

MARTIN VAHRENHORST

Kultische Sprache in den Paulusbriefen

Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Testament

230

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (München)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Judith Gundry-Volf (New Haven, CT)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

230



Martin Vahrenhorst

Kultische Sprache in den Paulusbriefen

Mohr Siebeck

MARTIN VAHRENHORST, geboren 1967; 2002 Promotion; seit 2007 koordiniert er die Bildungsarbeit der EKD in Jerusalem; er leitet das Studienprogramm „Studium in Israel“ und ist Mitarbeiter am Deutschen Evangelischen Institut in Jerusalem.

e-ISBN PDF 978-3-16-151519-4

ISBN 978-3-16-149714-8

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2008 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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

Vorwort

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die im Wintersemester 2006/2007 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal angenommen wurde. Für den Druck habe ich behutsam Literatur ergänzt, die mir nach der Abgabe im Januar 2006 bekannt geworden ist. Dabei waren mir die Bestände der *École biblique et archéologique française* und der *Jewish National & University Library* in Jerusalem eine große Hilfe. Vollständigkeit war angesichts der Fülle dessen, was sich zu lesen lohnt, nicht zu erreichen.

Der Abschluss dieses Forschungsprojekts gibt mir Anlass vielfältig Dank zu sagen: Kultische Vollzüge im biblischen Kontext interessieren mich, seitdem *Robert Bach* im alttestamentlichen Proseminar mir als kirchenmusikbegeistertem Studenten ausgerechnet Amos 5,21–27 zur Bearbeitung aufgegeben hat. *Martin Karrer* hat mich ermutigt, am Übersetzungsunternehmen Septuaginta – Deutsch (LXX.D) mitzuwirken und mir zugetraut, gemeinsam mit Cornelis den Hertog das Levitikusbuch zu übersetzen und zu erläutern. Vieles von dem, was ich dabei entdecken konnte, ist in diese Arbeit eingeflossen. Besonders danke ich ihm, dass er auch diese Arbeit aufs vorbildlichste betreut hat. Dazu gehörten ermutigende und konstruktiv kritische Gespräche, wie auch seine Bereitschaft, trotz eigener Arbeitsbelastung immer wieder einzelne Teile der Arbeit im wahrsten Sinne des Wortes postwendend zu lesen und zu kommentieren. Für die Hinweise im Erstgutachten zur Arbeit schulde ich ihm ebenfalls Dank. *Klaus Haacker* hat das Zweitgutachten erstellt und weit über das übliche Maß hinaus Anregungen gegeben, die ich zu einem großen Teil bei der Überarbeitung der Arbeit mit Gewinn berücksichtigen konnte. Ihm und den Mitgliedern der *neutestamentlichen Sozietät* an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, denen ich diese Arbeit in unterschiedlichen Phasen vorstellen durfte, sei herzlich gedankt.

Diese Arbeit wäre wohl nicht zum Abschluss gekommen, hätte *Wolfgang Kraus* mich nicht zu sich an das Institut für Evangelische Theologie nach Saarbrücken geholt. Von ihm „leihe“ ich mir auch den Hinweis auf 1 Kor 4,7. Dass die *Evangelische Kirche im Rheinland* mich für die Zeit in Saarbrücken vom Pfarrdienst freigestellt und das *Gymnasium Horkesgath* in Krefeld das mitgetragen hat, war ausgesprochen hilfreich. In diesen zwei Jahren hatte ich Zeit und Freiraum, konzentriert an der Arbeit zu schreiben und einzelne Thesen daraus im Gespräch mit den Studierenden zu erproben. Außerdem hatte ich in *Sarah Donsbach* eine Mitarbeiterin, die mich bei der Literaturbeschaffung und beim Korrekturlesen sehr zuverlässig und engagiert unterstützt hat.

Jörg Frey danke ich für die Aufnahme meines Buches in die 1. Reihe der Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament und für wichtige Hinweise für die Überarbeitung. *Henning Ziebritzki* und *Lisa Laux* vom Verlag Mohr Siebeck habe ich für die unkomplizierte und angenehme Zusammenarbeit zu danken. Mein besonderer Dank gilt *Matthias Spitzner*, ebenfalls Mohr Siebeck, der mich bei der Erstellung der Druckvorlage ausgesprochen kompetent beraten hat.

Die Entstehung eines Buches hängt ganz entscheidend daran, dass die Menschen, mit denen man zusammenlebt, die Arbeit in Höhen und Tiefen mit- und manchmal auch ertragen. Meine Frau, *Petra Vahrenhorst*, hat nicht nur das getan, sondern darüber hinaus immer wieder Teile der Arbeit gelesen, korrigiert und mit mir diskutiert. Dafür und für vieles mehr danke ich ihr von ganzem Herzen.

Dass die Drucklegung der Arbeit nun in Jerusalem erfolgt, ist mir eine besondere Freude. Aus meinem Studienjahr, das ich Anfang der 90er Jahre im Rahmen des Programms „Studium in Israel“ an der Hebräischen Universität absolvieren durfte, stammt mein Interesse am Neuen Testament. Maßgeblich geweckt und gefördert wurde es von *Chana Safrai* חַנָּה, mit der im Gespräch zu sein ich bis zu ihrem plötzlichen Tod im Februar 2008 das Vergnügen hatte. Ihr und all den Menschen, von denen ich während des Entstehens dieser Studie Abschied nehmen musste, sei dieses Buch gewidmet.

Jerusalem, im Juli 2008

Martin Vahrenhorst

Inhaltsverzeichnis

<i>Kapitel 1. Einleitung</i>	1
1. Vorbemerkung.....	1
2. Bemerkungen zum untersuchten Wortfeld.....	2
3. Kultische Sprache in den Paulusbriefen.....	5
4. Die Kontexte der kultischen Sprache in den Paulusbriefen.....	7
5. Kultische Begrifflichkeit als Hinweis auf ein Kontinuitäts- moment des paulinischen Denkens?.....	9
6. Impulse aus der Forschungsgeschichte.....	9
6.1 Spiritualisierung, Übertragung oder Metaphorik?.....	10
6.2 Von welchem Tempel, welchem Kult ist die Rede?.....	12
6.3 Kultische Sprache umfasst mehr als nur Tempelmetaphorik.....	15
6.4 Folgerungen für die vorliegende Studie.....	16
<i>Kapitel 2. Kultische Sprache in jüdischen Kontexten</i>	17
1. Biblische Voraussetzungen.....	17
1.1 Reinheits- und Heiligkeitsterminologie im Pentateuch.....	18
1.1.1 Das Wortpaar καθαρός / ἀκάθαρτος.....	18
1.1.2 Die Wortfamilie ἀγνίζω und ihr Verhältnis zu ἀγιάζω.....	21
1.2 Die Heiligkeit des Tempels als Zentrum der Heiligkeits- theologie.....	25
1.3 Die Beeinträchtigung der Kultfähigkeit und ihre Wiederherstellung.....	29
1.3.1 Physische Unreinheit.....	29
1.3.2 Ethisch qualifizierte Unreinheit.....	32
2. Weiterentwicklungen im Judentum hellenistisch-frührömischer Zeit.....	35
2.1 Die in Qumran gefundenen Schriften.....	36
2.1.1 Ausweitung der Reinheitshalachot in den Qumrantexten..	38
2.1.2 Das Zentrum des Heiligkeits- und Reinheitsdenkens in den Qumrantexten.....	41
2.1.3 Sünde und Unreinheit in den Qumrantexten.....	43
2.1.4 Heiligkeit und Reinheit und das Selbstverständnis der Gemeinschaft.....	46
2.2 Nicht auf Hebräisch überlieferte Schriften aus hellenistisch- frührömischer Zeit.....	50

