

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 37 (1947)

Heft: 3

Artikel: Die Heiligung im Zeugnis der Schrift

Autor: Gaugler, Ernst

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404231>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Heiligung im Zeugnis der Schrift

Von dem chinesischen Weisen Kung-fu-tse berichtet die Legende, er habe, als man ihn fragte, was er tun würde, wenn man ihm die Führung des Staates anvertrauen würde, erklärt: «Ich würde zuerst allen Wörtern ihre ursprüngliche Bedeutung wieder zurückgeben.» In einer Zeit, in der, wie in der unsrigen, durch Missbrauch, Entstellung, ja Lüge, alle Begriffe verschoben sind, haben wir für diese Weisheit Verständnis.

Aber nicht nur in der chaotischen Wirrnis des gesellschaftlichen Lebens, auch in der Kirche ist es je und je die erste und vornehmste Aufgabe, den Ur-Worten ihren Ursinn zurückzugeben. Denn beständig werden diese Worte abgegriffen, entleert, verbogen. Vor allem wird ihr Sinn-Umfang immer wieder verengt. Das ist auch bei dem Worte der Fall, dem hier unsre Aufmerksamkeit gehören soll. Die Botschaft von der Heiligung gehört zu den in der theologischen Arbeit der Kirche umstrittensten. Wer wagte zu sagen, dass er darüber von vornehmerein richtig zu sprechen vermöge? Wer wüsste nicht, wie sich das Geheimnis vertieft und kompliziert, je ehrlicher und unvoreingenommener wir ihm nahen? Wer fände sich ohne weiteres in den sich überkreuzenden Deutungen der konfessionellen Richtungen zurecht?

Wir haben deshalb allen Grund zur Demut, wenn wir uns hier an diese schwierige «Reinigung» eines Urwortes wagen. Sie kann selbstverständlich im Ernst nur dadurch mit Aussicht auf eine haltbare «Lösung» unternommen werden, dass wir, mit dem Apostel zu sprechen, radikal alle «Bollwerke» menschlicher Systeme, die «sich gegen die Erkenntnis Gottes erheben, einreissen» und «jeden Gedanken gefangennehmen unter den Gehorsam Christi» (II. Kor. 10, 4—5). Das heisst aber, dass wir, unter Absehen von allen vorgefassten und gehätschelten Lieblingsgedanken, versuchen, aus der Schrift ganz neu zu erheben, was hier Heiligung heisst.

Da uns die Zeit fehlt, alle Lösungsversuche im Einzelnen durchzubesprechen, seien hier nur die drei Grundmängel der Auslegung genannt, die fast allen exegetischen und systematischen Darstellungen der Heiligung anhaften und das entscheidende Verständnis der biblischen Aussagen sehr behindern:

1. Die Frage nach der Heiligung wird fast durchwegs individuell gestellt: Wie komme ich, als einzelner Christ, zu jener «Heiligung», die in der biblischen Botschaft als das Ziel des Christenlebens erscheint?

2. Die Frage nach der Heiligung wird vielfach gedeutet als das Problem der biblischen «Ethik». Was ist, so lautet hier die Fragestellung, das spezifisch biblische «Ideal» für das Verhalten des neuen Menschen?

3. Die ganze Frage wird so weithin losgelöst von der Geschichte Gottes in Seiner Offenbarung, als ob in jedem Menschen, der zum Glauben kommt, dieser Prozess völlig neu anhöbe. Die Heiligung wird deshalb in der dogmatischen Darlegung mehr und mehr ein blosses Teilstück des *ordo salutis*¹⁾, der Heilsordnung, genauer: der Lehre von der subjektiven Heilsaneignung, so, dass an ihr nicht mehr das ganze Werk Gottes an seiner Gemeinde aufgezeigt werden kann²⁾.

Die gerügten Fragestellungen sind nun zwar nicht ohne jeden Anhalt im biblischen Text. Aber, die so erreichbaren «Antworten» umfassen nicht die ganze Botschaft der Schrift, sie können uns, wenn wir hier einen der Gnosis entstammenden biblischen Ausdruck in einem übertragenen Sinne verwenden dürfen, nicht wirklich sagen, welches «die Breite und Länge und Höhe und Tiefe» (Eph. 3, 18) der göttlichen Heilsveranstaltung sei, die durch die Botschaft von der Heiligung umschrieben wird³⁾.

¹⁾ Der Ausdruck selbst taucht erst im Zeitalter des Pietismus auf. Siehe dazu *F. A. B. Nitzsch*, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Dritte Auflage bearbeitet von Horst Stephan, Mohr, Tübingen, 1912, S. 671. Die Sache selbst ist allerdings schon lange vorher da.

²⁾ Diese Kritik gilt auch meiner Antrittsvorlesung «Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus», I. K. Z. 1925, S. 100—120. Am stärksten überwunden ist der rein individualistische Gesichtspunkt in der Ethik von *Alfred de Quervain*, Die Heiligung, Ethik, Erster Teil, Zollikon-Zürich 1942.

³⁾ Dieser Aufsatz ist ursprünglich als Vortrag gehalten worden. Wir haben absichtlich auch hier diese Form beibehalten, obschon der grössere Teil des Ganzen stark umgearbeitet wurde. Es soll aber durch die Form des Referats zum Ausdruck gebracht werden, dass wir nur den Hauptgedanken erhellen wollen, aber in der hier gebotenen Kürze nicht alle Probleme klären können, die mit ihm zusammenhängen.

Wir verzichten hier auch grundsätzlich auf eine Darstellung der kontroverstheologischen Probleme, da eine sorgfältige Auseinandersetzung mit den konfessionellen Festlegungen einen viel breitern Raum beanspruchen würde. Zur Orientierung über die kontroverstheologische Situation sei hier nur die wichtigste Literatur angeführt:

Die Ostkirche hat das Problem nicht in der Weise der abendländischen Theologie isoliert behandelt. Sie bespricht diese Fragen unter dem Ge-

Diese umfassende Form der Verkündigung wird erst sichtbar, wenn wir uns fragen: Was bedeutet die Heiligung im ganzen Heils-handeln Gottes? Diese Fragestellung bedeutet, dass wir uns auch von jener nicht immer sehr erbaulichen Untersuchung der «Vorgänge im Menschen» abwenden, die weithin die Diskussion be-herrscht. Sie bedeutet aber mehr als die Überwindung eines theo-logicalischen Psychologismus, der längst überwunden sein sollte. Sie setzt voraus, dass auch das Richtige an den bisherigen Aussagen über die Heiligung erst da ins volle Licht biblischer Zusammen-schau gerückt ist, wo deutlich wird, dass es die Heiligung mit der Kirche, und das heisst: mit dem Volke Gottes, und dies heisst wieder: mit dem Anfang der neuen Schöpfung zu tun hat¹⁾.

sichtspunkt der Lehre von der Vergottung. Siehe dazu Friedrich *Heiler*, Die katholische Kirche des Ostens und Westens I: Urkirche und Ostkirche, München 1927, S. 210—213. Stefan *Zankow*, Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht, Zürich 1946, S. 34. Erst in der späteren, zum Teil unter protestantischem Einfluss stehenden Theologie, finden sich Ansätze zu einer gesonderten Behandlung: Siehe dazu *Jugie*, Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium, Tom. II, zur Schule von Pro-kopowitsch, S. 788 ff.

Die römisch-katholische Dogmatik behandelt das hier gemeinte bibli-sche Thema unter dem Generalnennner «Rechtfertigung». Siehe dazu die Lehrbücher der Dogmatik. An spezielleren Darstellungen wären zu nennen: Matthias Joseph *Scheeben*, Die Mysterien des Christentums, Neuausgabe, Freiburg 1941, S. 505 ff. (Scheeben bedauert auf Seite 506, dass sich der Ausdruck «Heiligung» in der kirchlichen Sprache nicht stärker durchsetzen konnte.) Eduard *Stakemeier*, Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben, dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient, Freiburg 1937. Hubert *Jedin*, Girolamo Seripando, Würzburg 1937 f. I, S. 103 ff. und 354 ff.; II, S. 239 ff. Robert *Grosche*, Simul peccator et iustus. Pil-gernde Kirche, 1938, S. 147 ff. Ludwig *Lambinet*, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes, Einsiedeln 1946, vor allem S. 172 ff.

Aus der reichhaltigen protestantischen Literatur sei nur genannt Adolf *Köberle*, Rechtfertigung und Heiligung, Leipzig 1929, wo sehr viel weitere Literatur angeführt ist, und der scharfsichtige Vortrag von Karl *Barth*, Der heilige Geist und das christliche Leben, in Beiheft Nr. 1 von «Zwischen den Zeiten», 1930, der sich kritisch zu den Schlussfolgerungen des erst-genannten Werkes stellt.

1) Mit dieser Umschreibung sei vorerst angedeutet, dass wir den Begriff «Kirche» im umfassenden, heilsgeschichtlichen Sinne verstehen, im Sinne der Gemeinde Gottes, in dem er nicht bloss die neutestamentliche Gemeinde (ekklesia) bezeichnet, sondern auch auf das alttestamentliche Gottesvolk (den *gehal jahwe*) angewandt werden kann. Damit ist schon mitgegeben, dass die Kennzeichnung «kirchlich» in dieser Arbeit nirgends den abwerten-den Sinn haben kann, in dem etwa Ragnar *Asting* in seinem Buche «Die Heiligkeit im Urchristentum», Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 29. Heft, Göttingen 1930,

Ganz eindeutig ist der «kirchliche» Charakter der Wortgruppe «Heilig, heiligen, Heiligung» im Alten Testament. Wie immer die etymologische Grundbedeutung der Wurzel *qadasch* zu deuten sein mag¹⁾, klar ist, was es im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift im sakralen Sinn bedeutet. Es meint «das Herausheben» einer Person oder Sache, und zwar nicht blos im Sinn einer Unterscheidung zwischen «Rein» und «Unrein» (*ha-qodesch* und *ha-chol*), sondern noch tiefer im Sinn der «kraftgeladenen Isolation»²⁾.

Heilig ist also, was so «isoliert» und zugleich «dynamisch geladen» ist. So heisst es II. Mose 15, 11:

Wer ist, wie Du, unter den Göttern,
o HERR,
wer ist, wie Du, so hehr durch Heiligkeit,
furchtbar in Ruhmestaten,
Täter von Wundern³⁾ ?

Der Heilige ist, das können wir schon aus dieser einen Stelle erheben, der schlechthin Übermächtige, der uns zur Anbetung nötigt, aber zugleich auch der Unheimliche, der «furchtbar» ist durch Seine Taten. Beides ist also in dem Begriff gegeben: die göttliche Unnahbarkeit und die göttliche Energie.

Um so befremdlicher ist nun aber, dass der Begriff der Heiligkeit auch auf Menschen und sogar auf Gegenstände übertragen werden kann. Wir können hier nur andeuten: Das Offenbarungszelt, später der Tempel, aber auch das Lager, das Land der Bestimmung und, was für uns besonders bedeutsam ist, das Volk, sind «heilig». Israel ist durch Gottes Wahl das «heilige Volk»⁴⁾.

für die späteren Teile des Neuen Testaments und die frühpatristische Literatur (Ignatiusbriefe etc.) eine starke «Verkirchlichung» des Heiligkeitsbegriffes feststellt (S. 294 ff.; 301 ff. etc.)

¹⁾ *Procksch*, Th. Wb. zum N. T. I, S. 88.

²⁾ Oskar Goldberg, Die Wirklichkeit der Hebräer. Erster Band. David, Berlin 1925, S. 100. Die Eruierung eines neutralen Sinnes («bestimmen», «ausscheiden»), die Goldberg a. a. O. S. 99 versucht, muss als missglückt betrachtet werden, denn die angeblich profanen Dinge, die Goldberg dafür namhaft macht, wie Freistatt, Gastfreundschaft, Krieg, sind für Israel eben auch «heilige» Dinge.

³⁾ Ich gebe in den Texten den Gottesnamen Jahwe regelmässig mit grossgeschriebenem «(der) HERR» wieder, einmal, weil die heute übliche allzu häufige Verwendung des Gottesnamens auch für den etwas Anstössigen hat, der über sie nicht gesetzlich denkt, dann aber auch, um den Aufsatz für Nichttheologen lesbarer zu machen. Aus dem gleichen Grunde schreibe ich I. Mose, II. Mose etc. statt Genesis, Exodus etc.

⁴⁾ *Procksch*, a. a. O. S. 91.

Wie ist dieses Überraschende zu begreifen, dass eine Kennzeichnung, die gerade Gott als Gott heraushebt aus dem kosmischen Bestand, aus allem Geschöpflichen, so übertragen werden kann? Wir könnten uns dieses Bestürzende nicht erklären, wenn die Heiligkeit eine blosse «Eigenschaft» Gottes wäre. Sie ist aber eben, wie wir schon sahen, nicht bloss Gottes Erhabenheit, sondern zugleich seine Kraftgeladenheit. Darum kann Gott auch Kraft abgeben. Er kann seine Kraft auf Gegenstände und Menschen übertragen, er kann mit Seiner Kraft «inmitten Seines Volkes wohnen»:

Ich will wohnen inmitten der Söhne Israels.
Ich will ihnen Gott sein.
Erkennen sollen sie, dass ich, der HERR, ihr Gott bin,
der ich sie aus dem Lande Ägypten führte,
um zu wohnen in ihrer Mitte,
ich, der HERR, ihr Gott,

heisst es II. Mose 29, 45—46 (vgl. III. Mose 26, 11—12). Obwohl hier das Stichwort «heilig» fehlt, kann uns diese Stelle doch sagen, wie es dazu kommt, dass dieses Volk geheiligt, mit Gottes Kraft «geladen» wird.

Schon hier ist deutlich: Das Gottesvolk, die heilige Gemeinde, «die Kirche des alten Bundes», wird nicht heilig dadurch, dass sie etwas tut, etwas unternimmt, sondern dadurch, dass Gott an ihr handelt. Es geht in erster Linie sogar nicht einmal um die Gemeinde an sich, sondern darum, dass Gott in ihr zu seiner heilschaffenden Machtentfaltung komme.

In der Mitte der biblischen Botschaft von der Heiligung steht also nicht der Mensch oder ein Gegenstand, sondern Gott selbst. Das wird auch sprachlich dadurch eindeutig zum Ausdruck gebracht, dass für diese Machtentfaltung Gottes das Niphal (die Reflexivform) des Verbums «heiligen» gebraucht wird: *niqdasch* (so III. Mose 10, 3; IV. Mose 20, 13; Ezech. 20, 41; 28, 22.28 und an andern Stellen). An der erstgenannten Stelle heisst es:

Die mir nahe stehen,
an ihnen heilige ich mich¹⁾
und vor dem ganzen Volk verherrliche ich mich²⁾.

¹⁾ Zürcher Übersetzung: «erweise ich mich heilig».

