

Heiligkeit: inklusiv oder exklusiv? Biblisch-liturgische Perspektiven

Harald Buchinger

Wenn „Sakralität der Person“ zur Begründung allgemeiner Menschenrechte dient, impliziert dies ein universales Konzept des Begriffs; die gemeinte „Heiligkeit“ muss ja allen Individuen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation oder Religion zukommen. Woher kommt diese Vorstellung? Der Bedeutungsgehalt von Begriffen und Konzepten kann nur aus konkreten Zeugnissen des Sprachgebrauchs erhoben werden; neben paganen Texten ist es vor allem die christliche Tradition, welche den Hintergrund für die Verwendung von Sakralitätsterminologie im neuzeitlichen Europa (wie auch bei europäisch geprägten Menschen etwa in der Neuen Welt, denen eine wichtige Rolle in der politischen Implementierung allgemeiner Menschenrechte zumindest für weiße erwachsene Männer zukam) darstellt. Darum lohnt sich die Rückfrage, ob ein universales Verständnis von Heiligkeit der Person in maßgeblichen Quellen der vorneuzeitlichen Geistesgeschichte des Abendlandes grundgelegt ist oder eine moderne Innovation darstellt.

Eine derartige Untersuchung kann im gegebenen Rahmen natürlich nicht geleistet werden und liegt auch nicht in der Kompetenz des biblisch und historisch interessierten Liturgiewissenschaftlers. Zur Anregung der Diskussion um die Genealogie der Menschenrechte – insbesondere im Gefolge von Émile Durkheim (vgl. Joas 2011, 81ff.) – kann das neuzeitlich-universale Konzept der Sakralität der Person aber mit zentralen Texten der biblisch-christlichen Tradition konfrontiert werden, die zeigen, dass die Vorstellung der „Heiligkeit“ von Menschen in fundamentalen Texten der jüdisch-christlichen Tradition zunächst gerade nicht inklusiv, sondern exklusiv verstanden wurde. Um Missverständ-

nissen vorzubeugen, sei festgehalten, dass der religiöse Geltungsanspruch der dabei behandelten Texte in den Trägergruppen ihrer jeweiligen Tradition bei dieser begriffs- und vorstellungsgeschichtlichen Rückfrage methodisch völlig irrelevant ist; ein strikt lexikalisches Vorgehen sucht vielmehr den Zugang zu historischen Vorstellungswelten im Verständnis ihrer Schlüsselbegriffe in exemplarischen Texten: Zur Erhellung des Hintergrunds abendländischer Geistesgeschichte wird in einem ersten Schritt gefragt, wie in biblischen Texten beider Testamente von Sakralität die Rede ist; als spezifisch liturgiewissenschaftlicher Beitrag werden im zweiten Schritt Perspektiven auf Kerntexte der Liturgie eröffnet, die ihrerseits wieder zur Wirkungsgeschichte der Bibel gehören und deren Verständnis im christlichen Abendland geprägt haben.

1. „Heiligkeit“ der Person: Zum biblischen Hintergrund eines exklusiven Begriffs

Die biblische Heiligkeitsterminologie, ausgedrückt durch die etymologisch nicht klar herzuleitende Wurzel *qđš* (קדש), scheint grundsätzlich an einem gemeinreligiösen Konzept zu partizipieren: Abgesehen von der Anwendung auf Gott selbst, wird „Heiligkeit“ von innerweltlichen Realitäten, vor allem Orten, aber auch Gegenständen, Zeiten, Personen etc. ausgesagt, wenn diese einen besonderen Bezug zur Gottheit haben und dafür (oder von dieser) ausgesondert sind (weshalb die Begrifflichkeit auch in Verbindung mit den Wortfeldern *ħrm* [חרם], wörtlich „abgrenzen/verbieten/bannen“ und *ħhr* [טהר], „rein sein“ auftritt). „Heiligkeit“ erscheint in der Bibel zunächst nicht als universaler Begriff, sondern geradezu im Gegenteil als exklusive Bestimmung eines Teils der Wirklichkeit (*fanum*), die von der übrigen (*profanum*) unterschieden wird.