<i>Exkurs: Der Beitrag der Pharisäer zur Entwicklung des kultischen Denkens im antiken Judentum</i>	57
2.3 Tannaitische Texte.....	64
3. Zusammenfassung	70
 <i>Kapitel 3. Kultische Sprache in paganen Kontexten</i>	73
1. Einführung: Leges Sacrae	73
2. Leges Sacrae und ihre Inhalte	75
3. Einlassbestimmungen in den Leges Sacrae.....	80
3.1 Die Wortfamilie ἄγνος und ihr Verhältnis zu ἄγιος	81
3.1.1 Zu ἄγνος	81
3.1.2 Zu ἄγιος.....	84
3.1.3 ἄγνος und ἄγιος – Parallelität und Differenz	85
3.2 Die Herstellung der Kultfähigkeit	87
3.3 Zur sprachlichen Gestalt der Einlassbestimmungen.....	88
4. Reinheit und Unreinheit in den Leges Sacrae	92
4.1 Äußere und innere Reinheit	92
4.2 Verunreinigende Faktoren.....	97
4.2.1 Sexualität.....	98
4.2.2 Tod	101
4.2.3 Geburt.....	103
4.3 Weitere Beobachtungen	104
<i>Exkurs: Sozialanthropologische und religionssoziologische Erklärungen der Unterscheidung von rein und unrein</i>	105
5. Zusammenfassung	111
 <i>Kapitel 4. Heiligung als Gabe, Aufgabe und Verheißung: Der 1. Thessalonicherbrief</i>	115
1. Das Handeln des Apostels als Ansporn für die Gemeinde: 1 Thess 2,3 und 10.....	116
2. Die Heiligkeit der Gemeinde: 1 Thess 3,13	121
3. Die Ethik der Heiligung als Konsequenz aus der Anwesenheit des heiligen Geistes: 1 Thess 4,3–8.....	123
<i>Exkurs: Zum Verhältnis von Heiligkeits- und Erwählungsvorstellung</i>	130
4. Das heiligende Handeln Gottes:1 Thess 5,23	134
5. Zusammenfassung	135

<i>Kapitel 5. Die Integrität des Tempels Gottes in Korinth: Der 1. Korintherbrief</i>	141
1. Christen als Heilige: 1 Kor 1,2.....	142
2. Heiligung als soteriologischer Begriff: 1 Kor 1,30	144
3. Die Gemeinde als Tempel: 1 Kor 3,16f.....	145
<i>Exkurs: Die religionsgeschichtlichen Kontexte von 1 Kor 3,16</i>	148
4. Das Wirken des Apostels im Licht paganer Sündenbockrituale: 1 Kor 4,13.....	155
5. Gefährdung und Bewahrung der Heiligkeit des Tempels (πορνεία):1 Kor 5,1ff.....	157
6. Die Gefährdung und Bewahrung der Heiligkeit des Tempels (ἀδικία): 1 Kor 6,1ff.....	164
7. Gefährdung und Bewahrung der Heiligkeit des Tempels (πορνεία): 1 Kor 6,12ff	168
8. Die Gefährdung und Bewahrung der Heiligkeit des Tempels durch die Ehe: 1 Kor 7,1ff	172
9. Die heiligende Dimension der Ehe:1 Kor 7,14ff.....	176
10. Heiligkeit an Leib und Seele durch Ehelosigkeit:1 Kor 7,25ff	179
<i>Exkurs: Ehe und Heiligkeit</i>	183
11. Das befleckte Gewissen:1 Kor 8,7	186
12. Der Apostel als Diener am Altar: 1 Kor 9,13.....	187
13. Gemeinschaft mit den Götzen: 1 Kor 10,14ff.....	190
<i>Exkurs: Herrenmahl und Kult</i>	194
14. Zusammenfassung	195
 <i>Kapitel 6. Kulttheologische Perspektiven auf Apostel und Gemeinde: Der 2. Korintherbrief</i>	 199
1. Christen als Heilige: 2 Kor 1,1 und 2 Kor 13,12.....	200
2. Christen als Gesalbte: 2 Kor 1,21	201
3. Paulus als göttlicher Wohlgeruch im kultischen Triumphzug: 2 Kor 2,14f	201
4. Die Gemeinde als Tempel: 2 Kor 6,14ff	206
<i>Exkurs: Zur Herkunft des Tempelmotivs und der kultischen Begrifflichkeit bei Paulus</i>	216
5. Die unschuldige und kultfähige Gemeinde: 2 Kor 7,11	219
6. Die Kollekte für die Heiligen im Land Israel: 2 Kor 8,4; 9,1.12	220
7. Die Kollekte als kultischer Dienst: 2 Kor 9,12	222
8. Die jungfräuliche Gemeinde: 2 Kor 11,2.....	224
9. Zusammenfassung	225

<i>Kapitel 7. Lebensführung als Opferdienst: Der Philipperbrief</i>	229
1. Christen als Heilige: Phil 1,1 und 4,21f.....	231
2. Die makellose Gemeinde: Phil 2,15	232
3. Das Leben als Opfer – Paulus und die Gemeinde im Gleichtakt: Phil 2,17	234
4. Leben als Gottesdienst durch den Geist: Phil 3,3.....	238
5. Die Gemeinde und das, was den anderen heilig ist: Phil 4,8.....	241
6. Das Leben als Opfer – Die Gabe für Paulus: Phil 4,18	242
7. Zusammenfassung	245
 <i>Kapitel 8. Das Zurücktreten kultischer Sprache im Galaterbrief</i>	247
1. Die Problemlage	247
2. Heiligkeit, Reinheit und Beschneidung	252
3. Von der Heiligung zur Rechtfertigung: Ein Lösungsvorschlag	256
4. Zusammenfassung	259
 <i>Kapitel 9. Heiligung und Rechtfertigung: Der Römerbrief</i>	261
1. Der Römerbrief in nuce – Paulus und die Gemeinde: Röm 1,1ff	262
2. Unreinheit als Inbegriff der Entfremdung von Gott: Röm 1,24.....	266
3. Christus, die Sühnstätte: Röm 3,25f	270
<i>Exkurs: Kultische Deutungen des Todes Jesu bei Paulus?</i>	275
4. Heiligung als Ziel des neuen Handelns: Röm 6,19 und 22.....	279
5. Die heilige und gerechte Tora: Röm 7,12	284
6. Die Einwohnung des heiligen Geistes: Röm 8,9ff	284
7. Paulus als Weihegabe zugunsten Israels: Röm 9,3	286
8. Der heilige Teig – Eine Spur pharisäischen Denkens: Röm 11,16 ...	291
9. Das Leben als botschaftsgemäßer Gottesdienst: Röm 12,1	297
10. Paulus im halachischen Diskurs über reine und unreine Speisen: Röm 14,14 und 20.....	306
<i>Exkurs: Der halachische Kontext von Röm 14,14</i>	309
11. Der Apostel als Opfernder und die Christen als Opfergabe: Röm 15,16	314
12. Zusammenfassung	320

<i>Kapitel 10. Auswertung</i>	323
1. Kultische Sprache in den Kontexten der Paulusbriefe	323
1.1 Gemeinsamkeiten	324
1.2 Unterschiede.....	325
2. Kultische Sprache in den Paulusbriefen	326
2.1 Kultische Beschreibungen der Gemeinde.....	326
2.1.1 Das Wesen der Gemeinde und ihr Weg auf die Seite Gottes.....	327
2.1.2 Die ethischen Konsequenzen.....	329
2.1.3 Gemeinde und Welt – Besondere Akzente des paulinischen Heiligkeitsverständnisses.....	332
2.1.4 Ausgreifende Heiligkeit	334
3. Kultische Beschreibungen des Apostels und seines Tuns	335
4. Der Transfer auf die Seite Gottes – Heiligung und Rechtfertigung..	337
5. Kultische Sprache in der Kommunikation mit Nichtjuden.....	338
5.1 Anknüpfungen.....	338
5.2 Differenzen.....	339
6. Pharisäisches Denken bei Paulus.....	344
7. Ein Kontinuitätsmoment im paulinischen Denken	346
8. Ausblick	347
Literaturverzeichnis	353
Stellenregister.....	388
Autorenregister	413
Sachregister	417
Ausgewählte griechische Begriffe.....	419

Kapitel 1

Einleitung

1. Vorbemerkung

In vielen Bereichen des theologischen Nachdenkens kann man in den letzten Jahren eine „Wiederkehr des Heiligen“ beobachten. Es sind vor allem Arbeiten aus dem Bereich der Praktischen Theologie, die das erkennen lassen.¹ So wird beispielsweise der Gottesdienst als kultisch organisierte Begegnung mit dem Heiligen beschrieben, pastorales Handeln überhaupt gerät als Handeln im Bereich des Heiligen² in den Blick. Selbst die Religionspädagogik entdeckt das Heilige für sich und erschließt Schülerinnen und Schülern die Welt des Religiösen unter der Fragestellung „Was Menschen heilig ist“.³

Eine solche Wiederkehr des Heiligen lässt sich auch in den Bibelwissenschaften verfolgen: Interessierten kultische Zusammenhänge in biblischen Texten früher vor allem unter dem Aspekt ihrer Spiritualisierung oder der Kritik an der Welt des Kultes, so treten kultische Realien und ihre geistesgeschichtlichen Voraussetzungen seit einiger Zeit zunehmend unter positiven Vorzeichen ins Blickfeld der Auslegung.⁴

Die vorliegende Arbeit hat an diesem Forschungswandel Anteil. Sie fragt nach Elementen kultischen Denkens in den paulinischen Briefen und versucht, ihre Funktion in der Kommunikation zwischen Paulus und seinen vorwiegend nichtjüdischen Adressaten zu verstehen.