²⁾ Hier wird, wie an zahlreichen andern Stellen, deutlich, wie nahe der Begriff der «Herrlichkeit» (*kabod*) mit dem der Heiligkeit zusammengehört. Eine umfassende Darstellung der Heiligung müsste deshalb diesen ebenfalls entfalten. Siehe Ragnar Asting, a. a. O. S. 19—21.

Diesen Sinn hat auch noch die erste Bitte des Vater-Unsers: Geheiligt werde Dein Name (Mt. 6, 9; Lk. 11, 2).

Die «Heiligkeit Gottes» ist also nicht einfach «sein Wesen», sie ist nicht eine ontologische Seins-Aussage, so gewiss Gott auch in diesem Sinne «heilig ist». Sie spricht vielmehr im Stil der alttestamentlichen Offenbarungsrede von dem, was Gott an dem Volke tut. Nach israelitischem Denken ist ja nur das wirklich, was wirkt¹⁾.

Wir können hier den religionsgeschichtlichen Weg, den die Vorstellung durchlaufen hat, nicht im einzelnen verfolgen. Mag auch sie vielleicht ursprünglich noch naturhafte Züge an sich getragen haben, sie hat in dem uns zugänglichen Schrifttum diesen Charakter deutlich zugunsten des heilsgeschichtlichen abgestreift. Diese «Entwicklung» hat ihre Parallele auch an dem Begriff, der die Brücke zwischen Gottes und des Volkes Heiligkeit bildet, an der Vorstellung des «Bundes» Gottes mit Israel. Auch diese Vorstellung hat ihre naturhaften Grundlagen²⁾. Aber sie wächst sofort über diese hinaus. Der Bund am Sinai ist, das hebt ihn von andern semitischen «Blutbünden» ab, nicht eine blosse Selbstdeutung der Israelstämme, nicht ein gegebenes naturhaftes Verhältnis, sondern geschichtliche Tat des einzigen Gottes. Jahwe hat sich Israel gewählt. Er ist in freier, göttlicher Entscheidung mit Israel in ein Bundesverhältnis eingetreten. Mögen «die Götter» sein, was sie wollen, die «Seelen» oder «Seelenzentren» der Völker, der Einzige Gott ist nicht so Israels Gott. Er hat sich Sein Volk aus den Völkern «erkaufst».

So heisst es im Moselied nach dem Durchgang durchs Meer (II. Mose 15, 16):

Entsetzen und Angst stürzt auf sie,
vor deines Armes Grösse erstarrten sie wie Stein.
Bis hindurchschritt dein Volk, HERR,
bis hindurchschritt dein Volk,
das Du erkaufstest.

Dieser Loskauf, diese geschichtliche Wahl, ist zugleich seine Heiligung (V. Mose 7, 6—11):

Denn ein heiliges Volk bist du dem HERRN, deinem Gott,
dich erwählte sich der HERR, dein Gott,

¹⁾ Ragnar Asting, a. a. O. S. 21.

²⁾ Johannes Pedersen, Israel. Its life and culture, Copenhagen 1926, S. 263 ff.

ihm ein Eigentumsvolk zu sein
aus allen Völkern, die auf der Fläche des Erdackers sind.
Nicht, weil ihr zahlreicher wäret als andere Völker,
hat der HERR sein Herz an euch gehängt,
hat er euch erwählt,
— denn ihr seid das kleinste unter den Völkern —,
sondern, weil der HERR euch liebt
und weil er den Schwur hält,
den er zuschwore euren Vätern,
darum hat euch der HERR
herausgeführt mit starker Hand
und dich losgekauft aus dem Hause der Knechtschaft,
aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten.
So wisse denn,
dass der HERR, dein Gott, der (wahre) Gott ist,
der zuverlässige Gott,
der den Bund hält
und die Huld bewahrt denen,
die ihn lieben und seine Gebote halten,
bis ins tausendste Geschlecht,
dem aber, der ihn hasst,
ins Angesicht vergilt, ihn zu vertilgen.
Nicht Aufschub gibt er Seinem Hasser,
ins Angesicht vergilt er ihm.
Darum halte das Gebot, die Satzungen und die Rechtssprüche,
die ich dir heute gebe,
dass du darnach tust!

Hier ist alles personales und geschichtliches Ereignis zwischen Gott und Seinem Volk. Die ganze alttestamentliche Heilslehre ist hier in den Gedanken des Bundes eingefangen. Nichts Naturhaftes ist mehr zu erkennen. Heilig ist das Volk, weil Gott sich ihm verbündet, und heilig bleibt es, wenn es dieses Bündnis hält.

Damit bricht aber zugleich das Problem auf, das erst streng genommen das der Heiligung im späteren Sinne ist. Betont ist in der eben zitierten Stelle, dass die Bundschliessung das «Halten der Gebote» nach sich ziehe. Heilig ist also das Volk nicht nur, weil es von Gott geheiligt ist. Diese Selbstheiligung Gottes an Seinem Volk schliesst in sich, dass auch dieses die Folgerung aus Seiner «Heiligkeit», die in der Heiligkeit Gottes gründet, ziehe. Ihren «klassischen» Ausdruck hat diese Konsequenz gefunden in der Stelle des dritten Buches Mose 19, 2:

Werdet heilig,
denn heilig bin ich,
der HERR,
euer Gott!¹⁾

¹⁾ Vgl. III. Mose. 11, 44 f.; 20, 7 und 26.

Dieser Satz enthält die Heiligungsbotschaft der ganzen Schrift in *nuce*¹⁾. Es ist nicht von ungefähr, dass dieses Wort als Motivwort auch der neutestamentlichen Heiligungsforderung im ersten Petrusbriefe (1, 16) aufgenommen und bestätigt wird. Es zieht sich also ein grosser Bogen herüber von den alttestamentlichen Heiligungsaussagen zu denen des Neuen Testaments.

Ehe wir uns aber diesen zuwenden dürfen, sind noch zwei gegensätzliche Heiligungsaussagen zu besprechen, die in schärfster Form die beiden Möglichkeiten richtiger und abwegiger Deutung der alttestamentlichen Heiligungsbotschaft aufzuzeigen geeignet sind.

Im Buche des Propheten Jesaja tritt uns eine Kennzeichnung Gottes entgegen, die geeignet ist, die Beziehung von Heiligung und Gemeinde erst restlos aufzuhellen. Gott heisst hier plötzlich «der Heilige Israels» (*qedosch jisrael*)²⁾. Der Ausdruck ist auffällig, weil er die Sonderung, die in dem Begriff der Heiligkeit Gottes liegt, aufhebt und Israel eben mit dieser Heiligkeit in Beziehung setzt. In dem Ausdruck ist also mitgesetzt, dass Israel das Volk des heiligen Gottes, Sein heiliges Volk ist. Procksch sieht in der Verwendung des Ausdrucks bei Proto- und Deuterojesaja allerdings einen bedeutsamen Unterschied. Während bei Protojesaja der Gedanke vorwiegt, dass Jahwe «der Heilige Israels» sei, weil er sein Richter ist, der alles Unheilige aus Seinem Volke ausmerzt und den Rest läutert, ist bei Deuterojesaja der ungeheure Schritt vollzogen, der den Zusammenhang von Heil und Heiligkeit herstellt. «Der Heilige Israels» hat nunmehr sein Gericht vollzogen; hinter dem Gericht aber steht als letztes Ziel die Erlösung Israels ... Als «der Heilige Israels» ist Jahwe Israels Schöpfer (41, 20; 45, 11) und Erlöser (41, 14; 43, 3.14; 47, 4)³⁾. Diese Beobachtung dürfte für das geschichtliche Verständnis durchaus zutreffend sein. In unserm Zusammenhang darf aber vielleicht noch weiter gefragt

¹⁾ Mit dieser Herleitung dieser Grundanschauung von der Heiligung des Gottesvolkes ist implizit gegeben, dass sie nicht «gesetzlich» im späteren Sinne gedeutet werden darf. Sie wird ja 20, 8 und 20, 26 damit begründet, dass Jahwe «sie heiligen will». Die Deutung *Astings*, a. a. O. S. 50 und 242, die ins Gesetzliche abgleitet, sieht zu wenig auf den Tenor des ganzen «Heiligkeitsgesetzes».

²⁾ Dieser Ausdruck ist dem Jesaja-Buche, und zwar auffälligerweise Proto- und Deuterojesaja, eigentlich. Die Stellen, wo er sonst noch erscheint, sind von Jesaja abhängig. Siehe dazu und zum folgenden *Procksch*, a. a. O. S. 93 f.

³⁾ *Procksch*, a. a. O. S. 94.

werden: Ist dieser «Gegensatz» sachlich nicht als eine Einheit zu betrachten? Ist nicht eben dies die Einheit in allem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes, und darum sowohl in seinem gerichtlichen wie in seinem Erlösungshandeln, dass er «sich heiligt» an seinem Volke, dass er sich verherrlicht in der Verwirklichung seiner Herrschaft? Es ist eben der tiefste Sinn aller biblischen Heiligungsaussagen, dass es in ihnen nicht um die Aufgipfelung der menschlichen Heiligkeit geht, sondern darum, dass Gott in seiner Schöpfung, in der «Heimholung der Welt», zu seinem Ziele kommt¹⁾.

Das gefährlichste Gegenspiel zu diesem Urverständnis biblischer Heiligung bildet nun die andere Haltung, die sich ebenfalls als Auslegung der biblischen Heiligungsaussagen versteht. Es ist die Haltung, die der Apostel in Röm. 10 als den titanischen Versuch brandmarkt, die «eigene Gerechtigkeit» an der Stelle der göttlichen aufzurichten.

Wir dürfen uns allerdings die Auseinandersetzung mit dem, was wir in der christlichen Theologie die «gesetzliche» Haltung nennen, nicht dadurch erleichtern, dass wir uns vom Pharisäer, der sie am reinsten vertritt, ein zu schablonenhaftes Bild machen. Auch der Pharisäer, ja, gerade er, will «die heilige Gemeinde» herstellen. Wenn Leo Baeck²⁾ recht hat, so bedeutet das Wort *parusch*, «abgesondert», von dem der Name der Pharisäer, hebräisch *peruschim*, aramäisch *perischin*, abgeleitet ist, im alten Midrasch der Schule Akibas³⁾ selbst, was im biblischen Hebräisch mit *qadosch*, «heilig» wiedergegeben wird. Eben III. Mose 19, 2 wird hier in den Satz übertragen: «Ihr sollt *peruschim* sein!» Dann würde mit dem Namen «*Peruschim*» zum Ausdruck gebracht⁴⁾, dass die Pharisäer sich als wahre Gemeinde Israels betrachteten, als das heilige Volk, das Gottesvolk schlechthin. Das

¹⁾ In tiefster Weise kommt dieses Mysterium des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes zum Ausdruck im Gedanken vom «heiligen Rest», der gerade nicht zum Ausdruck bringt, dass nur ein kleiner Teil des Gottesvolks auf Grund seines Verhaltens gerettet wird, sondern ins Licht setzt, dass je und je Gott es ist, der durch Seine Wahl heiligt. Siehe dazu jetzt Hentrich, Th. Wb. zum N. T. IV, S. 207 ff. Ganz deutlich wird dieser Gesichtspunkt bei Paulus, Röm. 9—11. Siehe dazu Schrenk, Ebenda S. 215 ff.

²⁾ Leo Baeck, Die Pharisäer. Ein Kapitel jüdischer Geschichte. Berlin, Bücherei des Schocken Verlags 6, 1934, S. 7 ff.

³⁾ Siphra zum III. Buche Mosis.

⁴⁾ Ob die Bezeichnung zuerst von Gegnern oder von den Pharisäern selbst gebraucht wurde, ist nicht auszumachen; siehe Baeck, a. a. O. S. 10.

Neue ist nicht, dass sich die Pharisäer als «die Heiligen» wissen, das Neue ist nicht einmal, dass sie damit eine Scheidung zwischen wahrer und abtrünniger Gemeinde in Israel vollzogen, das Neue ist vielmehr, dass sie diesen Anspruch «gesetzlich» begründeten. Ihr Anspruch beruht auf dem eigenen Werk, auf ihrer Selbst-Heiligung. Sie begründeten ihr «Kirche»-Sein damit, dass sie, im Gegensatz zum gesetzlos lebenden *Am ha-arez*¹⁾ (Joh. 7, 49), das Gesetz genau beobachteten.

Damit ist aber eine folgenschwere Veränderung eingetreten. Das Volk ist jetzt nicht mehr darum heilig, weil es von Gott geheiligt wurde, weil Gott sich in ihm selbst heiligen und verherrlichen will, sondern heilig ist die Gemeinde, weil sie «das Gesetz besitzt»: «Geliebte (Lieblinge Gottes) sind die Israeliten», sagt der berühmte Märtyrrabbi Akiba, «denn sie haben ein kostbares Gerät (das Gesetz) erhalten» (Pirqe Aboth III, 14).

Daraus ergibt sich die klare Folgerung: Das Volk ist heilig, «soweit es das Gesetz hält». Es kommt weiter hinzu der verhängnisvolle Gesichtspunkt des «Verdienstes». Das Urteil Gottes über jeden Menschen — hier wird der Einzelne als solcher wichtig —, richtet sich nach seinen «Verdiensten».

Es gilt jetzt die grosse Weisung desselben Akiba: «Heil euch, Israel, wer reinigt euch, und vor wem reinigt ihr selbst euch? Es ist euer Vater im Himmel!» (Joma 85 b)²⁾.

Das ist bei aller glutvollen Hingabe zur Heiligung, die aus der «Gesetzesfreude» erwächst³⁾, doch nicht weniger als die Umkehrung des ursprünglichen israelitischen Heiligungsgedankens.

Es ist deshalb von unerhörter Bedeutung, dass die Verkündigung der neuen Gemeinde, die ihren Ursprung auf das Kerygma

¹⁾ Eigentlich «das Landvolk», im Talmud die Bezeichnung des un- wissenden und deshalb ungesetzlich lebenden Juden im Gegensatz zum gelehrt und deshalb gesetzestreuen Juden.

²⁾ Hermann Cohen zitiert diesen Satz in seiner Religionsphilosophie «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», 2. Auflage, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929, S. 260, um damit die christliche Heilungslehre zu widerlegen. Trotzdem er aber die Möglichkeit freilegen will, «dass der Mensch der Selbstheiligung mächtig werden» könne, bestreitet er entschieden, dass die jüdische Frömmigkeit «Selbstgerechtigkeit» bedeute (S. 261). Es ist dem grossen Neudeuter der rabbinischen Tradition durchaus zuzugeben, dass die christliche Polemik das Problem oft zu einfach gesehen hat. Es darf aber auch nicht übersehen werden, dass Cohen selbst die Texte oft überinterpretiert, dass er vor allem den Begriff des «Verdienstes» idealisiert.

³⁾ Siehe dazu Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, 6. Auflage, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1932, S. 297.

Jesu zurückführt, nicht an dieses «Ideal» der sich selbst heiligenden Gemeinde anknüpft, sondern radikal zu der Urverheissung an das Gottesvolk zurückkehrt.

