

Der Heilige und die Heiligen zur Zeit der apostolischen Gemeinde

Autor(en): **Gilg, Otto**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **28 (1938)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404137>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Heilige und die Heiligen zur Zeit der apostolischen Gemeinde¹⁾.

Eine liturgische Vorbemerkung.

Es ist nicht zu verkennen, dass bei der Gestaltung unseres liturgischen Gebetbuches das Bestreben vorhanden war, alles von den Gebeten fernzuhalten, was die „Heiligen“ — um einen Vorwurf Calvins in Erinnerung zu rufen — als „Kollegen Gottes“ hätte erscheinen lassen können.

Bei der Litanei vermied man die in der römischen Liturgie über fünfzig Namen in sich schliessende Anrufungsliste und beschränkte sich auf die an Gott gerichtete Bitte: „dass Du die Fürbitten aller Deiner Heiligen erhören wollest“.

Im Gemeindebussakt ersetzte man eine kleinere Heiligentafel durch das Bekennen vor Gott dem Allmächtigen und Allheiligen „und vor allen seinen Auserwählten“. Auch verzichtete man auf das Schlussgebet des Confiteors: „Wir bitten Dich, o Herr, durch die Verdienste Deiner Heiligen, deren Reliquien hier sind, und aller Heiligen, dass Du alle meine Sünden verzeihen mögest.“

In gleicher Weise gab man die Heiligennamen des Offertoriums und das Gebet des Kanons preis: „Wir flehen an, allmächtiger Gott! lass dies Opfer durch die Hände Deines heiligen Engels getragen werden auf Deinen erhabenen Altar im Angesichte Deiner göttlichen Majestät.“

Wohl verbindet sich im „Andenken an die Heiligen“ eine gebührende „Ehrung“ derselben mit der Bitte: „Lass unter uns ihr Wort und Beispiel gesegnet sein und erhöere ihre Fürbitten für Deine Kirche auf Erden.“ Allein, auch diese Bezugnahme auf die Fürbitte der Heiligen wird nur in direkter Anrede Gottes verwirklicht. Wiederum bleibt der Blick auf die Gesamtheit der in den Himmel erhobenen Zeugen — auf die Gemeinde der Heiligen — gerichtet. Mit der Weglassung jeglicher Namensnennung wird das Missverständnis vermieden, es könnte die Möglichkeit eines „Für-sich-Heiligen“ bejaht werden.

¹⁾ Es sei an dieser Stelle auf zwei Arbeiten hingewiesen, welche unserem Fragenkomplex zugewendet sind und es verdienen, in diesem Zusammenhang erneut studiert zu werden: Ernst Gaugler, „Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus“, Intern. Kirchl. Zeitschrift 1925, Seiten 100—120, und: Ernst Gaugler, „Die Verwandlung des Menschen und der Welt, ein Grundgedanke der paulinischen Theologie“, Intern. Kirchl. Zeitschrift 1930, Seiten 1—23.

Auch in der „Fürbitte für die Lebenden“, wo vom Anteil an dem himmlischen Erbe „mit Deinen heiligen Aposteln und Märtyrern und allen Heiligen“ die Rede ist, sind die Einzelnamen des römischen Missale getilgt.

Begegnen wir im Abendgebet der schon in Dantes Purgatorium (8, 13—39) hineinwirkenden Bitte: „Deine heiligen Engel mögen hier weilen und uns in Frieden behüten“, singen wir mit dem ambrosianischen Lobgesang: „Schenk uns mit Deinen Heiligen die ewige Herrlichkeit“, oder anbefiehlt das Requiem unsere Entschlafenen Gott mit den Worten: „Das ewige Licht leuchte ihnen, o Herr und Gott, mit Deinen Heiligen immerdar“, so erhellt aus der Gesamthaltung unserer Liturgie gegenüber den Heiligen: Wie immer man das anlässlich der Taufe gesprochene Wort des Apostolikums: „Gemeinschaft der Heiligen“ deuten mag, es geht in unserem Gebetbuch — und damit in unserem liturgischen Leben — um die Gemeinschaft der Gemeinde hienieden mit der Gemeinde der Heiligen drüben, weil — das ist die Voraussetzung — um die Gemeinschaft des Heiligen und der Heiligen drüben mit der erwählten Gemeinde hienieden; damit um die Gemeinschaft der Heiligen überhaupt. So wird denn auch in der Präfation das Dreimal-Heilig der irdischen Gemeinde zu dem „von Engelscharen und seligen Geistern“ jenseits gesungenen Loblied der göttlichen Herrlichkeit — in Demut, das heisst in vollem Distanzbewusstsein, doch froh bekennd — hinzugefügt. Die irdische Liturgie gliedert sich in die himmlische ein. Dabei werden die zum Altar hinzutretenden Gemeindeglieder mit einem Lied aus dem irvingianischen Gesangbuch: „Kommet ihr Heiligen ... esset ihr Seligen“ (81) selber im neutestamentlichen Sinn „Heilige“ genannt.

Der aber, dem der immerwährende Lobpreis dargebracht wird — bei Tag und bei Nacht, betont die Apokalypse —, der, dessen Name so im Himmel geheiligt wird und auf Erden geheiligt werden soll, ist derjenige, von welchem es im Gloria mit überströmender Eucharistie für seine Doxa heisst: „Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir beten Dich an, wir verherrlichen Dich! Wir sagen Dir Dank wegen Deiner grossen Herrlichkeit.“

Er ist der *monos kyrios*, der *monos hagios*, der allein Heilige.