¹ Vgl. z. B. HEIMBROCK (2005), 4ff; GODEL / BILGRI (1999).

² Hier sind vor allem die Arbeiten von Manfred Josuttis zu nennen (z. B. JOSUTTIS [1991] und [1996]).

³ MOLL (2000). In pastoralpsychologischer Perspektive geht das Themenheft „Reinheit – Reinheitsstreben – Reinheitswahn“ der Zeitschrift *Wege zum Menschen* (Heft 2, 49. Jahrgang [1997]) auf unseren Themenkomplex ein.

⁴ Hier wäre auf zahlreiche Arbeiten zu verweisen, die die Vollzüge des Kultes Israel und die damit verbundene Theologie nachzuzeichnen versuchen. Wesentliche Impulse gehen dabei im angelsächsischen Sprachraum von J. Milgrom aus. Im deutschen Sprachraum hat die Studie B. Janowskis zur Sühne ähnlich wegweisend gewirkt (eine Übersicht über den Forschungsstand bis zum Jahr 2000 bietet der Sammelband von B. JANOWSKI und M. WELKER „Opfer“). Vgl. auch EBERHART (2002), 1ff und KLAWANS (2006), 3ff. Auf weitere Einzelstudien werde ich vor allem im ersten Teil dieser Arbeit verweisen.

Wer sich auf diese Spur begibt, merkt sehr bald, dass wir als Menschen des 21. Jahrhunderts trotz aller Aktualität des Heiligen keinen unmittelbaren Zugang zur Welt des Kultes, den dort geltenden Regeln und der dieser Welt eigenen Logik mehr haben. Diesen müssen wir uns durch die Arbeit an einzelnen Texten erst wieder erschließen.

Für die Leserinnen und Leser der vorliegenden Studie bedeutet das, dass ihnen manche exegetische Detailuntersuchung zugemutet wird, weil sich eben nur in der Arbeit am manchmal zunächst völlig unscheinbaren Detail der Zugang zur Welt des Kultes eröffnet, wie er für Paulus und sein Gegenüber selbstverständlich und alltäglich war. Nur in der Arbeit am Detail wird deutlich, auf welcher vielfältigen Weise Paulus kultische Begrifflichkeit einsetzt, um mit seinen Adressatinnen und Adressaten über das Evangelium zu kommunizieren.

Damit bei allen Einzeluntersuchungen der Gesamtzusammenhang dieser Studie nicht aus dem Blick gerät, finden die Leserinnen und Leser am Ende eines jeden Kapitels Zwischenzusammenfassungen, die den Ertrag sichern und die Orientierung erleichtern sollen. Wer nur diese Zusammenfassungen liest, bekommt einen Überblick über die Verwendung kultischer Begrifflichkeit in den Paulusbriefen. Den Weg dahin sollen die exegetischen Detailausführungen nachvollziehbar machen.

Bevor wir uns dem eigentlichen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit zuwenden, sind noch einige Vorbemerkungen am Platz, die den Fragehorizont der vorliegenden Studie erhellen, ihren Aufbau begründen und sie in der Forschungslandschaft verorten.

2. Bemerkungen zum untersuchten Wortfeld

Diese Arbeit untersucht die Funktion der kultischen Sprache in den paulinischen Briefen vor dem Hintergrund ihrer religionsgeschichtlichen Bezüge im Judentum und in der paganen Welt.

Kult wird dabei verstanden als rituell gestaltete Begegnung mit dem Heiligen, wie sie sich vorwiegend in einem Heiligtum vollzieht.⁵ Somit geraten zunächst die Begriffsfelder heilig / profan und rein / unrein in den Blick.⁶ Die Wahl dieser beiden Begriffsfelder bedarf der Begründung, zu-

⁵ Vgl. dazu BAUDY (2001), 1799ff.

⁶ Diese Begrifflichkeit hat sich in den romanischen und germanischen Sprachen als Fachterminologie eingebürgert, obwohl sie dort im üblichen Sprachgebrauch eigentlich andere Assoziationen wachruft. Rein ist etwas, was unvermischt ist (z. B. reiner Wein). Die Bedeutung der damit übersetzten Begriffe in der jüdischen und auch in der Griechischen Welt ist – wie wir sehen werden – dem gegenüber etwas verschoben. *Καθαρός* und *טהור* haben nichts mit „unvermischt“ zu tun. Umgekehrt fehlt dem deutschen Wort „rein“

mal neuere Untersuchungen zu Heiligkeits- bzw. Reinheitsvorstellungen darauf aufmerksam gemacht haben, dass die mit den Adjektiven heilig und rein etikettierten Kategorien nicht einfach identisch sind.⁷ Heiligkeit bezeichnet die Zugehörigkeit zur Sphäre des Göttlichen, Reinheit hingegen benennt einen Zustand, ohne eine solche Verhältnisbestimmung vorzunehmen. Dennoch sind beide Kategorien eng aufeinander bezogen, was sich anhand folgender Grafik⁸ verdeutlichen lässt:

unrein	rein
profan	heilig

Die Grafik zeigt zunächst, dass die Kategoriepaare rein / unrein und heilig / profan nicht deckungsgleich sind. Sie verdeutlicht sodann das Verhältnis, in dem beide zueinander stehen.

Einige Felder berühren sich. Dies gilt zunächst für die Felder profan, unrein und rein. Damit wird veranschaulicht, dass ein Gegenstand oder eine Person, der bzw. die zur Kategorie des Profanen gehört, sich entweder im Status der Reinheit oder der Unreinheit befinden kann. Konkret bedeutet das, dass z. B. ein Gefäß für den alltäglichen Gebrauch rein oder unrein sein kann. Eine Frau, die in ihrem alltäglichen Umfeld lebt, kann rein oder unrein sein. Wenn sie ein Kind zur Welt gebracht hat, ist sie für eine bestimmte Zeit unrein, danach ist sie rein. Ein Mensch, der einen Toten berührt hat, ist unrein. Nachdem er entsprechende Reinigungsrituale vollzogen hat, ist wer wieder rein.

Die Felder rein, profan und heilig berühren sich ebenfalls. Das illustriert, dass etwas, das sich im Status der Reinheit befindet, profan oder heilig sein kann: Ein reines Gefäß darf als Weihgabe in den Tempel gebracht, der Gottheit übereignet, also geheiligt werden. Es kann auch – ohne jeden Bezug zum Heiligen – im Alltag verwendet werden. Ein Mensch, der sich im Status der Reinheit befindet, darf einen Tempelbezirk betreten, er kann aber auch genauso gut seiner täglichen Arbeit nachgehen oder seine täglichen Mahlzeiten zuhause im Status der Reinheit einnehmen.

die Bedeutungsnuance „erlaubt“, die in den biblischen Sprachen manchmal aber auch nicht immer im Blick ist. Ich halte mich in Ermangelung besserer Alternativen an den in der Fachliteratur üblichen Sprachgebrauch.

⁷ Vgl. dazu MILGROM (1996), 65; STAUSBERG (2004), 239 und HENNINGER (1979), 400ff. J. Henninger bietet zugleich einen hervorragenden Überblick über die älteren einschlägigen kulturalanthropologischen Arbeiten. Darauf sei hier ausdrücklich verwiesen.

⁸ Nach MILGROM (1991), 616. Dieses sozialanthropologische Modell hat sich in der gegenwärtigen Forschung weitgehend durchgesetzt. Es hat im Blick auf seine Tauglichkeit für die Bibelwissenschaften den Vorteil, dass es an biblischen Texten (vor allem Lev 10,10) selbst entworfen ist.

Die Felder heilig und unrein berühren sich hingegen nicht. Dass es zwischen ihnen keine Verbindung gibt, bedeutet: Etwas Unreines kann nicht heilig sein, und etwas, das zur Kategorie heilig gehört, kann nicht zugleich unrein sein.⁹ Eine Frau, die sich nach einer Geburt im Status der Unreinheit befindet, darf weder in Israel noch in Griechenland ein Heiligtum betreten. Ein Mensch, der mit der Sphäre des Todes in Berührung gekommen ist, weil zum Beispiel in seinem Haus jemand verstorben ist, darf ebenfalls keinen Tempel besuchen, denn nur reinen Personen oder Gegenständen ist der Kontakt mit dem Heiligen erlaubt.