Im synoptischen Zeugnis über Jesus erscheint die Heiligungsterminologie zwar nur an ganz wenigen Stellen. Und auch die Gemeinde des neuen Bundes wird nur am Horizont, in den Zukunftsaussagen, sichtbar. Wenn es auch durchaus wahrscheinlich ist, dass die Logien von Matth. 16, 18 und 18, 17, die in der ganzen synoptischen Überlieferung allein explizit von der «*Ekklesia*» sprechen, auf Jesus selbst zurückgehen¹⁾, so ist doch deutlich, dass die Situation für Jesus eine völlig andere ist, als für die spätere Urgemeinde und für Paulus. Vor Jesu Blick steht das nahe Reich. Das bedeutet aber, dass für ihn vorerst einfach Israel das Gottesvolk ist. Es ist das Richtige an der Darstellung Kümmels, dass in der Wahl der Zwölf noch eindeutig der Anspruch auf ganz Israel, die Ausrichtung seiner Predigt auf das ganze Volk sichtbar wird²⁾. Zwar wird schon eine Scheidung zwischen Israel und «*Israel*» erkennbar. Nicht alle werden selig gepriesen, «die persönliche Gehorsams- und Glaubensbindung» an Jesus ist Bedingung für das Eingehen ins Reich³⁾. Aber die Scheidung ist noch nicht streng vollzogen. Kirche im strengen Sinne gibt es erst, nachdem Israel als Volk seinen Messias verworfen hat und also der Hereinbruch des Reiches «sich hinauszögert»⁴⁾. In Jesu Kerygma aber steht noch durchaus das Reich in der Mitte. Von ihm handelt auch die Heilungsbitte des Vater-Unsers, die sich ganz auf der Linie der altisraelitischen Heiligungserwartung bewegt.

«Geheiligt werde Dein Name» heisst durchaus nicht, was der fromme Beter von heute zumeist in diese Bitte legen mag, nämlich, dass Gottes Name durch unser Verhalten geheiligt werden möge,

¹⁾ Über die Frage, ob Jesus schon von «seiner Kirche» sprach, das heisst, ob Matth. 16, 18 ein echtes Jesus-Logion sei oder nicht, siehe jetzt den Forschungsbericht in dem wertvollen Buche von Père *Braun*, O. P., *Neues Licht auf die Kirche*, Benziger, Einsiedeln 1946, S. 59 ff. Die These der Unechtheit vertritt Werner Georg *Kümmel* in seiner sehr sorgfältigen Untersuchung «Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus». *Symbolae Biblicae Upsalienses I*, Uppsala und Zürich 1943, S. 32 ff.

²⁾ So *Kümmel*, a. a. O. S. 31.

³⁾ So *Kümmel*, a. a. O. S. 28.

⁴⁾ Das hat seinerzeit Erik *Peterson* in seiner kleinen Schrift «Die Kirche», Beck, München 1929, S. 3 ff., richtig gesehen, wenn auch nicht alle in ihr vorgetragenen Thesen und Folgerungen haltbar sind.

sondern ganz im Sinne des erwähnten Niphal, dass Gott durch sein machtvolles Eingreifen sich selbst an Seinem Volke heiligen möge. Es ist eine Parallelbitte zu der um das Geschehen des göttlichen Willens auf Erden. Die drei ersten Bitten erflehen dasselbe, den Hereinbruch des Reiches, Seiner vollkommenen Herrschaft.

Aber, wie später wirklich in der Kirche, so ist jetzt schon in Jesus und Seinem heilsmächtigen Tun etwas von der Gottesherrschaft gegenwärtig. Und diese Gegenwart der Reichskräfte in Seiner Person findet ihren Ausdruck auch in der Bezeichnung Jesu als des «Heiligen Gottes». Es dürfte nicht von ungefähr sein, dass diese seltene Kennzeichnung im synoptischen Bericht gerade im Zusammenhang mit der Überwältigung der dämonischen Gewalten erscheint (Mark. 1, 24; Luk. 4, 34). In dem heilsgeschichtlichen Krieg, im Sieg über die Dämonen, sieht Jesus die *dynamis* des Reiches in Seiner Person am Werke.

Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe,
so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen,

kann er Matth. 12, 28 erklären¹⁾.

Das ganze Handeln Jesu erhält von hier aus eine tiefere Bedeutung. Es ist im wörtlichen Sinne eine «vorläufige» Manifestation der Reichswirklichkeit, ohne dass dadurch der streng «zukünftige» Charakter der Gottesherrschaft in Frage gestellt würde. Damit ist aber auch eine vorläufige Erfüllung der ersten Vater-Unser-Bitte gegeben. In Jesus geschieht, was jenes Niphal von der Selbstheiligung Gottes meinte.

Mögen deshalb auch die spezifischen Termini der alttestamentlichen und späteren neutestamentlichen Heiligungsbotschaft nur spärlich erkennbar werden, die Sache ist da.

Daraus erklärt sich nun auch die radikale Gehorsamsforderung Jesu in seiner Jüngerunterweisung. Seine Forderung ist nicht der schwärmerische Fanatismus des blossen Eiferers²⁾, noch der Griff nach der abstrakten Urreinheit hinter «der Wolke überm Berg», der Jesum nötigte, die Menschen grausam zu überfordern³⁾. Seine

¹⁾ So übersetzt richtig die Zürcher Übersetzung. Siehe dazu Werner Georg *Kimmel*, Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur echatologischen Verkündigung Jesu. Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments 6. Majer, Basel (jetzt Zwingli-Verlag, Zürich) 1935, S. 64.

²⁾ Dargestellt in *Ibsens* Brand.

³⁾ Das Missverständnis Martin Bubers in seinem Aufsatz «Pharisäertum» in «Kampf um Israel», Schocken Verlag, Berlin 1933, S. 123 f.

Forderung ist einfach die Forderung des wirklichen Gehorsams. Sie meint einfach die Realisierung der Gottesherrschaft im Tun des Menschen. Seine Weisungen bringen nicht eine neue «Ethik», weder eine autoritative, noch eine idealistische, noch eine der Werte¹⁾. Gerade das uns Befremdliche ist für sie konstitutiv, dass Jesus voraussetzt, dass für den, der Gott gehorchen will, Sein Wille unmittelbar einsichtig sei.

Die kasuistische Gesetzesdeutung dagegen ist nicht, wie Buber sie versteht, die Einführung des göttlichen Gebotes ins gelebte Leben, sondern Flucht vor Gottes Anspruch, Ausdruck des schon vollzogenen Verrats. Die Antithesen der Bergpredigt (Matth. 5, 20 ff.) sind deshalb nicht ein Übergesetz. Sie wollen nur aufzeigen, dass der Gehorchende weiss, was Gott von ihm will. Sie umschreiben die Einsichtigkeit seines Gebotes und die Ganzheit des Gehorsams. Der Jünger ist nicht der erschrockene Sklave eines unberechenbaren Despoten, sondern der zu Gottes Heil Gerufene, dem ebenso die Seligpreisungen (Matth. 5, 2 ff.) gelten, der Sorgelose, der «zuerst nach dem Reiche Gottes und Seiner (Gottes) Gerechtigkeit trachtet» (Matth. 6, 33) und deshalb aller Angst ledig sein darf.

Das verborgen-messianische Handeln Jesu und seine Forderung an seine Jünger zeigt also, ohne dass die Terminologie das unmittelbar deutlich machte, dieselbe Grundbeziehung von Gottes Selbstheiligung und Gottes Volk wie die alttestamentlichen Heilungsaussagen, nur dass alles göttliche Handeln in Jesu Tun konzentriert und die Entscheidung des alten Gottesvolkes vorläufig noch undurchsichtig ist²⁾.

Ganz eindeutig liegt die Beziehung von Heiligung und Gemeinde bei der Urgemeinde von Jerusalem. Sie weiss sich sofort nach Pfingsten als die heilige Gemeinde der Endzeit. Ja, es ist äusserst wahrscheinlich, dass die Kennzeichnung der Kirche und, davon abgeleitet, die der einzelnen Christengemeinden als *hoi hagioi*, «die Heiligen», auf die Selbstbezeichnung der Urgemeinde von Jerusalem zurückgeht, der dieser Name zu einer Zeit noch

¹⁾ Rudolf Bultmann, Jesus. Deutsche Bibliothek, Berlin, o. J., S. 69 ff.

²⁾ Zu der sehr schwierigen Frage, inwiefern diese Sachlage auch an der synoptischen Überlieferung von Jesus als dem Geisträger der Endzeit aufzuhellen wäre, zugleich zu der hier, was die Gemeinde angeht, gesetzten Grenze, vgl. Wilhelm Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament. Reinhardt, Basel 1930, S. 9—18.

anhaftet, da er längst auch für andere, heidenchristliche Gemeinden im Gebrauch war¹⁾).

Das Neue an dieser Selbstbezeichnung ist nun aber, dass die Gemeinde sich nicht einfach als die äussere Fortsetzung des Gottesvolkes so charakterisiert, sondern auf Grund von Ereignissen, die schon Gaben der Endzeit vorweggeben. Durch die Auferstehung und die Erhöhung ist Jesus der heimliche Herrscher geworden²⁾. Die Gläubigen haben an Pfingsten den Geist empfangen. Darum sind sie die «Heiligen», «Gerechten» und Auserwählten der apokalyptischen Erwartung, «die Heiligen des Höchsten» von Daniel 7, 18. Dieses Selbstbewusstsein bestätigt auch die Apostelgeschichte, wenn sie 18, 22 die Christenheit einfach als die Kirche (die *ekklesia*) bezeichnet. Beides ist hier von entscheidender Bedeutung: Einerseits hält die älteste Gemeinde streng an der Kontinuität mit Alt-Israel fest. Anderseits begründet sie ihren Sonderanspruch in den eschatologischen Heilsgeschehnissen in Christus. Man kann fragen, ob man so weit gehen darf, wie Kümmel geht, der erklärt: «Die kommende Gottesherrschaft ist also in der Gemeinde der *hagioi* schon angebrochen.» Aber richtig ist sicher sein Nachsatz: «In diesem Kreise von Menschen ist durch das Wissen um die Auferstehung Christi und durch die Gabe des Geistes die verheissene Gemeinde der Endzeit schon geschaffen worden³⁾.»

Tatsächlich ist der Charakter der *ekklesia* auch bei Paulus dieser: Die Glieder der Heilsgemeinde heissen wie die Urgemeinde «die Heiligen», wie dies die Briefeingänge⁴⁾ beweisen. Auch bei Paulus wird einerseits die Kontinuität mit Israel betont (Gal. 3, 29; 4, 21 ff.; Röm. 4), andererseits aber nun auch, wie nirgends sonst vorher, die radikale Veränderung herausgestellt, die Grund und Sinn des Geheiligt-, und das heisst Gemeindeseins ist! Was die Christen sind, das sind sie durch ihr In-Christo-Sein.

Diese Formel ist in ihrer Bedeutung bekanntlich sehr umstritten. Mir will aber scheinen, dass alle individualistischen Er-

¹⁾ Paulus spricht von der Urgemeinde so I. Kor. 16, 1; II. Kor. 8, 4; 9, 1.12; Röm. 15, 25.26.31. Siehe dazu Kümmel, Kirchenbegriff S. 16 ff.

²⁾ Das ist an der Deutung Oskar Cullmanns in seiner Schrift «Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testamente», Theologische Studien Heft 10, Zollikon-Zürich 1941, richtig, auch dann, wenn seine Schlussfolgerungen über den Sondersinn der Formel «Königsherrschaft Christi» nicht in gleicher Weise gesichert sind.

³⁾ Kümmel, Kirchenbegriff S. 18.

⁴⁾ Röm. 1, 7; I. Kor. 1, 2; II. Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; Kol. 1, 2.

klärungen versagen. Sie meint weder eine mystische *Unio*, auch nicht im Sinne des lokalen Sichbefindens im *pneuma* (Geist), das nach Deissmann mit Christus in eins zu setzen wäre¹⁾, noch weniger ist möglich, sie als geistig-psychische Bewusstseins-Aussage zu erklären im Sinn: Der Christ hat sein geistiges Bewusstseins-Zentrum in eine andere Person verlegt²⁾, sie ist vielmehr eine streng heils geschichtliche Aussage: Die Christen sind durch Glauben und Taufe hineinversetzt in den Wirkkreis der Heilsereignisse³⁾. «In Christus sein» heisst: darunter gestellt sein, dass Christus für uns gestorben, auferstanden und jetzt unser Herr ist. Das Unerhörte ist damit gesagt, dass es jetzt Menschen gibt, an denen ein Geschehen wirksam ist, das sie schon mitten in der Welt der Welt entnimmt. Die Gottesherrschaft ist zwar noch nicht da, aber es gibt schon Reichsboden mitten in der Welt, es gibt heilige Gemeinde — ja, noch mehr: diese Gemeinde ist nicht bloss vorgezeichnet für das Reich, sie besitzt schon Gaben der zukünftigen Welt. Das völlig Nicht-Programmgemäße ist geschehen: Der Geist kam über sie noch vor der Parusie. Das heisst aber, da der Geist nicht «etwas» ist, sondern Gottes handelnde Gegenwart: Gott ist «in mitten seiner Gemeinde» wie einst in der Lade, wie einst im Zelt, wie einst durch alle die Heiligungszusagen im alten Bunde, nur jetzt viel drängender, gespannter, aufs völlig verwandelnde Ende ausgerichtet.

Um die hier entscheidenden Vorgänge voll zu umschreiben, wäre nun das ganze reiche Bildmaterial zu entfalten, das insbesondere im paulinischen Schrifttum die Annahme und Verwandlung der Gemeinde umschreibt: Der forensische Begriff der Rechtfertigung, die immer noch halb rechtlichen Bilder der Annahme an Sohnesstatt, des Loskaufs, der Versöhnung, die weitern der Befreiung, Rettung, das von der ersten Schöpfung hergenommene der «neuen Kreatur», das äusserst problematische der Neugeburt und endlich auch das der Heiligung⁴⁾.

¹⁾ Adolf Deissmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu», Marburg 1892. Derselbe, Paulus, 2. Auflage, Mohr, Tübingen 1925, S. 111 ff.

²⁾ So Karl Heim in einer ungedruckten Vorlesung über den Römerbrief.

³⁾ Siehe jetzt auch Ernst Percy, Der Leib Christi (Soma Christi) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1, Bd. 38, Nr. 1, 1942, S. 18—43.

⁴⁾ Wir müssen es uns leider versagen, hier diesen ganzen Beziehungs reichtum zu entfalten. Besonders kräftig ist die Verbundenheit und Zusam mengehörigkeit dieser Vorgänge herausgearbeitet bei Adolf Schlatter, Die

Auch die Heiligung ist, in einem ganz bestimmten Sinne, ein Parallelbegriff der Rechtfertigung, nur dass das Bild nicht gerichtlichen Zusammenhängen entstammt, sondern kultischen und in seiner Verwendung weit über beide Bilder hinausführt.