Als Bischof Herzog 1879 das „christkatholische Gebetbuch für gemeinsamen Gottesdienst“ als Weihnachtsgeschenk aus-

kündigte, betonte er wiederholt dessen biblische Verankertheit. Er hob — nicht zuletzt in bezug auf unser Thema — hervor: „Wer sich an der reinen Majestät der biblischen Wahrheit und Sprache erbauen gelernt hat, kehrt ebensowenig zu den Ablassgebeten und der abergläubischen Heiligenverehrung der römischen Gebetbücher zurück, wie derjenige, welcher in den Hallen eines gotischen Doms weilt und beim Anblick der reinen himmelanstrebenden Bogen sich innerlich geläutert und gehoben fühlt, wieder nach der dumpfen Kapuzinerkirche mit den zahllosen Votivtäfelchen und Wachsigürchen zurückverlangt.“ So ist es nicht ohne aktuelle Bedeutung, wenn wir uns mit einer biblischen Untersuchung dem Thema zuwenden: Der Heilige und die Heiligen zur Zeit der apostolischen Gemeinde.

Der „Heilige Gottes“.

„Ich erkenne dich, wer du bist: der Heilige Gottes.“ Mit diesem Anruf bäumt sich in der Synagoge von Kapernaum ein Mensch mit einem „unreinen Geist“ wider Jesus auf (Mk. 1).

Zwei Reiche begegnen sich, die widereinander sind: „Was haben wir mit dir zu tun, Jesus von Nazareth? Du kamst, um uns zu verderben.“

Die unsauberen Geister, welche als die Erreger der Krankheit betrachtet werden, entstammen nach spätjüdischem Denken der Welt der gefallenen Engel. Sie gehören zur Welt Satans, von dem auch die Frau „gebunden“ war, welche achtzehn Jahre einen „Geist der Krankheit“ in sich trug (Lk. 13). Der Dämonische befindet sich auf der Flucht vor Gott. Weil die Dämonen um die Gegenwelt Gottes ein besonderes Wissen haben, darum besitzt der Dämonische eine einzigartige Hellsichtigkeit für den Zusammenhang Jesus' mit der Herrschaft Gottes und für die Gefahr, welche dem Reich Satans von Jesus her droht. Er spürt die göttliche Macht, die „exūsia“, welche ihm im Heiland begegnet.

Jesus selber, der später vom Gerasener als „Sohn des höchsten Gottes“ (Mk. 5) angesprochen wird, unterscheidet scharf den heimgesuchten Menschen und den „unreinen Geist“, welcher sich ihm als „Legion“ vorstellt. Das Weichen der Dämonen ist ihm ein Zeugnis für das sieghafte Hervorbrechen des Reiches Gottes, für das Besitzergreifen der göttlichen Herrschaft in der Welt. Mit dem „Finger Gottes“ (Lk. 11, 20), mit dem „Geist

Gottes“ (Mth. 12, 28) treibt Jesus die Dämonen aus. Damit ist die Königsherrschaft Gottes über seine Umgebung gekommen. Lukas beginnt in solcher Überzeugung die Erzählung vom Gichtbrüchigen mit der Erklärung: „Die Dynamis des Herrn war da, so dass er heilte“ (Lk. 5, 17).

Geist Gottes, Herrschaft Gottes, Kraft Gottes, Reich Gottes, die Kräfte des Himmels brechen, das Heilsjahr eröffnend, in diese Welt ein. So wird die Qualität der Jenseitswelt hienieden gegenwärtig: die Heiligkeit. Auf die in Jesus sich bezeugende Heilsmacht Gottes soll darum der Täufer blicken, will er im endgeschichtlichen Verstehen dieser Zeichen Antwort auf die Frage erhalten: „Bist du der Kommende?“ Die charismatischen Geschehnisse sind sinnenfällige Dokumentierungen der vorhandenen Heiligkeit.

Der Dämonische von Kapernaum braucht kein besonders gebildeter Theologe gewesen zu sein, um zu wissen, dass Gott der schlechthin Heilige ist. Ihm war das Dreimal-Heilig bekannt, welches Jesaja bei seiner Berufung erlauschte. Nicht von ungefähr verhüllten die Seraphe ihr Antlitz vor der Doxa Gottes. Nicht grundlos glaubte sich Jesaja im Blick auf die Unreinheit seiner Lippen und der Lippen seines Volkes verloren. Das „Wehe mir“ des Propheten macht deutlich, dass Gottes Heiligkeit für den sündigen Menschen eine furchtbare Wirklichkeit ist. Es galt auch hier das an Moses gerichtete Wort: „Kein Mensch sieht mich und bleibt am Leben“ (Ex. 33, 20). Allerdings ist diese Heiligkeit bei Jesaja nicht mehr bloss eine das kreatürliche Zittern auslösende Erhabenheit. Dem Heiligen steht nicht nur der Mensch in seiner Geschöpflichkeit, sondern in seiner Wortsünden-Unreinheit gegenüber. Er befindet sich unter der Forderung, welche den Willen erfasst: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott“ (Lev. 19, 2). Der „Heilige Israels“, welcher uns von Jesaja 1, 4, an entgegentritt, erweist sich als „heilig durch Gerechtigkeit“ (Jes. 5, 16).