Damit wäre das biblische aber auch das in der paganen Welt des Mittelmeerraumes gültige System von rein und unrein bzw. heilig und profan zunächst recht formal beschrieben. Weitere Konkretionen werden die entsprechenden Abschnitte dieser Arbeit bieten. Für die Frage nach den zu untersuchenden Begriffsfeldern genügt im Moment die Beobachtung, dass beide unterschieden werden müssen, dass man sie aber nicht völlig isoliert voneinander betrachten darf. Die Unterscheidung von rein und unrein dient – wie sich zeigen wird – dazu, das Heilige vor dem Kontakt mit dem Unreinen zu schützen, und Heiligkeit kann nur Bestand haben, wenn das, was mit ihr in Kontakt kommt, rein ist. Reinheit gewinnt ihren Sinn vom Heiligen her, und das Heilige ist auf Reinheit angewiesen, um nicht entweiht zu werden.

Aus dem bisher Gesagten dürfte schon deutlich geworden sein, dass die Begriffsfelder heilig / profan und rein / unrein keine Sphären beschreiben, die unveränderlich und beziehungslos nebeneinander stehen. Vor allem die Beispiele zeigen, dass dieses Beziehungsgeflecht nicht statisch ist: Die Grenze zwischen profan und heilig kann überschritten werden, wenn Menschen einen Tempel betreten oder der Gottheit eine Gabe weihen. Solche Grenzüberschreitungen vollziehen und organisieren Menschen in vielfältiger Weise, wenn sie im Bereich des Kultes handeln.

Auch das Verhältnis von unrein und rein ist kein statisches. Reines kann unrein werden, Unreines kann gereinigt werden. Menschlichem Handeln ist dabei gleichfalls ein gewisser Spielraum gegeben. Möchte man also die mit den Begriffsfeldern heilig und profan, rein und unrein verbundene Dynamik umfassend in den Blick nehmen, so muss man also auch die kulturellen Vollzüge berücksichtigen, die den Transfer vom Profanen hin zum Heiligen organisieren und den Übergang von einem unreinen zum reinen Status gestalten.

Im Zentrum des Interesses stehen in dieser Arbeit daher paulinische Texte, die Heiligkeits- bzw. Reinheitsterminologie oder andere Begriffe und Vorstellungen aus dem Bereich des Kultes aufweisen.

⁹ Vgl. NAUDÉ (1999), 176.

Für den Gang der Untersuchung legt sich dabei eine Vorgehensweise nahe, die der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge der Briefe folgt und die einschlägigen Texte in ihrem jeweiligen argumentativen Kontext bespricht. Dieses Verfahren bringt es mit sich, dass manche Einzelbeobachtung, die man beispielsweise sowohl im 1. Thessalonicherbrief als auch im 1. Korintherbrief machen kann, zweimal besprochen wird. Dieser Nachteil wird aber dadurch aufgewogen, dass die argumentative Funktion der Heiligkeits- und Reinheitsterminologie in den einzelnen Briefen auf diese Weise schärfer in den Blick gerät, und dass voreilige Systematisierungen weitgehend vermieden werden. Erst nach der Besprechung der Einzeltexte arbeitet die Gesamtauswertung Kontinuitäten, Entwicklungen und systematische Gesichtspunkte im Blick auf das ganze Corpus der wahrscheinlich authentischen Paulusbriefe heraus.

3. Kultische Sprache in den Paulusbriefen

Welche Aussagen und Themenbereiche geraten auf diese Weise in den Blick? Beginnt man mit dem *1. Thessalonicherbrief*, so stößt man auf die Heiligung (4,1ff), die zum Leitbegriff christlicher Existenz wird, wie sie sich auch am Auftreten des Apostels selbst ablesen lässt (2,3.10). Ihren sachlichen Grund findet diese Lebensführung in der Anwesenheit des heiligenden Geistes Gottes in der Gemeinde (4,8). Gott selbst unterstützt die Gemeinde bei ihrer Aufgabe (5,23) und heiligt sie.

Der *1. Korintherbrief* bringt diese Gedanken auf den Punkt, indem er die Christen Heilige nennt. Diese Bezeichnung, die die Zugehörigkeit der Christen zu Gott beschreibt, findet sich von diesem Brief an in allen Paulusbriefen mit Ausnahme des Galaterbriefes. Paulus expliziert weiterhin den im 1. Thessalonicherbrief noch nicht ausgesprochenen Gedanken, dass Christen Tempel Gottes bzw. des heiligen Geistes sind (3,16f; 6,19). Er macht deutlich, dass aus dieser Wesensbestimmung gewisse Verhaltensregeln abzuleiten sind. Diese betreffen vor allem den Bereich der Sexualität, aber auch das Verhältnis von Gemeinde und Außenwelt.

Der *2. Korintherbrief* bedient sich ebenfalls der Heiligkeitsterminologie. Wieder ist die Anwesenheit Gottes in seinem Tempel, der Gemeinde, das zentrale Motiv, das die christliche Lebensführung prägen soll (6,14ff; 7,11; 11,2). Dies konkretisiert sich in diesem Brief vor allem an der Haltung, die die Gemeinde gegenüber dem Apostel einnimmt, dessen Amt ebenfalls mit kultisch konnotierter Sprache beschrieben wird (vgl. 2,14f).

Heilig ist nicht nur der Ort, an dem Gott gegenwärtig ist, heilig sind auch die Opfer, die Gott dort dargebracht werden. Dieses Bild wendet Paulus im *Philippenerbrief* auf die Gemeinde an. Ihr Leben im Glauben ist ein

Opfer (Phil 2,17; 4,18), das mit dem des Apostels selbst harmonisch zusammengeht.

Der *Römerbrief* greift dieses Motiv auf, indem er christliche Ethik unter die Überschrift des „botschaftsgemäßen Gottesdienstes“ und des „lebendigen Opfers“ stellt (Röm 12,1ff). Durch vielfältige Verschränkungen mit kultisch formulierten Passagen in den Kapiteln 1–11, vor allem aber durch die Entsprechung zu Röm 15,16, wo Paulus sich als Kultdiener beschreibt, der Menschen als Opfergabe Gott übereignet, zeigt sich, wie die Ethik als Konsequenz aus der heiligkeitstheologischen Wesensbestimmung der Gemeinde entwickelt wird.

Überblickt man den vorläufigen Befund, so fällt auf, dass kultische Begrifflichkeit schon in den frühen Paulusbriefen eine gewichtige Rolle spielt. Sie dient dort nicht nur zur Beschreibung der christlichen Lebensführung. Ethische Weisungen entfaltet sie immer als Konsequenz aus dem neuen Status, in dem sich die Gläubigen befinden. Dieser Status wird ebenfalls in kultisch geprägter Sprache beschrieben. Paulus verwendet kultische Sprache also zuerst dazu, diesen heilvollen Status und den Weg aus dem Zustand der Gottesferne heraus zur Sprache zu bringen. Beides motiviert dann die Ethik.

Bedient man sich der traditionellen theologischen Begrifflichkeit, kann man sagen, dass Heiligkeitsterminologie die paulinische Soteriologie und Ekklesiologie entfaltet und als Konsequenz daraus dann auch die Ethik begründet. In einigen Zusammenhängen wird darüber hinaus deutlich, welche Rolle der Apostel sich selbst im Blick auf den Transfer der Menschen auf die Seite Gottes und ihrem Verbleib dort zuschreibt. Auch darüber spricht Paulus in kultischer Begrifflichkeit. Kultische Terminologie erschließt also zentrale Bereiche des paulinischen Denkens.

