

Ulrich Mell

Heiligende Homologie

Zur Anatomie des Evangeliums
am Beginn des Römerbriefes

In den überlieferten Gemeindebriefen des Apostels Paulus¹ findet sich Heiligkeitsterminologie in unterschiedlichen Zusammenhängen.² Zu unterscheiden ist ein das Gesetz³ und Israel⁴ betreffender Gebrauch von einer breiten ekklesiologischen Verwendung: Letztere liegt beispielsweise vor, wenn Paulus die christlichen Gemeindeglieder als „Heilige“ anredet,⁵ davon ausgeht, dass die Gemeinde als ganze Raum des Heiligen Geistes ist⁶ und in seiner Paränese dazu auffordert, das Geistgeschenk göttlicher Heiligkeit⁷ in der Heiligung des christlichen Lebens aktuell werden zu lassen.⁸

Das Besondere an dem Präskript des an die Gemeinde zu Rom adressierten Schreibens⁹ (Röm 1,1–7) liegt nun darin, dass an dieser Stelle Heiligkeitsthematik in einem evangeliumstheologischen Kontext erscheint. Im Zusammenhang der Erörterung des „Evangelium Gottes“ (V.1) bezeichnet Paulus mit dem Ausdruck „heilige

1 Nach *Communis opinio* zählen zu den historisch echten Paulusdokumenten Röm; 1 + 2Kor; Gal; Phil; 1Thess und Phlm.

2 Einen Überblick zur ntl. Heiligkeitsthematik findet sich bei H. Balz, Art. ἅγιος, EWNT 1 (²1992) 38–48, und H. Seebass/K. Grünwaldt, Art. ἅγιος, TBLNT 1 (²1997) 887–892.

3 Vgl. Röm 7,12.

4 Vgl. Röm 11,16.

5 Vgl. Röm 16,15; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; 13,12; Phil 1,1; 4,21.

6 Vgl. 1Kor 3,17; 6,19.

7 Vgl. Röm 5,5; 14,17; 1Kor 12,3; 1Thess 1,5f; 4,8.

8 Vgl. Röm 12,1; 16,2; 2Kor 7,1; 1Thess 3,13.

9 Röm 16,25–27 gehören nicht zum ursprünglichen Röm, vgl. H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism* (StD 42), Grand Rapids 1977, 129–132.

Schriften“ (V.2) ein buchreligiöses Konzept, stellt mit dem Terminus „Geist der Heiligkeit“ (V.4) das Wirken Gottes vor und benennt mit der Bezeichnung „berufene Heilige“ (V.7) die Mitglieder der christlichen Römischen Gemeinde. Zu dieser aus der Wortgruppe ἅγιος gebildeten Heiligkeitssemantik gehört auch das Verb ἀφορίζω (V.1: „auserwählt“),¹⁰ welches kultischer Parallelterminologie entstammt.¹¹ Es nennt passivisch Gott als Subjekt der Bestimmung des Apostolats zu heiligem Zweck.

Darf für den modernen, säkular eingestellten Menschen die Kategorie des Heiligen als weltbildhaft fremd eingeschätzt werden, so wird ehemals die für das Göttliche eingenommene hellenistische Antike zu einem anderen Urteil gelangt sein: Für sie dürfte mit der Heiligkeitssprache Gottes Gottsein in einer zutreffenden Weise bezeichnet werden, insofern mit ihr die Fremdheit und Unsagbarkeit Gottes angemessen hervorgehoben wird. Kann nun vorausgesetzt werden, dass die Mitte urchristlicher Geisterfahrung Gottes Nähe zum Menschen ist, angesagt in Jesu Botschaft von der ankommenden Gottesherrschaft¹² und ausgesagt in der Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten,¹³ so entwickelt sich angesichts des paulinischen Textes eine sprachtheologische Grundfrage. Sie könnte ungefähr folgendermaßen gestellt werden: Gibt es eine Verbindung, und wenn ja, welche zwischen der Unnahbarkeit vermittelnden Heiligkeitssprache des paulinischen Römerbriefpräskriptes, welches Gott, seine Wirkung, den Apostolat und die Gemeinde mit kultisch-aussondernder Begrifflichkeit belegt, und dem urchristlichen Anliegen, dass – um wiederum mit den Worten des Römerbriefes (vgl. Röm 10,6–12) zu spre-

10 Partizip Perfekt Passiv.

11 Vgl. Lev 20,26, dazu W. Strack, Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus (BBB 92), Weinheim 1994, 97–106.

12 Vgl. die Logien Lk 11,20; 17,21, sowie die Basileia-Gleichnisse, z. B. Mk 4,26b–32a, aber auch die Gleichniserzählung V.3b–8, dazu U. Mell, Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4,1–9 (BWANT 144), Stuttgart u. a. 1998.