Alles, was von dem in seiner Überkreatürlichkeit und Willensreinheit heiligen Gott in Beschlag genommen wird, empfängt den Charakter der Heiligkeit. Etwas zu Gottes Eigentum machen, den Eigenwillen drangeben und den Willen des „Heiligen“ massgeblich sein lassen (I. Petr. 1, 15, 16), heisst soviel wie heiligen (hagiazein). Erscheint schon in Psalm 89, 6, 8, im Buch Hiob 5, 1; 15, 15, und bei Daniel 4, 14 — um nur einige

alttestamentliche Stellen zu erwähnen — der Himmel erfüllt mit „Heiligen“, so steigert sich das noch in den Tagen des Spätjudentums. Der Verfasser des Henochbuches nennt den „Herrn der Geister“ wiederholt (1, 3; 10, 1; 25, 3; 84, 1; 92, 2; 97, 6; 98, 6) den „grossen Heiligen“. Der Himmel, welcher „die heilige, ewige Stätte“ genannt wird, beherbergt eine „Gemeinde der Heiligen“. Über ihr steht der „Auserwählte“, der Menschensohn, der Träger des Jesaja 11 dem Messias verheissenen Gottesgeistes (49), welchem das Gericht über die Heiligen und die Auserwählten zugeteilt ist.

Mit diesem aus der heiligen Überwelt „gekommenen“ (beachten wir das älthes Mk. 1, 24) „Auserwählten“, der in Gottes Heiligkeit eingeschlossen ist, auch wenn die göttliche Herrlichkeit verborgen bleibt, weiss es der Dämonische von Kapernaum zu tun zu haben. Hier handelt es sich nicht nur um einen der „heiligen Propheten“ (Lk. 10, 70, Apg. 3, 21), um einen aus der Henochschen „Gemeinde der Heiligen“ oder einen der „Heiligen des Höchsten“ (Daniel 7), hier geht es um *den* Heiligen Gottes. Das ablehnende Bekenntnis des sich in Besessenheit bedroht fühlenden Dämonischen findet später die positive Wendung im messianischen Ruf des Petrus: „Wir haben erkannt, dass du bist der Heilige Gottes“ (Joh. 6, 69). Er, welcher diesen „Heiligen Gottes“ im Vorhof des Hohenpriesters nicht zu kennen vorgab, hat später Israel unter die Anklage stellen müssen: „Ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet“ (Apg. 3, 14).

Dass dieser „Heilige Gottes“, der Menschensohn, am grossen Tag kommen werde mit grosser Dynamis und göttlicher Doxa (Mth. 24, 30), umgeben von „heiligen Engeln“ (Lk. 9, 26), mit „allen seinen Heiligen“ (I. Thess. 3, 13), ist sowohl Verkündigung Jesu wie Adventspredigt der apostolischen Zeugen gewesen. Ja, es ist ein Umringtsein des Menschensohnes durch Engelscharen nicht erst bei der Parusie zu erwarten. Der johanneische Christus stellt das Sehen vom Auf- und Absteigen der Engel bereits über dem irdischen Jesus in Aussicht. Und schon das Markusevangelium erzählt im Zusammenhang mit der Versuchung: „er war bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm“ (1, 13). Es ist eine durchaus treffende Formulierung, wenn Widmann in Anknüpfung an diese Stelle ein Buch schrieb: „Der Heilige und die Tiere“. Der von Engeln umgebene Heilige ist der Geistträger von Jesaja 11, welcher

auch in die Welt von Wolf, Parder und Löwe den jenseitigen Frieden trägt.

Bei Paulus begegnen wir dem Hagios-Titel für Jesus nie. Allein am Anfang des Römerbriefes, wo die natürliche Abstammung Jesu aus dem Geschlechte Davids verkündigt wird, redet der Apostel, über die vergängliche, Christi jenseitige Herkunft verhüllende Leibesgestalt hinausweisend, vom pneuma hagiosynes, vom „Geist der Heiligkeit“ (Röm. 1, 4), welcher in der Auferstehungsherrlichkeit den ihm entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Der Sache nach ist hier so gut wie in der Apokalypse 3, 7, von dem „Heiligen“ die Rede, welcher an Gottes Heiligkeit Anteil hat und anderen Anteil gibt.

Der „heilige Knecht“.

Wir haben an anderer Stelle das 53. Kapitel des Jesajabuches den „urchristlichen Katechismus“ genannt. Offensichtlich ist der Schatzmeister der äthiopischen Königin Kandake nicht der erste gewesen, welcher auf seiner Fahrt zur Taufe „von dieser Schrift ausgehend“ (Apg. 8, 35) über Jesus unterrichtet wurde. Wenn die Frage ertönte: „von wem sagt dies der Prophet? von sich selbst oder von einem anderen?“, so war die Antwort des Philippus gewiss längst von einer verfestigten Tradition gehalten, welche den Golgathaweg Jesus' als den von Jesaja gemeinten Heilsweg bezeichnete.

Hat diese Tradition ihren Ursprung im Jüngerkreis gehabt? Ist dort im Rückblick auf Kreuz und Auferstehung die Verbindung zwischen dem „Heiligen Gottes“ und dem Leidensknecht von Jesaja 53 hergestellt worden? Oder erfasste schon Jesus das Leiden des jesajanischen Tragknechtes als eine ihm von Gott vorherbestimmte Aufgabe? Hat er sie selbst in sein messianisches Berufsbewusstsein eingefügt und sühnend „seine Seele zum Tode ausgegossen“ (Jes. 53, 12), um „die Sache Jahwes zum Sieg zu bringen“?

