifferent to Impurity?, CB.NT 38, Stockholm 2002.
- KEDAR-KOPFSTEIN BENJAMIN, Artikel קמח, ThWAT VIII, 688–701.
- KEE HOWARD C., Membership in the Covenant People at Qumran and in the Teaching of Jesus, in: Jesus and the Dead Sea Scrolls, hrsg. von J. H. Charlesworth, New York u. a. 1992, 104–122.
- KELLERMANN DIETHER, Artikel Heiligkeit II. Altes Testament, TRE 14, 697–703.
- DERS., Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von P. Dinzelsbacher und D. R. Bauer, Ostfildern, 1990, 27–47.
- KER R. E., Fear or Love? A Textual Note, ET 71–72 (1959–1961), 195–196.
- KIM SEYOON, Imitatio Christi (1 Corinthians 11:1). How Paul Imitates Jesus Christ in Dealing with Idol Food (1 Corinthians 8–10), Bulletin for Biblical Research 13 (2003), 193–225.
- DERS., Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel, Tübingen 2002, WUNT 140.
- KIRCHHOFF RENATE, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu πόρνη und πορνεία in 1Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, StUNT 18, Göttingen 1994.
- KLAIBER WALTER, Biblische Perspektiven einer heutigen Lehre von der Heiligung, ThBeitr 16 (1985), 26–39.
- DERS., Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis, FRLANT 127, Göttingen 1982.
- KLAIBER WALTER, MARQUARDT MANFRED, Gelebte Gnade, Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993.
- KLAUCK HANS-JOSEF, Kultische Symbolsprache bei Paulus, in: DERS., Gemeinde. Amt. Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 348–358 (auch in: Freude am Gottesdienst, FS für J. Plöger, hrsg. von J. Schreiner, Stuttgart 1983, 107–118).
- DERS., Θυσιοστήριον – eine Berichtigung, ZNW 71 [1980], 274–277).
- KLAWANS JONATHAN, Idolatry, Incest, and Impurity. Moral Defilement in Ancient Judaism, JSJ 29 (1998), 391–415.
- DERS., Impurity and Sin in Ancient Judaism, Oxford 2000.
- DERS., Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism, AJS Review 20, 285–312.
- DERS., The Impurity of Immorality in Ancient Judaism, JJS 48 (1997), 1–16.
- KLINZING GEORG, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT, StUNT 7, Göttingen 1971.
- KLOSTERMANN AUGUST, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch, ZLThK 38 (1877), 401–445.
- KNIERIM ROLF P., Artikel אָשָׁם, ’āšām, Schuldverpflichtung, THAT I, 251–257.
- KNODT GERHARD, Leitbilder des Glaubens. Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche, CThM.PT 27, Stuttgart 1998.
- KNOHL ISRAEL, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995.
- KOCH DIETRICH-ALEX, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen 1986.

- KOCH KLAUS, Artikel קָמַת , *imm*, vollständig sein, THAT II, 1045–1051.
- DERS., Artikel Propheten/Prophetie II, TRE 27, 477–499.
- DERS., Das Buch Daniel, EdF 144, Darmstadt 1980.
- DERS., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, hrsg. von M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1995.
- DERS., Zur Geschichte der Erwählungstradition in Israel, ZAW 67 (1955), 205–226.
- KOET BART J., Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts, in: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, hrsg. von M. J. H. M. Poorthuis und J. Schwartz, Leiden u. a. 2000, 93–106.
- KÖHLER LUDWIG, Theologie des Alten Testaments, 4., überarb. Aufl., Tübingen 1966.
- KONRADT MATTHIAS, $\text{Εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι}$. Zu Paulus' sexualethischer Weisung in 1Thess 4,4f, ZNW 92 (2001), 128–135.
- DERS., Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, BZNW 117, Berlin, New York 2003.
- KOPFERMANN WOLFRAM, Heiligung – Teilhabe an der neuen Schöpfung, Gießen 2008.
- KORNFELD WALTER, שָׂרָף und Gottesrecht im AT, VT.S 32, Wien 1980/81, 1–9.
- KORNFELD WALTER, RINGGREN HELMER, Artikel שָׂרָף , ThWAT VI (1989), 1179–1204.
- KRAUS HANS-JOACHIM, Das heilige Volk. Zur alttestamentlichen Bezeichnung 'am qadoš, in: DERS., Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 37–49.
- DERS., Tore der Gerechtigkeit, in: Ernten, was man sät, FS für K. Koch zum 65. Geb., hrsg. von D. R. Daniels, U. Gleßmer und M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 265–272.
- KRAUS WOLFGANG, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus, WUNT 85, Tübingen 1996.
- KRETSCHMAR G., Gemeinschaft der Heiligen im Neuen Testament und in der frühen Kirche, US 43 (1988), 266–276.
- KUGEL JAMES, The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times, in: Texts, Temples, and Traditions, hrsg. von M. V. Fox, Winona Lake, 1996, 21–32.
- KUGLER ROBERT A., Testaments, in: Justification and Variegated Nomism, Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid, WUNT 2,140, Tübingen 2001, 189–213.
- KÜHLEWEIN JOHANNES, Artikel קָרַב , *qrb*, sich nähern, THAT II, 674–681.
- KÜMMEL WERNER GEORG, Einleitung in das Neue Testament, 21., erneut erg. Aufl., Heidelberg 1983.
- DERS., Jesus und Paulus, in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Bd. 1: 1933–1964, MThSt 3, Marburg 1965, 439–456.
- DERS., Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, SyUB 1, Uppsala 1943.
- DERS., Πάρεσις und ἔνδειξις . Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Bd. 1: 1933–64, MThSt 3, Marburg 1965, 260–270.
- DERS., Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, in: DERS., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, TB 53, München 1974, IX–XX und 1–160.
- KÜRZINGER JOSEF, Der Schlüssel zum Verständnis von Röm 7, BZ.NF 7 (1963), 270–274.
- KVANVIG HELGE S., Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988.
- LAMBERIGTS S., Le sens de QDWŠYM dans les textes de Qumrân, ETHL 46 (1970), 24–39.

- LAMPE PETER, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2,18, 2. überarb. u. erg. Aufl., Tübingen 1989.
- LANCI JOHN R., A New Temple for Corinth. Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery, New York u.a. 1997.
- LANDMESSER CHRISTOF, Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ. Eine begründete These zur Einheit von Glauben und Leben im Anschluss an Phil 1,27–2,18, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, FS für O. Hofius, BZNW 86, hrsg. von Christof Landmesser u. a., Berlin, New York 1997, 543–577.
- DERS., Begründungsstrukturen paulinischer Ethik, in: Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. 1, hrsg. von F. W. Horn und R. Zimmermann, WUNT 238, Tübingen 2009, 177–196.
- LANGE ARMIN, LICHTENBERGER HERMANN, Artikel Qumran, TRE 28, 45–79.
- LANGE DIETZ, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992.
- LANGEVIN PAUL-ÉMILE, L'intervention de Dieu selon I Thes 5,23–24, in: The Thessalonian Correspondence, hrsg. von Raymond F. Collins, Löwen 1990, 236–256.
- LAPOINTE ROGER, La contagion du pur ou de l'impur, SR 13 (1984), 167–178.
- LARSSON EDVIN, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten, ASNU 23, Uppsala 1962.
- LATTKE MICHAEL, Artikel Heiligkeit III. Neues Testament, TRE 14, 703–708.
- DERS., Holiness and Sanctification in the N. T., in: Perspectives on Language, FS für F. I. Andersen zum 60. Geb., hrsg. von E. W. Conrad und E. G. Newing, Winona Lake, IN, 1987, 351–357.
- LAUTENSCHLAGER MARKUS, Ἐἵτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. Zum Verhältnis von Heiligung und Heil in 1Thess 5,10, ZNW 81 (1999), 39–59.
- LEA THOMAS D., The Priesthood of All Christians According to the N. T., SWJT 30 (1988), 15–21.
- LEANEY A. R. C., HANSON R. P. C., POSEN J., (Hrsg.), A Guide to the Scrolls, London 1958.
- LEVINE BARUCH A., The Language of Holiness. Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible, in: Backgrounds for the Bible, hrsg. von J. Murphy O'Connor und D. N. Freedman, Winona Lake, IN, 1987, 241–256.
- LICHTENBERGER HERMANN, „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens, in: Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, hrsg. von R. Feldmeier und U. Heckel, WUNT 70, Tübingen 1994.
- DERS., Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7, WUNT 164, Tübingen 2004.
- DERS., Neuschöpfung und Wiedergeburt. Überlegungen zu ihrer eschatologischen Bedeutung im NT, masch. Antrittsvorlesung, o. J.
- DERS., Enderwartung, s. JANOWSKI BERND.
- DERS., Artikel Qumran, s. LANGE ARMIN.
- DERS., Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde, StUNT 15, Göttingen 1980.
- LIEBESCHUETZ JOHN H. W. G., Continuity and Change in Roman Religion, Oxford 1979.
- LINCOLN ANDREW T., The Theology of Ephesians, in: A. T. Lincoln, A. J. M. Wedderburn, The Theology of the Later Pauline Letters, Cambridge 1993, 75–166.
- LINDEMANN ANDREAS, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief, StNT 12, Gütersloh 1975.

- DERS., Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments, FS zum 80. Geb. von H. Greeven, hrsg. von W. Schrage, Berlin 1986, 242–265.
- LIPÍŃSKI EDWARD, Artikel םׁ, ThWAT VI, 177–194.
- LIPS HERMANN VON, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen, Göttingen 1979.
- LIU YULIN, Temple Purity in 1-2 Corinthians, WUNT 2, 343, Tübingen 2013.
- LODS MARC, La sanctification selon les pères, PosLuth 3 (1955), 144–157.
- LOHFINK GERHARD, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg im Br., Basel, Wien 1988.
- DERS., Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Neuausgabe, Freiburg im Br., Basel, Wien, 1993.
- LOHFINK NORBERT, Der neue Bund und die Völker, KuI 6 (1991), 115–133.
- LOHSE EDUARD Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, FRLANT 64 (=NF 46), 2. durchges. und erw. Aufl., Göttingen 1963.
- DERS., Kirche im Alltag. Erwägungen zur theologischen Begründung der Ethik im NT, in: Kirche, FS für G. Bornkamm, hrsg. von Lührmann, G. Strecker, Tübingen 1980, 401–414.
- DERS., Theologische Ethik des Neuen Testaments, Stuttgart 1988.
- LUC ALEX, Artikel םׁ, NIDOTTE II, 749–754.
- LÜTGERT WILHELM, Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, Nachdruck der 1. Aufl. von 1905, Gießen, Basel 1986.
- LUZ ULRICH, Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus (Mt 5,17–20), ZThK 75 (1978), 398–435.
- LYONNET STANISLAS, SABOURIN LEOPOLD, Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study, Rom 1970.
- LYONS GEORGE, Church and Holiness in Ephesians, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 238–256.
- MACCOBY HYAM, Holiness and Purity. The Holy People in Leviticus and Ezra-Nehe-miah, in: Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas, hrsg. von John F. A. Sawyer, JSOTS 227, Sheffield 1996, 153–170.
- MACDONALD MARGARET Y., Women Holy in Body and Spirit. The Social Setting of 1 Corinthians, NTS 36 (1990), 161–181.
- MAIER JOHANN, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.AT.E 3, Würzburg 1990.
- MALINA BRUCE, Does *Porneia* mean Fornication?, NT 14 (1972), 10–17.
- MARGUERAT DANIEL, The First Christian Historian. Writing the ‘Acts of the Apostles’, Cambridge 2002.
- MARQUARDT MANFRED, Artikel Heiligung, III. Dogmatisch, RGG⁴ III, 1573–1574.
- DERS., Artikel Heiligung, IV. Ethisch, RGG⁴ III, 1574–1575.
- MARSHALL IAN HOWARD, Artikel Church, Dictionary of Jesus and the Gospels, 122–125.
- DERS., Church and Temple in the New Testament, TynB 40 (1989), 203–222.
- DERS., Holiness in the Book of Acts, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 114–128.
- DERS., Kept by the Power of God, Worcester, London 1969.
- DERS., New Testament Theology, Downers Grove, IL, 2004.

- DERS., New Wine in Old Wine-Skins. V. The Biblical Use of the Word 'Ekklēsia', ET 84 (1972/73), 359–364.
- DERS., Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus, NTS 42 (1996), 339–358.
- DERS., The Christ-Hymn in Philippians 2:5–11, TynB 19 (1968), 104–127.
- DERS., The Theology of Philippians, in: K. P. Donfried, I. H. Marshall, The Theology of the Shorter Pauline Letters, Cambridge 1993, 115–174.
- MARSHALL IAN HOWARD, TRAVIS STEPHEN, PAUL IAN, Exploring the New Testament Bd. 2: The Letters and Revelation, London 2002.
- MARTIN RALPH P., Artikel Worship, Dictionary of Paul and His Letters, 982–991.
- MARTIN TROY W., Circumcision in Galatia and the Holiness of God's Ecclesia, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 219–237.
- MARTINEZ FLORENTINO GARCÍA, Artikel Temple Scroll, EDSS 927–933.
- MATERA FRANK J., New Testament Ethics, 1996.
- MAURHOFER ERICH, Der Kampf zwischen Fleisch und Geist bei Paulus, Frutigen 1980.
- MAURER C., Artikel πρόσω, ThWNT VI, 632–645.
- DERS., Artikel οκέυος, ThWNT VII, 359–368.
- MAYER RAINER, Moral und christliche Ethik, Stuttgart 1976.
- MCDONALD J. I. H., The Crucible of Pauline Ethics, in: Studies in World Christianity Bd. 3 (1997), 1–21.
- MERK OTTO, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen des paulinischen Ethik, MThSt 5, Marburg 1968.
- DERS., Nachahmung Christi. Zur ethischen Perspektive in der paulinischen Theologie, in: Neues Testament und Ethik, FS für Rudolph Schnackenburg zum 75. Geb., hrsg. von H. Merklein, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1989, 172–206.
- DERS., Paulus-Forschung 1936–1985, ThR 53 (1988), 1–81.
- MERKLEIN HELMUT, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 1–106.
- MEYER BEN F., Jesus and the Remnant of Israel, JBL 84 (1965), 123–130.
- DERS., The Aims of Jesus, London 1979.
- MICHAELIS WILHELM, Artikel πάθος, ThWNT V, 926–929.
- MICHAUD HENRI, La sanctification dans l'Ancien Testament, PosLuth 3 (1955), 122–137.
- MICHEL OTTO, Artikel ναός, ThWNT IV, 884–895.
- DERS., Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929.
- MILGROM JACOB, Artikel Heilig und profan, II. Altes Testament, RGG⁴ III, 1530–1532.
- DERS., Ethics and Ritual. The Foundations of the Biblical Dietary Laws, in: Religion and Law. Biblical, Jewish and Islamic Perspectives, hrsg. von E. B. Firmage, J. W. Welch und B. Weiss, Winona Lake, IN, 1990.
- DERS., The Changing Concept of Holiness, in: Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas, hrsg. von John F. A. Sawyer, JSOTS 227, Sheffield 1996, 65–75.
- MILLER CHRIS A., Did Peter's Vision in Acts 10 Pertain to Men or the Menu?, BS 159 (2002), 302–317.
- MILLER PATRICK D., The Religion of Ancient Israel, London, Louisville, KY, 2000.
- MITCHELL MARGARET MARY, Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians, HUTH 28, Tübingen 1991.
- MOHRMANN CHRISTINE, Études sur le latin des chrétiens, Bd. 4, SeL 143, Rom 1977.