Einige Beispiele des konkreten Sprachgebrauchs im kanonischen Text der Bibel machen dies deutlich. Signifikant ist zunächst ein wichtiger Negativbefund: „Heiligkeit“ ist keine Katego-

rie der Schöpfung und damit der biblischen Anthropologie, also auch keine alttestamentliche Wesensbestimmung der menschlichen Person als solcher; das Nomen kommt im Buch Genesis überhaupt nicht vor (der etymologische Zusammenhang mit dem Ortsnamen *Qadeš* sowie *Qdeša* als Bezeichnung der „Dirne“ in Gen 38,21–22 ist relativ lose), sondern bezeichnenderweise erstmals in der Erzählung von der Offenbarung YHWHs an Mose im brennenden Dornbusch (Ex 3,5), wo von „heiligem Boden“ (*ʿadmat-qodäš*) die Rede ist, häufiger dann ab Ex 12; der eminent partikulare Charakter dieser Traditionen ist evident. Auch das Verb findet sich im kanonischen Bibeltext bis dahin nur ein einziges Mal, nämlich in Gen 2,3 über den Sabbat: „Gott segnete und heiligte ihn“ – auch hier geht es um die Abgrenzung von den übrigen (Werk-) Tagen der Woche. Auf Menschen angewandt wird die Wurzel *qdš* erstmals in der Aufforderung von Ex 13,2 zur „Heiligung“ der Erstgeburt, also ihrer Aussonderung für YHWH; die Beispiele ließen sich in der fortlaufenden Lektüre des biblischen Textes vermehren.

Gehäuft findet sich Heiligkeitsterminologie sodann in einem Schlüsseltext des Alten Testaments: in Ex 19, der Theophanie und dem Bundesschluss am Sinai, in dem Israel von den anderen Völkern ausgesondert wird: „Wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund bewahrt, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, aber ihr sollt mir als ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk gehören“ (Ex 19,5–6). Das Auserwählte Volk ist „heilig“ aufgrund seiner besonderen Gottesbeziehung, die durch die Geschichte des Exodus und den Sinai-Bund bestimmt ist und Israel zugleich von allen anderen Völkern und dem Rest der Erde unterscheidet.

Genau deswegen steht das Bundesvolk auch unter dem besonderen Anspruch der Heiligkeit, wie er in Lev 11,44 zum Ausdruck kommt: „Denn ich bin YHWH, euer Gott. Darum erweist euch als heilig, wie ich heilig bin ... Denn ich bin YHWH, der euch aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat, um für euch Gott zu sein; darum sollt ihr heilig sein, wie ich heilig bin.“ Auch hier wird die Heiligkeit des Volkes mit seiner exklusiven Gottesbeziehung und

einzigartigen Gotteserfahrung im Exodus begründet; vor allem das im biblischen Buch wenig später folgende „Heiligkeitsgesetz“ Lev 17–26 wiederholt stereotyp: „Seid heilig, denn ich, YHWH, euer Gott, bin heilig“, um die Lebensregeln des Auserwählten Volkes zu sanktionieren (Lev 19,2 etc.; vgl. besonders deutlich 20,26: „Ihr sollt mir heilig sein, denn ich, YHWH, euer Gott, bin heilig, und ich habe euch von allen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört“) – im Neuen Testament wird das Motiv in der Bergpredigt aufgegriffen und in Vermischung mit Dtn 18,13, „Du sollst vollkommen bei YHWH, deinem Gott sein,“ zu „Seid also vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist,“ zur Begründung der Tora Jesu umformuliert.