Wir können kaum verkennen, dass letzteres der Fall war. Nach dem Messiasbekenntnis des Petrus und dem Gebot an die Jünger: „sie sollten über ihn mit niemand sprechen“, bemerkt Markus: Und er begann, sie zu lehren (ērxato didaskein autūs), dass der Menschensohn vieles leiden müsse (deī). Der Einspruch des Petrus und die zwischen Gott und Satan scharf scheidende Antwort Jesu machen klar, dass hier eine Entscheidung gefällt

wurde, welche den Jüngern neu war. Diese Entscheidung wird aber (Mk. 9, 12) mit einem biblischen Zeugnis in Zusammenhang gebracht: „gegraptai“, es steht geschrieben, dass der Menschensohn vieles leiden und für nichts geachtet werden soll. Jesus übermittelt also den Jüngern eine in der Schrift begründete Didache, welche nur auf den „für nichts geachteten“ Mann der Schmerzen ausgerichtet sein kann (Jes. 53, 3). Das Wort vom dienenden Menschensohn, welcher sein Leben gibt zum Lösegeld für viele (Mk. 10, 45), die Darbietung des gebrochenen Brotes beim Abendmahl: „das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“ (Lk. 22, 19), die Darreichung des Kelches: „das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird“ (Mk. 14, 24), deuten vollends auf Jes. 53 hin, wo vom stellvertretenden Leiden und der sühnenden Hingabe der Seele zur Rettung „der Vielen“ geschrieben ist. Die „Vergebung der Sünden“ (Math. 26, 28), an welcher das messianische Mahl Anteil bringen soll, gehört wohl zu den jesajanischen Leidenswirkungen: „Durch seine Striemen ward uns Heilung“ (53, 5).

Weil das „Müssen“, welches über dem Menschensohnleiden steht, nicht ein fatalistisches, sondern ein in Gottes Wille begründetes ist, darum erweist sich die Kreuzweghaltung Christi als Gehorsam, als Gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Und da die ganze Passion „den Vielen“ zur Heilung dient, ertönt vom Kreuz der dankerfüllte Ruf: „Es ist vollbracht.“

In der Überzeugung, dass durch Christi Gehorsamstat das Schriftwort vom Leidensknecht in der Passion seine Verwirklichung finde, weist Matthäus (12, 18) an jener Stelle auf den Gottesknecht von Jesaja 41 hin, wo vom Beschluss der Pharisäer, Jesus zu töten, die Rede ist. Das Emmausgespräch: „Musste nicht der Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“, welches mit einer Erklärung der Schriften dartut, dass gerade Kreuz und Leiden die Zeichen des wahren Messianismus seien, ist sicherlich für die Passionsverkündigung auf Grund von Jesaja 53 wegweisend geworden. So begegnet uns wohl früheste Gemeindefradition in der Apostelgeschichte, wenn Jesus nicht nur der „Heilige“, sondern auch der „heilige Knecht“ Gottes genannt wird, welcher gesalbt und verherrlicht wurde (Apg. 3, 13; 4, 27, 30).

Bringt nun aber die Verbindung mit dem jesajanischen Leidensknecht nicht eine Veränderung in den Heiligkeits-

charakter des „Heiligen“? Nein! Der Geist Gottes, mit welchem der „Heilige“ Dämonen austreibt, der in den charismatischen Wirkungen die sinnenfällige Gewähr erzeugt von der vorhandenen Heiligkeit, dieser Geist bestimmt auch das opferwillige Heilandshandeln nach Jesaja 53. „Heiliger“ und „heiliger Knecht“, „Heiligkeit“ und „Heiligenleben“ verhalten sich wie Ursache und Wirkungen.

Weil in Christus Gottes Herrschaft sichtbar wird, weil das Jenseitige im Diesseitigen aufragt, darum geschieht jetzt Gottes Wille wie im Himmel, also auch auf Erden. Aus seiner wesenhaften Heiligkeit heraus heiligt sich Jesus durch den Leidensgehorsam, durch die Selbstaussonderung im Dienste des Vaters, für die Jünger: „Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien“ (Joh. 17, 19).

Als der vom Vater in die Welt Gesandte und Geheiligte (Joh. 10, 36) ist Jesus der „Heilige“. Als der bis zum Tod am Kreuz sich Gott Hingebende, Gehorsame, der Ebed Jahwe, ist er der sich selbst Heiligende (hagiazon emauton). Der „Heilige“ Gottes ist somit bestimmt durch Heiligkeit aus Gott und Heiligkeit für Gott.

Die Heiligen.

Jesus heiligt sich, auf dass auch diejenigen, welche ihm der Vater gegeben, Geheiligte (hēgiasmenoi) seien. Er hat ihnen die Doxa, welche er vom Vater empfangen, weitergeschenkt. Sie haben ihre Salbung von dem Heiligen (I. Joh. 2, 20) und sind damit geheiligt. So schreibt Paulus den Korinthern als den in Christus Geheiligten (hegiasmenois en Christo Jesū [I. Kor. 1, 2]), was soviel heisst wie den „berufenen Heiligen“. Immer wieder werden die Christen als die klētoi hagioi angesprochen.