13 Vgl. Mk 8,27–33; Joh 19,6–20; 1Kor 2,2.

chen – Christus weder aus dem Himmel herab noch aus der Unterwelt heraufgeholt werden müsse, sondern allen Menschen, die ihn als Kyrios anrufen, im Glauben erreichbar ist? Akzentuierter ausgedrückt: Sind Gott und die segensvollen Inhalte christlichen Glaubens für Paulus nur mit den Sprachmitteln des Totaliter-aliter, des „Ganz anderen“ aussagbar?

Um die theologische Heiligkeitssprache am Beginn des Römerbriefes angemessen zu verstehen, sind die folgenden Überlegungen zunächst als diachrone Exegese von Paulus angelegt und sodann hinsichtlich synchroner Textinterpretation begrenzt: Zuerst soll ein vorpaulinisches Glaubensbekenntnis vorgestellt werden. Seine Rekonstruktion dient dazu, in das urchristliche Theologieverständnis einzuführen. Von dieser kerygmatischen Basis aus wird abschließend versucht, eine Brücke zum paulinischen Sprachprofil über Heiligkeit im Römerbriefpräskript zu bauen.

1. Zum Präskript des Römerbriefes (Röm 1,1–7)

In literaturgeschichtlicher Betrachtung erscheint der Römerbrief als der zeitlich erste Versuch des Urchristentums, die Erfahrung des Geistevangeliums in programmatischer Weise zu literalisieren. Nach der mündlichen Gottesherrschaftsverkündigung Jesu und nach den paulinischen Gemeindeschreiben, die räumliche Trennung mit Apostelanwesenheit überwinden,¹⁴ stellt sich Paulus im Römerbrief mit seiner Theologie einer ihm fremden, aber im gemeinsamen Glauben verbundenen stadtrömischen Christenheit vor. Damit ein künftiger Rombesuch des Apostels erfolgreich verlaufe und es zur logistischen Unterstützung der paulinischen Mission im Westen des Römischen Reiches kommt,¹⁵ vertraut Paulus die Ganzheit

14 Vgl. 1Kor 4,18–21; 2Kor 10,1f.10f; 13,10; Gal 4,19f; Phil 1,27; 1Thess 3,10–13.

15 Vgl. Röm 1,11.13; 15,24. Bei der Bitte um „Geleit“ dürfte es sich um lateinsprachige christliche Reisebegleiter handeln, vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhun-

des urchristlichen Evangeliums dem Medium einer Schrift an. Da seine Erstkommunikation mit der stadtrömischen Gemeinde angesichts des fraglichen Ausgangs in Jerusalem auch seine potentielle Letztkommunikation sein kann,¹⁶ soll über die unsichere Zukunft hinaus der Römerbrief als bleibende (paulinische) Evangeliumsschrift wirken.¹⁷

Lebensgeschichtlich geurteilt, steht der im Frühjahr 56 n.Chr. in Korinth das Opus magnum schreibende Apostel¹⁸ vor einer großen Herausforderung: Der im innerchristlichen Streit um die Toraobservanz von Nichtjuden im Apostelkonvent des Jahres 48 n.Chr. gefundene Kompromiss, das Völkerevangelium mit einer Kollekte für Israel zu verbinden,¹⁹ ist bei seinem geschichtlichen Abschluss angekommen: Paulus sieht sich verpflichtet, die in der Höhe überzeugende Geldsammlung der griechischen Völkerchristen²⁰ zur Jerusalemer Muttergemeinde zu begleiten.²¹ Mit seinem Reiseantritt aber rückt der theologische Kernpunkt auf die urchristliche Tagesordnung, was zukünftig an die Stelle der einmaligen, auf Zeit geschlossenen Jerusalemer Vereinbarung treten soll. Es ist die Frage, in welcher Gestalt ein Israel und die Völker umfassendes einheitliches christliches Evangelium auszuformulieren ist.²²

erten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT II/18), Tübingen ²1989, 63.

16 Vgl. A. Reichert, Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen 2001, 77ff.

17 Vgl. Röm 15,15f, dazu A. Reichert, Römerbrief, 87–91.

18 Zu den historischen Einleitungsfragen zum Röm s. den Überblick bei U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁴2002, 128–151. Zur Abfassungsproblematik des Röm vgl. ausführlich jetzt A. Reichert, Römerbrief.

19 Vgl. Gal 2,10.

20 Vgl. 2.Kor 8,3.

21 Vgl. Röm 15,25–28.

22 Vgl., dass nach Gal 2,7f der Jerusalemer Kompromiss in der urchristlichen Gemeinde die Existenz zweier unterschiedlicher Evangelien sanktionierte: ein petrinisch-apostolisches Evangelium für die jüdisch Geborenen und ein paulinisch-apostolisches Evangelium für die nichtjüdisch Geborenen.