Aus diesem Rahmen fällt allein der *Galaterbrief* heraus. In ihm fehlt nicht nur die seit dem 1. Korintherbrief übliche Anrede ἄγιοι. Insgesamt findet sich in diesem Brief (außer in 4,8 und 5,19ff) kein Hinweis auf Heiligkeits- und Reinheitsterminologie. Stattdessen entwirft Paulus seine Beschreibung des Heils und der Gemeinde schärfer als in den anderen Briefen mit Hilfe der Gerechtigkeitsterminologie. Warum ist das so? Es lässt sich vermuten, dass die Auseinandersetzung mit den Gegnern, die Paulus in diesem Brief führen muss, das Zurücktreten des einen Wortfeldes zugunsten eines anderen motiviert hat. Die Missionare, die in den galatischen Gemeinden auftreten, halten die Beschneidung für eine Eintrittsbedingung in den durch Jesus eröffneten Heilsraum. Konnten sie vielleicht gerade mit kultischer Begrifflichkeit ihre Argumentation stark machen? Immerhin galt die Beschneidung für jüdisches Denken doch als Mindestbedingung, die erfüllt sein musste, damit Menschen Zugang zum Gott Israels haben konnten. Bedurfte es also eines Begriffsfeldes, mit dessen Hilfe Paulus deutli-

cher machen konnte, dass vollgültige Partizipation am Heil denen eröffnet ist, die durch Jesu Tod und Auferweckung dem Gott Israels übereignet worden sind? War das Wortfeld „Gerechtigkeit“ dazu besser geeignet als die kultische Begrifflichkeit, die in den übrigen Paulusbriefen zur Beschreibung des gleichen Sachverhaltes Verwendung findet?

Dass kultische Begrifflichkeit und Gerechtigkeitsterminologie im paulinischen Denken eine ähnliche Funktion erfüllen, schimmert schon im 1. Thessalonicherbrief und in den beiden Korintherbriefen auf, wo Worte aus beiden Wortfeldern parallel zueinander stehen und das Gleiche beschreiben (z.B. 1 Thess 2,10; 1 Kor 1,30; 6,11), nämlich ein Verhalten, das Gott entspricht, oder aber den Übergang aus der Gottesferne hin zu Gott. Im weniger polemisch gefärbten Römerbrief greift Paulus wiederum auf das kulttheologische Begriffsfeld zurück, um die Heiligung des Alltags (Röm 12,1) – aber auch den Übergang von Menschen aus der Völkerwelt in den Besitz und Herrschaftsbereich Gottes – zu beschreiben (Röm 15,16).

4. Die Kontexte der kultischen Sprache in den Paulusbriefen

In welche biographischen und sozialen Kontexte lässt sich die Verwendung der heiligkeitstheologischen Begrifflichkeit einordnen? Zweierlei fällt dazu auf. Heiligung gilt – bei allen Unsicherheiten in der Forschung – als Programmbegriff der pharisäischen Bewegung.¹⁰ Um Heiligung des alltäglichen Lebens dürfte es ihr im Wesentlichen gegangen sein.¹¹ Nehmen wir das Selbstzeugnis des Paulus ernst, dann hätte es für ihn als Pharisäer (Phil 3,5) schon rein biographisch nahe gelegen, auf die Sprachwelt des Kultes zurückzugreifen, um zu beschreiben, wie sich Gott und die Menschen zueinander verhalten und wie menschliches Handeln dementsprechend gestaltet werden soll.¹²

¹⁰ Wobei der Hinweis Jonathan Klawans' im Blick auf Ex 19,6 sehr beachtenswert ist: „the Exodus verse in question has been of greater interest and importance to modern scholars [...] than it was to the ancient sources (KLAWANS [2006], 170f).

¹¹ Vgl. dazu VAHRENHORST (2005), 53. Zum Beitrag der Pharisäer an der Entwicklung des kultischen Denkens im antiken Judentum vgl. S.57ff.

¹² Die Frage, welche Bedeutung der Pharisäismus in der Biographie des Apostels gehabt hat, ist in der Forschung umstritten, wobei sich die Tendenz abzeichnet, anders als früher Zeit (vgl. dazu HAACKER [1997], 54) das paulinischen Selbstzeugnis in Phil 3,5 weniger als Reminiszenz an eine pharisäische Ausbildung in Jerusalem zu verstehen. J. A. OVERMAN sieht in der Notiz *κατὰ νόμον φαρισαῖος* aus Phil 3,5 wenig mehr als einen Hinweis auf die Fähigkeit zu genauer Interpretation der Tora, auf die Paulus stolz sei (187). Das entspricht der parallelen Formulierung in Gal 1,14. Liest man Phil 3,5 mit

Daneben tritt ein zweites Moment: Wenn Paulus sich dieses Begriffsfeldes bedient, dann begibt er sich damit auf eine Ebene, auf der auch seine nichtjüdischen Adressaten ihn ganz unmittelbar verstehen konnten. Diese lebten als Bewohnerinnen und Bewohner hellenisierter Städte in einem zutiefst kultisch geprägten Umfeld. Sie dürften gewusst haben, was es bedeutet, wenn etwas heilig ist bzw. geheiligt wird. Sie lebten in der Nachbarschaft zu Tempeln verschiedenster Kulte und hatten die sich dort vollziehenden Handlungen vor Augen. Sie wussten aus den Überlieferungen und den uns erhaltenen Inschriften, dass etwas, das geheiligt bzw. geopfert wird, auf die Seite Gottes gehört, und dass sich in heiligenden Handlungen eine Besitzübertragung ereignet, mit der sich ein Statuswechsel vollzieht.

Ebenso selbstverständlich wussten die Adressaten der paulinischen Briefe, dass beim Umgang mit dem Heiligen besondere Regeln einzuhalten sind, die es vor der Profanierung schützen. Wie Inschriften zeigen, sind heilige Bereiche außer von dem Kontakt mit dem Tod und der Geburt besonders durch Sexualität und ihre Folgen bedroht, entsprechend groß ist dort der Regelungsbedarf. Die Adressatinnen und Adressaten des Paulus dürften sich also kaum darüber gewundert haben, dass Paulus in besonderem Maße vor der *πορνεία* warnt (z. B. 1 Thess 4,3; 1 Kor 5,1ff; 6,13ff),¹³ die ja auch in jüdischen Traditionen als besonders problematisch gilt, oder dass er Sexualität in Bahnen zu lenken versucht, in denen sie selbst „geheiligt“ ist und keine Bedrohung für das Heilige mehr darstellt (1 Thess 4,4; 1 Kor 7,1ff).

Wenn Paulus also Christen als Heilige, Tempel Gottes oder auch als Opfergabe beschreibt, dann konnte er davon ausgehen, dass seine Adressaten verstehen,¹⁴ dass damit ein Besitz- bzw. Herrschaftswechsel gemeint ist, dass es darum geht, Menschen ganz real auf die Seite Gottes zu stellen, sie zu seinem Eigentum zu machen.

Apg 22,3 zusammen, so stellt sich die Frage, welche Art von Ausbildung Paulus bei Gamaliel, den Apg 5,34 als Pharisäer vorstellt, erhalten haben könnte. K. HAACKER (1997) wertet das *ἀνατεθραμμένος* aus Apg 22,3 als Indiz für eine Art von – freilich prägender – Vorschulerziehung aus (52). G. STEMBERGER (2005) stellt sich Paulus lediglich als gelegentlichen Zuhörer bei öffentlichen Auftritten Gamaliels in Jerusalem vor (69). Weiteres bei SCHNELLE (2003), 54ff und LINDEMANN (2006), 321ff. Wir werden im Laufe dieser Studie auf die Frage möglicher Spuren pharisäischen Denkens in den paulinischen Briefen näher zu sprechen kommen (vgl. den Exkurs in Kapitel 2, 2.2; Kapitel 9, 8). Vgl. dazu auch die Hinweise bei VAHRENHORST (2005), 58ff und FREY (2006), 24ff.

¹³ Zur Definition dieses Begriffs vgl. Kapitel 4, 3.

¹⁴ Das schließt nicht aus, dass Paulus seinen nichtjüdischen Adressaten zuweilen Gedankengänge zumutete, die ihnen von ihrem kultischen Vorwissen her fremd sein mussten. Dies gilt z.B. für die Anwendung des Begriffs „*ἅγιος*“ auf Menschen, die im Griechischen so nicht gebräuchlich war (vgl. dazu Kapitel 2, 1,2 und 3, 3.1.2).

Um das Profil der Aussagen, die Paulus mit kultischer Begrifflichkeit in seiner Kommunikation mit Nichtjuden macht, möglichst deutlich in den Blick zu bekommen, ist es also nötig, auch nach den religionsgeschichtlichen Kontexten der Paulusbriefe zu fragen. Diese liegen im Judentum und in der kultischen Umwelt seiner nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten. Beiden Kontexten ist je ein eigenes Kapitel gewidmet.