Selten begegnet uns „der Heilige“ als Einzelner. Zu Ende des Philipperbriefes bittet Paulus: Grüsset jeden Heiligen in Christus Jesus, und in der Apokalypse erfolgt in letzter Stunde die Endmahnung: der Heilige heilige sich noch (22, 11). Heilig ist einer eben nur in der Zusammengeschlossenheit mit der „heiligen Gemeinde“, welche im Henochbuch als präexistente Grösse gedacht ist und in der messianischen Zeit hervorbricht. Heilig ist er als Glied der Körperschaft Christi, als „Christ“, später als Angehöriger der heiligen Kirche (Didache 10, 5), bis der „Heiligen“-Begriff den heiligen Ständen vorbehalten wird.

Voraussetzung der Heiligkeit ist die Erwählung, die aussondernde Tat Gottes gegenüber dem Volk oder einem Rest des Volkes, oder bezüglich solchen, welche an Stelle der Kinder des Reiches kommen werden, vom Aufgang bis zum Niedergang, um mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu sitzen. Mag die Heiligung erfolgen durch Christus, durch den heiligen Geist, im Glauben und in der Taufe, immer steht dahinter das *ex autū*, „aus ihm“, „aus Gott“ (I. Kor. 1, 30, Phil. 3, 9). Die Heiligen sind „Geliebte Gottes“. Welche er zuvor erkannt, ersehen, berufen, gerecht erklärt, die hat er mit *Doxa* beschenkt (Röm. 8, 30); denen wird gesagt: *hegiasthete* (I. Kor. 6, 11), ihr seid geheiligt.

Der Geist aus Gott ist die Grundlage der Heiligkeit. Wo er fehlt, fehlt der Einbruch der Jenseitigkeit, das Hineingenommensein ins Heilsgeschehen mit seiner Vergebung, die Verbundenheit mit Christus und seiner Gemeinde, mangelt das *Vom-Geist-getrieben-sein* (Röm. 8, 14), das neue Leben (Röm. 6, 4; 8, 2), die Befreitheit zu einem dem Geist gemässen Handeln (Gal. 5, 25; II. Kor. 3, 17), bleiben die Früchte des Geistes aus, wird weder das Kindschaftszeugnis (Röm. 8, 16) vernommen noch das wirkliche Bekenntnis laut: Jesus der Herr (I. Kor. 12, 3); da fragen wir vergeblich nach dem „Unterpfand“ (II. Kor. 5, 5), der „Erstlingsgabe“ (Röm. 8, 23), der kommenden Welt, welche uns „den Anteil der Heiligen im Licht“ (Kol. 1, 12) zu verbürgen vermöchte. Da gehen wirklich alle in die Irre, weil jeder verbohrt nur auf „seinen Weg“ blickt (Jes. 53, 6).

Wo jedoch der Geist wirksam ist, gelangt der mit dem Geist, oder dem Christus, oder dem *Kyrios*, oder dem *sōma Christū* (Röm. 12, 5; I. Kor. 10, 16, 17) oder der *ekklesia* (Kol. 1, 24 *soma autū = ekklesia*), oder „den Heiligen“ Verbundene in eine neue Lage zum „kommenden Zorn“ (I. Thess. 1, 10), zum „Tag des Zorns“ (Röm. 2, 5). Er steht nicht mehr vor dem Verderben, dem *olethros* (I. Thess. 5, 3), sondern vor der *sōtēria*, der Rettung, welcher die Gemeinde Tag für Tag näherrückt. Für die, welche wirklich „im Christus“ sind, gibt es kein *katakrima* mehr (Röm. 8, 1). Allerdings sind diese Christen noch ins Warten gestellt (Röm. 8, 23). Die Rettungsvollendung liegt vor ihnen. Sie besitzen dieselbe nur „*elpidi*“, in Hoffnung (Röm. 8, 24). Ja, der Einzelne kann immer noch durch das, was sich in seinem Leben zwischen Berufung und *Parusie*

ereignet, des rettenden Christenstandes verlustig gehen (I. Kor. 10, 12; Röm. 11, 22).

Das pneuma anthrōpū, das erlösungsbedürftige, seiner selbst bewusste egō von Röm. 7, 24 wird zwar „durch Christus“ in einem Gnadenakt über die Welt des katakrima hinausgerückt (II. Kor. 5, 18). Allein, es gilt nun, die zwischen Versöhnungsempfang und Parusie liegende Zeit auch „in Christo“ — was soviel heisst wie „en pneumati“ — zu verleben.

Das durch Einbruch des Eschaton — das ist des Geistes — bestimmte Wegstück lässt sich damit durch die zeitliche Stufung kennzeichnen: dia Christū — en Christō — syn Christō (Phil. 1, 23). Wer in dieses endzeitliche Geschehen hineingenommen wurde, ist nicht ein Lebender wie andere Lebende und nicht ein Gestorbener wie andere Gestorbene. Er ist ein Heiliger, nicht ein aussereschatologischer Heiliger, ein „Heiliger“ kraft menschlicher Qualität, anerkannt auf Grund kirchlicher Prozessbestimmung, sondern ein eschatologischer Heiliger, ein Heiliger kraft göttlicher, durch Christus und den Heiligen Geist erfolgter Tat, ein Heiliger „der Endzeit“ (I. Petr. 1, 5). An ihm wird sich das Wort erfüllen: Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckte, in euch wohnt, so wird der, welcher Christus von den Toten auferweckte, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen mittels seines in euch wohnenden Geistes (dia tū enoikūntos autū pneumatōs en hymin [Röm. 8, 11]). Wie durch den Geist (dia pneumatōs hagiū) die Liebe Gottes ausgegossen ist in die Herzen (Röm. 5, 5), so wird auch durch den Geist die Heiligkeit mächtig in uns.