Auch die Heiligung der Gemeinde ist, wie die Rechtfertigung, im einen Sinn des Wortes, ein durch die Einverleibung in die Gemeinde abgeschlossener Akt. I. Kor. 6, 11 kann Paulus, nachdem er eine Reihe grober Sünder (Unzüchtige, Ehebrecher, Weichlinge, Homosexuelle, Diebe usw.) aufgezählt und erklärt hat, dass solche Gottes Reich nicht ererben können, sagen:

Und solche waret ihr zum Teil.
Aber, ihr wurdet reingewaschen,
aber, ihr wurdet geheiligt,
aber, ihr wurdet freigesprochen (gerechtfertigt)
durch den NAMEN des HERRN JESUS
und durch den Geist unseres Gottes.

Man darf sich durch die Aufzählung der früheren Laster keineswegs dazu verleiten lassen, das *edikaiothete*, «ihr seid gerechtgesprochen worden», hier plötzlich umzudeuten in ein: «Ihr seid gerechtgemacht worden», wodurch man mit Asting auch genötigt würde, die Heiligung dahin zu deuten, dass sie eine «neue göttliche Wesenheit erhalten» hätten¹⁾), so dass sie alle heilig im ethisch-realistischen Sinne wären.

Wie das «Ihr wurdet abgewaschen» zeigt, ist aber an die Taufe zu denken, die in den Stand «in Christus» versetzt. Der «Realismus» der Aussage besteht nicht darin, dass in den Christen hinfert eine neue okkulte Substanz vorhanden wäre, sondern vielmehr in der *dynamis* der Gotteskraft, die sie unter die Wirkkraft der Heilsereignisse in Christus stellt und so ihr ganzes weiteres Leben bestimmt. Es handelt sich auch, trotz der kultisch-sakralen Hintergründe, um mehr als eine bloss kultische Aussage, es geht um eine eschatologische Bestimmung: Sie befinden sich jetzt schon, mit dem Hebräerbrief (6, 5) zu reden, im Kraftfeld, da man «das herrliche Wort Gottes vernimmt» und «die Kräfte des zukünftigen Aeons schmeckt». Dass hier so Taufe, Heiligung und Rechtfertigung in eins gesetzt erscheinen und durch Aoriste um-

Theologie der Apostel, 2. Auflage, Stuttgart 1922, S. 298 ff. Zum Begriff der Wiedergeburt, der nicht zur genuin paulinischen Terminologie gehört, siehe die Arbeit von Albert Lindenmeyer, Regeneratio, Kirchliche Zeitfragen, Heft 5, Zürich 1943.

¹⁾ Ragnar Asting, a. a. O. S. 213 f.

schrieben sind, zeigt an, dass so, geschichtlich-dynamisch-eschatalogisch, nicht naturhaft, auszudeuten ist.

Mögen, wie wir gesehen, im Heilheitsgedanken ursprünglich noch primitive Substanzvorstellungen stecken, mag in der Mysterienterminologie etwa von Röm. 6 noch naturhaftes Formelgut verwertet sein, Paulus entgiftet diese Sprache völlig dadurch, dass er in ihr die Heilstat Christi, also ein geschichtliches Ereignis, verkündet.

Hier gilt der strenge Deutekanon von I. Kor. 1, 30:

Von Ihm aber kommt es, dass ihr in Christus Jesus seid,
der uns von Gott her geworden ist
zur Weisheit,
zur Gerechtigkeit
und zur Heiligung
und zur Erlösung.

Die Heiligung ist, wie die Gerechtsprechung und der Loskauf, Gottes Tat in Christus. Der Mensch hat keinen «Ruhm». Er ist nicht heilig, weil er an sich selbst heilig wäre, er ist es, weil es Christus ist und jeder Christ in Ihm.

Dieses Heiligein der Kirche wird noch weiter vertieft durch andere Bilder, die zugleich mehr als «blosse Bilder» sind:

Die Kirche ist jetzt selbst der wahre Tempel:

Wisset ihr nicht, dass ihr (jetzt) Gottes Tempel seid,
und dass der Geist Gottes unter euch wohnt.
Wenn einer Gottes Tempel verdirbt (durch Parteizezänk!),
so wird den Gott verderben.
Denn der Tempel Gottes ist heilig,
und der seid ihr! (I. Kor. 3, 16—17.)

Uralte Vorstellungen von der Wohnung Gottes unter der Gemeinde, wie die von Seiner Lade, die man nicht ungestraft berührt, sind hier lebendig und zugleich überboten. Die Wohnung Gottes ist jetzt die Gemeinde selbst, weil Gottes Geist in ihr am Werke ist. Nicht ein Kultraum, nicht ihre «Kirchen» — sie besaßen ja noch keine! — sind jetzt «der heilige Ort», sondern die Gemeinde selbst.

Verwandt und zugleich in seinen gnostischen Bezügen anders gewendet ist das Bild, das scharf und eindeutig erst in den Spät-paulinen erscheint. Die Gemeinde ist selbst Christi Leib. Schon in seiner völlig unmythischen Form (I. Kor. 12) ist dieses Gleichnis so gewendet, dass nicht die Glieder den Leib aufbauen, sondern Christus selbst konstituiert seinen Leib (I. Kor. 12, 13; Röm. 6, 3 ff.). Strenger noch erscheint diese Einheit der Kirche mit Christus im

Kolosser- und Epheserbrief¹⁾). Die Kirche ist «Sein Leib», ja mehr, «sein pleroma», «die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt» (Eph. 1, 23 f.). Was in der Gnosis die Aeonen sind, die mit zu den Kraftausstrahlungen der Gottheit gehören, das wird hier von der Gemeinde gesagt: sie ist «die Fülle des Christus», in ihr erst sind seine Kräfte voll, ist er — wenigstens einst in der eschatologischen Vollendung — der «Eine vollkommene Mann (Eph. 4, 13).»

Ihre Erfüllung aber gründet nicht, wie in der Gnosis, auf einer metaphysischen Wesenseinheit des Erlösers mit den Erlösten, sondern auf dem Mysterium, das der Apostel dort, wo er es als das Urbild menschlicher Ehe verwertet, «gross» heisst: Von Christus wird als Vorbild gesagt, dass Er

die Kirche geliebt
und sich für sie dahingegeben hat,
dass Er sie heilige,
sie reinigend durch das Wasserbad im Wort,
damit er selbst sich so die Kirche darstelle,
herrlich, ohne Flecken, ohne Runzel oder ähnliches,
vielmehr heilig und ohne Fehl (Eph. 5, 25—27. 32)²⁾.

Wir können hier die Tiefen dieses Geheimnisses nicht ausmessen. Es muss uns genügen, daran zu erkennen, dass die Heiligung ganz in Christi Liebe gründet, und zwar konkret in seiner Liebestat!

¹⁾ Die neueste Diskussion des Problems haben vor allem angeregt die beiden Forscher Heinrich *Schlter* und Ernst *Käsemann*, beides Schüler Rudolf *Bultmanns*. Sie erklären die Leib-Christi-Vorstellung der SpätPaulinen aus dem gnostischen Aion-Urmensch-Mythos, nicht ohne in dieser Erklärung auch unter sich wieder zu variieren. Siehe *Schlter*, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930. *Käsemann*, Leib und Leib Christi. Beiträge zur historischen Theologie 9, Tübingen 1933. Kritisch haben sich zu dieser These geäussert Ludwig *Deimel*, Leib Christi. Freiburg im Breisgau 1940. Ernst *Percy*, a. a. O. S. 47 ff. Stig *Hanson*, The Unity of the Church in the New Testament. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XIV, Uppsala 1946, S. 113 ff. In der Form, in der Schlter und Käsemann ihre Hypothese vortragen, ist sie unhaltbar. Mir will scheinen, dass die vorsichtig abwägende Beurteilung des Erklärungsversuches, die Alfred *Wikenhauser* in seinem Buche «Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus», Münster i. W. 1937, S. 224 ff., besonders S. 239, gibt, der in dem Urmensch-Erlöser-Mythos eine Parallel zu der paulinischen Vorstellung anerkennt, auch terminologische Beeinflussung für möglich hält, aber dennoch den theologischen Gehalt des paulinischen Kerygma vom Leibe Christi nicht aus der Gnosis ableiten will, der Sache gerechter werde als die Versuche einer radikalen Abweisung dieser Erklärung.

²⁾ Mit diesem Zitat will ich nicht etwa der Ableitung der Vorstellung vom Leibe Christi aus dem Bilde der Kirche als dem Eheweib des Christus beipflichten, die Odo *Casel* in seiner Rezension des Buches von Käsemann im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XIII, 1935, S. 290 ff. vertritt. Zur Kritik dieser These siehe *Wikenhauser*, a. a. O. S. 231.

Dennoch wäre es ein Kurzschluss, der genau so den Strom unterbände, wie jeder Kurzschluss im natürlichen Bereich, wenn wir aus solchen und andern «aoristischen» Aussagen nun die perfektionistische Deutung ableiten wollten, die etwa die Pfingstbewegung oder, hier in unserer Gegend, der bekannte Evangelist Fritz Berger¹⁾ in sie eingelesen haben. So richtig es ist, die Aussagen über die geschehene Heiligung ernst zu nehmen, so verhängnisvoll ist es umgekehrt, einen falschen Heiligungsmoralismus oder eine verkehrte «Ich-elender-Sünder»-Seligkeit durch eine einseitige Ausschlachtung der bloss begründenden Aussagen zu bekämpfen und alle andern Aussagen unehrlich zu unterschlagen.

Es ist allerdings auch offen zuzugeben, dass die Stellen, die von der Heiligung der Gemeinde in einem gegenwärtigen und zukünftigen Sinne sprechen, nicht so eindeutig sind, dass hier kein Irrtum der Auslegung mehr möglich wäre. Es bleibt also für uns vorerst eine offene Frage, ob wirklich auch von einer Durch-Heiligung zu sprechen sei, wie vielfach diese Seite der Heiligung von der schon vollzogenen Heiligung unterschieden wird.

Wie schwierig die Dinge hier liegen, zeigen gleich die Belege, in denen ausdrücklich jenes Wort erscheint, das wir am ehesten als Heiligung zu übersetzen wagen dürfen: *hagiasmos*, das von dem Verbum *hagiazein* (heiligen) abzuleiten ist. Gleich die Hauptstelle, I. Thess. 4, 3—7, ist voll exegetischer Tücken. Ich muss sie deshalb kurz durchgehen. Unter ausdrücklichem Rückverweis auf früher gegebene Weisungen für den Wandel der Leser, fährt der Apostel fort:

Denn dies ist der Wille Gottes:
eure Heiligung (*ho hagiasmos hymon*)
dass ihr euch der Unzucht enthaltet,
dass ein jeder unter euch verstehe, sein Gefäss
in Heiligkeit (*en hagiasmo*) und Ehrbarkeit zu bewahren,
nicht in leidenschaftlicher Begehrlichkeit,
wie die Heiden, die von Gott nichts wissen,
dass niemand bei einem Geschäft sich Übergriffe erlaube
oder seinen Bruder zu übervorteilen suche,
denn der Herr ist Rächer über alles solches,
wie wir euch früher schon gesagt und bezeugt haben.
Denn Gott hat uns nicht zur Unreinheit berufen, sondern zur
Heiligung (*en hagiasmo*).

¹⁾ Fritz Berger, Von der überschwenglichen Gnade Gottes in meinem Leben, Brenzikofen 1943, S. 203 ff.

An diesen Heiligungsaussagen ist verschiedenes unsicher. Einmal ist nicht deutlich, ob die Forderungen (Enthaltung von Unzucht, Unredlichkeit im Handel usw.) das sind, was die Heiligung ausmacht, oder ob in 4, 3 allgemein gesagt ist: Gott will (als Ziel) die Heiligung, und darum darf der Christ nicht diesem Ziel zuwiderleben. Ferner ist nicht klar, ob im Schlußsatz das *en hagiasmo* wirklich heisst: zur Heiligung. Manche Ausleger wollen das *en* wörtlich fassen und übersetzen: «Gott hat uns nicht zur Unreinheit berufen, sondern in einem Heilungsakt»¹⁾. Wäre diese Deutung richtig, so gehörte unsere Stelle noch zu der vorhin behandelten Gruppe von Heiligungsaussagen, die vom abgeschlossenen Akt der Berufung handeln. Dagegen spricht aber doch die Art, wie mitten in der nüchternen Paränese davon die Rede ist, sein Gefäß *en hagiasmo* zu bewahren. So muss die «Heiligung» doch aufs tiefste mit der richtigen Haltung und Tat der Christen zusammenhängen.

Aber, damit ist das Wie dieses Zusammengehörens noch nicht geklärt. Weiter führt uns hier eine andere Heiligungsstelle, Röm. 6, 19—22, die jedenfalls entscheidend klärt, dass die Heiligung nicht automatisch aus der objektiven Heiligkeit der Gemeinde erwächst. Unter dem Bild vom Sklavendienst zieht Paulus die Folgerung aus der neuen heilgeschichtlichen Lage der Gemeinde:

Denn wie ihr (ehmals) eure Glieder zur Verfügung stelltet
als Sklaven der Unreinheit und Gesetzlosigkeit zur Gesetzlosigkeit,
So stellt jetzt eure Glieder zur Verfügung
als Sklaven der Gerechtigkeit zur Heiligung!
Denn damals, als ihr Sklaven der Sünde waret,
da waret ihr (allerdings) im Verhältnis zur Gerechtigkeit freie Leute.
Doch was für eine Frucht hattet ihr davon?
Eine, deren ihr euch (jetzt) schämt.
Denn jener Ende ist der Tod.
Jetzt aber, da ihr freigeworden seid von der (Versklavung an die) Sünde,
Sklaven aber geworden für Gott,
habt ihr eine Frucht, die zur Heiligung führt,
als Ende aber das ewige Leben.