- MORRIS LEON, Artikel Faith, Dictionary of Paul and His Letters, 285–291.
- MOTT STEPHEN CHARLES, Artikel Ethics, Dictionary of Paul and His Letters, 323–334.
- MOTTE ANDRE, L'expression du sacré dans la religion grecque, in: L'expression du sacré dans les grandes religions, HoRe 3, Louvain-la-Neuve 1986, 109–256.
- MOULE CHARLES, F. D., A Reconsideration of the Context of Maranatha, NTS 6 (1960), 307–310.
- MUILENBERG JAMES, Artikel Holiness, IDB 2, 616–625.
- MÜLLER GERHARD LUDWIG, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg 1986.
- MÜLLER HANS-PETER, Artikel שָׁקֵט, *qds*, heilig, THAT II, 589–609.
- MÜNCHOW CHRISTOPH, Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik, Göttingen 1981.
- MURPHY O'CONNOR JEROME, Christological Anthropology in Phil. II, 6–11, RB 83 (1976), 25–50.
- DERS., Relating 2 Corinthians 6:14–7:1 to Its Context, NTS 33 (1987), 272–275.
- MURRAY JOHN, Principles of Conduct. Aspects of Biblical Ethics, London 1957.
- NAUDÉ JACKIE A., Artikel שָׁקֵט, NIDOTTE III, 877–887.
- DERS., Artikel שָׁקֵט, NIDOTTE II, 276–277.
- NEUSNER JACOB, Judaism When Christianity Began. A Survey of Belief and Practice, Louisville, KY, London 2002.
- DERS., Mr. Sanders' Pharisees and Mine. A Response to E. P. Sanders' *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, SJT 44 (1991), 73–95.
- DERS., Purity in Rabbinic Judaism. A Systematic Account, South Florida Studies in the History of Judaism 95, Atlanta, GA, 1994.
- DERS., Scriptures of the Oral Torah. Sanctification and Salvation in the Sacred Books of Judaism, San Francisco u. a., 1987.
- DERS., The Idea of Purity in Ancient Judaism. With a Critique and a Commentary by Mary Douglas, Leiden 1973.
- NEUSNER JACOB, CHILTON BRUCE D., Uncleaness, BBR 1 (1991), 63–88.
- NEWSOM CAROL, Artikel Songs of the Sabbath Sacrifice, EDSS 887–889.
- NEWTON MICHAEL, The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul, MSSNTS 53, Cambridge 1985.
- NICKELSBURG GEORGE W. E., Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, London, 1981.
- NIEBUHR KARL-WILHELM, Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur, WUNT 28, Tübingen 1987.
- NIXON ROBIN, Fulfilling the Law. The Gospels and Acts, in: Law, Morality and the Bible. A Symposium, hrsg. von Bruce Kaye und Gordon Wenham, Leicester 1978, 53–71.
- NOTH MARTIN, Die Heiligen des Höchsten, in DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, 2. Aufl., München 1960, 274–290.
- NÖTSCHER FRIEDRICH, Heiligkeit in den Qumranschriften, RdQ 2 (1959/60), 163–181. 315–344 = DERS., Vom Alten Testament zum Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze, BBB 17, Bonn 1962, 126–174.
- OAKES PETER, Made Holy by the Holy Spirit. Holiness and Ecclesiology in Romans, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 167–183.
- OBENHAUS STACY R., Sanctified Entirely. The Theological Focus of Paul's Instructions for Church Discipline, RestQ 43 (2001), 1–12.

- OEGEMA GERBERN S., Aristeasbrief, in: Unterweisung in erzählender Form, JSHRZ VI/1,2, hrsg. von S. G. Oegema, Gütersloh 2005, 49–65.
- OEPKE ALBRECHT, Artikel ἄσπιλος, ThWNT I, 500.
- DERS., Artikel βάρπρω κτλ., ThWNT I, 527–544.
- DERS., Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), 81–111.
- OSTEN-SACKEN PETER VON DER, Gottes Treue bis zur Parusie, ZNW 68 (1977), 176–199.
- OTTO ECKART, Forschungsgeschichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament, VF 36 (1991), 3–37.
- DERS., Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens, FAT 30, Tübingen 2000.
- DERS., Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW 3,2, Stuttgart, Berlin, Köln 1994.
- OTTO RUDOLPH, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Ungekürzte Sonderausgabe, München 1979.
- PASCUZZI MARIA A., Ethics, Ecclesiology and Church Discipline. A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 5, Rom 1997.
- PERCY ERNST, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, SHVL 39, Lund 1946.
- PERES JACQUES NOËL, Les saints de l’Ancienne et de la Nouvelle Alliance selon les Pères de l’Église, VS 43 (1989), 53–59.
- PESCH RUDOLF, „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin ...“ (Mt 18,20). Zur Ekklesiologie eines Wortes Jesu, in: Studien zum Matthäusevangelium, FS für Wilhelm Pesch, hrsg. von Ludger Schenke, Stuttgart 1988, 227–243.
- PETERSON DAVID, Possessed by God. A New Testament Theology of Sanctification and Holiness, Grand Rapids, MI, 1995.
- PFISTER WILLIBALD, Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens, SF.NS 34, Freiburg, Schweiz 1963.
- PODELLA THOMAS, Artikel Heiligung, I. Altes Testament, RGG⁴ III, 1571–1572.
- POKORNÝ PETR, Neutestamentliche Ethik und die Probleme ihrer Darstellungen, EvTh 50 (1990), 357–371.
- POLA THOMAS, Artikel Haus II, TBLNT I, Wuppertal, Neukirchen, 2. Aufl. 1997, 880–881.
- DERS., Heiligkeit im Alten Testament. Ethische Relevanz und Wendepunkte der Traditionsgeschichte, in: Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, hrsg. von D. Sänger, BThSt 55, Neukirchen 2003, 27–43.
- PONTHOT J., Sacré et sainteté dans le Nouveau Testament, in: L’expression du sacré dans les grandes religions, HoRe 3, Louvain-la-Neuve 1986, 289–329.
- POPKE WIARD, Paränese und Neues Testament, SBS 168, Stuttgart 1996, 1–208.
- PORTER STEVEN L., On the Renewal of Interest in the Doctrine of Sanctification. A Methodological Reminder, JETS 45 (2002), 415–426.
- POSEN J., A Guide to the Scrolls, s. LEANEY A. R. C.
- PREUSS HORST DIETRICH, Artikel Heiligkeitsgesetz, TRE 14, 713–718.
- DERS., Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991.
- DERS., Theologie des Alten Testaments, Bd. 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart u. a. 1992.
- PROCKSCH OTTO, Artikel ἁγιασμός, ThWNT I, 113–114.
- PROCKSCH OTTO, KUHN KARL GEORG, Artikel ἅγιος κτλ., ThWNT I, 87–116.
- RAD GERHARD VON, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in den Psalmen, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 225–247.

- DERS., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 9. Aufl., München 1987.
- DERS., *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- RADL WALTER, *Kult und Evangelium bei Paulus*, BZ 31 (1987), 58–75.
- RAINBOW PAUL A., *The Way of Salvation. The Role of Christian Obedience in Justification*, Milton Keynes, Waynesboro, GA, 2005.
- RÄISÄNEN HEIKKI, *Jesus and the Food Laws*, JSNT 16 (1982), 79–100.
- DERS., *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen 1983.
- RAITT THOMAS M., *Holiness and Community in Leviticus 19:2ff*, in: *Proceedings. Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies 6* (1986), 170–178.
- REICKE BO, BERTRAM GEORG, Artikel *παρίστημι, παριστάνω*, ThWNT V, 835–840.
- REISER MARIUS, *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte*, ZNW 90 (1999), 1–27.
- RENSBERGER DAVID, *2 Corinthians 6:14–7:1 – A Fresh Examination*, *Studia Biblica et Theologica* 8 (1978), 25–49.
- RENSBURG JOHAN JANSE VAN, *Sanctification According to the New Testament*, *Neotest* 19, 1967, 73–87.
- RENWICK DAVID A., *Paul, the Temple, and the Presence of God*, BJS 224, Atlanta, GA, 1991.
- RICHES JOHN, Artikel *Heiligung*, TRE 14, 718–737.
- RIDDERBOS HERMAN, *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids, MI, 1975.
- RIEGER HANS-MARTIN, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, AzTh 92, Stuttgart 2000.
- RIES JULIEN, *Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte*, in: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, HoRe 3, Louvain-la-Neuve 1986, 257–288.
- RIESENFELD HARALD, *The Gospel Tradition*, Oxford 1970.
- DERS., *Unpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu Phil 2,1–11*, in: *Glaube und Gerechtigkeit. Im Memoriam Rafael Gyllenberg*, hrsg. von J. Kiilunen, V. Riekkinen und H. Räisänen, SESJ 38, Herlsinki 1983, 155–168.
- RIESNER RAINER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71, Tübingen 1994.
- DERS., *Handeln aus dem Geist. 12 Thesen zu Römer 12*, Gießen, Basel 1977.
- DERS., *Jesus als Lehrer*, WUNT 2,7, 3. erw. Aufl., Tübingen 1988.
- DERS., *Paulus und die Jesus-Überlieferung*, in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb., hrsg. von J. Ådna, S. J. Hafemann, O. Hofius, Göttingen 1997, 347–365.
- DERS., *Zwischen Tempel und Obergemach – Jerusalem als erste messianische Stadtgemeinde*, in: *Das frühe Christentum und die Stadt*, hrsg. von R. von Bendemann und M. Tiwald, BWANT, 10. Folge, 18, Stuttgart 2012.
- RINGGREN HELMER, Artikel *מִצְוָה*, ThWAT III, 306–315.
- DERS., Artikel *מִצְוָה*, ThWAT I, 205–210.
- DERS., *The Prophetic Conception of Holiness*, UUÅ 12, Uppsala, Leipzig 1948.
- RODD CYRIL S., *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh 2001.
- RÖCKER FRITZ, *Belial und Katechon. Eine Untersuchung zu 2Thess 2,1–12 und 1Thess 4,13–5,11*, WUNT 2,262, Tübingen 2009.
- ROGERSON JOHN, *Response to Jacob Milgrom's concept of holiness*, in: *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, hrsg. von John F. A. Sawyer, JSOTS 227, Sheffield 1996, 76–78.

- ROLOFF JÜRGEN, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993.
- ROSNER BRIAN S., Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5–7, NTA 39, Leiden 1994.
- RUDOLPH DAVID J., Jesus and the Food Laws. A Reassessment of Mark 7:19, EvQ 74 (2002), 291–311.
- RUWE ANDREAS, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2, FAT 26, Tübingen 1999.
- RZECZKOWSKI M., Why Chastity? BiTod 25 (1987), 304–307.
- SACCHI PAOLO, Recovering Jesus' Formative Background, in: Jesus and the Dead Sea Scrolls, hrsg. von J. H. Charlesworth, New York u. a. 1992, 123–139.
- SÄNGER DIETER, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Gläubigen, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, FS für O. Hofius, BZNW 86, hrsg. von Christof Landmesser u. a., Berlin, New York 1997, 619–657.
- SAFRAI SHMUEL, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 3, Neukirchen-Vluyn 1981.
- SANDERS ED PARISH, Jesus and Judaism, London, Philadelphia 1985.
- DERS., Jewish Law from Jesus to the Mishnah, London 1990.
- DERS., Judaism. Practice and Belief: 63 BCE – 66 CE, London, Philadelphia 1992.
- DERS., Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London, Philadelphia 1977; deutsch: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, StUNT 17, Göttingen 1985.
- DERS., Paul, the Law, and the Jewish People, London, Philadelphia 1983.
- DERS., The Historical Figure of Jesus, London 1993.
- SASS GERHARD, Leben aus den Verheißungen, FRLANT 164, Göttingen 1995.
- DERS., Noch einmal: 2 Kor 6,14–7,1. Literarkritische Waffen gegen einen ‚unpaulinischen‘ Paulus, ZNW 84 (1993), 36–64.
- SCHÄFER PETER, Die Torah der messianischen Zeit, in: DERS., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, Leiden 1978, 198–213.
- SCHÄFER ROLF, Artikel Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, RGG⁴ III, 1569.
- SCHECHTER SOLOMON, Some Aspects of Rabbinic Theology, London 1909.
- SCHELKLE KARL HERMANN, Theologie des Neuen Testaments Bd. 3: Ethos, Düsseldorf 1973.
- SCHENKER ADRIAN, Pureté et impureté, in: DERS., Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien, Freiburg (Schweiz), Göttingen 2000.
- SCHILLE GOTTFRIED, Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965.
- SCHLATTER ADOLF, Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, in: DERS., Der Dienst des Christen, hrsg. von W. Neuer, Gießen, Basel 1991, 19–93.
- DERS., Der Glaube im Neuen Testament, 6. Aufl., Studienausgabe mit einer Einführung von P. Stuhlmacher, Stuttgart 1982.
- DERS., Die christliche Ethik, 5. Aufl. = unveränd. Nachdr. d. 3. Aufl. von 1929, Stuttgart 1986.
- DERS., Die Dienstpflicht des Christen in der apostolischen Gemeinde, in: DERS., Der Dienst des Christen, hrsg. von W. Neuer, Gießen, Basel 1991, 122–135.
- DERS., Die Theologie der Apostel, Stuttgart, 2. Aufl. 1922.
- DERS., Jesus und Paulus. Eine Vorlesung und einige Aufsätze, mit einem Geleitwort von Paul Althaus, 3. Aufl., Stuttgart 1961.
- DERS., Noch ein Wort über den christlichen Dienst, in: DERS., Der Dienst des Christen, hrsg. von W. Neuer, Gießen, Basel 1991, 94–121.
- SCHLIER HEINRICH, Artikel ἀνακεφαλαιόμααι, ThWNT III, 681–682.

- SCHLINK EDMUND, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, 2. Aufl., Göttingen 1985.
- SCHMIDT ECKART DAVID, Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief, BZNW 167, Berlin 2010.
- SCHMIDT KARL LUDWIG, Artikel καλέω κτλ., ThWNT III, 488–539.
- SCHMIDT WERNER H., Alttestamentlicher Glaube, 9., erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2004.
- SCHMITHALS WALTER, Paulus und die Gnostiker, Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen, Hamburg 1965.
- SCHNACKENBURG RUDOLPH, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 2 Bde., Freiburg 1986 und 1988.
- SCHNELLE UDO, Artikel Heiligung, II. Neues Testament, RGG⁴ III, 1572–1573.
- DERS., Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus, in: Die bleibende Gegenwart des Evangeliums, FS für O. Merk, MThSt 76, hrsg. von M. Meiser, Marburg 2003, 109–131.
- DERS., Einleitung in das Neue Testament, 5., durchges. Aufl., Göttingen 2005.
- DERS., Gerechtigkeit und Christusgegenwart, GTA 24, Göttingen 1983.
- DERS., Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003.
- SCHNIEWIND JULIUS, Heiligung, in: DERS., Geistliche Erneuerung, Göttingen 1981, 105–114.
- SCHRAGE WOLFGANG, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961.
- DERS., Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, Göttingen, 2. Aufl. 1989.
- DERS., Heiligung als Prozess bei Paulus, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS für W. Marxsen zum 70. Geb., hrsg. von D. A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann, Göttingen 1989, 222–234.
- DERS., Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25–6,10, in: La foi agissant par l'amour. Galates 4,12–6,16, hrsg. von Albert Vanhoye, SMBen 13, Rom 1996, 155–194.
- SCHREINER THOMAS R., Paul, Apostle of God's Glory in Christ. A Pauline Theology, Downers Grove, IL, Leicester 2001.
- SCHRENK GOTTLÖB, Artikel ἐκλεκτός, ThWNT IV, 186–197.
- DERS., Artikel ἐκλογή, ThWNT IV, 181–186.
- DERS., Artikel ἱερός κτλ., ThWNT III, 221–247.
- SCHULZ SIGFRIED, Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987.
- SCHÜRER EMIL, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135), 3 Bde., revid. englische Neuausgabe, hrsg. von G. Vermes, F. Millar, M. Black und M. Goodman, Edinburgh 1973–1987.
- SCHWARTZ BARUCH J., Israel's Holiness. The Torah Traditions, in: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, hrsg. von M. J. H. M. Poorthuis und J. Schwartz, Leiden u. a. 2000, 47–59.
- SCHWARZ EBERHARD, „Ziehet aus ihrer Mitte und sondert euch ab!“ Abgrenzung als Ursprungssituation paulinischer Gemeindebildung. Beobachtungen zu 2Kor 6,14–7,1, in: Konsequente Traditionsgeschichte, FS für K. Baltzer zum 65. Geb., hrsg. von R. Bartelmus, T. Krüger, E. Utzschneider, Freiburg, Göttingen 1993, 355–372.
- SCHWEITZER ALBERT, Die Mystik des Apostels Paulus. Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel, Neudruck der 1. Aufl. von 1930, Tübingen 1981.
- SCHWEMER ANNA MARIA, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, hrsg. von Martin Hengel und Anna Maria Schwemer, WUNT 55, Tübingen 1991, 45–118.