Der eschatologische Heilige ist jetzt zu einem Handeln aufgerufen, welches nur durch die im Geist gegebenen, eschatologischen Voraussetzungen möglich ist: „Da wir durch den Geist Leben haben, lasset uns gemäss dem Geist wandeln“ (Gal. 5, 25). Wie „ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert“ (I. Kor. 5, 6) und darum der alte Sauerteig der Sünde ausgefegt werden muss, so vermag umgekehrt der Geist, die verwandlungsmächtige Jenseitskraft, welche sich in den charismatischen Erscheinungen dokumentiert, auch umgestaltend in die nächste Umgebung zu wirken. Paulus hebt hervor, dass in einer gemischten Ehe der ungläubige Teil durch den gläubigen „geheiligt“ sei. Die natürliche, von Gott dem Schöpfer „zusammengefügte“ (Mth. 19, 6) Gemeinschaft wird in das Heilsgeschehen mitein-

bezogen, welches derselbe Gott am einen Glied verwirklicht hat. Ja, die Betonung, dass die Kinder christlicher Eltern schon vor der Taufe „Heilige“ (I. Kor. 7, 14) sind, macht deutlich, dass man für die Endgeneration des Geistes eine der Erbsünde entgegenstehende „Erbheiligkeit“ annahm.

Ruft der johanneische Christus die Jünger auf: „Bleibet in mir und ich in euch . . ., denn ohne mich könnet ihr nichts tun“ (Joh. 15, 4, 5), so ist auch nach paulinischem Denken die ganze Ethik nur eine folgerichtige Auswirkung des Bleibens „in Christo“, „im Geist“, im Glauben, damit ein Verharren bei den Früchten des Geistes: Liebe, Friede, Freude, ein Leben aus und in der Heiligkeit.

Wie die charismatischen Wirkungen auf das gegenwärtige Reich, auf den Geist, auf die Heiligkeit zurückdeuten, so hat der Einbruch des Reiches zur Folge, dass Gottes Wille geschieht, wie im Himmel, also auch auf Erden. Darum ist die Befolgung der Bergpredigt mit ihren Indikativen und Imperativen einem Hausbau gleich, der auf einem Felsen verwirklicht wird. Es handelt sich — wie bei der Petrusstelle Mth. 16, 18 — um jenes Fundament, welches nicht „Fleisch und Blut“ schafft, sondern: „der Vater“: um die Königsherrschaft Gottes, das durchbrechende Reich. Die Fläche des Bergpredigtgeschehens ist die Fläche der Makarismen, welche durchaus nicht in eine uneschatologische Weltlage passen, sondern nur dorthin, wo der Gesalbte wirklichkeitsgemäss und nicht nur verträöstend verkündet: „Armen die frohe Botschaft“.

Aus der Heiligkeit soll demnach das heiligmässige Leben erfolgen (kathōs prepei hagiois Eph. 5, 3) und nicht umgekehrt aus dem heiligmässigen Leben die Heiligkeit. Aber eine Heiligkeit ohne heiligmässiges Leben ist auf die Dauer eine Unmöglichkeit. Die Stadt, welche auf einem Berge liegt, lässt sich nicht verstecken (Math. 5, 14). Die Liebe, die nicht liebt, der Glaube, der nicht glaubt, der Geist, der nicht treibt, sind wie das vergrabene Talent im Gleichnis, welches weggenommen wird. Heiligkeit wirkt sich aus und verpflichtet, verlangt nach Aktualisierung. So sollen z. B. die „Heiligen“ nicht bei den Heiden und ihren Gerichten ihre wohl recht „unheiligen“ Rechtsängel schlichten lassen, sondern sie im Kreis der Gemeinde zur Lösung bringen (I. Kor. 6), werden doch die Heiligen einmal sogar die Welt richten.

Wie der Geist für Heilige eintritt, so haben die Heiligen füreinander zu leben: Den Heiligen nach Bedürfnis mitteilen, den Heiligen dienen, für die Armen der Heiligen in Jerusalem Beisteuer geben, eine Krankenschwester wie Phoebe „würdig der Heiligen“ aufnehmen (Röm. 12, 15, 16), Kinder aufziehen, Gastfreundschaft üben, den Heiligen die Füße waschen, Bedrängten aushelfen, jedem guten Werk nachgehen (I. Tim. 5).