Hier ist deutlicher als an der vorhin besprochenen Stelle, was dieser *hagiasmos* wirklich ist. Er ist das Ziel des christlichen Wandels. Die freigeübte In-Dienst-Stellung der «Glieder» an die Gerechtigkeit hat ihren Sinn darin, dass es zu jener «Heiligung» kommt, die erst den Sinn der Gemeinde erfüllt. Die alte Exegeten-

¹⁾ So übersetzt *E. F. K. Müller* in seinem sehr lesenswerten Vortrag «Rechtfertigung und Heiligung», Neukirchen 1926, S. 19.

frage, ob die Heiligung aktiv als Handlung der sich Heiligenden zu deuten sei oder passiv als Ergebnis dieses Handelns, ist sicher im letztern Sinne zu beantworten. Damit ist aber wohl auch für jene andere Stelle nahegelegt, diesen Sinn anzunehmen. Dann ist aber eben die Heiligung nicht einfach das Werk des Menschen, das gar zum Werk Gottes noch hinzutritt, sondern die Heiligung ist, wie unser Text es sagt, die Frucht der restlosen Einordnung in den Dienst für Gott. Hier wird vertiefend wiederholt, was schon in der alttestamentlichen Bundvorstellung gegeben war. Der *zaddiq* ist im Sprachgebrauch der Schrift nicht der «Gerechte», der durch seine Werke erst zu seiner Gerechtigkeit kommt, wie später im Nomismus der Rabbinen. Der *zaddiq* ist der Bewährte, der in der gnadenhaften Sphäre des Bundes, des Geheiligtseins, verharrt und so auch in seinem Gehorsam sein Gliedsein an dem Gottesvolk verwirklicht. Hier wird endlich auch durchschlagend deutlich, dass die Heiligung nicht eine höhere «Sittlichkeit» meint. Das «Sittliche» ist orientiert an einem menschlichen Brauchtum oder auf höherer Stufe an einem idealen Menschenbild oder, wo es sozial gewendet wird, an einer bestimmten soziologischen Idealform politischen Lebens. Die Heiligung aber ist nicht von einem Ideal regiert, weder von einem individualistischen, noch von einem sozial-ethischen. Zur Heiligkeit führt Gott, indem er die heiligt, die ihm dienen. Das Subjekt des Heiligens kann immer nur eine heilige Person sein¹⁾. Und darum liegt ein tiefster Sinn darin, dass unsere Heiligung die Frucht des «Seine-Glieder-zur-Verfügung-Stellens» ist, nicht unsere Tat. Es ist nicht von vornehmerein klar, wie in der «Ethik», was Wert und Unwert ist²⁾, der Dienende ist ein «Soldat», der seinem Herrn zur Verfügung steht. Er «folgt» dem Befehl, er ist sich nicht selbst Sinn und Ziel. Die «Sünde» ist nicht bloss ein falscher Weg, sie ist eine Herrin, wie Gott ein Herr ist. Wer — das ist der Sinn von Römer 7 — mit sich allein ist, auf seine natürlichen Kräfte angewiesen, allein mit dem nackten Gesetz, der kann das Gute nicht tun, weil ihn die totalitäre Macht der Sünde in ihren Zwangsdienst ohne Freiheit knechtet. Wer

¹⁾ *Procksch*, a. a. O. S. 115.

²⁾ Der Gehorsam des Christen ist deshalb so im Geheimnis verborgen wie sein Glaube, mit dem er letzterdings identisch ist. «Nur im heiligen Geist entscheidet es sich, ob er Gehorsam und nicht Ungehorsam ist», sagt Karl Barth in dem genannten Vortrag «Der heilige Geist und das christliche Leben» S. 88. Siehe dazu die ganze Erörterung über die Wirklichkeit der Heiligung und das Problem unseres Gehorsams, ebenda S. 80 ff.

jedoch «mit Christus begraben ist in seinen Tod» (Röm. 6, 4 ff.), der ist der Diktatur der Sünde entzogen. Er ist frei. Aber, nicht so, dass er jetzt gar nicht mehr fehlen könnte. Der Heilige Geist kennt keine Diktatur! Aber er kann sich jetzt Gott zur Verfügung stellen. So kann der Apostel Röm. 6, 11 ff. sagen:

Also auch ihr,
rechnet damit,
dass ihr selbst tot seid für die Sünde,
lebendig aber für Gott in Christo Jesu!
So herrsche denn nicht mehr die Sünde in eurem sterblichen
Leibe (der noch sündigen kann!),
so dass ihr seinen Begierden gehorcht!
Auch stelle eure Glieder nicht mehr der Sünde zur Verfügung,
als Waffen der Ungerechtigkeit,
sondern (vielmehr) haltet euch Gott zur Verfügung als solche,
die von den Toten lebendig sind,
und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gott!

Das ist die wahre «Freiheit eines Christenmenschen». Es ist eine Freiheit zum Gehorsam. Will man diese «Freiheit» in ihrer Tiefe erfassen, so darf man allerdings keinen Schritt vom Grat des Weges abweichen, den der Apostel anweist. Wird diese «Freiheit» als autonome Verfügung des zu sich selbst gekommenen Menschen gedeutet, so ist der Absturz in die Flachtäler einer idealistischen Ethik unvermeidlich. Was diese «Freiheit» ist, das sagt uns ein Vergleich von Römer 7 mit Römer 8. Römer 7 redet nicht von dem gottlosen Menschen, der drauflos sündigt, als wäre er sich selbst das Gesetz. Der angestrengte Mensch von Römer 7 ist durchaus ein Gott zugekehrter, der «das Gute will». Das Gute zu wollen, «bringt er fertig»¹⁾, jedoch, es in die Tat umzusetzen, nicht (18). Er stimmt mit seinem «inneren Menschen» dem Gesetze Gottes zu, aber «in seinen Gliedern» findet er «ein anderes Gesetz» vor, das mit dem «Gesetz der Vernunft» im Streite liegt und ihn gefangenhält «unter dem Gesetz der Sünde», das in seinen Gliedern herrscht (23). So tut er das Gute, das er will, nicht, sondern gerade das Böse, das er nicht will, das tut er (19). Er steht unter Zwang, er ist völlig unfrei. Er wird sich selbst zum schauerlichen Rätsel: «Denn, was ich wirke, kann ich nicht verstehen» (15)²⁾.

¹⁾ So übersetzt gut verdeutlichend Wilhelm Michaelis, Das Neue Testament. Verdeutscht und erläutert. Leipzig, 1935. II. Band, S. 146 den Vers 7, 18.

²⁾ Siehe dazu die sorgfältigen Analysen von Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929, und Rudolf Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus in *Imago Dei*, Gustav-Krüger-Festschrift, Giessen 1932, S. 53 ff.

Man sollte nun erwarten, dass das Gegenspiel des neuen Lebens so geschildert würde: «Im Menschen, der in Christus ist, ist das Fleisch gerichtet, ja, hingerichtet und tot. Wie der Mensch unter der Herrschaft der Sünde nicht Gutes tun konnte, das Böse tun musste, so kann der Mensch unter der Herrschaft der Gnade nicht anders als das Gute tun.» So haben auch viele Schwärmer — auch wissenschaftliche wie Weinel — gelehrt.

Aber das steht nicht in Römer 8. Zwar steht in diesem Kapitel Entscheidendes über den Stand des neuen Menschen. An die Stelle «des Gesetzes der Sünde» von Römer 7 ist «das Gesetz des Geistes», das «dich¹⁾ freigemacht hat vom Gesetz der Sünde und des Todes» getreten (8, 2). An die Stelle des ohnmächtigen Gesetzes ist der Geist getreten. Das Gericht ist erfolgt. Die Sünde ist im Kreuze Jesu am Fleische gerichtet (3). Die Forderung des Gesetzes kann jetzt in denen erfüllt werden, «die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln» (4). Das ganze Christenleben wird nun unter den Gesichtspunkt gestellt, dass Christus in den Christen wohnt (10 a), dass so am Fleische das Todesurteil vollzogen, der Geist aber ins neue Leben versetzt sei (10 b), dass der Geist des Totenerweckers in ihnen weile und dass der Gott, dessen Geist dies ist, dereinst ihre sterblichen Leiber lebendig machen wird durch den Geist, der schon jetzt als Bürgschaft dieser Vollendung in ihnen gegenwärtig ist (ihnen einwohnt) (11).

Aber daraus wird nicht eine naturhafte Verzauberung erschlossen. Auch für die Christen gilt nach Gal. 5, 17:

Das Fleisch gelüstet wider den Geist,
den Geist aber wider das Fleisch,
denn diese liegen im Krieg miteinander,
auf dass ihr nicht tuet, was ihr selber wollt.

Die Lage von Kapitel 7 des Römerbriefes wird also in dem Augenblick wieder aktuell, da es der Mensch mit dem Gesetz allein versucht. Aber, es muss nicht mehr so sein. Es gilt vielmehr:

Wenn ihr euch aber vom Geiste führen lasset,
seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz! (Gal. 5, 18).

Aber, eben darum, weil Römer 7 immer noch als Möglichkeit (des Abfalls) droht, bleibt Paulus nicht bei den indikativen Feststellungen stehen: Ihr seid jetzt heilig, ihr seid jetzt in Christus.

¹⁾ Diese «schwierigste Lesart» ist den andern Varianten vorzuziehen.

Er erschliesst vielmehr aus dem In-Christus-Sein die je und je zu vollziehende Entscheidung:

Darum sind wir nun, meine Brüder,
nicht mehr Schuldner dem Fleische,
nach dem Fleisch zu leben (Röm. 8, 12).

Es gilt vielmehr:

Wandelt im Geiste,
und ihr werdet die Begierde des Fleisches nicht (mehr)
vollbringen! (Gal. 5, 16.)

Der Christ besitzt die Möglichkeit des neuen Lebens.

Peripatein, «wandeln» entspricht genau dem Terminus *halak*, den das rabbinische Judentum für den «Wandel» nach dem Gesetze gebraucht. Das Bild meint ursprünglich ein hinter einem zuverlässigen Lehrer oder Gerichtshof «hergehen», so, dass man nicht vom richtigen Weg abkommen kann.

Setzt also der Apostel doch wieder das Werk neben den Glauben, den Wandel neben die Gnade? Ist ihm die «Heiligung» im Wandel doch eine zweite Bedingung für die Annahme im Gericht?

Sicher ist das *peripatein* als Tat des Menschen gemeint und als solche ernst zu nehmen. Der Mensch handelt. Paulus kann sogar für dieses «Wandeln» äusserst zugespitzte Formen wagen. II. Kor. 1, 12 redet er davon, dass ihm sein Gewissen das Zeugnis ausstelle, dass er seinen gegenwärtigen Wandel in der Welt «in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes» geführt habe. Vielleicht bedeutet allerdings der Genetiv «Gottes» hier nicht: «wie sie Gottes Art entspricht», sondern: «wie Gott sie verleiht», dann wäre der starken Ausdrucksweise der Stachel genommen.

Noch stärker klingen aber Worte wie das von II. Kor. 7, 1, wo der Apostel ein «Durchführen», «ins Werk setzen» der «Heiligkeit» befiehlt. Nachdem er die alttestamentlichen Verheissungen Gottes, dass Er unter Israel als seinem Volke wohnen wolle (III. Mose 26, 11 f.; Ez. 37, 27) angeführt hat (6, 16 ff.), fährt er fort (7, 1):

Da wir denn solche Verheissungen haben,
Geliebte,
So lasset uns uns selbst reinigen
von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes
und so die Heiligkeit durchführen (*epiteluntes hagiosynen*)
in Gottesfurcht¹).

¹⁾ Michaelis a. a. O. II, S. 241, übersetzt noch stärker: «und so in der Furcht Gottes an der Vollendung (unserer) Heiligung arbeiten!»

Man kann dem Gewicht dieser Stelle nicht schon dadurch entrinnen, dass man den Abschnitt 6, 14—7, 1 als unecht ausscheidet. Ich glaube, an der Echtheit festhalten zu sollen.

Macht Paulus hier nicht wenigstens die Vollendung unseres Heilsstandes abhängig von der Selbstheiligung des Menschen? Es ist nicht zu bestreiten, dass Paulus unter Umständen sehr kräftig von «den guten Werken» reden kann. So kann er (Phil. 2, 12) bekanntlich mit andringendem Ernst dazu auffordern, «mit Furcht und Zittern seine eigene Rettung zu bewirken». Das alles darf in keiner Weise abgeschwächt werden. Aber, es ist nicht zu übersehen, dass an allen Stellen, wo so das Tun der Gläubigen betont wird, dahinter das Werk Gottes, das es allein ermöglicht, aufleuchtet. II. Kor. 9, 8 ist es «Gott, der die Macht hat, ihnen alle (erdenkliche) Gnade im Übermass zukommen zu lassen, so dass sie (nicht nur) das nötige Auskommen haben, sondern (darüber hinaus noch) Überfluss, der sie befähigt zu jedem guten Werk». Ganz im Sinn der ältern Paulusbriefe wird im Epheserbrief (2, 10) vorausgesetzt, dass die Christen «in guten Werken wandeln»; aber, auf dass ja kein Missverständnis möglich sei, werden diese Werke als solche hingestellt, «die Gott zuvor bereitet hat» und die Christen selbst als solche, die dazu «(neu) geschaffen» seien, «dass sie in ihnen wandeln sollen. «Und endlich wird das «Erwirken der eignen Rettung» von Phil. 2, 12 in dem gleich folgenden Verse damit begründet, dass «Gott der sei, der in ihnen beides wirke (*energon*), das Wollen und das Vollbringen (*energein*)». Es leidet allerdings keinen Zweifel, dass der Christenstand, und das heisst das Eingeordnetsein in die Heiligungsmacht des Christus in der Welt, den Menschen nicht zum Quietisten macht, der, wie Bultmann einmal humorvoll vom «perfekten» Wiedergebornen der Mysterien erklärt, hinfert «in Verlegenheit ist, was er machen soll, ehe er stirbt», der sich «höchstens in acht nehmen kann, dass ihm nichts passiert»¹⁾.

Der Christ weiss, was er zu tun hat. Sein Tun ist in der Tat des Christus begründet. Weil Christus «ein für allemal der Sünde starb» (Röm. 6, 10—18), soll der Christ hinfert «damit rechnen, dass er selbst tot sei für die Sünde, lebendig aber für Gott in Christus Jesus».

¹⁾ Rudolf Bultmann, Kirche und Lehre im Neuen Testament, in «Glauben und Verstehen», Gesammelte Aufsätze, Mohr, Tübingen 1933, S. 169, Anm. 1.

Weil von den Christen gilt, dass sie mit Christus gestorben (Kol. 3, 3) und mit ihm auferstanden sind (3, 1), kann der Apostel (3, 5) fordern:

So tötet also eure Glieder,
die auf Erden sind (Unzucht, Lust, Habsucht, Götzendienst . . .)

und positiv (3, 12):

Als Gottes Auserwählte, Heilige und Geliebte
ziehet an
herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld!

In all diesen Aussagen über die «Heiligung» der Gemeinde tritt uns dieselbe Begründung entgegen: Weil — mit dem I. Petrusbrief (2, 9) zu sprechen — gilt:

Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht,
eine königliche Priesterschaft,
ein heiliges Volk,

kann an die Christen die Forderung der alttestamentlichen Bundesweisung gerichtet werden (1, 16) (= III. Mose 19, 2):

Nach dem Heiligen,
der euch berufen hat,
werdet auch ihr heilig in eurem ganzen Wandel,
dieweil geschrieben steht:
«Seid heilig,
denn heilig bin Ich!»

Ob so allgemein von der Heiligkeit der Gemeinde aus geredet wird oder «der Wandel in der Neuheit des Lebens» (Röm. 6, 4) in der durch die Taufe erlangten Christusgemeinschaft begründet werde oder ob nur auf den Geist verwiesen ist (8, 12 ff.), immer ist die Heiligung als möglich gedacht allein durch die im Geist vergegenwärtigte Christustat.