Auch in wörtlichem Zitat bildet die stereotype Formel des alttestamentlichen Heiligkeitsgesetzes den direkten Hintergrund für zentrale Texte des Neuen Testaments: Der erste Petrusbrief, der in 1 Petr 2,9 die Christusgläubigen im Rückgriff u. a. auf Ex 19,6 als „auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiligen Stamm und Eigentumsvolk“ bezeichnet (vgl. auch schon 1 Petr 2,5: „Lasst euch ... zu einer heiligen Priesterschaft aufbauen, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen“), beruft sich ausdrücklich auf die „Schrift“, also die Bibel des später sogenannten Alten Testaments: „Wie er, der euch berufen hat, heilig ist, so sollt auch ihr in eurem ganzen Wandel heilig werden. Denn es heißt in der Schrift: ‚Seid heilig, denn ich bin heilig.‘ ... Denn ihr wisst, dass ihr aus eurem nichtigen, von den Vätern ererbten Wandel nicht um einen vergänglichen Preis von Silber oder Gold losgekauft wurdet, sondern mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel ..., die ihr durch ihn zum Glauben an Gott gekommen seid, der ihn von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat, so dass ihr an Gott glauben und auf ihn hoffen könnt“ (1 Petr 1,16–21). Diese wichtige Passage erschließt mehrere essentielle Momente des christlichen Heiligkeitsverständnisses: Heiligkeit ist in der Bibel keine universale Kategorie, sondern zeichnet jene Menschen aus, die in die exklusive Beziehung zum Gott Israels hineingenommen sind; für die Adressaten neutestamentlicher Schriften ist dafür der Christusglaube

konstitutiv, auch wenn er rückgebunden bleibt an die Tora Israels und wie das alttestamentliche Motiv des „Bundes“ vor allem eine Beziehungswirklichkeit darstellt. Wie im Alten Testament ist Heiligkeit außerdem ein Konzept, das in fundamentaler Verbindung zu kultischen Kategorien steht, dabei aber nicht bloß eine quasi-physische Qualität ausdrückt, sondern ethisch transzendiert wird. Typisch neutestamentlich ist erstens die Verknüpfung mit dem seinerseits kultisch interpretierten Christusereignis (Deutung der Passion als Erlösung mit dem „Blut des Lammes ohne Fehl und Makel“), andererseits die Bindung an den Glauben, die im Kontext implizit tauftheologisch zugespitzt wird: „Ihr seid wiedergeboren, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen: durch das lebendige Wort Gottes.“ Röm 6 und Kol 3 bringen diese baptismale Konkretisierung explizit zum Ausdruck: Röm 6,19 artikuliert als eine Wirkung der Befreiung von der Sünde in der als Mit-Sterben mit Christus verstandenen Taufe die „Heiligung“ der Glieder der Adressaten, die nun nicht mehr im „Dienst der Unreinheit und Gesetzlosigkeit“, sondern in jenem „der Gerechtigkeit zur Heiligung“ stehen sollen; noch lapidarer ist Kol 3,12, wo die Mahnung zu einem Leben aus der Taufe damit begründet wird, die Adressaten seien „die auserwählten Heiligen Gottes“. Heiligkeit ist nach diesen und anderen Texten des Neuen Testaments nicht eine allgemein-menschliche Eigenschaft, sondern ein Charakteristikum der Glaubenden, das zugleich Gabe und Aufgabe ist.

Vor allem Paulus versteht die Getauften als prinzipiell von der Sünde befreit; Röm 6,7 formuliert geradezu axiomatisch: „Wer gestorben ist (nämlich in der Taufe ‚auf den Tod Christi‘: V. 3), der ist freigeworden von der Sünde.“ Diese Heiligkeit der Gemeinde ist freilich nur in innerer und äußerer Abgrenzung vom umgebenden Raum und seiner Praxis aufrechtzuerhalten, weswegen auch die Sanktionierung grober ethischer Verfehlung etwa in 1 Kor 5 zu drastischen, in mehrfacher Hinsicht exklusiven Konsequenzen führt: 1 Kor 5,6–9 formuliert in Rückgriff auf die Kultbräuche der jüdischen Feste Pesach und Mazzot: „Als unser Pascha wurde Christus geopfert; darum lasst uns das Fest nicht mit dem alten

Sauerteig, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit feiern, sondern in den ungesäuerten Broten der Lauterkeit und Wahrheit“, was konkret heißt, „sich nicht mit Unzüchtigen zu mischen“, weil ja „ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert“ – und dieser Anspruch gilt ausdrücklich nicht allgemein (V. 10: „Sonst müsstet ihr ja aus der Welt auswandern“), sondern nur innerhalb der Gemeinde („wenn einer, der sich Bruder nennt, unzüchtig oder habgierig oder ein Götzendiener oder ein Lästler oder Trinker oder ein Räuber ist“). Paulus geht es nicht im Sinne einer allgemeinen Ethik darum, „Außenstehende zu richten“ (1 Kor 5,12); umso strikter will er dagegen die Heiligkeit der eigenen Gemeinde unter Berufung auf Dtn 17,7 sakralrechtlich aufrechterhalten: „Schafft den Bösen weg aus eurer Mitte“ (1 Kor 5,13).