- DIES., Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: Martin Hengel und Anna Maria Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT 138, Tübingen 2001, 165–230.
- DIES., Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, s. HENGEL MARTIN.
- SCOTT JAMES M., *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, WUNT 2,48, Tübingen 1992.
- SEEBASS HORST, Artikel ἅγιος, ThBNT 2, 645–650.
- DERS., *Der Gott der ganzen Bibel*, Freiburg, Basel, Wien 1982.
- SEEBASS HORST, GRÜN WALDT KLAUS, Artikel Heilig/Rein, TBLNT I, 2. Aufl. 1997, 886–892.
- SEGAL ROBERT A., Response to Hyam Maccoby's Holiness and Purity, in: *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, hrsg. von John F. A. Sawyer, JSOTS 227, Sheffield 1996, 171–173.
- SEITZ MANFRED, Artikel Krankheit, Calwer Bibellexikon Bd. 1, 763–764.
- SEKKI ARTHUR EVERETT, *The Meaning of Ruach at Qumran*, SBL.DS 110, Atlanta, GA, 1991.
- SEYBOLD KLAUS, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen 1996.
- SKARSUNE OSKAR, *We Have Found the Messiah. Jewish Believers in Jesus in Antiquity*, Mishkan 45 (2005) (Sondernummer).
- SMITH BARRY D., *Paul's Seven Explanations of the Suffering of the Righteous*, *Studies in Biblical Literature* 47, New York 2002.
- SNODGRASS KLYNE R., *Justification by Grace – to the Doers. An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*, NTS 32 (1986), 72–93.
- SODEN HANS FREIHERR VON, Artikel ὁδελφός κτλ., ThWNT I, 144–146.
- SÖDING THOMAS, *Gottesliebe bei Paulus*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, WUNT 93, Tübingen 1997, 303–326.
- SPICQ CESLAS, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, 3 Bde., EtB, Paris 1958–1959.
- DERS., *Comment comprendre ΦΙΛΕΙΝ dans 1 Cor. XVI,22?*, NT 1 (1956), 200–204.
- SPILSBURY PAUL, *Josephus*, in: *Justification and Variegated Nomism*, Bd. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*, hrsg. von D. A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid, WUNT 2,140, Tübingen 2001, 241–260.
- STÄHLI HANS-PETER, Artikel נָרַץ, 'fürchten', THAT I, 765–778.
- STALDER KURT, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich, 1962.
- STANLEY DAVID, *Imitation in Paul's Letters. Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations*, in: *From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare*, hrsg. von G. P. Richardson und J. C. Hurd, Waterloo 1984, 127–141.
- STEGEMANN HARTMUT, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 4. Aufl. Freiburg, Basel, Wien 1994.
- STEINS GEORG, *Priesterherrschaft oder Volk von Priestern? Zu einem exegetischen Problem in Ex 19,6*, BZ 45 (2001), 20–36.
- STEPP PERRY LEON, *The Believer's Participation in the Death of Christ*, *Mellen Biblical Press Series* 49, Lewiston, NY, 1996.
- STETTLER CHRISTIAN, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsge- schichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20*, WUNT 2,131, Tübingen 2000.
- DERS., *Paul, the Law and Judgement by Works*, EQ 76 (2004), 195–215.
- DERS., *Purity of Heart in Jesus' Teaching. Mark 7:14–23 as an Expression of Jesus' Basileia Ethics*, JThS 55 (2004), 467–502.

- DERS., The Opponents at Colossae, in: Paul and His Opponents, hrsg. von S. E. Porter, Leiden, Pauline Studies 2, Boston 2005, 169–200.
- STETTLER HANNA, Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology, in: The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles, hrsg. von J. Ádna, WUNT 127, Tübingen 2000, 185–208.
- DIES., Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2–6 par Lukas 7,18–23 für die Christologie, Bib. 89 (2008), 173–200.
- DIES., Die Christologie der Pastoralbriefe, WUNT 2,105, Tübingen 1998.
- DIES., Sanctification in the Jesus Tradition, Bib. 85 (2004), 153–178.
- STRACK WOLFRAM, Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus, BBB 92, Weinheim 1994.
- STRATHMANN HERMANN, E. MEYER, Artikel $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$, ThWNT IV, 29–57.
- STRECKER GEORG, Indicative and Imperative, ABR 35 (1987), 60–72.
- DERS., Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6–11, in: DERS., Eschaton und Historie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 142–157.
- DERS., Theologie des Neuen Testaments, Berlin, New York 1996.
- DERS., Vaterunser und Glaube, in: Glaube im Neuen Testament, FS für H. Binder zum 70. Geb., hrsg. von F. Hahn und H. Klein, BThSt 7, Neukirchen-Vluyn 1982, 11–28.
- DERS., Ziele und Ergebnisse einer neutestamentlichen Ethik, NTS 25 (1978/79), 1–15.
- STROBEL AUGUST, Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus, WUNT 21, Tübingen 1980.
- STROHL DOYEN H., La Sanctification selon les réformateurs, PosLuth 3 (1955), 158–172.
- STUHLMACHER PETER, „Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt“, in: Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity, hrsg. von F. Avemarie und H. Lichtenberger, Tübingen 2001, 351–361.
- DERS., „Er ist unser Friede“ (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14–18, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 224–245.
- DERS., Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, 3. Aufl., Göttingen 2005.
- DERS., Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, 2. durchges. Aufl., Göttingen 2012.
- DERS., Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, Stuttgart 1979.
- DERS., Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, in: DERS., Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988, 65–105.
- DERS., Der Zeugnisauftrag der Gemeinde Jesu Christi, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium, WUNT 146, Tübingen 2002, 279–291.
- DERS., Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 87–116.
- DERS., Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem, ZThK 86 (1989), 140–156.
- DERS., Erwägungen zum ontologischen Charakter der $\kappa\alpha\iota\nu\eta\ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ bei Paulus, EvTh 27 (1967), 1–35.
- DERS., Eschatologie und Hoffnung bei Paulus, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium, WUNT 146, Tübingen 2002, 66–87.
- DERS., Existenzstellvertretung für die Vielen. Mk 10,45 (Mt 20,28), in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 27–42.

- DERS., Kirche nach dem Neuen Testament, in: DERS., *Biblische Theologie und Evangelium*, WUNT 146, Tübingen 2002, 253–278.
- DERS., Leben unter der Vergebung, in: *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*, FS für H. Lichtenberger zum 60. Geb., hrsg. von U. Mittmann-Richert, F. Avemarie, G. S. Oegema, Neukirchen-Vluyn 2003, 161–168.
- DERS., *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. With an Essay by Donald A. Hagner*, Downers Grove, IL, 2001.
- DERS., Zum Thema Rechtfertigung, in: DERS., *Biblische Theologie und Evangelium*, WUNT 146, Tübingen 2002, 23–65.
- DERS., Zur Interpretation von Römer 11,25–32, in: *Probleme biblischer Theologie*, FS für G. von Rad zum 70. Geb., hrsg. von H. W. Wolff, München 1971, 555–570.
- DERS., Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20, in: DERS., *Biblische Theologie und Evangelium*, WUNT 146, Tübingen 2002, 88–118.
- DERS., Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: DERS., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 117–136.
- DERS., Zur paulinischen Christologie, in: DERS., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 209–223.
- SUNG CHONG-HYON, *Vergebung der Sünden*, WUNT 2,57, Tübingen 1993.
- SWARUP PAUL N. W., *An Eternal Planting: The Self-Understanding of the Dead Sea Scrolls Community*, unveröffentlichte Dissertation (inzwischen veröffentlicht unter dem Titel: *The Self-Understanding of the Dead Sea Scrolls Community: An Eternal Planting, a House of Holiness*, LSTS 59, London, New York 2006).
- TACHAU PETER, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte, *FRLANT* 105, Göttingen 1972.
- TAJRA HARRY W., *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*, WUNT 2,35, Tübingen 1989.
- TANNEHILL ROBERT C., *Dying and Rising With Christ. A Study in Pauline Theology*, BZNW 32, Berlin 1967.
- TAYLOR N. H., *The Composition and Chronology of Second Corinthians*, *JSNT* 44 (1991), 67–87.
- TERRIEN SAMUEL, *The Numinous, the Sacred and the Holy in Scripture*, *BTB* 12 (1982), 99–108.
- THEISSEN GERD, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, NTOA 8. Freiburg i. Br., Göttingen 1989.
- THIELMAN FRANK, *Paul and the Law*, Downers Grove, IL, 1994.
- THOMAS GORDON J., *A Holy God among a Holy People in a Holy Place. The Enduring Eschatological Hope*, in: *“The Reader Must Understand”. Eschatology in Bible and Theology*, hrsg. von K. E. Brower und M. W. Elliott, Leicester 1997, 53–69.
- THOMPSON MICHAEL B., *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13*, *JSNTS* 59, Sheffield 1991.
- DERS., *Romans 12.1–2 and Paul's Vision for Worship*, in: *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet*, hrsg. von M. Bockmuehl und M. B. Thompson, Edinburgh 1997, 121–132.
- THORNTON CLAUS-JÜRGEN, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*, WUNT 56, Tübingen 1991.
- THRALL MARGARET E., *The Problem of II Cor. VI.14–VII.1 in Some Recent Discussion*, *NTS* 24 (1977), 132–148.

- TROELTSCH ERNST, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bde., Neudr. der Ausg. von 1912, Tübingen 1994.
- ULONSKA HERBERT, Christen und Heiden. Die paulinische Paränese in I Thess 4,3–8, ThZ 43 (1987), 210–218.
- UMBACH HELMUT, In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus, FRLANT 181, Göttingen 1999.
- URBACH EPHRAIM E., The Sages. Their Concepts and Beliefs, Cambridge, MA, und London, 1987.
- VAHRENHORST MARTIN, Kultische Sprache in den Paulusbriefen, WUNT 230, Tübingen 2008.
- VALLET ODON, Le sacré et le honteux, ETR 63 (1989) 579–583.
- VANG PREBEN, Sanctification in Thessalonians, SWJT 42 (1999/2000), 50–65.
- DERS., God's Empowering Presence and the Issue of Holiness. A Relational Interpretation of Paul's Pneumatology, Ann Arbor, MI 1994 (Mikrofilm)/1996 (Druck).
- VERMES GEZA, The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective, London 1977.
- DERS., The Religion of Jesus, London 1993.
- VIAGULAMUTHU XAVIER PAUL B., Offering our Bodies as a Living Sacrifice to God. A Study in Pauline Spirituality Based on Romans 12,1, Rom 2002.
- VIELHAUER PHILIPP, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin, New York 1975 (2., durchges. Druck 1978).
- VISCHER LUKAS, Zur Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6,1–11, Tübingen 1955.
- VÖGTLE ANTON, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht, NTA, Münster 1936.
- VOLLENWEIDER SAMUEL, Artikel Paulus, RGG⁴ Bd. 6, 2003, 1036–1065.
- DERS., Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden, ZThK 93 (1996), 163–192.
- VOLZ PAUL, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalytischen und apokryphen Literatur, 2. Aufl. 1934, Nachdruck Hildesheim 1966.
- WAGNER GÜNTER, An Exegetical Bibliography of the NT, Bd. 4: Romans and Galatians, Macon, GA, 1996.
- DERS., Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1–11, ATHANT 39, Zürich, Stuttgart 1962.
- WAGNER J. ROSS, Working Out Salvation. Holiness and Community in Philippians, in: Holiness and Ecclesiology in the New Testament, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 257–274.
- WALKER WILLIAM O., Does the 'We' in Gal 2.15–17 Include Paul's Opponents?, NTS 49 (2003), 560–565.
- WALLMANN JOHANNES, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 2. durchges. Aufl., Tübingen 1985.
- WALTER Nikolaus, Paul and the Early Christian Jesus-Tradition, in: Paul and Jesus. Collected Essays, hrsg. von A. J. M. Wedderburn, JSNTS 37, Sheffield, 1989, 51–80.
- WALTHER G., Übergreifende Heiligkeit und Kindertaufe im Neuen Testament, EvTh 25 (1965), 668–674.
- WARDLE TIMOTHY, The Jerusalem Temple and Early Christian Identity, Tübingen 2010, WUNT 2,291.
- WARMUTH GEORG, Artikel קָנָה, ThWAT V, 591–602.
- WEBB ROBERT, Returning Home. New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6:14–7:1, JSNTS 85, Sheffield 1993.
- WEBSTER JOHN, Holiness, Grand Rapids, MI, Cambridge 2003.

- WEDDERBURN ALEXANDER J. M., Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background, WUNT 44, Tübingen 1987.
- DERS., The Theology of Colossians, in: A. T. Lincoln, A. J. M. Wedderburn, The Theology of the Later Pauline Letters, Cambridge 1993, 3–71.
- WEHNERT JÜRGEN, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets, FRLANT 173, Göttingen, 1997.
- WEIDINGER KARL, Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese, UNT 14, Leipzig 1928.
- WEIMA JEFFREY A. D., „How you must Walk to Please God“. Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians, in: Patterns of Discipleship in the New Testament, hrsg. von Richard N. Longenecker, Grand Rapids, MI, Cambridge 1996, 98–119.
- WEINEL HEINRICH, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums, 4. Aufl., Tübingen 1928.
- WEISS JOHANNES, Das Urchristentum, nach dem Tode des Verfassers hrsg. und am Schlusse erg. von R. Knopf, Göttingen 1917.
- WEISS KONRAD, Paulus – Priester der christlichen Kultgemeinde, ThLZ 79 (1954), 355–364.
- WEISS WOLFGANG, „Heilig“ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften, in: Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, hrsg. von D. Sänger, BThSt 55, Neukirchen 2003, 44–64.
- WEISSBACH JÜRGEN, Der neue Mensch im Denken John Wesleys, Stuttgart 1970.
- WELLS JO BAILEY, God's Holy People. A Theme in Biblical Theology, JSOT.Supp 305, Sheffield 2000.
- WENDLAND HEINZ-DIETRICH, Artikel Heilig III. Heilig und profan im NT, RGG³ III, 151.
- WENHAM DAVID, Paul and Jesus. The True Story, London 2002.
- DERS., Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity?, Grand Rapids, MI, Cambridge 1995.
- DERS., The Christian Life, in: Pauline Studies, FS für F. F. Bruce, hrsg. von D. A. Hagner, M. J. Harris, Exeter 1980, 80–94.
- DERS., The Kingdom of God and Daniel, ET 98 (1986/87), 132–134.
- WENHAM GORDON J., Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law, in: Studies in Christology. Presented to Donald Guthrie, hrsg. von H. H. Rowdon, London 1982, 115–126.
- DERS., Pondering the Pentateuch. The Search for a New Paradigm, in: The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches, hrsg. von D. W. Baker, B. T. Arnold, Grand Rapids, MI, 1999, 116–144.
- DERS., Purity, in: The Biblical World Bd. 2, hrsg. von John Barton, London, New York, 2002, 378–394.
- DERS., Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15,18)?, ZAW 95 (1983), 432–434.
- WENSCHKEWITZ H., Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT, Angelos 4 (1932), 70–230.
- WERMAN CANA, The Concept of Holiness and the Requirements of Purity in Second Temple and Tannaic Literature, in: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, hrsg. von M. J. H. M. Poorthuis und J. Schwartz, Leiden u. a. 2000, 163–179.
- WERNLE PAUL, Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg, Leipzig 1897.
- WESLEY JOHN, A Plain Account of Christian Perfection, London 1960.
- WESTERHOLM STEPHEN, Artikel Clean and Unclean, Dictionary of Jesus and the Gospels, 125–132.

- DERS., Artikel Pharisees, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 609–614.
- DERS., Artikel Sabbath, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 716–719.
- DERS., *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, MI, 1988.
- DERS., *Jesus and Scribal Authority*, CB.NT 10, Lund 1978.
- WESTERMANN CLAUS, *Sacré et sainteté de Dieu dans la Bible*, VS 143 (1989), 13–24.
- DERS., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, GAT 6, 2. Aufl., Göttingen 1985.
- WHEELER VICTORIA A., *A Plea for Holy Fellowship. 2 Corinthians 6:14–7:1*, *Ashland Theological Journal* 31 (1999), 25–31.
- WIBBING SIEGFRIED, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, BZNT 25, Berlin 1959.
- WICK PETER, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, BWANT 150, Stuttgart, Berlin, Köln 2002.
- WIEFEL WOLFGANG, *Die Heiligen im Neuen Testament*, in: *Gottesvolk*, FS für S. Wagner, hrsg. von A. Meinhold, R. Lux, Berlin 1991, 29–42.
- WILCKENS ULRICH, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Korinther 1 und 2*, BHT 26, Tübingen 1959.
- WILDBERGER HANS, Artikel בְּחֵר *bḥr*, erwählen, THAT I, 275–300.
- DERS., *Jahwes Eigentumsvolk*, AThANT 37, Zürich 1960.
- WILKINS MICHAEL J., Artikel Sinner, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 757–760.
- WILLI THOMAS, *Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit*, FAT 12, Tübingen 1995.
- WILLIGER EDUARD, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, RVV 19, Gießen 1922.
- WINDISCH HANS, *Das Problem des paulinischen Imperativs*, ZNW 23 (1924), 265–281.
- DERS., *Die Entsündigung des Christen nach Paulus*, Leipzig 1908.
- DERS., *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908.
- WINNINGE MIKAEL, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, CB.NT 26, Stockholm 1995.
- WINTER BRUCE W., *Carnal Conduct and Sanctification in 1 Corinthians. Simul sanctus et peccator?*, in: *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, FS für A. R. G. Deasley, hrsg. von K. Brower und A. Johnson, Grand Rapids, MI, 2007, 184–200.
- WITHERINGTON BEN III, *Community and Conflict in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, MI, Carlisle 1995.
- WITULSKI THOMAS, *Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam*, FRLANT 193, Göttingen 2000.
- WOLF R., *La sanctification d'après le Nouveau Testament*, PosLuth 3 (1955), 138–143.
- WOLFF HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, 4., durchges. Aufl., München 1984.
- WOLTER MICHAEL, *Ethos und Identität der paulinischen Gemeinden*, NTS 43 (1997), 430–444.
- WONG KA LEUNG, *Profanation/Sanctification and the Past, Present and Future of Israel in the Book of Ezekiel*, JSOT 28 (2003), 210–239.
- WOODWARD S. B., *The Background and Meaning of the Term Saints in the Pauline Epistles*, unveröffentlichte Dissertation, Aberdeen 1975.
- WREDE WILLIAM, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, TU.NF 9, Leipzig 1903.
- WRIGHT CHRISTOPHER J. H., *Living as the People of God. The Relevance of Old Testament Ethics*, Leicester 1983.