Ob die Heiligung als die schöpferische Tat Gottes gedacht ist, die mit der Rechtfertigung, Versöhnung, Erlösung eins ist, oder ob sie als das «gute Werk» betrachtet wird, «das Gott in uns begonnen hat» (Phil. 1, 6), oder ob die Heiligung als Ziel verstanden wird, als jenes selbe Werk, das Gott eschatologisch auch «vollenden wird bis auf den Tag Jesu Christi», immer ist sie Gottes Werk, immer ist sie die Erfüllung des apostolischen Segenswortes von I. Thess. 5, 23 f.:

Er selbst aber, der Gott des Friedens,
heilige euch ganz und gar,
und euer Geist samt Seele und Leib mögen unversehrt sein

und untadelig bewahrt bleiben (im Gericht)
am (Tag der) Ankunft unseres Herrn Jesu Christi.
Treu ist, der euch beruft,
Er wird's auch tun!

In diesem Segensspruch ist nochmals alles zusammengefasst, was das paulinische Zeugnis von der Heiligung kennzeichnet. Sie ist Gottes Werk. Sie bedeutet aber nicht bloss die Einholung in den Heilsbereich. Sie zielt aufs ganze Werk Gottes mit dem Menschen. Der ganze Mensch, hier nach Geist, Seele und Leib gekennzeichnet, soll durch und durch geheiligt werden¹⁾. Die Heiligung besteht mit in dem Heil-Sein, das der Gott des Heils, der die unversehrte Gemeinschaft mit ihm allein herzustellen vermag, schenkt. «Er kann auch einen nach Leib und Seele zerbrochenen Menschen zu einem ganzen, neuen schaffen und als solchen bewahren»²⁾. Die Heiligung ist ausgerichtet auf das eschatologische Ziel.

Aber ist diese Heiligung, so wie sie Paulus nach den erwähnten Stellen beschreibt, nicht eben die individuelle Durchheiligung, von der auch der *ordo salutis* der Dogmatik spricht? Es ist sicher nicht zu erkennen, dass hier auch vom einzelnen Christen die Rede ist, dass also der Gesichtspunkt, der früher die Erörterung unseres Problems beherrschte, nicht ausser acht gelassen werden darf. Es geht in der Heiligung selbstverständlich auch um jedes einzelne Glied der Kirche.

Aber, es ist gegenüber der ganzen Diskussion, die das dogmatische Gespräch bisher beherrschte, doch zu fragen, ob damit wirklich das Zeugnis der biblischen Heiligungsaussagen, ob speziell der Gehalt der paulinischen Stellen, auf die sich diese einseitige Diskussion vornehmlich stützte, voll wiedergegeben sei.

Die Antwort auf diese kritische Frage kann nicht dadurch gesichert werden, dass man auf einzelne Formulierungen der paulinischen Paränesen abstellt. Das «Ihr» der allgemeinen Ermahnungen, die sich selbstverständlich an alle Gemeindemitglieder richten, beweist noch keineswegs, dass die individualistische Deutung unstatthaft ist, so wenig wie der Singular der schwierigen Lesart von Römer 8, 2 etwa gegen die gemeindliche Deutung jener

¹⁾ Das «durch und durch» ist nicht in dem Worte ausgedrückt, das *Luther* so wiedergibt (*holoteleis*), sondern liegt in der umständlichen Aufzählung von Geist, Seele und Leib gegeben.

²⁾ Werner Foerster, Zu unserer Stelle im Th. Wb. III, S. 766.

Aussage ins Feld geführt werden könnte. Was entscheidend gegen eine rein individualistische Lösung unserer Frage spricht, ist der Tenor der paulinischen Botschaft überhaupt. Paulus kennt «keine Rettung ausserhalb der Kirche»¹⁾.

Gerechtfertigt-Sein und In-der-Kirche-Sein ist für ihn ein und dasselbe²⁾. So gibt es auch kein Geheiligtsein, das es nur mit der Vollkommenheit des Einzelnen zu tun hätte, keine Heiligung, die sich ausserhalb des Raumes der Kirche vollzöge.

Wir können aber vielleicht das, was wir den «kirchlichen» Charakter der paulinischen Heiligungsbotschaft nennen, noch an einem Punkte verdeutlichen, den wir bisher nur beiläufig berührt haben, der aber für das Verständnis der Heiligung von zentraler Bedeutung ist. Wir sahen schon: Das neue Leben der Christen, der Gehorsam, der zur Heiligung führt, ist gekennzeichnet durch die Formel «Im Geiste wandeln» (Gal. 5, 16). Man würde aber die Tragweite dieser Aussage erkennen, wenn man sie bloss dahin interpretieren wollte, dass damit gesagt wäre, dass der Christ je und je in seiner sittlichen Entscheidung sich daran zu erinnern habe, dass es ja jetzt den Geist gibt, dass ihm die Gnade «zur Verfügung» stehe, die ihm Taten ermögliche, die ihm unter dem Gesetz nicht möglich waren. Das hiesse, die Botschaft vom Geiste verharmlosen, ja vermoralisieren. Es geht um viel Grösseres. Mag das Vorstellungsgut, das der Apostel verwertet, auch teilweise hellenistisch sein, das Entscheidende liegt nicht in diesem Formelhaften³⁾. Das für unsren Zusammenhang Wichtige ist damit

¹⁾ Ich kann hier nicht näher erklären, darf aber wohl das Verständnis dafür voraussetzen, dass diese Feststellung, als Exegese der paulinischen Botschaft gemeint, nicht einfach identisch ist (schon dem Tone nach nicht) mit der berühmten Formel des heiligen *Cyprian*: *Salus extra ecclesiam non est* (Ep. 73, 21). Bei Cyprian klingen schon rechtliche Fragen an. Bei Paulus geht es um die Heilsgemeinde, die auf das Reich wartet.

²⁾ Die Worte des russischen Laientheologen *Chomjakow* (zitiert bei *Zankow*, a. a. O. S. 37): «Niemand ist allein erlöst. Der Erlöste ist in der Kirche erlöst, als ihr Glied und in Einheit mit allen ihren Gliedern. Glaubt jemand? Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt er? Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet er? Er ist in der Gemeinschaft des Gebetes. Es betet in uns der Geist der Liebe», sind zwar der Form ihrer Empfindung nach wie die Kirchenlehre *Möhlers* aus einem romantischen Grundgefühl erwachsen. Sie geben aber dennoch eine nicht allein ostkirchliche, sondern die urkirchliche Grundhaltung richtig wieder.

³⁾ Wir können hier diese religionsgeschichtliche Frage nicht im Vorbeigehen entscheiden. Siehe zum Problem *Asting*, a. a. O. S. 86 ff., 94 ff.; 117 ff.; 190 ff.

gegeben, dass «im Geiste Sein» für Paulus, wie «in Christus Sein», das Sein auf dem Boden der neuen Heilsereignisse bedeutet (Römer 8, 9), und dass der Geist damit das Handeln Gottes in und an der neuen Heilsgemeinde selbst meint. Der Kanon von Joh. 7, 39, dass es Geist in diesem Sinne erst nach der Verherrlichung Jesu gibt, ist auch Paulus gegenwärtig. Denn der Geist ist für ihn die wirksame Gegenwart der Kräfte des neuen Aeons mitten unter dem Weiterbestehen des alten. Nicht unter dem Gesichtspunkt, dass beides zugleich immer im einzelnen Individuum sei, sondern heilsgeschichtlich, aus der Situation zwischen Erhöhung und Parusie Christi heraus begründet Paulus das Nebeneinander von Gerechtigkeit und Sündenmöglichkeit in der Gemeinde. Das simul justus et peccator Luthers bedarf von hier aus gesehen einer gewichtigen Korrektur. Der Geist ist nicht ein stoffliches Etwas, sondern «nach einem in der alten Kirche gerne gebrauchten Bilde der digitus Dei, per quem sanctificamur»¹⁾). Zwar dürfte auch für den ursprünglichen Paulus die Regel von Eph. 1, 13 gelten, dass sie nicht «Heilige» sind, weil sie den Geist empfingen, sondern dass sie den Geist empfingen, weil Gott sie erwählt und geheiligt hat. Aber, dennoch ist eindeutig, dass auch für die *heilige* Gemeinde die durchgreifende Heiligung nur möglich ist als Werk des heiligen Geistes an ihr. Das heisst aber, dass nicht die Gemeinde durch ihre «Benützung» des heiligen Geistes, sondern dass Gott selbst durch den Geist, dem sie jetzt unterstellt ist, wie sie ehedem Fleisch und Sünde hörig war, die Heiligung wirkt. Unser Gehorsam ist nicht ein Werk, das zu der Tat Gottes hinzukommt, sondern das Sich-Unterstellen unter Gottes Tun. «Durch den Geist die Regungen des Fleisches töten» heisst, «sich durch den Geist Gottes treiben lassen» (Röm. 8, 13 f.) «Wenn wir (wirklich) im Geiste leben, (dann) wollen wir auch im Geiste wandeln» (Gal. 5, 25). Es geht also immer um das Ganze. Man kann nicht wirklich auf dem neuen Boden der Christuswirklichkeit stehen — das aber bedeutet Geist — und sich dann doch noch fragen, ob man gehorchen wolle. Im Geiste sein und gehorchen ist für Paulus unzertrennbar eines. Aber eben darum entscheidet sich auch die Frage, ob wir wirklich

¹⁾ Barth, a. a. O. S. 48, *Augustin, De spir. et lit.* 16, 28 zitierend. Siehe auch Friedrich Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*. Güterloh 1926, besonders S. 396 ff. Über den personalen Charakter der neutestamentlichen Geistvorstellung siehe jetzt auch den Vortrag von Karl Ludwig Schmidt, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma*. Eranos-Jahrbuch Band XIII, 1945. Zürich 1946.

gehorchen, nicht an der äussern Erfüllung von Gesetzen, sondern an dieser letzterdings unkontrollierbaren Wirklichkeit, ob es der «Geist» ist, der uns treibt, oder ob wir mit all unserer Anstrengung doch draussen stehen, ob wir in Gottes Liebe lieben oder ob wir es selber besser wissen, was Liebe ist. Das ist das bleibende Geheimnis alles christlichen Lebens¹⁾.

Aber, der Hinweis auf den Geist führt uns noch einen Schritt weiter: Dass der Geist die Heiligung wirkt, sagt auch nicht bloss, dass es Gottes und nicht unser Werk ist, wenn die Heiligung in uns zu ihrem Ziele kommt. Das könnte immer noch eine idealistische Umdeutung der paulinischen Aussagen bedeuten. Der Hinweis auf den Heiligen Geist sagt erst mit aller wünschbaren Einseitigkeit, dass es Gott in der Heiligung um Seine Ziele mit Seiner Schöpfung geht.

Wenn der Geist Erstlingsgabe (*aparche*) der Reichsgüter (Römer 8, 23), Angeld (*arrabon*) der zukünftigen Vollendung (II. Kor. 1, 22) ist, dann ist damit gesagt, dass auch das heiligende Wirken des Geistes in den Gläubigen sein Ziel und seinen letzten Sinn in der zukünftigen Gottesherrschaft hat. Das bedeutet aber, dass es eben in der Heiligung nicht bloss um so bourgeoise Ziele wie die Vollendung der sittlichen «Persönlichkeit» gehen kann, sondern eben um die Heiligung des göttlichen Namens. Dies aber meinen wir, wenn wir von dem «kirchlichen» Charakter der Heiligung sprechen. Nichts wäre verfehlter als etwa einer zeitgeschichtlichen Liebhaberei entsprechend, das «Ideal» individueller Heiligung durch das blosse Schlagwort einer kollektivistischen ersetzen zu wollen. In der Heiligung aber, die Gottes Herrschaft in Seiner Schöpfung bedeutet, ist beides gleich stark betont: Dass Gott zu Seinem Ziele kommt, und, dass eben in der Welt der neuen Schöpfung, seiner Heilsgemeinde, auch der Mensch zu seinem Ursprung zurückgeführt wird, wirklich wieder Geschöpf Gottes und damit auch erst wahrhaft Mensch wird.

Wir müssen es uns aus Raumgründen versagen, die Heilungslehre der andern Teile des Neuen Testaments eben so eingehend zu besprechen, wie die des corpus Paulinum. Vom paulinisierten ersten Petrusbrief haben wir schon gesprochen. Auch die Pastoralbriefe ergeben kein wesentlich anderes Bild. Zwar bringt es die rein praktische Abzielung mit sich, dass Heilungs-

¹⁾ Dieses grundlegende Mysterium der Heiligung entfaltet besonders tief Karl Barth in dem zitierten Vortrag S. 80—88.

aussagen in einem etwas massivern Zusammenhang erscheinen können (so I. Tim. 2, 11—15). Aber, der «heilige Ruf» von II. Tim. 1, 8 versetzt genau so in die Heilsgemeinde wie die Berufung der andern Paulusbriefe. Und die geheiligte Gemeinde ist damit in gleicher Weise zum *hagiasmos* aufgefordert¹⁾. Ein ähnliches Bild ergeben die Heiligungsaussagen des Judas- und des zweiten Petrusbriefes. Judas 3 ist wohl²⁾ doch auf die Christen und nicht auf die Urapostel zu beziehen. Dann steht aber hinter der Paränese des Briefes die gleiche Begründung wie bei Paulus. Auch II. Petri 3, 11 wird der «heilige Wandel» in den eschatologischen Heilsereignissen (3, 14 im Blick auf die vorangehenden Verse) begründet.

Im Jakobusbriefe fehlen *hagios* und seine Derivate ganz. Aber die Sache ist da, wie die Paränese und die Polemik gegen den Ultrapaulinismus der vermutlichen Gegner zeigt. Diese Polemik lässt sich übrigens sehr wohl mit Paulus selbst vereinigen³⁾, denn auch Jakobus stellt «die Werke» nicht als ein zweites neben den Glauben. Es liesse sich höchstens sagen, dass bei Jakobus der Wandel in der Heiligung nicht so deutlich in der heilsgeschichtlichen Situation der Kirche begründet erscheint, weil diese nicht ausdrückliche Erwähnung findet.

Sehr reich entfaltet ist dagegen die Heiligungsbotschaft im Hebräerbriefe. Das hängt zutiefst zusammen mit der kultischen Antithese, die den ganzen Brief durchzieht und zugleich charakterisiert. Christus, der ewige Hohepriester, hinfert Einziger Priester und Einziges Opfer zugleich, ist als solcher der *hagiazon* seiner Gemeinde («der, der sie heiligt») (2, 11). Ihre Glieder sind die *hagiazomenoi* («die, die geheiligt werden») (2, 11; 10, 10.14.29)⁴⁾. Er hat durch das nicht mehr bloss «fleischliche», sondern «geistliche» Opfer, durch das «durch den ewigen Geist» (9, 14) dargebrachte Ganzopfer, seine Gemeinde nicht nur von der ihr äusserlich anhaftenden Unreinheit gereinigt, wie dies bei den Opfern des alten Bundes geschah, sondern bis ins Gewissen hinein. Das bedeutet:

¹⁾ Siehe dazu die weiteren Ausführungen bei *Asting*, a. a. O. S. 236 bis 241.