„Heiligkeit“ ist also auch nach dem Neuen Testament keine universale und inklusive Kategorie, sondern ein exklusives Konzept: Sie gilt nur innerhalb der Grenzen der Gemeinde – mit 1 Kor 1,2 für die Adressaten des Briefes, „die Kirche/Gemeinde Gottes, die in Korinth ist, die Geheiligten in Christus Jesus, die auserwählten Heiligen ...“; diese sind nach 1 Kor 3,17 „der Tempel Gottes“, der „heilig“ ist und deswegen auch nicht „verdorben“ werden darf. Für den einzelnen Glaubenden wird die Grenze dieses Raumes der Heiligkeit aber biographisch, existentiell und liturgisch durch die Taufe markiert; deshalb ist im zweiten Schritt exemplarisch zu untersuchen, wie wesentliche Texte der christlichen Tauf liturgie von Heiligkeit sprechen.

2. „Heiligkeit“ der Getauften: Liturgische Perspektiven

„Heiligung“ und „Heiligkeit“ im angedeuteten biblischen Sinne sind denn auch zentrale Begriffe der Tauf liturgie. Das rituelle Grundmuster, das dem Prozess christlicher Initiation in praktisch allen Riten des Ostens und Westens zugrunde liegt, hat sich in der Spätantike ausgebildet; es gestaltet den Weg zur Taufe als einen vieldimensionalen, unter anderem von ethischer Bekehrung be-

stimmten Prozess der Abgrenzung der Taufkandidat/inn/en sowohl von der Praxis der umgebenden Welt als auch von der eigenen Vergangenheit als Voraussetzung für die Initiation in die Gemeinschaft mit dem Gott Israels und Jesu Christi, die sich in der Gemeinschaft (*communio*) der Kirche realisiert (weshalb die Feier der Initiation auch ihre Erfüllung in der Taufucharistie findet). Dieser Prozess der Abgrenzung gipfelt seit frühester Zeit in der Taufabsage (an den „Satan und seine Werke“ wie in der römischen Liturgie, manchmal auch an die „Welt und ihre Begierden“ o. ä. wie bei Ambrosius von Mailand) als Voraussetzung für das Bekenntnis des Glaubens und die Zusage an den dreifaltigen Gott (einige frühe Quellen vor allem aus dem syrischen Raum zeigen zwar, dass dieses im ganzen Mittelmeerraum seit ältester Zeit verbreitete Grundkonzept der Initiation nicht überall ursprünglich gewesen sein muss; es prägt aber die Liturgie in sämtlichen entfaltenen Ritusfamilien).

Seinen Höhepunkt findet der Prozess der Initiation seit der ausgehenden Spätantike in der Regel in der Osternachtfeier, in welcher Taufe, postbaptismale Konsignation (die sich im Mittelalter zur „Firmung“ verselbständigt hat) und erstmalige Teilnahme der Neugetauften an der Eucharistiefeier in einem Verhältnis wechselseitiger Interpretation zu Lesungen, Gebeten und Gesängen eines umfangreichen Gottesdienstes stehen. Von „Heiligkeit“ und „Heiligung“ ist dabei vor allem und fast ausschließlich im Blick auf das Geschehen der Taufe die Rede; neben einer von der jüngsten Liturgiereform nicht mehr rezipierten Oration zu Ps 41 (42) („Wie der Hirsch nach den Wasserquellen lechzt, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir“), in der erbeten wurde, dass „der Glaubensdurst“ des „Volkes, das wiedergeboren wird und wie der Hirsch nach der Quelle deiner [sc. Gottes] Wasser strebt, durch das Sakrament der Taufe Seele und Leib heilige“, sind vor allem die beiden der Osternachtfeier eigenen Hochgebete zu nennen: Die Taufwasserweihe gedenkt in ihrem anamnetischen Teil in allegorischer Deutung von Gen 1,2 – der ersten Lesung der Osternacht – daran, dass „das Wasser schon am Anfang der Welt“ durch den darüber schwebenden Geist „die Kraft, zu heiligen,