- WRIGHT DAVID P., Artikel Holiness (OT), ABD III, 237–249.
- DERS., Artikel Unclean and Clean (OT), ABD VI, 729–741.
- WRIGHT NICHOLAS THOMAS, *Jesus and the Victory of God*, London 1996.
- DERS., Romans and the Theology of Paul, in: *Pauline Theology* Bd. 3, hrsg. von D. M. Hay und E. E. Johnson, Minneapolis 1991, 30–67.
- DERS., *The Climax of the Covenant*, Edinburgh 1991.
- DERS., The Lord's Prayer as a Paradigm of Christian Prayer, in: *Into God's Presence. Prayer in the New Testament*, hrsg. von R. N. Longenecker, Grand Rapids, MI, Cambridge 2001, 132–154.
- DERS., *What Saint Paul Really Said*, Oxford 1997 (deutsch: *Worum es Paulus wirklich ging*, Gießen, Basel 2010).
- YARBROUGH O. LARRY, *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul*, SBL.DS 80, Atlanta, GA, 1985.
- YATES JOHN EDMUND, *The Spirit and the Kingdom*, London 1963.
- YOUNG FRANCES, s. FORD DAVID.
- YSEBAERT JOSEPH, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, GCP 1, Nijmegen 1962.
- ZAGER WERNER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen*, BZNW 82, Berlin, New York 1996.
- ZELLER DIETER, Wie imperativ ist der Indikativ?, in: *Ethik im Neuen Testament*, hrsg. von K. Kertelge, QD 102, Freiburg i. Br. 1984, 190–196.
- ZIMMERLI WALTHER, „Heiligkeit“ nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz, VT 30 (1980), 493–512.
- DERS., Artikel Ezechiel/Ezechielbuch, TRE 10, 766–781.
- DERS., Die Botschaft des Propheten Ezechiel, in: DERS., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze* Bd. 2, München 1974, 104–134.
- DERS., Erwägungen zum „Bund“. Die Aussagen über die Jahwe-*b'erit* in Ex. 19–34, in: *Wort – Gebot – Glaube*, FS für W. Eichrodt zum 80. Geb., hrsg. von H. J. Stoebe u. a., Zürich 1970.
- DERS., *Ezechiel. Gestalt und Botschaft*, BSt 62, Neukirchen-Vluyn 1972.
- ZUNTZ GÜNTHER, *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum, The Schweich Lectures of the British Academy* 1946, London 1953.

Stellenregister (Auswahl)

Auf ganze Bücher verweist das Sachregister.

1. Altes Testament

<i>Genesis</i>		29,45	410
1,3–4	402	29,45–46	52
1,26–27	559	30,10	77
2,24	330	30,26–29	164
3,13	389	31,13	63, 91, 93, 120, 539
12,1–3	489	31,18	423
12,3	160, 278, 594	32,15–16	423
12,8	303	34,16	334
14,3	402		
15,5	488	<i>Leviticus</i>	
17,5	488	4,20–35	310
22,9–10	489	6,11.20	164
26,5	489	10,10	87
39,12	330	10,14	56
		10,17	77
<i>Exodus</i>		11,43	89
3,1–6	55	11,44–45	53, 63, 64, 77, 91,
4,22	573		181, 539
12,21	351	13,45–46	161
15,17–18	185, 210	13–14	174
16,8	528	14,3	162
19,3–6	70	15,13.28	162
19,3–8	72	15,21ff	163
19,5–6	31, 94, 120, 192,	15,25	161
	239, 572, 614, 615	16	77
19,6	73	16,11–19	187
20,20	419	16,13–15	308
23,1	405	17,14	89
23,32–33	405	18,8	345
24,8	192	18,21	152
24,12	423	18,24–30	89, 344
25,8	52, 410	18,29	345
29,33.36	59		
29,37	164		

19,2	63, 64, 69, 76, 91, 106, 107, 152, 173, 223, 556, 603	13,13 14,1–2 14,2 14,2–21 14,3–21 14,21 17,7 18,3 18,9–13 18,15 19,19 21,10–14 21,21 22,10 22,21.24 23,2 23,2–9 23,4–9 23,15 24,7 25,4 26,18–19 26,19 28,9 30,6 30,19 32,19 32,19–21 32,35	403 94 65, 66, 572 66 94 66 344 539 67 171 344 135 344 398 344 200 136, 198 134 66, 409 344 398 67 66 66, 67 110, 126 49 414 415 472
19,2ff	93		
19,17	357		
19,18	93, 285, 472		
19,19	397		
19,33–34	134		
20,7	63, 68, 74, 107		
20,7–8	64, 91		
20,8	18, 63, 68, 539		
20,11	347		
20,22–26	57		
20,24–26	63, 64		
20,25–26	181, 280		
20,26	63, 65, 91		
21,8	63, 91		
21,17–21	92		
21,17–23	161		
21,23	91		
22,17–25	92		
22,31–33	63, 64		
22,32	75, 91		
26,11	52		
26,11–12	408		
26,11–14	411		
<i>Numeri</i>			
4,15	164		
5,2	161		
6,8–11	78		
14,2	528		
14,22–23	528		
15,3–10	530		
15,14–31	135		
15,17–21	456		
15,40	63, 91		
18,8–24	539		
19,11ff	163		
<i>Deuteronomium</i>			
7,1–4	138		
7,1–6	94		
7,3–4	135, 334		
7,6	65		
7,6–8	262, 441		
7,6ff	65, 73, 572		
10,16	110, 126		
10,18–19	134		
13,6	344		
		<i>1. Samuel</i>	
		2,2	55
		30,22	403
		<i>2. Samuel</i>	
		6,6–7	164
		7,10–14	82
		7,14	414
		7,26	415
		16,7	403
		<i>1. Könige</i>	
		8,12–13	406
		11,4	334
		<i>2. Chronik</i>	
		31,18	336
		<i>Esra</i>	
		9,1–2	138

9–10	334	61,1	170
10,3	334	61,5–6	135
<i>Jesaja</i>		61,6	71
1,17	95	62,5	389
2,1–5	592	62,12	72, 110
2,2–4	135, 406	64,4	98
2,2–5	159	64,4–5	97
4,3	109	65,17	430
5,16	55, 106	66,5ff	582
6,3	152	66,17	97
6,5–7	98	66,18–22	480, 592
6,13	110	66,18–24	136
7,2	402	66,20	406, 479
7,3	109	<i>Jeremia</i>	
8,18	406	2,3	71
9,5	586	2,7	97
9,5–6	585	3,1	97
11,4	311	4,4	110
14,1	136	4,11	56
25,6–9	159	6,19–20	96
26,12	584	7	95
26,17–21	582	7,30	97
26,19	584	9,25–26	110
28,16	81, 109, 590	10,25	303
29,13	176	23,5	311
29,13–14	95	23,5–6	158
29,23	75	23,24	577
33,14–17	95	24,6	590
43,3–4	332	30–31	416
43,6	414, 415	31,4	590
43,18–19	430	31,9	415, 573
44,3	110	31,20	415
49,6	160	31,22	415
49,18	389	31,31–34	110, 112, 147, 192, 287, 422, 424, 465
50,7–9	501	31,33	423
52,7	412, 585, 586	31,34	110, 244
52,11	411, 412	33,7	590
53,10–12	312	33,8	98
54,1ff	582	34,16	152
54,3	135	38,9	414
55,3–5	136	50,5	424
56,3–8	136	50,20	110
57,15	556	<i>Ezechiel</i>	
57,19	585, 587	11,16	410
58,6	95	11,17	411
59,20–21	458	11,20	112
60	406	20,9	152
60,1–16	135		
60,11–14	159		

20,18	353	11,9	57
20,34	411, 414		
20,38	414	<i>Joel</i>	
20,40–41	79	3,1ff	113, 203, 170
20,41	411, 413	3,5	303
33,25–26	89	4,17.21	406
34,23–24	158, 596		
36	111, 161	<i>Amos</i>	
36,17–18	97	3,2	71
36,22–28	410	5,15	472
36,22–32	151	5,24	96
36,23	75, 98, 242	9,11–12	205
36,24–29	112, 323		
36,26	203, 468	<i>Micha</i>	
36,27	125, 170, 209, 226, 242, 243, 256, 282, 287, 297	4,1–5	135, 592
		5,4	585, 586
		6,6–8	463
36,33	97	6,8	96, 556
37,14	111, 242		
37,15–28	159	<i>Zephanja</i>	
37,21	411	3,9	304
37,22–25	415	3,9–10	136
37,26–27	112	3,9–20	112
37,26–28	52, 594	3,10	479
37,27	408		
37,27–28	406	<i>Haggai</i>	
37,28	111, 112	2	406
40–48	112, 406	2,5	113
42,14	164	2,6–9	137
44,19	164	2,10–12	164
46,20	164	2,10ff	96
47,22	136		
		<i>Sacharja</i>	
<i>Daniel</i>		1–8	113
1,8–16	563	2,14–15	409, 415
7	114, 116, 117, 118, 303, 317	2,15–16	136
		4,6	113
7,18	155, 488, 547	7,4–10	463
7,22.27	155, 547	8,3	113
12,13	546	8,22	406
		12–14	113
<i>Hosea</i>		13,1	98
2,1	455	13,7–9	159
2,16–17	71	14,15	406
2,21–22	389	14,20	165
2,25	455		
6,6	96	<i>Maleachi</i>	
6,7–10	98	2,11	334
7,8	353		
9,4	530		

2. Außerkanonische Schriften neben dem Alten Testament

<i>Äthiopischer Henoch</i>		<i>2. Makkabäer</i>	
10,5–6	318	1,24ff	72
39,6	583	7	100
48,7	119		
90,28–29	406	<i>3. Makkabäer</i>	
		6,2ff	72
<i>Aristeasbrief</i>		<i>4. Makkabäer</i>	
130–142	399	5,1–6,30	100
139	586		
142	586	<i>Moseapokalypse</i>	
<i>4. Esra</i>		13,3–5	146
7,129	49		
8,56	49	<i>Psalmen Salomos</i>	
		17	129, 311
<i>Joseph und Aseneth</i>		17,26–27	322
8,5–7	334	17,27	415
23,9	472	17,28	588
28,4.14	472	17,28–31	155
29,3	472	17,43	143
		18,5	130
<i>Jubiläen</i>		18,7	311
1,17.29	406	18,7–9	583
1,20–21	403		
1,23–24	125	<i>Sibyllinen</i>	
1,24–25	573	2,167	403
1,27–29	80	3,63.73	403
2,19–31	93	3,290	406
4,26	80	5,431	583
15,31	121		
16,18	72	<i>Sirach</i>	
18,15ff	489	7,34	472
22,16–17	399	24,10	312
25,1	108	35(32),1ff	463
30,7–15	334	44,20	489
33,13.18	108	50,15	530
50,9	93		
<i>Judith</i>		<i>Syrischer Baruch</i>	
12,5–8	144	19,1	49
		84,2	49
<i>1. Makkabäer</i>		<i>Testamente der 12 Patriarchen</i>	
1,62–63	100	TestAss 1,9	403
4,9–11	310	TestBenj 4,2–3	472

TestBenj 10,10	142
TestBenj 10,11	458
TestGad 6,1–3	472
TestJos 18,2	472
TestJos 20,2	404
TestJud 24,2	127
TestLev 2,10–11	310
TestLev 18,2,9–14	403
TestLev 18,6	131
TestLev 18,7–9	127
TestLev 18,12	154
TestNaph 8,7	474
TestRub 5,5	330
TestSim 3,4–6	131
TestSim 6,2ff	131

Testament Hiobs

48,2–3	370
--------	-----

Tobit

4,12	334
14,5	406

Vitae Prophetarum

17	403
----	-----

Weisheit Salomonis

3,8	115, 319
5,5	546
8,7	556
9,10	470
10,5	249
16,26	573

3. Qumran

Damaskusschrift (CD)

III,19–IV,10	80, 407
IV,15ff	403
VI,15–21	105
XI,21	464
XII,12–15	101
XV,15–17	161
XV 16	161

Hôdājôt (1QH)

IV,26	126
VI,3	105
IX,35–36	415
XV,6–7	126
XVI,11–12	323
XIX,10–14	106

Kriegsregel (1QM)

II,1–6	84
IV,10	199
VII,4–6	161, 418

Gemeinderegel (1QS=1Q28)

I,3–6	105
I,5	290
II,24	290
II,26–III,12	126

III,4–12	464
III,17–IV,26	547
V,3–4	290
V,4–6	126
V,4–7	81, 410
V,7	127
V,12–16	100
V,14–17	399
V,18–21	141
VI,13–23	100
VIII,1–IX,26	123
VIII,2	105
VIII,3–4	464
VIII,4–10	410
VIII,5–11	81, 407
IX,3–6	410
IX,4–5	254, 464
IX,5	464
X,22–23	254
XI,7–8	546

Gemeinschaftsregel (1Q28a)

I,25	199
II,3–10	161

4QFlorilegium (4Q174)

III	82, 410
-----	---------

III,3–4	406	4Q511	
III,4	141	Frg. 35,1–5	84, 407
III,6	407	4Q512, Frg. 29–32,	
III,6–7	464	VII,8–9	104
<i>Tempelrolle (11QT=11Q19)</i>		4Q521 Frg. 2	162
XXIX,1–10	407	4QDibHam	
XXIX,8–10	406	IV,8–13	141
XXIX,9–10	83	4QpNah	
XLVI,9–12	406	Frg. 3–4, III,1	103
<i>Weitere</i>		4QShirShabb ^a	
4Q418 Frg. 81,10	84, 407	Frg. 1 I,1–21	407
4Q418 Frg. 81,12	122	11Q 05 XVIII,7	464

4. Neues Testament

<i>Matthäus-Evangelium</i>		9,25	163
1,23	154	10,1	169
3,8	173	10,5–6	158
3,11	169	10,20	169
5,8	177	11,2–10	170
5,9	472	11,5	162
5,14	159	11,20–24	156
5,14–16	204, 529	11,29	556
5,14ff	173	11,29–30	171
5,16	583, 685	12,1–8	183
5,17	473	12,6	154, 183
5,20	193	12,9–14	182
5,23	185, 464	12,24–33	169
5,23–24	177	12,28	161, 169
5,27–32	231	13,23	172
5,38–42	320	14,34–36	161
5,39–41	472	15,3–6	176
5,44	472	15,8–9	176
5,47	357	15,11	178
5,48	64, 173	15,24	158
6,7	357	15,26	158
6,9	150	16,6	350
6,20	538	16,18	160, 199, 211, 590
7,1–5	355	17,1–9	171
7,16–20	173, 583	17,2	466
7,5	472	17,14–21	169
7,6	154	17,27	185
8,2–4	161	18,12–14	167
8,11–12	159	18,15–18	168, 355
8,16–17	161	18,17	160
9,20–22	161, 163	18,19	402

18,21–35	168	4,20	172
18,27.33	172	5,25–34	161, 163
19,3–9	336	5,35–43	161
19,28	116, 155, 156	5,41	163
20,28	332	6,7	169
21,12	185	6,53–56	161
21,31–32	231	7,6	472
21,33–46	157	7,8–13	176
22,1–10	157	7,15	178
22,11–13	173	7,15–23	366
22,21	177	7,18ff	180
22,34–40	171, 286	7,21–22	231, 292
22,38	476	7,27–29	158
23,3–10	472	8,15	350
23,14	176	9,2	466
23,23	175, 176	9,2–10	171
23,25	176	9,14–29	169
23,25–26	172, 175	10,2–12	336
23,26	176	10,11–12	231
23,27–28	176, 472	10,19	231
23,37–39	186	10,21	538
24,14	159	10,45	156, 210, 332
24,18	160	11,15–16	185, 407
24,22.24.31	158	11,25	177
24,43–44	253	12,1–12	156
25,31–46	173	12,15	472
26,6–13	174	12,17	177
26,28	168, 192	12,28–34	171, 286
26,29	187	12,29	476
26,31–32	159	12,33	171
26,45	158	12,40	176
26,61	185	13,10	159, 554
28,7	159	13,11	169
28,19	159, 170, 199, 554	13,20.22.27	158
		13,31	171
		14,3–9	174
		14,24	156, 192
		14,25	187
		14,27–28	159
		14,41	158
		14,58	185, 407
		15,38	187
		16,7	159
		16,15	554
		<i>Lukas-Evangelium</i>	
		1,35	153
		2,49	184
		3,7–9	487
		3,16	169
<i>Markus-Evangelium</i>			
1,8.10	169		
1,21–28	153		
1,25	154		
1,32–34.39	161		
1,40–45	161, 174		
1,44	185		
2,17	167		
2,19	389		
2,23–28	183		
3,1–6	182		
3,13–19	155		
3,22–30	169		
3,34–35	590		
4,11	354		