Im Anklang an eine öffentliche Rede beginnt Paulus den theologischen Corpus des Römerbriefes mit den Worten: „(Denn) ich schäme mich des Evangeliums nicht“ (Röm 1,16). Vor dem imaginären Forum judenchristlicher Kritiker seiner Freiheitstheologie entfaltet Paulus die Dialektik des alle Menschen rettenden Glaubensevangeliums („... es ist ja eine Gotteskraft für jeden, der glaubt“), um gleichzeitig den Vorrang von Israels Errettung festzuschreiben („... zunächst für den Juden, dann auch für den Griechen“). Seine theologische Erörterung über die Gestalt christlicher Glaubensexistenz schließt Paulus mit einer Art Selbstrelativierung: der Einschätzung seiner Theologie als einer Theologie für Starke²³ folgt ein Aufruf zur christlichen Einheit.²⁴

Der Aufbau des Römerbriefes

Epistolographischer Rahmen		Theologisches Corpus	Epistolographischer Rahmen	
a) Präskript	b) Proömium	Die Dialektik universalen Glaubensrechtfertigung bei bleibendem Vorrang Israels	b') Briefende Vorhaben	a') Postskript
Apostolische Verpflichtung	Zukunftspläne		Gegenwärtige Vorhaben	Grüße an Sympathisanten
Röm 1,1–7	1,8–15	1,16–15,13	15,14–33	16,1–24

Um den zentralen theologischen Traktat herum hat der Apostel einen brieftechnisch zu identifizierenden Rahmen gelegt: Das retardierende Element einer ins östliche Jerusalem zurückführenden, innerchristlich motivierten Reise soll die Arbeit an der progressiven Mission der unchristlichen westlichen Länder nicht hindern. Im Gegenteil, die rhetorische Überzeugungskraft theologischer Rede vor den (christlichen) „Ungehorsamen in Judäa“ (Röm 15,31)²⁵ kann identisch sein mit den brieflichen Strategi-

23 Vgl. Röm 14,1–15,6.

24 Vgl. Röm 15,7–13.

25 Angesichts der von Paulus für seine griechischen Missionsgemeinden durchgesetzten Einhaltung der Jerusalemer Kollektiven-

en einer Werbeschrift zur Erwirkung von Glaubensgehorsam unter den (christlichen) „Völkern“ (1,5f.13; 11,13; 15,16).

Während ein innerer Kreis im briefgemäßen Proömium (b: Röm 1,8–15) und in einem persönlich gehaltenen Nachlauf (b':15,14–33) den unmissverständlichen Wunsch zu einer Romvisite wie die derzeit dagegenstehenden Aufgaben mitteilt, widmet sich ein äußerer Ring den Voraussetzungen und Notwendigkeiten paulinischer Existenz: Im Präskript (a: 1,1–7) erschließt Paulus die ihn zum Apostelamt verpflichtende Vorgabe, das von Personen unabhängige urchristliche Evangelium. Und am definitiven Schluss des Römerbriefes, der Grußliste des Postskriptes (a': 16,1–24), stellt der Apostel seine eigenständige Theologie angesichts seines fortschreitenden Alters auf die breite personale Basis von Mitarbeitern und Sympathisanten.

Die nicht vorhersehbare Inhaftierung des Apostels in Jerusalem²⁶ wird bewirken, dass der Römerbrief der Nachwelt als das literarische Testament des Paulus in Erinnerung bleiben wird.

Als kommunikative Funktion des Briefeingangs lässt sich beschreiben, dass die am Kommunikationsvorgang beteiligten Partner und ihre Aufgaben so präsentiert werden, dass einleitend Kommunikation zwischen dem Adressanten, in diesem Falle Paulus, und dem Adressaten des Schreibens, der stadtrömischen Gemeinde, hergestellt wird. Der deutsche Wortlaut des Römerbriefpräskriptes

einbarung (vgl. Gal 2,10) ist die Angst des Apostels vor judaistischen Angriffen gegen seinen Apostolat eigentlich unbegründet. Sie ist es nur dann nicht, wenn unter Christen strittig ist (vgl. die Kampfmetaphorik von Röm 15,30), was künftig an die zeitlich begrenzte Jerusalemer Evangeliumsabmachung treten soll. Dann steht zum wiederholten Mal die Gestalt der paulinischen Evangeliumsverkündigung zur Disposition (vgl. ehemals in Jerusalem: Gal 2,2b). Hofft Paulus im Jahre 56 n.Chr. auf Zustimmung in Jerusalem zu seinem veränderten Evangeliumsentwurf (= Röm 1,16–15,13), dann könnte mit seinem Rombesuch „die Fülle des Segens Christi“, mithin das Christus als Heil präsentierende Evangelium zur stadtrömischen Christenheit gelangen (vgl. 15,29).