5. Kultische Begrifflichkeit als Hinweis auf ein Kontinuitätsmoment des paulinischen Denkens?

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, dass kultische Begrifflichkeit zentrale Aspekte des paulinischen Denkens erschließt. Sie findet sich außerdem in allen Paulusbriefen. Nur im Galaterbrief tritt sie zurück. Könnte das bedeuten, dass sich damit ein Zugang zu einem Kontinuitätsmoment im paulinischen Denken eröffnet?

Die Frage, ob die paulinische Theologie ein Zentrum hat, das die in so unterschiedliche Situationen hinein geschriebenen Briefe miteinander verbindet, beschäftigt die Paulusforschung seit Jahrzehnten.¹⁵ Das warnt davor, die Erwartungen in dieser Hinsicht zu hoch zu stecken.

Andererseits verleiht gerade die Parallelität von kultischer Begrifflichkeit und Gerechtigkeitsterminologie der Vermutung eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass in der Schnittmenge von beiden so etwas wie ein paulinisches Proprium liegen könnte. Mit beiden Begriffsfeldern beschreibt Paulus, wie Menschen auf die Seite Gottes kommen und welche Konsequenzen das für sie hat. Wir werden dieser Vermutung im Laufe dieser Arbeit nachgehen.

6. Impulse aus der Forschungsgeschichte

Wer sich am Beginn des 21. Jahrhunderts mit der Erforschung neutestamentlicher Texte beschäftigt, wird nur in den allerseltensten Fällen völliges Neuland betreten. In der Regel findet er sich in einem Gelände vor, das schon andere vor ihm vermessen und bearbeitet haben. Das mag man mit einem gewissen Bedauern zur Kenntnis nehmen, birgt es doch die Gefahr in sich, dass man sich ausschließlich auf ausgetretenen Pfaden bewegt, oder, um dies zu vermeiden, versucht, da neue Schneisen zu schlagen, wo der Boden nicht tragfähig genug ist. Man kann aber auch mit Dankbarkeit

¹⁵ Die Debatte ist inzwischen mehrfach zusammenfassend dargestellt worden. Vgl. dazu KARRER (2000), 138, Anm. 69; DUNN (2003), 13ff und SCHNELLE (2001), 58f.

auf die Arbeit derer blicken, die dem eigenen Forschen den Boden bereiten und ihm Orientierung geben.¹⁶

Die kultische Terminologie jedoch gehört sicher nicht zu den am intensivsten bearbeiteten Themen paulinischen Denkens. Die großen Darstellungen der paulinischen Theologie, die in den vergangenen Jahren erschienen sind, erwähnen sie kurz unter der Überschrift „metaphors of salvation“¹⁷ oder widmen ihr gar keine gesonderte Darstellung.¹⁸

Unbeackert ist dieses Feld aber trotzdem nicht: W. Strack, G. Faßbeck und zuletzt A. L. A. Hogeterp haben in ihren Arbeiten zur „kultischen Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus“, zur „Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum“ bzw. zur „Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence“ jeweils umfassende Forschungsgeschichten vorgelegt, die die wesentlichen Studien zum hier zu untersuchenden Themenkomplex würdigen.¹⁹

Ich kann daher auf eine eigene chronologisch geordnete Darstellung der Forschungsgeschichte verzichten und mich darauf beschränken, wesentliche Aspekte der Diskussion unter sachlichen Gesichtspunkten herauszustellen.

6.1 Spiritualisierung, Übertragung oder Metaphorik?

Der in dieser Arbeit zu besprechende Themenkomplex ist in der Forschung unter anderem unter sprachlichen Gesichtspunkten in den Blick genommen worden, die allerdings stets von religionsgeschichtlichen und theologischen Vorentscheidungen begleitet und bestimmt wurden. Als besonders wirkungsvoll erwies sich die 1932 erschienene Studie „Die Spiritualisierung der Kultbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament“ von H. Wenschkewitz. Ihr verdankt die Forschung den seitdem geläufigen Begriff der „*Spiritualisierung*“.²⁰ Wenschkewitz verstand darunter, dass kultische Begriffe „auf ein nicht im strengen Sinne des Ritualismus kultisches Geschehen“²¹ angewendet werden.

¹⁶ DEINES (1997), 11ff entwirft eine in dieser Hinsicht vorbildliche Forschungsgeschichte unter dem Paradigma der Dankbarkeit.

¹⁷ So DUNN (2003), 330f.

¹⁸ SCHNELLE (2003) nennt einige Texte, in denen kultische Begrifflichkeit begegnet, bei der Behandlung der paulinischen Pneumatologie (z. B. 555 und öfter).

¹⁹ Vgl. STRACK (1994), 375ff; FABBECK (2000), 6ff; HOGETERP (2006), 2ff. Ergänzend sei auf KLAWANS (2006), 3ff verwiesen.

²⁰ Vgl. dazu STRACK (1994), 375f und FABBECK (2000), 9–12.

²¹ WENSCHKEWITZ (1932), 228.

Um diesen Begriff herum rankt sich eine kontroverse Diskussion,²² in der zum einen kritisiert wird, dass der Begriff Spiritualisierung „sich zwar als ein Oberbegriff gibt, doch in Wahrheit ganz unterschiedliche Phänomene zusammenfasst: sei es die Dematerialisierung, sei es die Rationalisierung, sei es die Ethisierung oder gar die Substitution“²³ eines kultischen Sachverhaltes. Zum anderen verbindet sich mit diesem Begriff ein Gegenüber, ja geradezu ein Auseinandertreten von Leiblichkeit und Geistigkeit, das im antiken Denken längst nicht so verbreitet ist, wie vielfach angenommen wird.²⁴ So lassen sich bei Philo, aber auch bei anderen Autoren jüdischer und griechischer Provenienz Tendenzen beobachten, kultische Sachverhalte zu „spiritualisieren“ oder in ihrer tieferen Bedeutung zu verstehen, doch verbindet sich damit keineswegs eine Entwertung des realen Kultes. Im Gegenteil: geistige und sichtbar-praktische Dimensionen werden zusammengehalten und bleiben aufeinander bezogen.²⁵

Der Begriff der Spiritualisierung ist weiterhin deshalb problematisch, weil er suggeriert, Gegenstand der Aussage seien kultische Sachverhalte, die dann spiritualisiert würden. Er setzt außerdem voraus, dass man kultische Sachverhalte vor allem deshalb spiritualisiere, weil man diese Sachverhalte als defizitär ansehe und kritisieren wolle. Darum stelle man ihnen auf geistiger Ebene etwas Höherwertiges gegenüber. Diese Tendenz lässt sich in den Forschungsbeiträgen zur kultischen Begrifflichkeit immer wieder erkennen.²⁶

In Wahrheit machen die Texte, die kultische Terminologie verwenden, oft aber gar keine Aussage über den Kult, sondern über etwas anderes, das sie dann in kultischer Sprache beschreiben. Wenn Paulus sich kultischer Begrifflichkeit bedient, dann tut er das in der Regel nicht, um sich über den Kult zu äußern, sondern um damit „den Adressaten (noch unbekannte) [...] Sachverhalte bzw. Desiderate nahe zu bringen“.²⁷ Es geht Paulus in diesem zentralen Feld seiner Aussagen nicht darum, den Tempel(kult) umzudeuten. Paulus beschreibt vielmehr mit Hilfe kultischer Kategorien die „Zuordnung zu Gott bzw. zur ‚Sphäre Gottes‘“.²⁸

²² Sie wird ausführlich von STRACK (1994), 375ff dargestellt.

²³ STEGEMANN (2000), 197.

²⁴ Vgl. LANCI (1997), 9.

²⁵ Bei Philo dient die allegorische Auslegung kultischer Gebote dazu, ihren realen Vollzug zu begründen und zu ihrer Befolgung zu motivieren. Vgl. dazu Kapitel 2, 2.2 und 3, 4.1.

²⁶ Vgl. dazu FABBECK (2000), 6ff und KLAWANS (2006), 3f.

²⁷ FABBECK (2000), 5.

²⁸ STRACK (1994), 396.

Neuere Arbeiten bevorzugen wegen der genannten Schwächen den Begriff „Metaphorik“²⁹, „Umdeutung“ bzw. „Übertragung“³⁰ oder „transference“³¹.