²⁾ Gegen *Asting*, a. a. O. S. 297, der hier *Spitta* folgt.

³⁾ Siehe *Lambinet*, a. a. O. S. 175, wo der Unterschied allerdings zu sehr bagatellisiert wird. Zur Sonderart der jakobeischen Paränese siehe *Dibelius*, Der Brief des Jakobus, Göttingen 1921, S. 49.

⁴⁾ Zu der zentralen Vorstellung vom ewigen Hohenpriester siehe die eingehende Darstellung *Schrenks* im Th. Wb. zum N. T. III, S. 274—283.

Die Heiligung durch den ewigen Hohenpriester und das Einzige Opfer befreit wirklich von der Schuld, von dem, was bis jetzt den Menschen, auch Israel, den Zugang zur Stätte der göttlichen Gegenwart im obern Heiligtum verwehrte. Der ewige Hohepriester, der nicht nur durch die Vorhöfe und das Heilige ins Allerheiligste einging, wie der alttestamentliche Hohepriester beim Sühneakt des Versöhnungstages, der vielmehr «durch die Himmel geschritten» ist (4, 14), hat der Gemeinde den Himmel erst erschlossen. Die Gemeinde des neuen Bundes ist zwar immer noch «das wandernde Gottesvolk»¹⁾, in der jedes Glied der Ermahnung bedarf, «nicht zurückzubleiben auf dem Wege» (4, 1). Aber, es ist das Volk mit dem freien Weg. Es ist die Gemeinde, die durch das Eine Opfer für immer geheiligt und zur Vollendung gebracht ist (10, 14) und nun teilhat am Gottesdienst des obern Heiligtums, in dem der ewige Hohepriester «immerdar lebt, um für sie einzutreten» (7, 25).

Trotzdem ist, wie wir schon sahen, die kräftige Betonung der «ein für alle mal» vollzogenen Erlösung nicht perfektionistisch zu deuten. Ganz wie Paulus zieht der Verfasser aus der geschehenen Heiligung die Konsequenz:

Jaget nach... der Heiligung,
ohne die niemand (bei der Parusie)
den Herrn schauen wird (Hebr. 12, 14)!

Die geschehene, völlige Heiligung ist Verpflichtung und Anreiz zur beständigen Verwirklichung der Heiligung in der gefahrvollen Situation derer, die «noch auf dem Wege sind».

Aber, was schon das theokratische Bild nahelegt, noch schärfer als bei Paulus ist hier der kirchliche Sinn der Heiligung aufgedeckt. Wer zurückbleibt, der verliert beides in einem: die Verbindung mit der Gemeinde und die Möglichkeit der Heiligung. Geheiligt sein und in der Gemeinde sein ist ein und dasselbe²⁾, wer sich dem Heiligungsbereich der Gemeinde entzieht, der verliert auch den Weg, der zur Heiligung führt.

Noch schärfer tritt diese Beziehung von Heiligung und Heilsgemeinde zu Tage im johanneischen Schrifttum. Die «Kirch-

¹⁾ Siehe dazu das Buch von Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge S. 37. Göttingen 1938, dem wir diese Kennzeichnung der Gemeinde entnehmen.

²⁾ Es genügt aber nicht, diese Heiligung der Gemeinde «kollektiv» zu nennen (so Asting S. 248). Die «individuelle» Heiligung und die «kirchliche» sind auch hier wie bei Paulus nicht voneinander zu scheiden.

lichkeit» der Heiligung ist hier radikalisiert durch den gnostisch-antignostischen Aspekt der christologischen Aussagen.

Im Gebet des scheidenden Erlösers (Kapitel 17) betet der Sohn, den der Vater geheiligt hat (10, 36) und der darum «der Heilige Gottes» (6, 69) ist, zum *pater hagios*, zum «heiligen Vater», für die Gemeinde.

Er «heiligt sich» für sie (17, 19), das heisst: er weiht sich selbst zum Opfer für die Seinen,

auf dass auch sie wahrhaft geheiligt seien.

Das ist die Erfüllung der Bitte, die zwei Verse vorher ausgesprochen wurde:

Heilige sie in der Wahrheit (17, 17)!

Was ist hier Heiligkeit und Heiligung? Deutlicher als im übrigen Schrifttum des Neuen Testaments ist Jesus heilig, weil er der göttlichen Sphäre angehört, und eindeutiger als sonstwo ist Seine Gemeinde dadurch geheiligt, dass sie der Finsternis, der Welt, entnommen ist und in dieser Welt doch schon der Welt des Lichtes zugehört. Ja, die Gemeinde hat als Gemeinde ihren Ursprung nicht mehr in der Welt. «Sie sind nicht aus der Welt, wie auch Ich nicht aus der Welt bin», sagt der überweltliche Erlöser (17, 16). Das ist die johanneische Form für den paulinischen Gedanken von der neuen Schöpfung. Die Gemeinde ist nicht nur moralisch «entweltlichte» Gemeinde, sondern wesenhaft anders, sie ist andern Ursprungs¹⁾.

Die Heiligung wird durch den Satz von 17 b begründet:

Dein Wort ist Wahrheit.

Das heisst nicht bloss, dass das Kerygma Jesu «die evangelische Heilswahrheit» als Lehre enthalte; das Wort des Vaters, das der von ihm Gesandte bringt, ist vielmehr die dynamische Heils-wirklichkeit, die der Welt des Heils entstammt, selbst. Darum

¹⁾ Siehe darüber viel Bedeutsames bei Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Zweite Abteilung, 10. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941, S. 388. Die Wegdeutung der konkreten eschatologischen Aussagen, die Bultmann für das Verständnis des vierten Evangeliums als wesentlich empfindet, ist allerdings nicht zu bejahen. Eben erst, wenn die Aussagen über die Gemeinde streng eschatologisch begründet sind, ist auch ihre Entweltlichung voll radikalisiert.

kann die «Wahrheit» geradezu Mittel der Heiligung sein. Das *en* von 17 a darf wohl geradezu instrumental verstanden werden. Aber, wiederum auch nicht so banal ist dies zu verstehen, als wäre bloss gesagt, die Jünger seien durch die Predigt Jesu an sich geheiligt. Die «Wahrheit» ist vielmehr als «Herrlichkeitsenergie» zu fassen. Das Wort besteht nicht bloss aus den «Worten», es sondert nicht bloss durch eine Lehre ab, es ist selbst «kraftgeladen», es erfüllt die Gemeinde mit der göttlichen *dynamis*.

Die Heiligkeit der Gemeinde ist aber eben darum nichts Statisches, kein für immer gesicherter «Besitz», sonst würde der Erlöser ja nicht darum bitten müssen, die Gemeinde besitzt sie nur, so lange sie unter der *dynamis* des heiligenden Wortes verharrt und sich beständig aus ihm ernährt (Kapitel 6).

Aber auch noch in einer andern Richtung werden im Johannes-evangelium die bisher besprochenen Heiligungsaussagen überschritten. Zwar kennt selbstverständlich auch das johanneische Schrifttum die Konsequenz der göttlichen Heiligung, des Heilseins, im heiligen Tun, im heiligen «Wandel». Der erste Johannesbrief hat dafür noch über die gemeinchristliche Paränese hinaus eine eigene Terminologie ausgebildet, die mit dem heilsgeschichtlichen Dualismus seiner Denkwelt zusammenhängt. Das Leitmotiv von III. Mose 19, 2 ist hier, wohl ohne bewusste Rückbeziehung, umgesetzt in die dualistische Terminologie von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge (I. Joh. 1, 5 b—7):

... Gott ist Licht
und in Ihm ist keinerlei Finsternis.
Wenn wir (darum) sagen,
dass wir Gemeinschaft mit Ihm haben,
und wandeln (dennoch) in der Finsternis,
so lügen wir und tun nicht die Wahrheit.
Wenn wir aber im Lichte wandeln,
wie Er selbst im Lichte ist,
so haben wir Gemeinschaft miteinander,
und das Blut Jesu, Seines Sohnes,
reinigt uns von aller Sünde.

Könnte aber diese ungemein erhellende Dialektik (1, 9 bis 2, 2 und andere Stellen) noch rein innergemeindlich gedeutet werden¹⁾, so ist das nicht mehr möglich bei den Aussagen des Hochgebets des scheidenden Erlösers. Hier erhält die Heiligkeit der Gemeinde den Sinn einer Aufgabe an der Welt.

¹⁾ Auch sie weist allerdings schon darüber hinaus, siehe 2, 2.

An der Stelle seines Abschiedsgebetes, wo wir oben innehielten, fährt Jesus fort:

Wie Du Mich in die Welt gesandt hast,
so habe auch ich sie in die Welt gesandt.

Und dieses Wort wird unterbaut durch das schon zitierte von der Selbstheiligung des Erlösers für die Seinen, die ihre Einheilung wirkt (19).

Hier also weist die Heiligung nicht bloss hinaus über das individuelle Verständnis der Heiligung — das tut sie überall —, hier wird am Horizont der Verheissung offenbar, dass auch die Heiligung des Gottesvolkes, Seiner Gemeinde, nicht Selbstzweck ist. Nicht nur die pietistische Verengung des Heiligungsgedankens, sondern auch eine mögliche kirchliche Einengung wird abgewehrt. Auch die Heiligung der Gemeinde ist nicht bloss Gabe, sondern Aufgabe, und zwar Aufgabe an der Welt. Hier wird im Blick auf die Heiligung der Gemeinde das Höchste ausgesagt, was von der Kirche überhaupt gesagt werden kann: Sie übernimmt — natürlich nicht in sich selbst, nicht getrennt von Ihm — die Fortsetzung des Werkes des göttlichen Gesandten in der Welt und an der Welt. Die Kirche vertritt ihn. Sie tut an der Welt — darum muss sie in der Welt bleiben —, was Er bisher getan: Sie übernimmt das «Überführen» (*elenchein*) und «Richten» (*krinein*) der Welt (16, 8—11), das die unvermeidliche Begleiterscheinung des «In-der-Welt-Seins» des Erlösers war, sie führt aber auch das Liebeswerben des Vaters um die Welt fort, das in der Sendung des Sohnes gegeben war (3, 16). Die Liebeseinheit der Gemeinde hat nicht nur den Sinn, Getrenntes wieder sich finden zu lassen, sondern den viel wichtigeren noch, der Welt je und je neu den Glauben an den Sohn zu ermöglichen (17, 21 und 22)¹⁾. Auch von der Gemeinde gilt in übertragenem Sinne, dass sie «nicht in die Welt gesandt sei, damit die Welt gerichtet, sondern damit sie gerettet werde», wie es 3, 17 vom Sohne hiess. Die Parallele ist zwar keine vollständige. Die Gemeinde ist nicht selbst Opfer und Mittlerin der Erlösung wie der Erlöser. Die Jünger sind nur die Zeugen dieser Gottesstat. Damit wird auch an den extremen Aussagen des vierten Evange-

¹⁾ Bultmann, a. a. O. S. 390, Anm. 4, macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass diese Aussendung der Gemeinde in die Welt im gnostischen Mythos keine Parallele hat. Der Evangelist deutet eben den Mythos durch die geschichtlichen Vorgänge der Erfüllung und überwindet ihn so zugleich.

liums über die Heiligung deutlich, dass es in der Heiligung um die Selbstheiligung Gottes geht.

Gleichsam die Anwendung dieser Schau auf die Gemeinde in der äussersten Entscheidung stellt die Johannes-Apokalypse dar. Sie ist voll von Heiligkeitsaussagen¹⁾. Wir können hier aber nur die behandeln, die sich auf die Gemeinde als die Schar des Messias, die *hagioi* in diesem Sinne, und auf die Heiligung dieser «Heiligen» beziehen. Das Neue gegenüber Paulus und dem übrigen johanneischen Schrifttum liegt nicht in der Terminologie, sondern in der Märtyrsituation der apokalyptischen Gemeinde²⁾. Zwar standen auch die paulinischen Gemeinden und die Gemeinde des Johannesevangeliums grundsätzlich schon in dieser Entscheidungssituation³⁾, und selbstverständlich gilt diese kritische Lage auch für «das wandernde Gottesvolk» des Hebräerbriefes. Aber, die Ereignisse, die «die Offenbarung Jesu Christi», wie sie nach dem Eingangsvers eigentlich genannt werden müsste, ankündigt, sind tatsächlich solche, die diese Grundsituation der Gemeinde in ihr kritisches Stadium überführen. Der Begriff des «Zeugen» ist zwar auch in der Apokalypse noch nicht schlechthin identisch mit dem des «Blutzeugen» im späteren Sinne. Aber er kommt ihm schon sehr nahe⁴⁾. Es wäre auch sicher voreilig, zu behaupten, dass in der Apokalypse alle Glieder der Kirche als «Märtyrer» gekennzeichnet seien⁵⁾. Aber richtig bleibt dennoch, dass die Möglichkeit des Martyriums vor der ganzen Gemeinde steht⁶⁾, so dass diese Verschärfung der Situation für die Kirche der Apokalypse wesentlich ist. Diese wirkliche «Martyriumssituation»⁷⁾ bedeutet aber

¹⁾ Siehe die Übersicht bei *Asting*, a. a. O. S. 285 ff.

²⁾ Ich halte aus sprachlichen Gründen getrennte Verfasserschaft für wahrscheinlich.

³⁾ Dies gilt allgemein, nicht bloss für die Adressaten des Philipperbriefes, wie *Lohmeyer* und *Peterson* deuten und eben darum für diese nicht in dem einseitigen Sinne, wie es diese Forscher voraussetzen.

⁴⁾ *Strathmann* im Th. Wb. IV, S. 499 und 505 f.

⁵⁾ *Strathmann*, a. a. O. S. 507.

⁶⁾ Erik *Peterson*, Zeuge der Wahrheit, Leipzig 1937, S. 49: «Potenziell sind also alle Gläubigen zum Martyrium verpflichtet, denn alle sind ja gezeichnet mit dem Siegel Gottes, das ihre Zugehörigkeit zu dem «geschlachteten Lamme» offenbar macht. Vgl. *Asting*, a. a. O. S. 289: «Das Martyrium wird sozusagen ein wesentliches Charakteristikum der Gläubigen.»

⁷⁾ Diese Kennzeichnung schliesst aber keineswegs alle Folgerungen in sich, die für die spätere Märtyrertheologie charakteristisch sind. (So fehlt die unmittelbare Vollendung. Das Werk ist noch nicht Verdienst.)

auch für die Heiligung der Gemeinde Entscheidendes. Es ist zwar auch für die Offenbarung Johannis nicht so, dass «die Heiligen eo ipso solche» wären, «deren Taten gerecht sind»¹⁾. Gewiss, die «Werke» der Gemeinde spielen in der Offenbarung eine unerhörte Rolle. Schon in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden ist immer wieder auf sie verwiesen (2, 2. 5. 6. 9. 19. 22 f. 26; 3, 1 f. 8. 15). Das Kleid, das die Braut bei der «Hochzeit des Lammes» tragen darf, «das Linnen, strahlend rein», sind «die gerechten Taten der Heiligen» (*ta dikaiomata ton hagion*) (19, 8). Die Seligpreisung von 14, 13 verspricht den Märtyrern der Endzeit, dass ihnen «ihre Werke nachfolgen.»