4,1.14	169	14,13.21	161
4,31–37	153	14,15–24	157
4,40	161	15,3–7	167
5,8	167	15,8–10	167
5,12–16	161	15,11–32	167, 578
5,32	167	16,19–31	172
5,36	402	17,11–19	161
6,1–5	183	17,12–19	175
6,6–11	182	18,9–14	177
6,27	172	19,1–10	167
6,28	472	19,41–44	186
6,32ff	172	19,45	185
6,36	64, 173	20,9–19	157
6,42	472	20,25	177
7,11–17	161	20,47	176
7,14	163	22,16	187
7,18–23	170	22,20	192
7,22	162	22,28–30	156
7,47–48	167	22,30	116, 155
7,50	231	24,6	159
8,15	172	24,7	158
8,43–48	161, 163	24,17	199
8,54	163	24,47–53	159
9,1	169	24,49	170
9,28–36	171		
9,37–42	169	<i>Johannes-Evangelium</i>	
9,52	158	1,29.36	351
10,7–8	181	1,41.45	153
10,13–15	156	2,19–21	407
10,16	242	6,69	153
10,25–28	171, 286	8,11	231
10,25–37	172	11,39–44	161
11,2	150	13,15	524
11,15–22	169	19,36	351
11,20	161, 164		
11,31–32	487	<i>Apostelgeschichte</i>	
11,38	86	1,8	199, 202
11,39	176	2,17–21	203
11,39–41	172, 175	2,27	153
11,41	176	2,33	202
11,42	175, 176	2,38	170, 202
11,44	176	2,46	209
12,1	350, 472	3,1	309
12,12	169	3,14	153
12,32	115, 155, 317	3,25–26	199
12,36–38	253	4,12	201
12,39–40	253	5,1–11	203
13,10–17	182	5,9	202
13,34–35	186	5,12.42	209
14,1–6	182	5,13	204

5,20–21.25	209	2,26	286
6,14	211	2,28–29	519
7,38–39	204	2,29	425
7,42–43	210	3,5–8	442
7,47–49	210	3,20–31	487–488
7,48–50	211	3,24	309
8,5.14–25	200	3,25	308
8,26–39	200	4	488, 489–490
9,13	198	4,2.6	581
9,36	204	4,5–8	489
9,40	202	4,6–8	490
10	201	4,25	490
10,12–28	92	5	490
10,14	180	5,2	187
10,28	144	5,6–8	490
11,8	180	5,9	504
13,34–35	201	5,17	488
14,21–23	273	6,1	442
15	204	6,1–14	442–448
15,8	201	6,2–11	579
15,12	201	6,3–10	279
15,29	89	6,5	328
16,1ff	273	6,6	295
16,12–40	516	6,11	296
17,1–9	219	6,15–23	449–453
17,24	210	6,19	459
18,5.7	300	6,22–23	292
18,23	273	7,1	440
19,41–44	201	7,1–6	491
20,7–12	370	7,7–12	493
20,9–12	202	7,7–25	288, 491–494
21,6	209, 210	7,13–25	493–494
21,21	208	8,1–2	492
21,23ff	464	8,1–17	494–501
21,24	201	8,2	424, 502
21,25	204	8,4	426, 504
26,10	198	8,14	289
26,18	547	8,19–22	554
		8,28	368
		8,29	426
<i>Römer</i>		8,30	547
1,4	60, 223, 409	8,31–39	501
1,5	484, 488	8,34	501
1,6–7	441, 442	9,1–6	454
1,18–32	348, 470, 484	9,3	358
2,5–16	489	9,4	462
2,6–7	583	9,6–29	454–455
2,7	503	9,30–10,21	455
2,12–24	484–486	9,31	426
2,16	427	10,3–4	503
2,25–29	486–487, 503		

10,9–13	304	4,4	503
10,15	412	4,4–5	362
10,18	554	4,6	476
11,1–32	456–458	4,8	318, 532
11,6	504, 581	4,16	365
11,16	453–458	4,17	362
11,26–27	458	4,21	363
12,1–2	405, 420, 459–471, 478, 480, 510	5	342–358
12,1–13,14	459–477	5,1ff	168
12,3–8	471	5,13	344
12,9–21	472	6,1–8	316–320
13,1–7	472–473, 477	6,1–11	328
13,8–10	473–477	6,2	115
13,11–14	477	6,2–3	318
13,14	559	6,9	318
14,1–15,13	504, 507	6,9–11	320–328
14,1–23	563	6,12–20	328–333
14,5	370	6,16–20	407
14,14	179, 329	6,18	231, 399
14,17	329	6,19	405
14,20	179	6,20	460
15,3	286	6,22	359
15,7	685	7,12–14	333–337
15,14	355, 356	7,14	164, 241
15,16	477–483	7,17–20	208
15,20	405	7,19	286, 363
15,23–24	439	7,22	363
15,25–26	197	7,32–35	338–342
15,31	197	7,39	334, 399
16	483	8,4	405
16,5	480	8,11	353
16,16	483–484	9,8–10	398
16,23	300	9,13–14	315
16,25–26	488	9,17–18	362
		9,21	286
		9,24	533
		9,26	365
<i>1. Korinther</i>		10,1–13	366, 457
1,2	301–305	10,10	528
1,8	552	10,14–20	400
1,9	402	10,16	402
1,18	421, 646	10,19	405
1,26–27	300	10,21	367, 399
1,30	304–313, 488, 657	10,23–31	365
2,9	368	10,25–27	366
3,9	422	10,27	399
3,12	405	10,33	365
3,12–15	428	11,1	365
3,16	217, 592	11,2	363
3,16–17	313–316	11,10	369
3,17	407		

11,17–33	367	6,14	397, 402
11,23	363	6,14–7,1	389–420
11,23–26	424	6,15	402–404
11,25	187, 376, 465	6,16	405, 411
11,27–32	359	6,17	411
11,29–32	348	6,18	416
12,3	369	7,1	60, 142, 223, 416– 419, 606
12,13	360		
12,31b–13,13	364	7,9–11	388
13,12	426	8,4	197
14,4	405	8,5	431
14,13–18	369	8,9	431
14,15	369	8–9	431
14,25	405	9,1.12	197
15,2	363	9,8	583
15,3–5	450	10,12–18	384
15,5	359	10–12	431
15,29	324	11,2–4	388–389
15,48	579	11,13	384
15,50	321	11,22	385
15,51	427	12,2–4	579
15,58	583	12,7	348
16,1	197	12,21	346, 388
16,8	464	13,2	388
16,10	583		
16,13–14	365	<i>Galater</i>	
16,15	480	1,1–4	279
16,17	301	1,8–9	358
16,22	358–359, 368	2	279–281
		2,1–14	179
<i>2. Korinther</i>		2,6–9	206
1,1	386	2,9	207, 211
1,12	60, 386–387	2,12–14	207
1,19–20	416	2,14	413
1,20	420	2,19–20	279
1,21–24	421–422	3,2.5	288
2,5–11	422	3,8–9	278
2,15–16	421	3,27	559
3,2–18	416, 422–427	3,27–29	277
3,3	244	3,29 5	546
3,6–11	465	3–4	281–282
3,18	466, 559	4,5–6	277
4,6	402	4,7	546
4,10–11	427	4,10	370
4,16	426, 467	4,19	559
5,9–10	427–429	4,26	278, 518, 579
5,14–21	429–430	5,13–26	282–297
5,17	467	5,13	283
6,1–2	430–431	5,14	284–287, 425
6,3–10	387	5,16	287

5,17	287–289	1,27–2.18	522
5,18	289	2,1–11	522–525
5,19	289–291	2,12–18	525–530
5,19–21	321	2,15	420
5,21	292–293	2,17	405, 465, 480
5,22	293–295	2,30	583
5,24	295–296	3,1	528
5,25	288, 296–297	3,3	425, 519
6,1	355, 422	3,4–11	519–520
6,2	285, 425	3,8–11	531–532
6,8–10	292	3,9	503
6,10	589	3,12–16	532–535
6,15	278, 288, 429, 467	3,20	518, 579, 589
		3,21	427, 466
		4	535–539
<i>Epheser</i>		4,1	520
1,1	570	4,3	398
1,3–14	571–574	4,13	528
1,17–19	574–575	4,15	518–519
1,20–23	575–577	4,17	479
2,1–10	582–584	4,18	462, 465, 530, 531
2,6	579	4,21–22	517–518
2,10	294, 430, 583		
2,11–18	585–588	<i>Kolosser</i>	
2,19–22	588–592	1,2.4	544
2,21	405	1,6	561–562
3,4–6	590	1,9–14	544–549
3,5–6	593–594	1,15–20	312
3,10–11	594–595	1,18.24	562
3,14–21	595–596	1,19	577
4,1–16	596–600	1,21–23	549–554
4,17–5,20	600–605	1,22	553
4,23–24	426	1,26–27	544
4,24	430, 467, 582	1,28	553, 562
4,25–5,20	600–605	2,8–9	563–564
4,30	244	2,9	577
5,2	601	2,11	425
5,5	321, 575	2,12	447
5,14	579	2,16	370
5,21–6,9	605–612	2,16–18	563–564
5,27	389	3,1–4,6	555–561
6,10–20	613	3,3	547
6,24	570	3,3–4	579
		3,4	548
<i>Philipper</i>		3,10	426, 430, 467
1,1	517	3,12	555
1,6	418, 520	4,5	354
1,9–11	520–521	4,12	553, 562
1,11	294, 583	4,15–16	562
1,20	521		
1,27	522		

<i>1. Thessalonicher</i>		<i>Titus</i>	
1	252–253	1,15	179
1,3	583	2,14	583
1,9–10	252, 405	3,5–6	321, 430, 467
3,11–13	220–224		
3,13	60, 222, 250, 520	<i>Hebräer</i>	
4,1–3	450	11,8–10	489
4,1–12	225–247	11,17–19	489
4,12	354	12,10	60
4,13–18	253–254		
5,4–6	253	<i>Jakobus</i>	
5,5–8	529	2,14–26	489
5,14–15	355	5,19–20	355
5,16–22	254		
5,23–24	247–250	<i>1. Petrus</i>	
		1,14–15	466
<i>2. Thessalonicher</i>		1,15–17	309, 419
1,1	266	1,19	351
1,3–5	266–267	2,4–8	590
1,10	266	2,5	405, 462
2,13–17	261–265	3,8–9	472
2,15	364	4,17	405
3,3–15	267–270	5,14	484
3,6–15	355		
3,14	353	<i>1. Johannes</i>	
3,15	422	5,16–17	355
<i>1. Timotheus</i>		<i>Offenbarung</i>	
1,20	168, 348	1,6	72
3,15	405, 590	3,12	405
3,16	554	5,10	72
		14,4	309
<i>2. Timotheus</i>		18,4	412
1,9	581	19,7	389
2,17	168	20,7–15	318
2,18	532	21,3	409
4,6	530	21,6.8	293
4,7	533	21,9	389

5. Außerkanonische Schriften neben dem NT und Apostolische Väter

<i>1. Clemens</i>		15,3	356
2,6	346		
		<i>Oden Salomos</i>	
<i>Didache</i>		20	463
10,6	359		

6. Rabbinische Schriften

<i>Babylonischer Talmud</i>		mMid II 3	138
bShab 133b	64	mSan 7,4	346
bSota 14a	64	mSan 10,1	458
		mShab 13,1	86
<i>Midrashim</i>		<i>Mekhilta</i>	
LevR 24	230	Mekh.Ex 19,6	74
LevR 24,1	106		
LevR 24,5–6	107	<i>Sifra</i>	
LevR 24,6 (34d)	74	Lev 16,16.57b	74
NumR 7,5–7	107	<i>Tosephta</i>	
NumR 9 (151b)	74	tShab 15,17	108
NumR 9,7	107	<i>Targumim</i>	
DevR 5,7	104	Tg Jes 28,16	590
<i>Mischna</i>		Tg Jes 33,14–17	100
mAv 1,2	64	TJon 2Sam 5,8	100
mAv 1,12	74	<i>Jerusalem Talmud</i>	
mAv 2,4	74	yYoma 45c	356
mChal 1,1ff	456		
mKel 18	138		

7. Antike Schriftsteller

Cassius Dio		<i>Bellum Judaicum</i>	
XXXVII,17,2	145	II,129	86
Euseb		II,150	101, 103
<i>Historia ecclesiastica</i>		V,5,2	139
2,23,6	464	V,400	74
Josephus		VI,9,3	139
<i>Antiquitates Judaicae</i>		VI,425	55
I,14	73	<i>contra Apionem</i>	
IV,2	73	II,258	145
V,102	73	Philo	
V,113	73	<i>De Abrahamo</i>	
VI	138	56	52, 72
VIII,114	592	<i>Legum allegoriae</i>	
IX 11,5	139	I,18	54
XI,346–347	100	<i>De migratione Abrahami</i>	
XIV,11,5	144	93	108
XVIII,4,3	144		
XVIII,19	84		
XVIII,345	334		

<i>De vita Mosis</i>		I, 256–261	107
I,278	353	III,29	334
<i>De praemiis et poenis</i>		Strabo	
123	73	<i>Geographica</i>	
		XVI,2,37	145
<i>Quod omnis probus liber sit</i>		Tacitus	
75	464	Hist V,5,2	145
<i>De sobrietate</i>		Zauberpapyri	
66	52, 72	IV 523	59
<i>De specialibus legibus</i>			
I,167	54		

Autorenregister

- Aalen, Sverre 80
Adewuya, J. Ayodeji 1, 32, 43, 69, 315,
319, 389, 392, 397, 398, 420, 537,
641
Ådna, Jostein 80, 82, 83, 165, 175, 185,
186, 205, 210, 211, 314, 393, 408,
412, 651
Aland, Kurt 60, 64, 222, 230, 232, 233,
237, 239, 248, 264, 305, 338, 383,
404
Aletti, Jean-Noël 276
Allison, Dale C. Jr. 223, 474
Alon, Gedalyahu 86, 143, 144, 145
Althaus, Paul 492, 494, 628
Asting, Ragnar 9, 18, 42, 43, 61, 302,
303, 612, 641, 662
Avemarie, Friedrich 48, 76, 107, 293,
485

Backhaus, Knut 36
Baeck, Leo 74
Baltensweiler, Heinrich 238
Barr, James 55, 59, 60, 199, 215, 217
Barrett, Charles Kingsley 200, 319,
321, 323, 328, 331, 340, 345, 376,
383, 384, 385, 422, 610
Barth, Gerhard 203, 325, 326, 327, 345,
346, 357, 684
Barth, Karl 492, 523
Barth, Markus 569, 571, 573, 575, 615
Barthélemy, Dominique 400
Barton, Stephen C. 32, 225
Barton, John 63
Bauckham, Richard 119, 120, 132, 133,
172, 199, 205, 206, 207, 211
Baumann, Rolf 305
Baumert, Norbert 233
Baur, Ferdinand Christian 194, 516
Bayer, Oswald 499
Beale, Gregory K. 395, 408, 415
Beauvery, Robert 236, 237
Becker, Joachim 419
Becker, Jürgen 131, 132, 165
Behm, Johannes 356, 467
Bell, Richard H. 55, 73, 74, 187, 277,
413, 454, 455, 456, 460, 487
Bengel, Johann Albrecht 237, 347, 348,
473, 552
Benoit, Pierre 393, 434
Berger, Klaus 4, 19–21, 43, 120, 121,
160, 164, 165, 167, 309, 337, 344,
637, 655
Bernardin, Joseph Buchanan 224
Best, Ernest 260, 265, 267, 268, 556,
579, 580, 581, 590, 605, 606, 607,
610, 611
Betz, Hans Dieter 287, 289, 365, 392,
395, 398, 399
Betz, Otto 13–14, 42, 43, 83, 84, 85,
166, 183, 211, 260, 318, 413, 671
Bilezikian, Gilbert 606
Bjerkelund, Carl J. 227
Blenkinsopp, Joseph 584
Blischke, Folker 35–37, 43, 243, 279,
288, 299, 320, 330, 522, 525, 527,
658, 659, 661, 666, 670, 671, 679
Block, Daniel I. 189, 313, 415
Blomberg, Craig L. 167, 168
Bockmuehl, Markus 155, 157, 158,
171, 174, 176, 182, 183, 187, 206,
207, 208, 523, 532, 537, 650, 658
Bockmühl, Klaus 659, 663, 667, 670
Böttrich, Christfried 39
Borg, Marcus J. 1, 75, 122, 150, 164,
352
Bornkamm, Günther 284, 326, 359,
444, 448, 514, 527, 558, 634, 637,
674
Brady, Patrick J. 1, 37–38, 43
Braulik, Georg 66, 67, 345