empfangen sollte“; dementsprechend wird im epikletischen Teil gebeten, dass das Wasser des Taufbrunnens durch den Heiligen Geist „befruchtet“ werde, damit „nach Empfang der Heiligung vom Mutterschoß des göttlichen (Tauf-) Brunnens ein himmlisches Geschlecht als neues, wiedergeborenes Geschöpf auftauche“ (eine Aussage, die in der nachvatikanischen Liturgiereform gestrichen wurde; war vielleicht die Uterus-Symbolik zu anstößig?). „Heiligung“ ist in diesen Texten eine zentrale Kategorie der Tauftheologie; sie wird – wie in der Bibel – nicht mit dem anthropologischen Grundtext der Schöpfungserzählung in Verbindung gebracht, obwohl deren Lesung die Lesevigil eröffnet.

Der exklusiv-abgrenzende Aspekt kommt in einem weiteren Hochgebete der Osternachtfeier noch deutlicher zur Sprache: im österlichen Lichtlobpreis Exsultet. In mehreren Anläufen wird die Osternacht gepriesen; gleich als erstes heißt es: „Dies ist das Osterfest, an dem jenes wahre Lamm geschlachtet wird, dessen Blut die Türen heiligt (*consecratur*).“ Die Aussage ist dicht und hermeneutisch komplex: Das vom biblischen Pesachgesetz Ex 12 genannte Paschalamm wird durch die Qualifikation als „jenes wahre Lamm“ mit Christus identifiziert, dessen Passion somit in jenes typologische Verhältnis zum Pascha gebracht wird, das schon von verschiedenen Schriften des Neuen Testaments vorausgesetzt wird (1 Kor 5,7; Joh 19,36); dass der Blutanstrich von Ex 12,7 als „Heiligung“ verstanden wird, spielt auf die seit der ältesten christlichen Literatur weitverbreitete Allegorisierung dieses apotropäischen Ritus auf die Taufsalbung an, weswegen die Übersetzung des deutschen Messbuchs zurecht von den „Türen der Gläubigen“ spricht, womit im Lichte der patristischen Tradition allegorisch die Leiber der gesalbten Täuflinge gemeint sind. Das Motiv der Heiligung wird also – wie im Neuen Testament – erstens mit dem Christusereignis verbunden, zweitens in einen wechselseitigen Interpretationszusammenhang mit dem Pascha Israels gebracht und drittens ekklesiologisch angewendet und sakramental konkretisiert.

Wenig später wird diese zunächst recht implizite und nur Gebildeten verständliche Anspielung expliziert, indem die Osternacht als jene große Taufnacht gepriesen wird, zu der sie in der

Spätantike geworden ist: „Dies ist die Nacht, die heute auf der ganzen Welt diejenigen, welche an Christus glauben, von den Laster der Welt und vom Dunkel der Sünden scheidet, sie der Gnade übergibt und der Heiligkeit zugesellt.“ Taufe ist also Abgrenzung von der Welt und der Sünde und Zuordnung zur „Heiligkeit“, was sachlich richtig vom Messbuch etwas freier übersetzt wird: „... ins Reich der Gnade heimführt und einfügt in die heilige Kirche“. Wie im Neuen Testament, ist „Heiligkeit“ auch in der Tauftheologie des Exsultet keine universale, sondern eine exklusive Kategorie, die an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist und den von der Welt getrennten Raum der Kirche charakterisiert; das positive Geschehen der „Zugesellung“ (*sociare*) hat seine negative Entsprechung in der „Abgrenzung“ (*segregare*).