Freilich ist wiederum umstritten, in welchem Sinne man hier überhaupt von Metaphorik sprechen darf. So betont W. Strack, die Anwendung kultischer Terminologie auf die Gemeinde sei „eigentliche Rede“.³² Die Gemeinde wird nicht mit dem Tempel verglichen, sie ist der Tempel.³³ Nun wird man andererseits nicht jede Anwendung kultischer Begrifflichkeit in den paulinischen Texten ohne weiteres für eigentliche Rede halten können.³⁴

Wo Paulus kultische Begrifflichkeit eigentlich und wo er sie uneigentlich verwendet, muss an den jeweiligen Texten selbst abgelesen werden. Aus diesem Grund ist die vorliegende Studie bei der Verwendung der Begriffe „bildliche Rede“ bzw. „Metaphorik“ sehr zurückhaltend und spricht lieber allgemein von Terminologie bzw. Begrifflichkeit. Der Sache nach ergibt sich aber eine Nähe zu einem Metaphernkonzept,³⁵ das Metaphern „als Übertragung und nicht – wie ein heute noch verbreitetes Vorurteil unterstellt – als Substitution“ versteht.³⁶ Damit entfällt die strenge Alternative „eigentliche Rede“ – „uneigentliche Rede“. „Die Metapher darf dann aber nicht mehr im pejorativen Sinn als ‚uneigentliche Rede‘ bezeichnet werden, sondern erweist sich als ursprüngliche und unersetzbare Sprachform“.³⁷ Wir werden sehen, dass die paulinischen Aussagen sich der Alternative eigentlich und uneigentlich zuweilen versperren. Sie meinen eigentlich *und* nichteigentlich, was sie sagen.

6.2 Von welchem Tempel, welchem Kult ist die Rede?

Besondere Aufmerksamkeit ist seit den 1960er Jahren der *Tempelterminologie* zuteil geworden. Vor allem die Entdeckung der Schriften von Qumran hat der Forschung hier Impulse gegeben, denn in diesen Texten kommt

²⁹ So STEGEMANN (2000), 198.

³⁰ So KLINZING (1971), 143ff.

³¹ SCHÜSSLER-FIORENZA (1976), 160f.

³² STRACK (1994), 408.

³³ Vgl. auch NEWTON (1985), 58 und ROLOFF (1993), 113, der im Blick auf 1 Kor 3,16 ausführt: „Dies ist nicht bildlich-metaphorische, sondern eigentliche Rede“.

³⁴ Vgl. dazu MERKLEIN (2000), 224.

³⁵ In jüngster Zeit sind mehrere Arbeiten zur Bedeutung von Metaphern für die Exegese erschienen. Der Forschungsstand ist umfassend aufgearbeitet bei GERBER (2005), 81ff und ZIMMERMANN (2001), 35ff.

³⁶ EGGS (2001), 1100.

³⁷ ZIMMERMANN (2003), 8.

eine Gemeinschaft zur Sprache, die sich selbst in tempeltheologischer Begrifflichkeit beschrieben, ja sich vielleicht sogar für einen Tempel gehalten hat – und zwar in bewusster Abgrenzung zum Tempel in Jerusalem. Hier sind vor allem die Arbeiten von B. Gärtner und R.J. McKelvey zu nennen. Beide gehen davon aus, dass Paulus ähnlich wie die Gemeinschaft von Qumran in kritischer Distanz zum Jerusalemer Tempel stehe, wenn er die Gemeinde als Tempel bezeichne.³⁸

Die These, dass Paulus den Kult am Jerusalemer Tempel *substituieren* wolle, indem er die Gemeinde quasi als Gegentempel konstituiert sieht, wird inzwischen von unterschiedlicher Seite in Frage gestellt.³⁹ Einige bezweifeln, ob Paulus, wenn er von der Gemeinde als einem Tempel spricht, überhaupt den realen Tempel vor Augen habe. Paulus könne möglicherweise auf ein „Tempelkonzept“ Bezug nehmen, das mehr umfasse als den realen Tempel in Jerusalem.⁴⁰

Gewichtiger scheint mir der Hinweis, dass gar nicht ausgemacht ist, dass Paulus dem Jerusalemer Tempel überhaupt negativ gegenüber gestanden hat.⁴¹ Eine negative Einstellung zum Jerusalemer Tempel werde in der Forschung mehr vorausgesetzt, als den Texten selbst entnommen.⁴² Grundsätzlich gelte wohl eher: Wenn Paulus kultische Begrifflichkeit verwendet, um damit seinen Leserinnen und Lesern *positiv* besetzte Sachverhalte mitzuteilen, dann liegt dem wahrscheinlich ein *positives* Verhältnis zur Welt des Kultes zugrunde.⁴³

Zugleich ist aber grundsätzlich die Frage zu stellen, ob Paulus ausschließlich Tempel und Kultvollzüge Israels vor Augen hat, wenn er kultische Begriffe auf die Gemeinde anwendet. Die Mehrheit der Forschung geht mit einiger Selbstverständlichkeit davon aus, dass der Apostel dabei an den Jerusalemer Tempel und den Kult Israels denkt. Dies gilt für die Studien von Strack⁴⁴ und Faßbeck⁴⁵ ebenso wie für die Arbeit von Hoge-

³⁸ Vgl. GÄRTNER (1965), 50; MCKELVEY (1969), 106 und 180. Weitere Vertreter dieser Auffassung werde ich bei der Besprechung der einzelnen Texte nennen.

³⁹ Vgl. dazu FABBECK (2000), 6ff.

⁴⁰ Vgl. BÖTTRICH (1999), 413 und FABBECK (2000), 24ff. So vermeidet man es in der Tat, einen Gegensatz zum real existierenden Tempel in Jerusalem aufzubauen. Ob man die Vorstellung eines „zweifaltigen Heiligtums“ (FABBECK [2000], 24) religionsgeschichtlich allerdings so allgemein voraussetzen und noch dazu den paulinischen Texten unterstellen darf, die ansonsten davon schweigen, ist fraglich.

⁴¹ Paulus zählt die λατρεία – also den Kult – immerhin zu den Merkmalen, die Israel bleibend auszeichnen (Röm 9,4). Vgl. dazu FREDRIKSEN (2005), 213f.

⁴² Vgl. LANCI (1997), 11ff.

⁴³ Vgl. STRACK (1994), 8f. Das würde – nebenbei bemerkt – eine Brücke zur Paulusdarstellung der Apostelgeschichte schlagen, die Paulus nicht nur im Tempel auftreten, sondern auch als Teilnehmer am Tempelkult erscheinen (21,26) lässt.

⁴⁴ Vgl. STRACK (1994), 10ff.

⁴⁵ Vgl. FABBECK (2000), 32, Anm. 102.

terp, der zwar Bezüge zur Welt paganer Kulte in Ansätzen wahrnimmt, es aber grundsätzlich für ausgeschlossen hält, dass Paulus als Jude auf einen anderen als den Jerusalemer Tempel und seinen Kult Bezug nehmen könnte.⁴⁶

Daneben gibt es aber auch Stimmen, die die genannte Selbstverständlichkeit in Frage stellen: Ich nenne zunächst H.-J. Klauck, der in seiner knappen Besprechung einiger Texte, in denen sich „kultische Symbolsprache“ findet, wiederholt auf Berührungen mit der jüdischen *und* der heidnischen Kultsprache hingewiesen hat. Ähnlich wie Philo sei Paulus als ein „Grenzgänger zwischen alttestamentlich-jüdischer und hellenistischer Begriffswelt“ zu verstehen.⁴⁷

1997 hat J. R. Lanci betont, dass Paulus, wenn er gegenüber den Korinthern von einem Tempel spricht, zwar auch an den Jerusalemer Tempel gedacht haben könnte – aber nicht allein an ihn gedacht haben muss: „the Gentile experience of temples must be considered in conjunction with this imagery“.⁴⁸ Lanci nimmt also die nichtjüdischen Adressaten der paulinischen Briefe und ihren Erfahrungshorizont in den Blick. Ähnlich verfährt C. Böttrich: „Zur Zeit des Paulus bestimmte gerade die Existenz von Tempeln einen wichtigen Teil der religiösen Alltagserfahrung. Erstens gehörten pagane Heiligtümer / ναοί zu den auffälligsten und prächtigsten Bauwerken der hellenistischen Welt. Andererseits war auch im antiken Judentum der Begriff ναός fest etabliert...“.⁴⁹

Die genannten Arbeiten konzentrieren sich vor allem auf die Tempelbegrifflichkeit des 1. Korintherbriefes. Es gilt aber für den gesamten Bereich der kultischen Terminologie, was H. Hübner im Blick auf den Problemkreis von rein und unrein formuliert hat: „It would be very one sided to see the determination of unclean and clean only in terms of the OT and surrounding Judaism. The NT must be understood as a Hellenistic writing, therefore one must not overlook the Greek conception of unclean and clean, both philosophical and religious.“⁵⁰

⁴⁶ Dieses Argument wurde schon in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts von E. Schwartz gegen A. Deissmann vorgebracht. Deissmann hatte den „paulinischen Lieblingsgedanken der ‚Erbauung‘“ unter anderem auch anhand der „großen heidnischen anatolischen Heiligtümer“ illustriert. Darauf reagierte Schwartz mit der These: „dass Paulus beim Anblick unfertiger Tempel“ kaum „etwas anderes empfand als den zornigen Wunsch, dass diese Stätten des Gräuels nie fertig werden möchten“ (Alle Zitate nach DEISSMANN [1925], 241. Die bibliographischen Hinweise finden sich dort auf Seite 231). Vgl. dazu DEISSMANN (1925), 241ff und unten unter V.3.