- Braun, Herbert 247, 282
 Brecht, Volker 686
 Brekelmans, Christianus 53, 54, 115, 116
 Breystenbach, Cilliers 274
 Brooke, George J. 82
 Brower, Kent 32, 33, 155, 156, 163, 641, 648
 Brown, Raymond E. 187, 383
 Bruce, Frederick Fyvie 165, 177, 238, 261, 273, 274, 288, 292, 294, 295, 305, 517, 530, 532, 533, 546, 547, 551, 555, 556, 557, 558, 568, 569, 574, 594, 595, 606, 607, 609
 Brunner-Traut, Emma 263
 Bryan, Steven M. 89, 100, 140, 156, 157, 175, 178, 179, 181, 188, 318
 Buber, Martin 63
 Buchegger, Jürg 427, 430, 459, 467
 Büchsel, Friedrich 307, 308, 309, 310, 315
 Bujard, Walter 543
 Bultmann, Rudolf 3, 10, 11, 13, 14, 15, 18, 26, 27, 35, 36, 247, 296, 327, 365, 381, 460, 475, 493, 633, 636, 637, 651, 663, 671, 672
 Burchard, Christoph 127
 Burkhardt, Helmut 628, 681
- Caquot, André 128
 Casey, Maurice 115, 117
 Chester, Andrew 420
 Chilton, Bruce D. 51
 Clarke, William Kemp Lowther 607
 Clements, Ronald E. 109, 110, 111
 Coenen, Lothar 198
 Collins, John James 117, 128, 232, 233, 235, 236
 Conzelmann, Hans 194
 Coppens, Joseph 407
 Cotterell, Peter 55, 61, 217
 Cranfield, Charles E. B. 1, 25–26, 43, 329, 425, 443, 458, 473, 476, 487, 503
 Cross, Frank Moore 84
 Cullmann, Oscar 152, 260
- Dabelstein, Rolf 225, 233
 Dahl, Nils Alstrup 277, 324, 557
 Davies, Eryl W. 63
- Davies, William David 192, 223, 474
 De Jonge, Marinus 130, 132, 143
 Deichgräber, Reinhard 585
 Deidun, T. J. 225, 226, 227, 228, 232, 236, 237, 240, 243, 256, 259, 278, 282, 284, 294, 295, 296, 297, 324, 351, 364, 423, 424, 468, 494, 525, 526, 527, 528, 637, 674
 Deines, Roland 74, 86, 101, 128, 141, 142, 147, 157, 17, 180, 184, 188, 191, 193, 195, 206, 474, 583
 Delling, Gerhard 297, 333, 470, 562, 606
 Denis, A.-M. 131, 132
 Derrett, J. Duncan M. 396, 398, 485
 DeSilva, David A. 200, 384
 Di Lella, Alexander A. 117
 Dibelius, Martin 194, 252
 Dieter, Melvin E. 248
 Dihle, A. 109, 335, 387
 Dimant, Devorah 80, 82, 83, 123, 290
 Djukanović, Savo 10–11, 42, 43, 411, 535, 636, 663, 672
 Dobschütz, Ernst von 232, 233
 Dodd, Charles Harold 216
 Dohmen, Christoph 70, 71, 626
 Donfried, Karl Paul 232, 238, 260, 261, 263, 638
 Douglas, Mary 88, 92
 Dschulnigg, Peter 292
 Dunn, James D. G. 3, 8, 29, 74, 101, 115, 162, 163, 165, 167, 178, 200, 207, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 292, 307, 323, 327, 441, 443, 445, 487, 496, 499, 503, 523, 587, 653, 654
 Dupont-Sommer, André 128
- Earle, Ralph 248
 Eckstein, Hans-Joachim 442, 443, 444, 445, 446, 447, 543
 Ehrlich, Carl S. 42
 Elliger, Karl 62
 Elliott, Mark Adam 48, 49, 119, 121, 123, 124, 129, 130, 132, 145, 486, 645
 Ellis, E. Earle 149, 472
 Evans, Craig 317
- Falk, Daniel 128, 129

- Fee, Gordon 300, 323, 325, 326, 343,
347, 348, 355, 391, 395, 396, 400,
419, 530, 536, 537
- Feldmeier, Reinhard 556
- Festugière, André Jean 58
- Fischer, Karl Martin 583, 592
- Fitzmyer, Joseph A. 151, 390, 395
- Flashar, M. 59
- Foerster, Werner 403, 546
- Ford David 395
- Fowl, Stephen E. 523
- Frame, James Everett 245
- Frey, Jörg 274
- Friedrich, Gerhard 532, 533, 534
- Fuchs, Ernst 496
- Furnish, Victor Paul 179, 283, 296,
381, 389, 390, 425, 469, 633, 638
- Gammie, John G. 87, 654
- Gärtner, Bertil 82, 313, 394
- Gathercole, Simon J. 48, 49, 292, 486,
487, 489, 502, 503, 507
- Gaugler, Ernst 8, 12, 43, 675
- Gehman, Heryn S. 52, 53
- Gerber, Christine 442, 447, 448, 449
- Gerhardsson, Birger 149
- Gese, Hartmut 48, 68, 77, 78, 79, 99,
109, 110, 112, 113, 114, 116, 117,
118, 147, 151, 152, 154, 159, 171,
183, 184, 186, 191, 192, 193, 279,
306, 307, 308, 309, 312, 324, 326,
328, 415, 582, 655, 669
- Gese, Michael 569, 607, 608, 610, 611
- Gnilka, Joachim 157, 165, 172, 175,
183, 189, 389, 390, 403, 434, 435,
516, 521, 525, 527, 534, 536, 537,
538, 585
- Goldhahn-Müller, Ingrid 23, 27, 28, 30,
43, 388, 678, 679
- Goldingay, John E. 114, 115, 117
- Goppelt, Leonhard 156, 167
- Gorman, Michael J. 4, 34
- Grässer, Erich 389, 400, 405, 412, 417
- Grisanti, Michael A. 90
- Grundmann, Walter 222, 551, 552
- Grünwaldt, Klaus 57, 64, 65, 67, 236,
336, 344
- Hägglund, Bengt 628
- Haenchen, Ernst 194
- Hafemann, Scott J. 126, 127, 192, 236,
383, 419, 433
- Hagenow, Stephan 23–25, 43, 349, 678
- Hagner, Donald A. 160, 275, 281, 373,
458, 484, 486, 487
- Hahn, Ferdinand 3, 149, 156, 160, 169,
175, 640, 657
- Hahn, R. R. 128
- Hall, David R. 383, 384, 385, 386, 396
- Hampel, Volker 118
- Hanhart, Robert 116
- Hansen, G. Walter 273, 274
- Hanssen, Olav 1, 11, 14–16, 20, 43, 61,
164, 217, 314, 327, 328, 337, 640,
653, 663, 672, 681
- Harder, Günther 222
- Harrington, Hannah K. 1, 47, 55, 56,
63, 74, 75, 76, 84, 86, 99, 100, 101,
102, 106, 140, 234, 572, 677
- Hartmann, Louis F. 117
- Hasel, Gerhard F. 117, 118
- Haubeck, Wilfrid 223, 241, 248, 249,
306, 308, 309, 310, 314, 387, 397,
452, 553
- Hauck, Friedrich 92, 108, 231, 552
- Haufe, Günter 220, 222, 226
- Hausmann, Jutta 109, 110, 111
- Hawthorne, Gerald F. 516, 517, 519,
522, 523, 524, 526
- Hay, David M. 73
- Hayes, Christine E. 134, 138, 140
- Hays, Richard B. 3, 174, 216, 217, 275,
298, 342, 523, 591, 595, 597, 674
- Helfmeyer, Franz-Josef 228
- Hengel, Martin 51, 74, 75, 76, 130,
134, 136, 141, 156, 158, 159, 165,
166, 167, 177, 187, 188, 191, 192,
194, 195, 200, 201, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 219, 220, 250, 252,
263, 274, 275, 312, 369, 440, 441,
480, 481, 510, 548, 578, 650
- Hoehner, Harold W. 569
- Hoffmann, Ernst G. 236, 341
- Hofius, Otfried 47, 167, 168, 288, 289,
297, 303, 359, 367, 370, 422, 424,
430, 499, 523
- Holm-Nielsen, Svend 128, 143
- Holtz, Traugott 219, 220, 221, 222,
224, 225, 226, 232, 233, 234, 238,
239, 247, 248, 249, 258

- Hooker, Morna D. 169, 178, 523, 524
 Horbury, William 52, 72, 98, 100, 185,
 313, 350, 410, 411, 415, 573, 650
 Horn, Friedrich Wilhelm 40, 125, 169,
 203, 498, 637, 671
 Horrell, David G. 375, 637, 647, 673
 Horsley, G. H. R. 317
 Hossfeld, Frank-Lothar 98, 99, 321
 Houston, Walter 92, 201
 Howard, James M. 34–35, 43, 641
 Hübner, Hans 39
 Hughes, Philip Edgcumbe 399
 Hurtado, Larry W. 523, 524, 525

 Issel, Ernst 5, 41, 43, 376, 611, 654

 Jacob, Benno 70, 71
 Janowski, Bernd 51, 77, 84, 103, 108,
 271, 307, 308, 310, 312, 622
 Jensen, Joseph 230
 Jenson, Philipp Peter 57, 87, 88, 92,
 164
 Jeremias, Gert 122
 Jeremias, Joachim 49, 74, 75, 86, 109,
 151, 156, 186, 359, 591
 Jervell, Jacob 131, 143, 160, 194, 195,
 197, 204, 205, 211, 646
 Joest, Wilfried 628, 638
 Johnson, Andy 32, 33, 145, 243, 502,
 641, 648
 Joosten, Jan 62, 64, 69, 94

 Kaiser, Otto 70
 Kamlah, Ehrhard 290
 Kammler, Hans-Christian 304, 305,
 307
 Karrer, Martin 142, 678, 679
 Käsemann, Ernst 15, 17, 165, 190, 283,
 296, 315, 349, 360, 381, 384, 440,
 442, 444, 451, 458, 460, 465, 469,
 471, 473, 474, 475, 503, 505, 511,
 523, 545, 588, 592, 637, 652
 Kautzsch, E. 47
 Kazen, Thomas 163, 164
 Kedar-Kopfstein, Benjamin 99
 Kee, Howard C. 127, 130, 131, 132,
 404
 Keil, Carl Friedrich 114, 353
 Kellermann, Diether 52, 70

 Ker, R. E. 419
 Kim, Seyoon 252, 281, 286, 365, 366,
 441
 Kirchhoff, Renate 329, 330, 331
 Klaiber, Walter 16–17, 43, 198, 248,
 258, 276, 686
 Klauck, Hans-Josef 39, 316, 460, 482
 Klawans, Jonathan 89, 90, 97, 103,
 104, 108, 134, 138, 140, 167, 178,
 180, 417
 Klijn, A. F. J. 598
 Klinzing, Georg 394, 463
 Klostermann, August 62
 Knodt, Gerhard 302
 Knohl, Israel 62, 69, 91, 93, 94
 Koch, Dietrich-Alex 18, 47, 48
 Koch, Klaus 66, 78, 114, 116
 Köhler, Ludwig 77
 Konradt, Matthias 225, 232, 233, 239,
 256, 348, 349
 Kopfermann, Wolfram 628
 Kornfeld, Walter 52, 95, 110
 Kraus, Hans-Joachim 68, 71, 96, 99,
 136, 137, 412, 460
 Kraus, Wolfgang 120, 135, 136, 139,
 141, 142
 Kugel, James 94, 138
 Kugler, Robert A. 130, 131
 Kuhn, Karl Georg 74, 75, 276
 Kümmel, Werner Georg 365, 439, 491,
 493

 Lampe, Peter 440
 Lanci, John R. 39
 Landmesser, Christof 36, 522, 535,
 671, 673
 Lang, Friedrich 305, 333, 350, 362,
 366, 367, 383, 385, 390, 395, 421,
 422, 426, 427, 429, 430, 468
 Lange, Armin 83
 Lange, Dietz 555, 663
 Larsson, Edvin 523, 527
 Lautenschlager, Markus 254
 Leaney, A. R. C. 125
 Lebram, Jürgen-Christian 117
 Levine, Baruch A. 641
 Lichtenberger, Hermann 26, 50, 76, 84,
 101, 103, 105, 106, 108, 123, 126,
 290, 327, 341, 440, 491, 492, 493,
 494, 498

- Liddell, H. G. 527
Liebeschuetz, John H. W. G. 231
Lietzmann, Hans 284, 337
Lightfoot, Joseph Barber 319, 523, 551
Lincoln, Andrew T. 569, 570, 581, 588,
592, 605, 606, 618
Lindemann, Andreas 18, 356, 373, 579,
583, 585
Lipiński, Edward 123
Liu, Yulin 39, 43
Lods, Marc 593
Lohfink, Gerhard 150, 151, 152, 156,
193, 198, 202, 412, 435, 559, 571,
603, 645, 680
Lohfink, Norbert 136
Lohse, Eduard 3, 306, 308, 312, 349,
472, 546, 550, 551
Longenecker, Richard N. 274
Lütgert, Wilhelm 183
Luz, Ulrich 151, 170, 172, 173, 174,
176, 183, 319, 474, 562
Lyons, George 614

Maier, Johann 50, 82, 83, 127, 141,
341, 546
Malina, Bruce 230
Marguerat, Daniel 195, 201, 204
Marquardt, Manfred 248, 537, 678
Marshall, Ian Howard 3, 152, 160, 167,
172, 186, 189, 198, 199, 200, 202,
203, 208, 210, 216, 221, 223, 224,
225, 229, 230, 232, 238, 242, 245,
247, 248, 250, 256, 260, 261, 264,
274, 357, 371, 372, 465, 516, 517,
518, 519, 524, 525, 526, 530, 531,
535, 536, 538, 580, 581, 583
Martin, Ralph P. 254, 369, 389, 390,
404, 592
Martin, Troy W. 218, 276
Martínez, Florentino García 50, 81, 82,
83, 127
Mauerhofer, Erich 1
Maurer, C. 233, 237
Meisner, Norber 584
Merk, Otto 3, 365
Merklein, Helmut 446
Metzger, Bruce M. 60
Meyer, Ben F. 156
Meyer, E. 235
Michaelis, Wilhelm 234, 235, 531, 536
Michaud, Henri 55, 57, 685
Michel, Otto 47, 51, 289
Milgrom, Jacob 55, 56, 62, 69, 87, 90,
92, 94, 104, 109, 164, 335, 667
Miller, Chris A. 201
Miller, Patrick D. 57
Mittmann-Richert, Ulrike 155
Mohrmann, Christine 60, 61, 199
Morris, Léon 487
Motte, André 58, 59, 251
Moule, Charles F. 359, 550
Muddiman, John 569, 578
Murphy-O'Connor, Jérôme 219, 220,
260, 335, 364, 384, 385, 523
Murray, John 66
Mussner, Franz 280, 284, 289, 290,
291, 293, 296

Naudé, Jackie A. 358
Neusner, Jacob 51, 102, 106
Newsom, Carol 81, 84, 85, 86, 370
Newton, Michael 101, 241, 249, 308,
350, 376, 407, 479, 640, 656
Nickelsburg, George W. E. 48, 50, 117,
128, 130
Niebuhr, Karl-Wilhelm 172, 175, 238,
316, 665
Noth, Martin 62, 70, 114, 116
Nygren, Anders 459

O'Brien, Peter T. 461, 520, 521, 523,
524, 526, 528, 529, 530, 533, 534,
535, 538, 542, 543, 545, 546, 551,
554, 561, 569, 582, 585, 590, 592,
593, 598, 599, 604, 605, 606, 608,
609, 611
Oegema, Gerbern 584
Oepke, Albrecht 329, 333, 612
Otto, Eckart 62, 63, 65, 67, 77, 78, 88,
93, 311, 346, 358
Otto, Rudolph 5, 42, 623

Percy, Ernst 543, 569, 574
Pesch, Rudolf 157, 194, 195, 198
Pfister, Willibald 243, 497
Plöger, Otto 117
Podella, Thomas 56
Pokorný, Petr 569
Pola, Thomas 52, 79, 87, 96
Ponthot, J. 482