Der stärkste Ausdruck steht aber an der einzigen Stelle, wo in der Offenbarung das Verbum *hagiazein* («heiligen») selbst erscheint. 22, 11 heisst es:

Der Frevler frevle fernerhin,
und der Befleckte befleckte sich weiter,
und der Gerechte übe weiter Gerechtigkeit,
und der Heilige heilige sich fürder!

Es kann nicht verkannt werden, dass damit die im Menschen gefallene Entscheidung auf eine eindeutige Formel gebracht ist. Es kann auch kaum ein Ausweichen geben vor der Konsequenz, die sich aus den Parallelsätzen aufdrängt, dass hier das mediale *hagiastheto* im aktiven, nicht passiven Sinn zu deuten sei²⁾.

So scheint die Folgerung unausweichlich zu sein, dass hier die «Selbstheiligung» gefordert werde.

Aber diese Schlussfolgerung ist richtig und unrichtig zugleich. Richtig ist, dass in all den Stellen, wo vom «Werk» der Heiligen die Rede ist, ihre stärkste Aktivität vorausgesetzt ist. Es gibt in der ganzen Schrift keinen Glaubensquietismus und in der Apokalypse weniger als sonstwo. Aber es kann gerade an unserer Stelle nicht übersehen werden, dass der scharfe Ausdruck von der gefallenen Entscheidung des Gehorsams handelt. Hinfort, das meint das viermal wiederholte *eti*, gibt es keine Möglichkeit der Umkehr mehr. «Die Entscheidungszeit ist nahe», heisst es im Verse vorher. «Siehe, ich komme bald», im Verse, der folgt.

Die Frage aber, ob die Heiligung hier plötzlich die bei Paulus radikal abgelehnte, jüdische Selbstheiligung des titanischen Men-

¹⁾ So *Asting*, a. a. O. S. 289.

²⁾ Es heisst also wirklich: «heilige sich», nicht «werde geheiligt» oder «lasser sich heiligen».

schen bedeute, kann nicht auf Grund einer bloss sprachlichen Überlegung entschieden werden. Selbstheiligung in diesem gefährlichen Sinne wäre dieses «Sich-Heiligen» nur, wenn es voraussetzungslos wäre, wie die gesetzliche Heiligung des Nomismus.

Jedoch, die Zeugenkirche der Apokalypse ist wie die Kirche des I. Petrusbriefes das neue Geschlecht, das Christus

zu einem Königtum,
zu Priestern seines Gottes und Vaters gemacht hat (1, 6).

Die «Werke» der Heiligen, die so angenommen werden, sind die Werke «der ersten Liebe» (2, 4), ihre Taten gehören wesentlich zu ihrem Zeugnis in der Welt und an der Welt. Es genügt nicht, festzustellen¹⁾, dass 22, 11 «die einzige Stelle in der Apokalypse sei, die in der mystisch-ethisch-individuellen Linie liege». Gerade diese Stelle wird sofort hoffnungslos entleert, wenn sie aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgerissen wird und nicht mehr als Zeugnis dieser in die Entscheidung zwischen Christus und Welt gestellten eschatologischen Gemeinde gelesen wird.

Die «bekennende Kirche» der Apokalypse ist die Gemeinde, in der es keine «Neutralität», keine Flucht in eine «private», dem Zeugnis vor der Welt ausweichende «Frömmigkeit» oder «Kirchlichkeit» mehr gibt. Hier sind alle «Gezeichnete».

Auch die «Welt», die «Anbeter des Tieres», nehmen sein «Malzeichen» an (14, 9.11 u. a. St.), wie die Anbeter des Lammes «das Siegel Gottes» an ihren Stirnen tragen (9, 4). In der End-scheidungszeit wird alles «öffentlich»²⁾. Alle zeugen für oder wider Christus durch ihre ganze Existenz. Für diese, dem Geist bequemer Bürgerlichkeit so völlig entgegengesetzte Kirche³⁾ kann es kaum in Frage kommen, dass ihre «gerechten Taten» nun plötzlich wieder die harmlos-mühseligen «Werke» einer philiströsen Verdiensttheologie werden könnten. Von ihnen gilt vielmehr:

Hier zeigt sich die Standhaftigkeit und der Glaube der Heiligen (13, 10).

¹⁾ So *Asting*, a. a. O. S. 291. Man kann wohl überhaupt nicht so bei dem Gegensatz von «theokratisch-eschatologischen» (= «kollektivistischen») und «mystisch-ethischen» (= «individualistischen») Heiligungsaussagen stehen bleiben, wie dies *Asting* (S. 134 ff.; 239, 290 und an andern Stellen) tut. Das Problem beruht ja gerade darin, dass diese beiden Grundaussagen über die Heiligung der Gemeinde aufeinander bezogen sind und entscheidend darin, was die eine für das Verständnis der andern bedeute.

²⁾ Das ist das Richtige an der Betonung des Öffentlichkeitscharakters der apokalyptischen Gemeinde bei *Peterson*, a. a. O. S. 37 ff.

³⁾ Nach *Peterson*, a. a. O. S. 51.

Sie sind selbst Zeugnis, sie haben ihren Sinn in der Treue der Bewährten.

Das «letzte Buch der Bibel» zeigt an der kritischen Lage der letzten Zeit, wohin die Heiligung der Gemeinde zielt. Sie ist nicht Selbstzweck, sie ist Botschaft an die Welt und zuletzt Krisis für die Welt. Es geht in ihr um das Werk Gottes, um die Erneuerung seiner Schöpfung.

Denn auch die «Offenbarung Jesu Christi» endet nicht mit der Erfüllung des «Ideals» einer menschlich einsichtigen Ethik, noch mit der blossen Seligkeit Einzelner, sondern mit dem «neuen Himmel» und der «neuen Erde» und der «Wohnung Gottes unter den Menschen» (21, 1.3). Die Verheissung von II. Mose 29, 45 f. ist in überbietender Weite erfüllt.

Damit schliesst sich der Ring. Die Heiligung meint das Gottes-Volk und das Gottesvolk meint die Gottes-Herrschaft auf Erden. Es geht um die Selbstverherrlichung Gottes, die zugleich die Erlösung Seiner Schöpfung ist.

Wir sind damit am Ende unseres Weges angelangt. Wir wissen nicht, ob wir an unserm Gegenstand die Forderung des Kung-fu-tse wirklich zu erfüllen vermochten. Vieles konnte nur angedeutet werden. Ganze Problemgruppen mussten wir übergehen, um den zentralen Gesichtspunkt deutlich werden zu lassen. Das Unzulängliche dieser verkürzenden Sicht ist uns selbst peinlich bewusst. Wir wollten aber von vorneherein nicht eine umfassende, vollständige Darlegung aller Probleme versuchen. Wir wollten vielmehr die durchgehende Linie des biblischen Zeugnisses aufdecken. Wenn diese eine «Korrektur» fast aller bisherigen Auslegungen in sich befasst, so meinen wir dennoch nicht, dass wir «alles besser wüssten» als die «Väter». Die von ihnen gegebenen Deutungen gehen auf wirkliche Fragen der Heiligungsbotschaft ein. Es gibt aber doch wohl auch in der Kirche je und je Nötigungen, Führungen, denen zu folgen nicht Unbescheidenheit bedeutet. So hängt es wohl mit tiefsten Veränderungen in der Lage der Kirche in der Welt zusammen, dass wir schon seit längerer Zeit neu aufmerksam wurden auf den eschatologischen Charakter der neutestamentlichen Botschaft und auf die damit gegebene unerhörte Bedeutung der Kirche, «der Heilsgemeinde der Endzeit». Diese neue Betonung der Kirche bedeutete allerdings nicht sehr viel, ja, sie wäre für die Gemeinde geradezu gefährlich, wenn es uns dabei nur darum zu tun wäre, der Kirche oder gar nur der eigenen

Konfession wieder mehr Geltung, mehr Macht in der Welt zu sichern. Es ist allerdings schon dafür gesorgt, dass wir durch sehr viel Sterben hindurch es lernen müssen, dass solche «Macht» nicht unsere Sache sein kann. Von grösster Bedeutung aber ist es für die Kirche und die Welt, dass Menschen in der Kirche wieder erfassen, was es in dieser Weltstunde bedeutet, Kirche Jesu Christi zu sein.

Es bedeutet nämlich nicht weniger als dies, dass es mitten in der Welt schon jetzt einen Ort gibt, an dem Gott Seine Neuschöpfung vollzogen hat, eine Schar von Menschen, in denen Er sich verherrlichen will, eine Stelle mitten unter den Menschen, an der Er sich im Sinn der ersten Vater-Unser-Bitte «selbst heiligen» will.

Das aber dürfte aus dem Gesagten wenigstens als etwas wie ein «Leitmotiv» der Heilsgeschichte, wie sie im Zeugnis der Schrift aufgedeckt ist, deutlich geworden sein, dass es sich in der Heiligung eben darum handelt. Es geht nicht bloss um den einzelnen «Heiligen». Die individualistische Fragestellung wird dem Problem nicht gerecht. Sie ist nur als untergeordnete Frage auch vertretbar. Es geht in der Heiligung um die Schaffung des Gottesvolkes, Seiner Gemeinde, ja es geht sogar über eine im bloss soziologischen Sinne kirchliche Fragestellung hinaus, um Gottes Werk selbst, um die neue Schöpfung, um «die Heimholung der Welt».

Damit ist aber mitgegeben, dass es in der Heiligung nicht einfach um eine religiöse Form der Lösung der ethischen Probleme geht. Wie es in der kirchlichen Erziehung nicht um das Ideal der humanistischen Pädagogik gehen kann, um die ihrer selbst mächtige und weltmächtige, in sich geschlossene «Persönlichkeit» des Vollmenschens, sondern um die gliedliche Einordnung des sündigen Menschen in die Gnadenordnung der Kirche¹⁾, so geht es in der Heiligung nicht um die Stufenordnung einer Einzelvollendung, sondern um die «Auslieferung unserer Glieder» als «Waffen der Gerechtigkeit» für Gott, um dieses soldatische Zur-Verfügung-Stehen, kurz um den Gehorsam. Das Ende dieses Prozesses ist aber nicht das Hochgefühl des ethisch Vollkommenen, sondern der Lobpreis des Gottes, der den ganzen Menschen unversehrt hindurch zu retten vermag bis zur Vollendung beim Kommen des Herrn.

¹⁾ Siehe dazu die kurzen, aber sehr gewichtigen Leitsätze von Karl Bernhard *Ritter* in «Kirche und Menschenbildung», Bärenreiter-Verlag, Kassel 1933, S. 3 ff.

Damit ist aber endlich auch gesagt, dass es sich in der biblischen Heiligung trotz der starken Betonung der Gehorsamshaltung des Menschen nie um die «gesetzliche» Herstellung der Gerechtigkeit und Heiligkeit handeln kann¹⁾. Es heisst zwar auch im Neuen Bunde:

Werdet heilig,
denn heilig bin ich,
der HERR,
euer Gott!

Und die Apokalypse des Johannes verschärft diese Forderung scheinbar zur Forderung der Selbstheiligung:

Wer heilig ist,
der heilige sich fürder!

Wir werden gerade nach dem Gehörten an dem Ernst dieser Forderungen nicht das Geringste abbrechen wollen. «Die Heilsgemeinde der Endzeit», und wir stehen zwischen Jesu Auferstehung und Seiner Parusie immer schon in der Endzeit, kann ihren Gehorsam nicht einen Augenblick lang leicht nehmen.

Aber, eben dies ist die entscheidende Erkenntnis unserer Untersuchung, dass es auch in diesem Gehorsam nicht um die qualvolle Anstrengung des gesetzlichen Menschen, nicht um die idealistische Arbeit an der eignen «Persönlichkeit», geht, sondern um die Selbstheiligung Gottes, um die uns der Herr im Vater-Unser beten hiess:

Geheiligt werde Dein Name!

Es müsste doch wohl nicht nur für den gesetzlich angestrengten Einzelgänger irgendeiner Heiligungsbewegung, sondern auch für den Menschen, der nichts anderes sein will als ein Glied der Kirche, eine unerhörte Befreiung bedeuten, wenn ihm die Erkenntnis geschenkt würde, dass die Heiligung dies ist, nicht seine krampfhaften «Fortschritte» in der «eigenen Heiligung», dass sie nichts anderes sein kann als die Verwirklichung seines «Kirche-Seins». Aber eben darum geht es auch in ihr nicht in erster Linie um uns, sondern um Gottes Weg mit Seinem Volk und um die Erneuerung Seiner Schöpfung. In diesem Sinne gilt das tiefe Wort, das die

¹⁾ Auch die tridentinische Rechtfertigungslehre ist keineswegs im jüdisch-gesetzlichen Sinne zu verstehen. Bedeutsames zum Gnadencharakter der «Werke» in der römisch-katholischen Lehre sagt Lambinet, a. a. O. S. 174 ff.

Erkenntnis, dass auch die Heiligung heilsgeschichtlich zu deuten ist, auf ihre kürzeste Formel bringt: «Christus ist unsere Heiligung¹⁾.»

So ist alles, was wir zu sagen versuchten, zusammengefasst in dem eminent «kirchlichen» Worte, dem wir schon oben begegnet sind (I. Petri 2, 9):

Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht,
ein königliches Priestertum,
ein heiliger Stamm,
ein Volk, (von Gott) zum Eigentum (erworben),
auf dass ihr verkündigen sollt die herrlichen Taten Dessen,
der euch herausrief aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte,
euch, die ihr ehemalig ein «Nicht-Volk» waret,
nun aber seid ihr Gottes Volk,
die ihr einst ohne Erbarmen waret,
nun aber habt ihr Erbarmen erlangt.

Das ist die Heiligung Gottes, dass Gott Sich an uns heiligt, das ist unsere Heiligung, dass wir mit unserm ganzen Leben Seine herrlichen Taten in Christus verkünden und preisen.

Bern

Ernst Gaugler

¹⁾ Am eindrücklichsten ist mir persönlich dieses «Nein» zur idealistischen Heiligung am Zeugnis zweier Männer aufgegangen, die beide, ehrwürdige Vertreter der theologischen Wissenschaft, unabhängig voneinander, kurz vor ihrem Heimgang erklärten, dass sie, je älter sie würden, immer weniger von einem Fortschritt in ihrer persönlichen Heiligung wahrzunehmen vermöchten. Das ist die negative Form für die Wahrheit, dass «Christus unsere Heiligung ist».