⁴⁷ KLAUCK (1983), 109.

⁴⁸ LANCI (1997), 10.

⁴⁹ BÖTTRICH (1999), 411f.

⁵⁰ HÜBNER (1992), 742. Vgl. auch FREDRIKSEN (2005), 205f; 216f.

Ziehen wir die Konsequenz, so ist festzuhalten: Judentum und nichtjüdische Religiosität dürfen bei der Erforschung neutestamentlicher Texte nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wenn man verstehen möchte, was in der Kommunikation zwischen Paulus und seinen Gemeinden geschieht, die in einem kultisch geprägten Universum lebten, Tempel und die dort stattfindenden Vollzüge täglich vor Augen hatten, müssen beide Kontexte, der jüdische *und* der nichtjüdische, Berücksichtigung finden. Wir werden sehen, dass Paulus selbst in der Tat sowohl *eindeutig* jüdische als auch *eindeutig* nichtjüdische Begrifflichkeit verwendet. Bei seinen Leserinnen und Lesern dürfen wir sicher davon ausgehen, dass ihnen der Jerusalemer Tempel und sein Gottesdienst weniger vor Augen stand, als die Tempel der Stadt, in der sie lebten, mit deren Kultvollzügen sie aus der Zeit vor ihrer Lebenswende vertraut waren.

6.3 Kultische Sprache umfasst mehr als nur Tempelmetaphorik

Wie schon erwähnt, konzentrieren sich die meisten einschlägigen Studien mit Ausnahme der Beiträge von Klauck und Strack auf die Tempelbegrifflichkeit in den Korintherbriefen, speziell dem 1. Korintherbrief. Wie wir bei der Analyse des zu untersuchenden Begriffsfeldes aber zeigen konnten, umfasst kultische Terminologie mehr als nur Tempelterminologie. Nur wenn man die Begriffspaare heilig und profan, rein und unrein *und* solche Termini, die auf kultische Realien oder Vollzüge anspielen, ebenfalls berücksichtigt, gerät das Ganze in den Blick.⁵¹ Diesem Ziel kommt die Arbeit von W. Strack nahe. Sie orientiert sich an den „Gemeindebezeichnungen“⁵² in den paulinischen Briefen und gewinnt dadurch automatisch einen weiteren Horizont als Studien, die allein nach der Tempelterminologie fragen. Die systematische Vorentscheidung, kultische Terminologie vornehmlich als Ausdruck paulinischer Ekklesiologie zu untersuchen, engt den Horizont aber zugleich wieder ein. Wie Strack selbst gelegentlich andeutet, umfassen die Aussagebereiche, die mit kultischer Begrifflichkeit beschrieben werden, mehr als nur die Ekklesiologie.⁵³

Ebenfalls einer systematischen Vorentscheidung und ausdrücklich nicht der Untersuchung einzelner Texte verdankt sich das abschließende Urteil, das Strack im Blick auf die Verwendung kultischer Terminologie bei Paulus fällt: „Im Kreuzesgeschehen, verstanden als das eschatologische, das

⁵¹ Vor diesem Hintergrund ist es befremdlich, dass HOGETERP (2006), 271 das Begriffsfeld ἄγλος bewusst ausklammert. Aber auch bei KLAUCK (1983) kommt es nicht vor.

⁵² Vgl. STRACK (1994), 3.

⁵³ Vgl. STRACK (1994), 397.

Anliegen des Kultes zur Erfüllung bringende Ereignis und somit als das entscheidende Heilsgeschehen schlechthin, liegt für Paulus die sachliche, *zwar nicht unmittelbar ausgedrückte*, aber aus seiner Darlegung des Sühnetodes Christi [...] zu erschließende Voraussetzung für die Anwendung kultischer Terminologie zur Aussage ekklesiologischer Sachverhalte“.⁵⁴ Nur wenn man solche Vorentscheidungen soweit als möglich vermeidet, wird deutlich, was Paulus mit kultischer Begrifflichkeit tatsächlich sagt – und auch, was er nicht sagt.

6.4 Folgerungen für die vorliegende Studie

1. Diese Arbeit möchte die Verwendung kultisch geprägter Sprache in den Paulusbriefen in möglichst großer Breite untersuchen. Auf diese Weise werden thematische Engführungen vermieden und das gesamte Spektrum der Aussagen, die Paulus mit Hilfe dieses Begriffsfeldes macht, kommt in den Blick.

2. Diese Arbeit versucht, konsequent von den *einzelnen* Texten im Corpus Paulinum auszugehen, ihren Aussagegehalt in ihrem jeweiligen Kontext zu ermitteln und voreilige Systematisierungen zu vermeiden. Eine systematische Auswertung und Einordnung der Ergebnisse kann erst am Ende der Untersuchung stehen, nicht aber ihre Voraussetzung sein.

3. Diese Arbeit untersucht zunächst die jüdischen *und* die paganen Kontexte kultischer Begrifflichkeit und berücksichtigt sie dann bei der Auslegung der paulinischen Texte. So wird deutlich, wie die Kommunikation zwischen dem Juden Paulus und seinen überwiegend nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten gelingen konnte – und welche Bedeutung der kultischen Begrifflichkeit bei der Kommunikation des paulinischen Evangeliums zukam. Deutlich wird aber auch, welche Gedanken den ersten Leserinnen und Lesern der Paulusbriefe wirklich neu gewesen sein dürften.

⁵⁴ STRACK (1994), 401 (Hervorhebung M.V.).

Kapitel 2

Kultische Sprache in jüdischen Kontexten

In den letzten Jahren ist den in der Welt der Bibel mit kultischer Terminologie zur Sprache gebrachten Phänomenen beachtliche Aufmerksamkeit zuteil geworden. Die gegenwärtige Forschungslage lässt sich mit einem Zitat von Jonathan Klawans prägnant auf den Punkt bringen: „Modern scholarship on biblical and ancient Jewish conceptions of impurity has become a virtual growth industry“.¹ Es ist im Rahmen dieser Arbeit weder möglich noch nötig, den zahlreichen Studien über diesen Themenkomplex in der Bibel bzw. im Judentum noch eine weitere eigenständige an die Seite zu stellen.² Da Paulus seine Kommunikation mit heidenchristlichen Gemeinden aber aus seinem jüdischen Kontext heraus auf dem Boden der Schrift führt, ist es doch angebracht, die wesentlichen Konturen des biblisch-jüdischen Heiligkeits- und Reinheitsdenkens schlaglichtartig darzustellen.

1. Biblische Voraussetzungen

Die Unterscheidung von heilig und profan, rein und unrein gehört zu den zentralen Koordinaten, an denen sich die biblische Welt orientiert.³ Das zeigt sich in den hebräischen Schriften Israels, die forschungsmäßig – wie erwähnt – gut erschlossen sind, und gilt in gleichem Maße für die Welt ihrer ersten Übersetzung, der Septuaginta. Für sie liegt bisher keine vergleichbare Untersuchung vor.⁴ Das hat sein begrenztes Recht darin, dass die Übersetzer den Vorgaben des hebräischen Textes in hohem Maße treu geblieben sind, verdeckt aber besondere Akzente, die die Übersetzer z. B.

¹ Klawans (2000), 3.

² Eine ausführliche Forschungsgeschichte zum Thema bietet Klawans (2000), 4–20. Er bespricht vor allem die Arbeiten von A. Büchler (1926); T. Frymer-Kensky (1983); G. Alon (1977); J. Neusner (1994). Vgl. auch Kazen (2002) und Klawans (2006).

³ Vgl. Seidl (2004), 240.

⁴ Zu nennen wären allenfalls die Arbeiten von Daniel (1966) und Dorival (1996). Weiteres bei Vahrenhorst (2006a und 2006b).