- Porter, Steven L. 609, 638
 Preuss, Horst Dietrich 62
 Procksch, Otto 3, 18, 54, 55, 59, 87, 251, 654
 Rad, Gerhard von 88, 109
 Radl, Walter 457
 Rainbow, Paul A. 288, 289, 494, 503, 628, 632, 638, 684
 Räsänen, Heikki 178, 179
 Reiser, Marius 195
 Rensberger, David 400, 411, 420
 Renwick, David A. 420
 Riches, John 3, 56, 150, 212
 Ridderbos, Herman 360, 644, 649
 Rieger, Hans-Martin 6, 285, 287, 475, 494, 501, 502, 504, 526, 628, 636, 637, 638, 678
 Riesenfeld, Harald 149, 369
 Riesner, Rainer 149, 219, 220, 274, 394, 466, 469, 470, 480, 622
 Rigaux, Béda 232, 233, 247, 249, 250, 255, 260, 261, 263, 264, 269
 Ringgren, Helmer 64, 353
 Rodd, Cyril S. 63
 Röcker, Fritz 260
 Roloff, Jürgen 19, 74, 156, 160, 194, 196, 198, 199, 203, 212, 360, 390, 394, 407, 569
 Rosner, Brian 52, 315, 316, 320, 329, 331, 332, 343, 345, 346, 354, 686
 Rudolph, David J. 179, 180
 Ruwe, Andreas 62, 69, 93
 Sängner, Dieter 378
 Safrai, Shmuel 100, 135, 139, 140
 Sanders, Ed Parish 48, 49, 56, 86, 89, 128, 163, 181, 182, 184, 188, 190, 333, 455, 485, 640, 653
 Sass, Gerhard 399
 Schäfer, Peter 192
 Schechter, Solomon 107
 Schelkle, Karl Herman 3, 301
 Schenk, Wolfgang 516
 Schille, Gottfried 583
 Schlatter, Adolf 4, 5–7, 8, 42, 43, 189, 283, 285, 294, 331, 332, 339, 343, 347, 351, 381, 390, 397, 398, 419, 422, 428, 429, 469, 471, 474, 475, 477, 485, 489, 494, 502, 503, 628, 632, 635, 636, 637, 638, 639, 660, 667, 671, 673, 674, 678
 Schlier, Heinrich 475
 Schmidt, Eckart David 1, 40, 41, 43, 60, 218, 223, 225, 233, 238, 255, 630
 Schmidt, Karl Ludwig 239
 Schmidt, Werner H. 66, 271, 406
 Schmithals, Walter 261
 Schnackenburg, Rudolph 3, 575, 576, 577, 578, 580, 585, 590, 591, 595, 596, 598, 600, 601, 604, 611, 613
 Schnelle, Udo 36, 219, 260, 273, 301, 304, 383, 439, 516, 523, 525, 542, 543, 557, 569, 629, 633, 653, 665
 Schniewind, Julius 9–10, 43, 165, 671
 Schrage, Wolfgang 3, 18–19, 43, 230, 246, 247, 257, 283, 284, 286, 288, 294, 295, 299, 305, 306, 316, 324, 333, 334, 337, 339, 342, 352, 358, 360, 362, 363, 365, 380, 425, 426, 469, 473, 496, 497, 498, 537, 556, 572, 597, 600, 601, 605, 606, 633, 660, 661, 662, 673, 678, 684
 Schreiner, Thomas R. 459, 461, 466, 471, 495, 497, 498, 499, 503, 504, 505
 Schrenk, Gottlob 59
 Schulz, Sigfried 92, 108, 125, 231
 Schwartz, Baruch J. 56, 57, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71
 Schwarz, Eberhard 394, 398, 400
 Schweitzer, Albert 23
 Schweizer, Eduard 545, 546, 547, 549, 553, 556, 558, 559, 564
 Schwemer, Anna Maria 130, 136, 194, 219, 220, 250, 252, 263, 274, 275, 440, 441, 466, 480, 481, 564, 578, 650
 Scott, James M. 277, 415, 527
 Seebass, Horst 57
 Seitz, Manfred 161
 Sekki, Arthur Everett 125, 126, 127
 Senft, Christophe 359
 Seybold, Klaus 98, 99
 Siebenthal, Heinrich von 223, 236, 241, 248, 249, 314, 341, 387, 397, 452, 553
 Silva, Moisés 528
 Skarsaune, Oskar 210, 656

- Snodgrass, Klyne R. 503
 Söding, Thomas 659
 Spicq, Ceslas 245, 319, 358
 Spilsbury, Paul 73, 74
 Stähli, Hans-Peter 392, 419
 Stalder, Kurt 1, 3, 10, 12, 14, 15, 18,
 27, 43, 495, 498, 527, 629, 637, 639,
 657, 663
 Stanley, David 524
 Stern, Menahem 145
 Stettler, Christian 180, 210, 286, 306,
 312, 360, 542, 543, 549, 558, 559,
 563, 564, 577
 Stettler, Hanna 162, 170, 260, 548
 Strack, Wolfram 315, 329, 374, 427,
 445, 466, 479, 482, 483, 490, 530,
 531, 560
 Strathmann, Hermann 235
 Streckler, Georg 3, 151, 523, 555, 663
 Strobel, August 166
 Strohl, Doyen 628
 Stuhlmacher, Peter 3, 136, 149, 155,
 157, 159, 160, 162, 166, 168, 171,
 172, 173, 180, 187, 192, 197, 199,
 200, 201, 210, 225, 229, 249, 260,
 285, 290, 306, 307, 308, 310, 311,
 312, 317, 318, 325, 326, 330, 332,
 364, 371, 374, 377, 381, 382, 401,
 412, 423, 424, 429, 430, 444, 447,
 448, 449, 450, 451, 455, 456, 457,
 459, 465, 466, 472, 483, 486, 487,
 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495,
 497, 500, 501, 543, 551, 569, 585,
 586, 587, 632, 638, 639, 643, 645,
 650, 672, 680, 686
 Sung, Chong-Hyon 168
 Swarup, Paul N. W. 80, 81, 82, 83, 84,
 85, 86, 122, 123, 124, 126, 127, 370

 Tachau, Peter 549, 578, 682
 Taylor, N. H. 383
 Theissen, Gerd 149
 Thielman, Frank 135, 220, 244, 257,
 277, 281, 284, 487
 Thiselton, Anthony C. 333, 335, 343,
 348, 358, 359, 365
 Thomas, Gordon J. 22–23, 43, 56
 Thompson, Michael B. 365, 366, 464,
 465, 470, 471, 472, 473, 476, 523
 Thornton, Claus-Jürgen 194, 578

 Thrall, Margaret E. 384, 386, 389, 390,
 394, 395, 396, 401, 420
 Tigchelaar, E. J. C. 50, 81, 127
 Trilling, Wolfgang 260
 Trocmé, Étienne 157
 Troeltsch, Ernst 663, 667

 Ulonska, Herbert 230
 Umbach, Helmut 23, 26–30, 37, 43,
 225, 226, 238, 297, 388, 663, 678,
 679
 Urbach, Ephraim E. 74

 Vahrenhorst, Martin 4, 39–40, 42, 43,
 55, 56, 57, 58, 59, 90, 231, 234, 275,
 291, 314, 340, 480, 629, 647, 667
 Vang, Preben 1, 21–22, 43, 296, 449,
 635, 662
 Vermes, Geza 106, 123, 182
 Viagulamuthu, Xavier Paul B. 463
 Vielhauer, Philipp 542, 543, 563, 568,
 569
 Vischer, Lukas 317
 Vögtle, Anton 290, 291

 Wagner, Günter 445
 Wagner, J. Ross 34, 539
 Walker, William O. 275
 Walter, Nikolaus 16, 179
 Wanamaker, Charles A. 261, 267
 Wardle, Timothy 313, 314, 331, 390,
 391, 406, 407, 408, 410
 Warmuth, Georg 99
 Webb, Robert 389, 395, 415
 Weidinger, Karl 605
 Weiss, Johannes 497
 Weiss, Konrad 478, 479, 482, 483, 515
 Weiss, Wolfgang 3, 24
 Weissbach, Jürgen 248
 Wellhausen, Julius 87
 Wells, Jo Bailey 30–32, 43, 57, 67,
 150, 164, 413, 686
 Wenham, David 156, 159, 160, 173,
 179, 253, 274, 277, 280, 329, 356,
 529, 650
 Wenham, Gordon J. 62, 88, 89, 92, 93,
 103, 162, 181
 Werman, Cana 86, 108, 120, 121, 140,
 145
 Wernle, Paul 27

- Wesley, John 248, 662
Westerholm, Stephen 51, 168, 177,
179, 182, 189, 425, 486
Westermann, Claus 66, 136, 409, 412
Wibbing, Siegfried 290, 322, 354, 601
Wiefel, Wolfgang 54
Wilckens, Ulrich 3, 308, 309, 327, 439,
440, 444, 445, 446, 447, 448, 450,
454, 455, 463, 473, 481, 484, 487,
488, 489, 491, 492, 496, 497, 505,
506, 507, 633
Wildberger, Hans 70, 584
Wilkins, Michael J. 157
Willi, Thomas 137, 138, 139
Willi-Plein, Ina 70
Windisch, Hans 27, 28, 388, 398, 679
Winnige, Mikael 128, 143, 236
Winter, Bruce W. 300, 301, 348
Witherington, Ben III 395, 400
Witulski, Thomas 274
Wolff, Hans Walter 304, 305, 333, 335,
341, 359, 362, 387, 389, 421, 422,
423, 424
Wolter, Michael 321, 648, 665
Wong, Ka Leung 112
Wrede, William 260
Wright, David P. 87, 89, 90, 92, 418
Wright, Nicholas Thomas 150, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 188,
190, 193, 207, 311, 376, 457, 471,
487, 503, 546, 547, 548, 553, 555,
557, 558, 559, 561
Wright, R. B. 53, 128, 143
Yates, John Edmund 169, 187
Young, Frances 395
Ysebaert, Joseph 467
Zager, Werner 114, 117
Zahn, Theodor von 154, 173, 176, 358
Zenger, Erich 71
Zimmerli, Walther 64, 65, 69, 70, 111,
112, 409, 414
Zimmermann, Ruben 637
Zuntz, Günther 568

Sachregister

- 1. Korintherbrief 300–382
 - , Situation 300–301
 - 1. Thessalonicherbrief 219–259
 - , Situation 219–220
 - 2. Korintherbrief 383–438
 - , Einheitlichkeit 390, 393, 394, 396
 - , Gegner 384, 385, 431
 - , Situation 383–386
 - 2. Thessalonicherbrief 260–272
 - , Situation 260

- Abendmahlsparadosis 311
- Abgrenzung
 - , des Gottesvolkes/der Gemeinde 236, 354, 399, 421, 559, 564, 579, 646
- Abraham 278, 488, 489
- Abrahamsverheißung 594
- Abschreckungsformel 345
- Absonderung 56, 91, 94, 100, 104, 106, 122, 138, 141, 280, 353, 410, 412, 413
- Ämter 599
- Anathema-Formel 358
- Anbetung 369
- Andersartigkeit Gottes 10
- Anthropologie 249
 - , dichotomische 249
 - , trichotomische 249
- Antinomie 37, 296, 637
- Anziehen
 - , Christi 299, 477
 - , des neuen Menschen 351, 600
- Apostelgeschichte 194, 195
- Arbeit 245, 268
- Askese 234, 563, 660
- Assimilation 138
- Auserwählte 158, 159
- Ausrotteformel 359
- Ausrottung 231, 344

- Aussatz 161, 166
- Ausschluss 270, 343, 345
 - , aus Israel 161, 162, 181
- Aussonderung 64, 65, 68, 93
- Ausstoßung 345

- b'-r*-Formel 344
- Barmherzigkeit 172, 176, 560
- Basileia 110, 118, 187, 196, 318, 322, 488, 547, 548, 575
- Beliar/Belial 403
- Beliebigkeit der Ethik *siehe* Ethik
- Berufung 239, 240, 250, 259, 263, 272, 441, 596
- Beschneidung 34, 81, 120, 134, 136, 139, 181, 184, 207, 208, 209, 275, 277, 280, 281, 283, 286, 370, 496, 517, 519, 564
 - , des Herzens 110, 121, 126, 425, 486, 670

- Charismen 368, 471, 599
- Christensünde 24, 25, 26, 678
- Christus
 - , Sein in 360
 - covenantal nomism* 122, 128, 485
- Cyrus 137

- Dämonen 154, 161, 166, 169, 202, 352, 398
- Dankbarkeit 294
 - , als Motivation der Heiligung 294, 681
- Davidsbund 415
- Demut 555, 597
- Diebstahl 485
- Dienst 7, 339, 428, 661
- Diskursuniversum 622
- Doppelgebot der Liebe 171, 560

- Ebenbild Gottes 559
 Eckstein 81, 590
 Ehe 338
 Ehebruch 231, 484
 Ehescheidung 333, 336
 Eigentumsvolk 65, 574
 Einheit 315, 522, 536, 597
 Einst-Jetzt-Schema 321, 491, 558, 578
 Einwohnung
 –, Christi 596
 –, Gottes 112, 113, 407, 408, 410, 577
 Einwohnungsverheißung 415
 Einzelgebote 284, 601
Ekklesia 197, 276, 302, 386, 483, 518,
 562, 576, 642
 –, Gottes 198, 360
 Endgericht *siehe* Gericht
 Endrechtfertigung 534
 Engel 84, 116, 118, 141, 224, 369
 –, Gericht über die 318
 Engelverehrung 563
 Enthaltbarkeit 107, 291
entire sanctification 248, 521, 662
 Entsprechung 178, 557
 –, zum Handeln Gottes 63
 Entweihung des Gottesnamens 152
 Epheserbrief 568–619
 –, Situation 568–570
 Erbarmen 459
 Erbe 546, 575, 580, 593
 Erfüllung des Gesetzes 499
 Erkenntnis Gottes 236
 Erlösung 18, 22, 71, 126, 307, 309–
 312, 412, 457, 548, 549, 564, 602,
 681
 Ermahnung 356, 430, 460
 Erneuerung 278, 430, 467, 468, 477,
 545, 557, 559, 582
 Ersatztheologie 201
 Ersticktes 206
 Erstlinge 480
 Erwählung 23, 31, 40, 65, 66, 68, 69,
 70, 71, 73, 76, 91, 92, 94, 107, 108,
 120, 132, 146, 157, 239, 240, 250,
 251, 252, 262, 272, 279, 280, 293,
 302, 441, 454, 457, 458, 485, 489,
 571, 572, 573, 614, 615, 667
 Essener 74, 84, 101, 122
 Ethik
 –, Begründung der 36
 –, Beliebigkeit der 560
 –, christliche 469
 –, empirische Ausweisbarkeit der 10,
 14, 15, 43, 663, 667, 680
 –, Grundregel der 459
 –, Kriterien der christlichen 364–365
 –, stoische 555, 556
 –, Verbindlichkeit der 362–364
 –, Verhältnis zur Ethik der Umwelt
 341, 470, 537, 597, 665
 ethische Häresie 14
 ethischer Idealismus 633
 ethischer Katechismus 268, 271, 555
 Evangelium 529, 594
 Exil 122
 Exkommunikation 347
 Exodus 61, 71, 72, 111, 310, 311
 –, neuer 411, 414, 423

familia Dei 590
 Fasten 78, 95
 Finsternis 402
 Fleisch 283
 –, und Geist 494
 Fluch 358
 Frauen 360
 Freiheit 280, 329, 363, 499
 –, vom Gesetz 420, 426
 –, von der Macht der Sünde 27
 Fremde 589
 Frucht 452, 521, 538, 561, 584
 –, des Geistes 290, 291, 293
 Fürbitte 676

 Galaterbrief 273–299
 –, Landschaftshypothese 273
 –, Provinzhypothese 273
 –, Situation 273–275
 Gebote 57, 63, 65, 66, 67, 68, 74, 75,
 92, 96, 107, 110, 125, 132, 134, 144,
 176, 177, 181, 189, 191, 229, 259,
 363, 475
 –, des Herrn 363
 –, noachitische 33
 Geheimnis 593
 Gehorsam 9, 13, 18, 23, 25, 31, 32, 35,
 38, 67, 70, 76, 78, 79, 96, 111, 112,
 125, 126, 127, 147, 150, 151, 158,
 162, 168, 170, 177, 192, 193, 203,
 227, 228, 242, 245, 282, 297, 368,

- 380, 410, 425, 447, 460, 463, 468, 478, 481, 482, 487, 488, 497, 499, 501, 524, 541, 549, 602, 605, 606, 610, 652
- Geist *siehe* heiliger Geist
- Gemeinde 257
- , als heiliges Volk 251, 266, 276, 342, 421, 484, 518, 680
- , Gottes *siehe* Ekklesia Gottes
- Gemeindeaufbau 676
- Gemeindezucht 101, 269
- Gemeinschaft 402
- , mit Jesus 676
- Gerechtigkeit 98, 99, 105, 106, 157, 176, 306, 401, 531
- , Dienst der 450
- , effektive 325
- , imputative 13, 325
- Gericht 118, 157, 224, 238, 259, 272, 428, 477, 497, 551, 683, 684
- , nach den Werken 428, 489
- Gesetz 205, 206, 279, 281, 283, 289, 449, 476, 496, 586
- , als Buchstabe 424, 491
- , Christi 285, 286, 425
- , des Geistes 475
- , Freiheit vom 207
- Gesetzeseifer 455
- Gesetzesgehorsam 69, 131, 208, 209
- Gesetzeswerke 157, 281
- Gesetzlosigkeit 450
- Gesinnungsethik 599
- Glaube 8, 11, 28, 201, 204, 209, 263, 277, 281, 299, 486, 487, 489, 504, 580, 616, 632, 636, 639
- Glossolalie 203
- Gnade 449, 580
- Gottebenbildlichkeit 601, 654
- Gottesdienst 368–370, 465
- , vernünftiger 462
- Gottesfurcht 419, 525, 683
- Gottesvolk 16, 17, 22, 23, 31, 50, 73, 98, 110, 114, 115, 116, 120, 122, 133, 135, 136, 142, 152, 155, 156, 160, 161, 162, 193, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 208, 211, 217, 266, 277, 278, 283, 302, 303, 314, 317, 333, 342, 358, 360, 366, 386, 397, 441, 452, 454, 458, 487, 488, 505, 509, 519, 570, 587, 589, 593, 602, 603, 612, 616, 621, 623, 624, 650, 658
- , Sammlung des 155
- , Zugehörigkeit zum 645, 646, 648
- Götzendienst 97, 98, 103, 108, 111, 138, 399, 408, 484
- Götzenopfer 206
- Habsucht 236
- Haus Gottes 590
- Hausgenossen 589
- Haustafeln 555
- Hebeopfer 456
- Heiden 133–146, 158, 181, 201, 206, 304, 337, 478, 484, 544, 586, 648, 651
- , 1. und 3. Makkabäer 140
- , 4. Esra 145
- , Apokalypse des Mose 145–146
- , chronistisches Geschichtswerk 137–139
- , Frühjudentum 139–146
- , Jubiläenbuch 140
- , Pentateuch 134–135
- , Philo 140
- , Prophetie 135–136
- , Psalmen 136–137
- , Psalmen Salomos 142–143
- , Qumran 140–142
- , rabbinisches Judentum 143–145
- , Testamente der 12 Patriarchen 142
- Heidenchristen 585
- Heilige 10, 115, 116, 303, 317, 359, 517, 518, 544, 546, 570, 575, 589, 641–645
- , Apostel 593
- , des Höchsten 114, 116, 117
- heiliger Geist 125–127, 148, 169–170, 202–203, 282–297, 494–501, 624, 669–676
- , in Qumran 125–127
- heiliger Kuss 483
- heiliger Wandel 65
- heiliges Volk 121, 122, 124, 350, 355, 641
- Heiligkeit
- , ansteckend/offensiv 20, 163, 164, 337
- , effektiv 325
- , ethisch 315, 351