Paulus mahnt alle, sich zum Lauf in der Arena des Lebens zu rüsten, mit „strenger Enthaltbarkeit“, um den „ewigen Kranz“ zu erringen. Er selbst knechtet seinen Leib, um nicht, da er andern predigt, selbst zu Schanden zu werden (I. Kor. 9). Er weiss um die Ertüchtigung der Heiligen, das Wachsen der Einzelnen und der Gemeinde auf Christus hin (Eph. 4, 12, 15). Auch das geduldige Ausharren in der *koinōnia tōn pathēmatōn* (Phil. 3, 10), in der Leidensgemeinschaft des Christus, betrachtet er als ihm und der Gemeinde gesetzte Aufgabe. Weil Paulus von Christus ergriffen ist, darum bringt sein letztes Wegstück noch ein Jagen: „ob ich es auch ergreifen möchte.“ Er weiss: der Heilige ist durchaus nicht ein *teleios*, ein am Ziel Angelangter, ein Vollendeter (Phil. 3, 12). Er befindet sich noch unterwegs, aber doch anders wie andere, welche in ihrer Art auch unterwegs sind.

Die Leistungen zwischen Versöhnungsempfang und Parusie sind sehr verschieden. Ob einer baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh, das wird am „Tag“ in Feuerglut geprüft. Sowenig es gemäss den Gleichnissen Jesu gleichgültig ist, ob einer „treu erfunden werde“, sowenig ist nach Paulus das Verhalten des Christen in der Zeit eschatologischer Ethik für das Gericht bedeutungslos. Im Gegenteil! Die Heiligen haben eine eschatologische Freiheit (Gal. 5, 25; II. Kor. 3, 17) und eine eschatologische Verantwortlichkeit. Wie es beim Synoptikergericht für „Kommet“ oder „Gehet“ entscheidend ins Gewicht fällt: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan oder nicht getan habt“, so weiss sich auch Paulus unter die Gerichtsfrage gestellt, „ob einer treu erfunden werde“ (I. Kor. 4, 2). Im Endgericht wird es erst — wie im hochzeitlichen Saal am hochzeitlichen Gewand — am Werk (an den von Gott in einziger Art erkannten „Früchten des Geistes“) offenbar, ob er tatsächlich ein „Erwählter“ war.

Wenn das Werk so auf Grund der Erwählung, des Glaubens, der Heiligkeit das Leben des Heiligen füllen und erfüllen muss und sein Fehlen die zum „Heiligen“ gehörenden Voraussetzungen in Frage stellt, so ist doch keine Gott beiseite schiebende Werkgerechtigkeit vorhanden. Alles hat ja unter dem Satz zu geschehen: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (I. Kor. 4, 7). Hinter Dienstleistungen und Kraftwirkungen steht der alles wirkende Gott. Paulus pflanzt, Apollos begießt, aber Gott ist's, der Wachstum und Gedeihen gibt. Das berechtigt zu keinem menschlichen Eigenruhm, führt aber zur Anerkennung von seiten Gottes, weil Verwaltertreue offenbar wird: „Jeder wird seinen besonderen Lohn bekommen, je nach seiner Leistung“ (I. Kor. 3, 8).

Ein fragwürdiger Heiliger.

Im ersten Korintherbrief hat Paulus seines Damaskustages mit der Bemerkung gedacht: „Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel zu heissen, darum, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe“ (I. Kor. 15, 9). Der Blick in die Vergangenheit hat ihn im Brief an die Epheser gar bewogen, sich nicht nur den Aposteln, sondern allen Christen nachzusetzen und sich „geringer als alle Heiligen“ (Eph. 3, 8) zu nennen. Es gibt also im Kreis der „Heiligen“ nicht zu übersehende Unterschiedlichkeiten. Hat auch Christus die paulinische Verfolgungssünde mit Gnade gedeckt, so vergisst Paulus selber nie, wenn er von sich redet, was das hieß und heisst: „Verfolger der Gemeinde Gottes.“ Doch wenn das letzte Wegstück in Frage kommt, kann er im Blick auf die Apostel in umgekehrter Weise betonen, er habe mehr geleistet als sie alle. Jetzt steht dem „geringer“ ein „mehr“ gegenüber. Aber sofort erfolgt der Vermerk: „doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir.“

Wie der hartherzige Knecht im Gleichnis Jesus' der grossen bereits erhaltenen Vergebung verlustig geht, weil er nicht in der Liebe bleibt, nicht aus dem Erbarmen des Königs Erbarmen übt, so kann sich aber auf alle Fälle auch der Christ nicht einer absoluten Heilssicherheit rühmen.

Das Wort: „wer glaubt zu stehen, sehe zu, dass er nicht falle“ (I. Kor. 10, 12), wird mit der Erzählung vom Wüstenzug der Israeliten, welche trotz Mosestaufe und pneumatischer

Christusspeise um ihrer Sünde willen verdarben, unterbaut. „Typikōs“ ist das alles geschrieben für diejenigen, über welche das Äonenende gekommen ist, also insbesondere für die „Heiligen“.

Wie Johannes den Heilssichern verkündete, dass Gott seine Verheissungen wahrzumachen vermöge, indem er aus den Steinen Abraham Kinder erwecke, wie Jesus zeigte, dass viele kämen „von Aufgang und Niedergang“, die „Söhne des Reiches“ aber ausgeschlossen würden, so hat Paulus den allzu sichern Heidenchristen bedeutet, sie möchten sich nicht in Hoffart versteigen, da sie so gut wie jene „Söhne des Reiches“, die als untaugliche Zweige vom wahren Ölbaum ausgebrochen worden sind, als nur eingepfropfte Zweige, vom wilden Ölbaum herstammend, wieder ausgeschnitten werden könnten (Röm. 11, 22).