In weiterer Folge bringt das Exsultet noch einmal die Wirkungen der als „Heiligung“ verstandenen Taufe zum Ausdruck: „Die Heiligung dieser Nacht nämlich (*huius igitur sanctificatio noctis* – die nivellierende Übersetzung des Messbuchs, die bloß vom ‚Glanz dieser heiligen Nacht‘ spricht, verschleiert, dass es bei der ‚Heiligung‘ genau um das Geschehen der Taufe geht) vertreibt die Frevel, wäscht die Schuld ab, gibt den Gefallenen die Unschuld und den Trauernden Freude; sie vertreibt den Hass, schafft Eintracht und beugt die Gewalten.“ Dabei handelt es sich nicht um apodiktische, allgemeingültige Aussagen, sondern um eine theologische Entfaltung der liturgischen Feier der Taufe. Der letzte staunende Ausruf des Exsultet eröffnet zwar eine universale Perspektive, „Nacht, in der Irdisches mit Himmlischem verbunden wird“ (das Messbuch übersetzt freier: „die Himmel und Erde versöhnt, die Gott und Menschen verbindet“), kombiniert diese Aussage aber mit dem Staunen über die „wahrhaft selige Nacht, welche die Ägypter beraubt und die Hebräer bereichert hat“ – eine Anspielung auf Ex 12,36, die in ihrem Partikularismus so anstößig ist, daß sie von den Übersetzern des Messbuchs einfach ersatzlos gestrichen wurde. Dabei führt das Motiv der Beraubung der Ägypter durch die Israeliten im Zusammenhang des Exodus, das schon den antiken Auslegern – nicht zuletzt den jüdischen – Kopfzerbrechen bereitet hat, genau ins Zentrum der Frage nach Universalität

und Exklusivität in der Geschichte Israels (und für die christliche Theologie in weiterer Folge in der Geschichte und theologischen Bestimmung der Kirche): Warum sind die Grundkategorien der biblischen (Heils-) Geschichte, der Soteriologie und der Ekklesiologie nicht universal? Die kursorische Umschau nach dem Verständnis von Heiligkeit in Bibel und Liturgie führt letztlich zur Grundfrage der biblischen, jüdisch-christlichen Tradition: Warum gibt es in der biblischen Religion Erwählung, warum gibt es das von allen anderen Völkern abgegrenzte Volk Israel, warum ist für Christusglaubende die Erlösung an einen bestimmten jüdischen Messiasprätendenten im römisch besetzten Palästina gebunden, warum gibt es Kirche, und wie lässt sich diese historische Partikularität und die sich daraus ergebende Exklusivität einer bestimmten Glaubensgemeinschaft mit dem universalen Anspruch des Christentums als monotheistischer Religion vereinen?

Die Antwort liegt jenseits des Horizonts dieses Beitrags, der nicht mehr wollte, als nach dem Verständnis von „Heiligkeit“ in zentralen Texten der biblischen und christlichen Tradition zu fragen, und dabei auf ein exklusives und gerade nicht universales Konzept gestoßen ist. Liegt der Schlüssel zur Exklusivität biblischer Gottesbeziehung vielleicht just in der Personalität und damit Relationalität des Menschen, die sich eben nicht universal realisieren lässt? Die philosophisch-theologische Frage ist an die zuständigen systematischen Disziplinen weiterzugeben und ist begriffsgeschichtlich auch nicht relevant; die geistesgeschichtliche Frage bleibt freilich spannend: Wann und wo, warum und wie ist das aus der biblischen Tradition übernommene und in der Liturgie lebendig tradierte Konzept einer exklusiven Heiligkeit nicht des Menschen als solchen, sondern der Erwählten und Glaubenden, zu einer universalen Kategorie mutiert, die Würde und Recht der menschlichen Person unabhängig von diesen religiösen Bedingungen begründen konnte? Lässt sich diese Mutation in konkreten Quellen vor der Formulierung von Menschenrechten greifen, oder handelt es sich um eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der soziologischen Wissenschaft seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert?

Literatur

Grundlegend bleiben:

Kornfeld, Walter; Ringgren, Helmer (1989): Art. שָׂקָה. In: ThWAT VI, 1179–1204.

Kuhn, Georg; Procksch, Otto (1933): ἅγιος κτλ. In: ThWNT I, 87–116.

Jüngere Literatur verzeichnen z. B.:

Skoralick Ruth; Radl, Walter (2005): Heilig. In: NBL II, 86–89.

Kratz, Reinhard Gregor (2006): Heiligkeit. In: Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 242f.