- , imputativ 325
- , Jesu 153–155, 195–196
- , kultisch 335
- , kultisch und ethisch 177
- Heiligkeitsterminologie 52–55
- Heiligung
 - , 1. Makkabäer 140
 - , 2. Makkabäer 72
 - , 3. Makkabäer 73, 140
 - , 4. Esra 132
 - , 4. Makkabäer 130
 - , aktiv 18, 294, 561
 - , als Dienst am Nächsten 293
 - , als Konformität mit Christus 34
 - , als Selbstvervollkommnung 293
 - , äthiopisches Henochbuch 118–120
 - , Daniel 114–118
 - , Definition von 55–57
 - , der Gemeinde 13, 18, 22, 23
 - , der Heiden 133–146
 - , des Gottesnamens 75, 150, 151
 - , Deuteronomium 65–68, 94
 - , Dodekapropheten 96–97, 98, 112–114
 - , durch Barmherzigkeit 194, 196
 - , durch den Messias 129, 155, 165
 - , durch Liebe 171, 221, 244, 258, 271
 - , durch Sühne 76–86, 279, 312, 667–669
 - , ekklesiologisch 33, 35, 640–654
 - , eschatologisch 109–133, 147
 - , ethisch 87–108, 146, 228, 654–659
 - , Ezechiel 96, 97, 111–112
 - , forensisch 18
 - , Frühjudentum 72–76, 79–86, 100–108, 118–133
 - , Heiligkeitsgesetz 61–65, 91–94
 - , im Exodusgeschehen 61–76
 - , individuell 24, 641
 - , Inhalt der 170–184, 257–258, 271, 298–299, 375–378, 434–436, 509–512, 540, 565–567, 616–618, 654–661
 - , Jeremia 95–96, 110–111
 - , Jesaja 95, 109–110
 - , Josephus 73–74
 - , Jubiläenbuch 79–80, 120–122, 140
 - , kollektiv 641
 - , kultisch 76–86
 - , kultisch und ethisch 87–108, 146, 667–669
 - , missionarisch 31, 684–686
 - , Mittel der 258–259, 271–272, 299, 378–379, 436–438, 512–514, 540–541, 567, 618–619, 667–681
 - , Motivation der 259, 272, 299, 380, 438, 514–515, 619, 541, 681–686
 - , Objekt der 257, 270–271, 298, 372–375, 432–434, 508–509, 539, 565, 615–616
 - , ontologisch 36
 - , passiv 18, 294
 - , Pentateuch 61–71, 87–94, 109, 134–135
 - , Pharisäer 74–76, 86
 - , Philo 73, 107–108, 140
 - , Priesterschrift 87–91
 - , Prophetie 71–72, 78–79, 94–98, 109–118, 135–136
 - , Psalmen 79, 136–137
 - , Psalmen Salomos 128–130, 142–143
 - , Qumran 80–86, 101–102, 103–104, 105–106, 122–125, 140–142
 - , rabbinisches Judentum 74–76, 80, 102–103, 106–107, 143–145
 - , relational 10, 21
 - , Septuaginta 58–61
 - , soteriologisch 21
 - , statusrechtlich 14, 16, 20
 - , Subjekt der 255–256, 270, 298, 370–372, 431–432, 507–508, 539, 564–565, 614–615, 623–625, 625–638
 - , synoptische Jesustradition 149–193
 - , Terminologie 55–57
 - , Testamente der 12 Patriarchen 130–132, 142
 - , Torliturgien 98–100
 - , Urgemeinde 194–212
 - , Vollendung der 418, 419
 - Henochepistel 118, 120
 - Herrlichkeit Christi 264
 - Herrschaftswechsel 449, 513
 - Idealismus *siehe* ethischer Idealismus
 - Imitatio
 - , Christi 252, 365–366, 431, 506, 524, 677
 - , Dei 63, 64
 - , Pauli 252, 365–366, 535, 677

- Imperativ 28, 228, 255, 258, 265, 270, 272, 289, 294, 558, 562
 Indikativ und Imperativ 3, 5, 8, 14, 15, 20, 22, 27, 35, 36, 43, 64, 286, 296, 297, 299, 324, 426, 430, 514, 527, 553, 558, 625–638, 675
 Integrität 249, 529
 Intertextualität 621–622
 Inzest(verbot) 93, 343, 346
 Israel 453, 454, 456, 457, 458

 Jakobus, der Herrenbruder 205, 206
 Jerusalem 197, 199
 Jesustradition 149, 622
 Jochgemeinschaft 398–399
 Jochgenossen 398
 Jom Kippur 187
 Judentum 7, 47

 Kampf 448, 494, 508, 580, 635–636
 –, zwischen Fleisch und Geist 288
 Kanon 31, 48
 Kirche 160
 Kirchengzucht 15, 30, 43, 168, 346, 354, 355, 359, 422, 437, 648, 680
 Kollekte für Jerusalem 431
 Kolosserbrief 542–567
 –, Häresie 563, 564
 –, Situation 542
 –, Verfasserschaft 542
 Kolosserhymnus 549
 Kontrastgesellschaft 193
 Krankenheilung 202
 Kreuzesnachfolge 174
 Kreuzestod Jesu 210
 Kreuzigen des Fleisches 295
 Kriterien christlicher Ethik *siehe* Ethik
krt-Formeln 344
 Kult 98
 Kultfähigkeit 39, 40, 91, 98, 100, 177, 490
 Kultkritik 78, 79, 80, 84, 96, 146, 171, 176, 185, 210

 Lasterkataloge 11, 290, 292, 322, 354, 555
 Leges Sacrae 39, 40, 57, 90, 231, 234, 647, 668
 Leib 460

 –, Christi 334, 360, 400, 576, 577, 594, 652
 Libertinismus 290, 328
 Licht 402
 –, und Finsternis 547, 549
 Liebe 100, 105, 176, 182, 226, 228, 245, 285, 364, 368, 473, 560, 573
 –, zu Gott 368, 659–660
 –, zum Nächsten 660–661
 Liebesgebot 26, 166, 176, 192, 222, 258, 270, 284, 285, 286, 295, 298, 366, 436, 469, 472, 473, 475, 476, 496, 556, 564, 607, 655, 658, 659, 661, 665
 Lohn 172, 362, 428, 452, 538, 683–684
 Loskauf 20, 306, 308, 309, 310, 331, 332, 333

 Mächte 594
 Makellosigkeit 418
 Märtyrermessias 114
 Menschensohn 118
 Messias 311, 577, 586
 Mischehen 135, 138, 334, 335, 397
 Mission 17, 196, 197, 200, 246, 439, 453, 455, 477, 482, 642, 644, 650, 666, 684–686
 Mitgekreuzigtwerden 295
 Mitleid 556
 Mord 97, 98, 103, 108
 Murren 528, 529
 Mysterienreligionen 327, 427

 Nachahmung *siehe* Imitatio
 narrative Substruktur 275
 Neuheit des Geistes 429, 465, 491, 558, 681–683
 Neuschöpfung 24, 71, 112, 147, 152, 242, 324, 427, 430, 436, 444, 445, 467, 468, 490, 491, 558, 582, 616, 619
non posse peccare 446
 Numinosum 5

 Opfer 460, 461, 479, 530
 –, geistliche 254, 465
 Opferkult 464
 Opfertora 377

 Paradosis 265, 295, 363, 364

- Paraklese/Paränese 15, 172, 175, 238, 246, 247, 249, 290, 316, 399, 555, 605, 641
- Partikularismus 139
- Parusie 248, 250, 253, 259
- Passalamm 351
- Petrus 207
- Pfingsten 170, 200, 203
- Pharisäer 51, 75
- Philippbrief 516–541
- , Einheitlichkeit 516
- , Situation 516
- Philippshymnus 525
- posse non peccare* 446
- Priester 92, 480, 482
- Priestertum 72
- , aller Gläubigen 511
- profan 56, 87, 88
- Pseudepigraphen 48
- Pseudonymität 569
- Rechtfertigung 283, 332, 490, 503, 532, 636
- , effektiv 36
- , forensisch 20, 36
- , imputativ 18
- Rechtfertigung und Heiligung 6, 7, 8, 17, 21, 292, 311, 336, 380–382, 515, 638–640
- Rechtfertigungslehre 581
- Rechtsverzicht 316, 320
- rein – unrein 56
- Reinheit/rein 5, 20, 57, 58, 61, 67, 84, 85, 86, 87, 88, 101, 126, 150, 163, 226, 241, 387, 388, 389, 407, 437, 609, 612, 617, 619
- , der Gemeinde 343, 351
- , ethisch 90, 102, 103, 107
- , kultisch 101, 104, 105, 135
- , kultisch und ethisch 103–105, 161–168, 654
- , priesterlich 76
- , rituell 99, 100, 107, 159, 175, 177, 340, 352
- , sexuell 107
- Reinheitsgebote 145, 181, 329
- Reinheitstora 174–181, 366
- Reinigung 161–168, 202
- , eschatologisch 112
- , rituell 101, 104, 176
- , von Sünde 167, 323
- Rest 49, 54, 81, 109, 110, 111, 112, 117, 119, 120, 123, 132, 141, 146, 156, 159, 318, 456, 486, 642
- Restitution/Wiederherstellung
Israels/des Gottesvolkes 123, 135, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 170, 182, 200, 205, 244, 411, 416, 417, 644
- Richterstuhl Gottes und Christi 427
- Ritualgesetz 506
- Römerbrief 439–515
- , Situation 439–440
- Sabbat 93, 112, 120, 136, 182–184, 370, 563
- Sabbatlieder 85, 370, 466
- Sakramentalismus 366–368
- Sammlung Israels 646
- Satan 348, 403
- , Übergabe an 347
- Sauerteig 350
- Schuldopfer 312
- „Sei, was du bist“ 69
- Selbstprüfung 359
- Sexualität 257, 329
- simul iustus et peccator* 26, 28, 43, 379, 492, 494, 632, 678
- Situationsethik 284
- Sklaven/Sklaverei
- , der Gerechtigkeit 283, 363, 453, 513
- , unter der Sünde 329, 331, 426, 428, 442, 453, 507
- Söhne
- , des Lichts 253, 290
- , des Ungehorsams 292
- Sohnschaft 277, 454, 573
- Sorgen 339
- Soteriologie
- , rabbinische 485
- Spaltungen 313
- Speisegebote 92, 94, 97, 100, 200, 204, 280, 563
- Spiritualisierung 16, 79, 82, 84, 175, 202, 211, 460, 463, 482
- Staatswesen 472
- Starke und Schwache 504
- Stiefmutter 344
- story* 216, 217

- Sühne 76–86, 101, 109, 111, 126, 279, 310, 324, 327, 429, 444, 464
 Sühnopfer(kult) 77, 210, 308, 312, 464
 Sühntod Jesu 324, 333, 429, 446, 497, 550, 667, 669
 Sünde 7, 14, 23, 24, 26, 27, 28, 37, 43, 80, 82, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 103, 104, 110, 114, 121, 127, 128, 131, 146, 151, 157, 168, 172, 177, 204, 235, 269, 289, 350, 351, 361, 379, 445, 446, 452, 458, 468, 485, 493, 495, 510, 513, 540, 579, 602, 603, 612, 619, 678, 679, 680
 –, Absterben gegenüber der 445, 446, 491, 500, 557
 –, Enthaltung von 257, 271, 659, 661
 –, Freiheit von der (Macht der) 36, 445
 –, Macht der 466
 –, postbaptismal/ postkonversional 23, 26, 27, 282, 502
 –, Sklaverei unter der *siehe* Sklaven/Sklaverei
 –, Trauer über 346
 –, Verharren in 353, 357, 648
 –, zum Tode 355
 Sündlosigkeit 15, 23, 24, 27, 28, 99, 226, 297, 388, 437, 678, 679, 680
 Superapostel 385
 Synagogenbann 345
 Synergismus 527

 Tadellosigkeit 223, 258, 519, 521, 529, 552
 Tag des Herrn 477
 Tatsünde 29
 Taufe 202, 320–324, 442–447, 667–669
 –, für Verstorbene 324
 –, Jesu 169
 –, mit heiligem Geist 170
 Tempel 53, 98–99, 184–187, 219–211, 406–408
 –, des heiligen Geistes 331, 651–652
 –, eschatologischer 210, 211, 313
 –, Gemeinde als 24, 211, 313–316, 405, 406–408, 651–652
 –, Israel als 415
 –, heidnische 39, 300
 –, Qumrangemeinschaft als 80–86

 Tempelkritik 186
 Tempelraub 485
 Tempelreinigung 185–186, 211, 407
 Tiere
 –, unreine 92, 135, 181
 Tischgemeinschaft 34, 75, 93, 140, 144, 167, 168, 200, 207, 208, 269, 280, 337, 352, 399, 413
 Töchter Gottes 415
 Tod 161, 578
 Todesstrafe 346
 Todsünden 15, 25, 680
 Tora 68
 –, kultische 564
 –, kultische und ethische 189
 –, messianische 192
 –, Unauflöslichkeit der 193
 Toraobservanz 122, 136
 Torliturgien 98–100
 Totenaufweckung 202, 584
 Totenkult 94
 Trankopfer 530
 Traumvisionen 119
 Treue Gottes 250
 Tridentinum 501
 Tugenden 597
 Tugendideal 100
 Tugendkataloge 290, 387, 536, 555

 übervorteilen 237
 Ungehorsam 122
 Umkehr 204, 356, 388, 437, 678–680
 Ungläubige 400
 Universalimus 136, 139
 Unreinheit/unrein/Verunreinigung 84, 96, 97, 98, 161–167
 –, ansteckend 17
 –, der Heiden 145
 –, erlaubt 89, 90
 –, ethisch 94, 97, 104, 108, 241, 417
 –, kultisch 94, 97, 104
 –, rituell 104
 –, sexuell 108
 –, verboten 89, 90
 Unterscheidung
 –, der Gemeinde von der Welt 355, 461, 500, 510, 603, 646–648, 663–667

- , rein - unrein 92, 121, 146, 181, 205, 412, 455, 564, 647
 Unversehrtheit 249
 Unzucht 97, 98, 103, 108, 111, 206, 230, 231, 238, 257, 330, 343
- Vaterunser 150–153, 188
 Verbindlichkeit der Ethik *siehe* Ethik
verbum externum 9, 228, 253, 287, 672, 676
 Vergabung 95, 105, 112, 122, 167, 168, 172, 231, 310, 468, 678–680, 681
 Verheiratete 341
 Verherrlichung
 –, Christi 521
 –, der Christen 272
 –, Gottes 332, 574, 596, 684–686
 Verklärung Jesu 171, 466
 Vernunft 469
 Versöhnung 549, 586
 Versöhnungstag *siehe* Jom Kippur
 Verunreinigung *siehe* Unreinheit
 Vervollkommnung des Individuums 451
 Verwandlung 466, 471
 Volk der Heiligen des Höchsten 114, 116, 317
 Volk Gottes *siehe* Gottesvolk
 Völkerwallfahrt 159, 199, 457
 Vollendung 532, 533
 Vollkommenheit 105, 106, 107, 534, 553, 598
- Vorbild 268, 364, 523, 535
- Wachsamkeit 253, 365
 Wachstum 17, 18, 221, 227, 245, 258, 267, 293, 437, 520–521, 522, 531, 534, 580, 591, 595, 598–599, 614, 618, 635, 661–663
 Weisheit Gottes 306, 311
 Weisheitschristologie 306
 Weltpräsenz 19
 Weltverzicht 19
 „Werde, was du bist!“ 9, 18, 70, 296, 557
 Werk(e) 11, 26, 172, 448, 498, 502, 503, 508, 580, 581, 582
 –, der Christen 294
 –, Verzicht auf 11, 299, 614, 635–636
 –, des Fleisches 290, 291
 –, des Gesetzes 11, 83, 290
 Werkgerechtigkeit 11, 507, 627, 636
 Wettkampf 533
 Wiederherstellung *siehe* Restitution
 Wille
 –, der Christen 294
 –, Gottes 258, 670–672, 735, 736
 Wort Gottes 10
- Zion 406, 411
 Zölibat 340
 Zwölferteil 155, 196, 359, 372
 Zwölfstämmevolk 155