Hat er bei der Niederschrift dieser Worte in Korinth vielleicht — so gut wie wir — jenes Mannes gedacht, der uns über die Jahrhunderte hinweg als der Blutschänder von Korinth bekannt ist, weil er nie mit einem andern Namen erwähnt wurde? Paulus wusste von seinem Aufenthalt in Korinth her nur zu gut, was das hiess: „korinthisch leben“! Der aussergemeindliche Verkehr der korinthischen Christen konnte sich unmöglich unter Ausschluss der pornoi tū kosmū tūtū vollziehen. Paulus war es klar: „da müsstet ihr ja aus der Welt hinausgehen“ (I. Kor. 5, 10).

Allein die Gemeinde der „Heiligen“ galt es vom Einbruch der allgemeinen sittlichen Korruption freizuhalten. Dass ein Christ öffentlich mit seiner Stiefmutter lebte, das war nun gar für Heiden nichts Alltägliches. Selbstverständlich hatte die Gemeinde von solchen Elementen gesäubert zu werden. Unter Benützung eines Deuteronomiumwortes, welches im Blick auf Menschen geschrieben ist, welche, zum Tode verurteilt, gesteinigt werden müssen (17, 7; 22, 24), mahnt Paulus: „Werfet den Schlechten hinaus aus eurer Mitte“ (I. Kor. 5, 13). Die Herzen der Korinther müssen, wie diejenigen der Christen von Saloniki, bei der Parusie „tadellos auf Grund der Heiligkeit“ (amemptūs en hagiosynē) sein (I. Thess. 3, 11).

Allein, damit, dass der Mann „hinausgeworfen“ und die Gemeinde rein erhalten wird, ist die Sache noch nicht erledigt. Er ist schliesslich nicht nur Mitglied eines korinthischen Sportvereins gewesen, dessen Ausschluss wegen statutenwidrigen

Verhaltens sich als eine leicht zu verwirklichende Angelegenheit darstellte. Nein, er war ein adelphos onomazomenos (I. Kor. 5, 11), einer, den man „Bruder“ nannte und der sich Bruder nennen liess. Er gehörte zur Gemeinde der „Heiligen“, der „berufenen“ Heiligen. Er hatte Teil am sakramentalen Geschehen von Taufe und Abendmahl. Ihm galten die Indikative wie die Imperative der apostolischen Briefe. Er zählte zu denen esō und nicht zu den vielen, welche sich exō befanden. Für die „esō“ hatte die Gemeinde eine besondere Verantwortlichkeit.

Darum verlangt Paulus nicht nur einen gewöhnlichen Ausschluss, sondern ein Zusammenkommen unter Anrufung des Herrn mit der Dynamis des Erhöhten, um diesen „Bruder“ dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit am Gerichtstag des Herrn der Geist gerettet werde. Die charismatischen Wirkungen bestanden nicht nur in der Heilung des Lahmen am schönen Tor zu Jerusalem und des Gelähmten in Lystra, sondern auch im Strafsterben von Ananias und Saphira, im Straferblinden des verführerischen Zauberers Elymas zu Paphos. Die Gemeinde der „Heiligen“, welche daran erinnert wird: „dass die Heiligen die Welt richten werden“, „dass wir über Engel richten sollen“, muss zur schliesslichen Errettung seines Geistes, um der weiteren verderblichen Wirkung des Sündenfleisches Einhalt zu gebieten, den Blutschänder von Korinth der Todesmacht „übergeben“. Er gehört dann auch zu denen, welche durch unwürdigen Empfang des Abendmahles sich ein Gericht getrunken haben und „entschlafen“ (I. Kor. 11, 30) sind. Die Gemeinde aber hat dieses nur in der eschatologischen Situation begreifliche Geschehen zu vollziehen in der Erkenntnis: „Wenn wir uns selber ins Gericht nähmen, würden wir nicht vom Herrn gerichtet. Die Gerichte des Herrn aber dienen uns zur Erziehung, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden“ (I. Kor. 11, 31 ff.). Es handelt sich demnach um die Reinigung der „Gemeinde der Heiligen“ und um die Erlangung der sōtēria für ein Gemeindeglied, dessen unheiliges Leben den „Geist“ verdrängt, die Grundlage der „Heiligkeit“ immer mehr in Frage stellt, und den so „Entheiligten“ der Verdammung entgegentreibt.

Wir kehren zu unserem liturgischen Ausgangspunkt zurück. In der Epiklese der Messliturgie nennen wir den Heiligen Geist: „den Spender alles Lebens und aller Heiligung“. Wir befinden uns also in Übereinstimmung mit der apostolischen Zeit, wenn wir erkennen, dass der Geist, welcher „der Herr“ (II. Kor. 3, 17) und damit „der Heilige“ ist, das wahrhaftige Leben, die Heiligkeit der „Heiligen“ „spendet“ und kraft dieser dem Jenseits entstammenden Heiligkeit die „Heiligung“ der Heiligen als das dieser Heiligkeit entsprechende Leben in der Zwischenzeit von Versöhnung und Parusie ermöglicht. So bekennen wir unseren Glauben an die objektive Heiligkeit der katholischen und apostolischen Kirche, verbinden aber damit die Bitte um die Heiligung der Heiligen, wenn wir beten: „Heilige uns in der Wahrheit, wie er sich geheiligt hat für uns . . . Erhalte, läutere, befestige deine heilige, katholische Kirche.“

Luzern.

OTTO GILG.