26 Vgl. Apg 21,27ff.

lautet dabei einschließlich seiner Gliederungsmerkmale folgendermaßen (Röm 1,1–7)²⁷:

Röm	Text	Gliederung
1a	Paulus,	I. Superscriptio
b	Sklave Christi Jesu,	1. Intitulatio
c	Berufener Apostel,	2. Intitulatio
d	Auserwählt für das Evangelium Gottes,	1. Erweiterung
2	das er durch seine Propheten im voraus verheissen hat in heiligen Schriften:	
3a	von seinem Sohn,	
b	der dem Fleisch nach geboren ist aus dem Samen Davids,	
4a	der zum Sohn Gottes dem Geist der Hei- ligkeit nach eingesetzt ist in Macht kraft Totenaufstehung,	
b	Jesus Christus, unseren Herrn;	
5a	Durch den wir Gnade und Apostelvoll- macht empfangen haben, um unter seinem	2. Erweiterung
b	Namen zum Glaubensgehorsam alle Völ- ker zu führen,	
6	zu denen auch ihr als Berufene von Jesus Christus gehört;	
7a	An alle Geliebten Gottes, die in Rom le- ben, den berufenen Heiligen:	II. Adscriptio
b	Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.	III. Salutatio

Der Beginn folgt einem hellenistischen Briefformular, das Elemente des west- wie ostantiken Briefeingangs zu einer Synthese verbindet.²⁸ In der Superscriptio (Röm 1,1–6) folgt auf den Absender „*Paulus*“ im Nominativ zweimal eine Selbstbezeichnung – Intitulatio: „*Sklave Christi Jesu*“ und „*berufener Apostel*“ –, woran sich erst in V.7a die Adscriptio in der Adressatennennung im grie-

27 Übersetzung nach *Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle*, hg. von B. Aland u.a., Stuttgart 271993.

28 Während das westantike Präskript in einem Satz Superscriptio, Adscriptio (Akkusativobjekt) und Salutatio nennt (vgl. Jak 1,1), ist der ostantike Briefeingang in zwei Sätze unterteilt (vgl. 2Makk 1,1). Für die paulinische Mischform ist auf Dan 4,1(⊕); syrBar 78,2 hinzuweisen, dazu U. Schnelle, Einleitung, 51–58.

chischen Dativ anknüpft: „*an alle Geliebten Gottes ...*“, damit schließlich der eine griechische Satz mit der Grußformel (Salutatio) zum Abschluss kommt (V.7b).

In der Superscriptio hat Paulus ad nomen ἀπόστολος das Präskript in zweifacher Hinsicht erweitert: Röm 1,1d–4 erläutern zunächst die sprachliche Gestalt des ihm als Apostel aufgetragenen urchristlichen Evangeliums. Die sachlich sich anschließenden Vv.5f. bedenken im stilistischen Plural („*wir*“)²⁹ die von dem Kyrios aller Gläubigen („*unseren Herrn*“) ausgehende Gnade und Vollmacht zur apostolischen Arbeit, und zwar erstens hinsichtlich ihres Zieles: „*zum Glaubensgehorsam*“, und zweitens hinsichtlich der Reichweite dieses Auftrags: „*alle Völker*“. Der der Selbstvorstellung des Adressanten vorbehaltene Absenderteil geht am Schluss (V.6) stilwidrig in die (vorgezogene, vgl. V.7a) Adressatennennung über. Mit dieser formalen Regelverletzung dürfte Paulus zum Ausdruck bringen, dass das vom Kyrios im Evangelium ausgehende Erwählungsgeschehen unabhängig von dem durch seine Person wahrgenommenen Apostolates geschieht.³⁰ Die „kommunikationseröffnende Selbstpräsentation“ des Präskriptes gipfelt insgesamt darin, dass von einem Apostel, der sich wie Paulus der Verkündigung des Gottesevangeliums verpflichtet fühlt, „ein diesbezügliches sprachliches Handeln“ jetzt im Fortgang des Briefes „zu erwarten“ ist.³¹

Die unvermittelte Ausführlichkeit von Paulus, am Beginn des Römerbriefes die theologischen Fundamente des von ihm als Apostel vermittelten Evangeliums offen zu legen, hat in der exegetischen Forschung ein lebhaftes Echo gefunden: So wird das Römerbriefpräskript seit den Zeiten eines Alfred Seeberg³² als Beleg für ein vorpaulinisches

29 Vgl. dazu Näheres bei A. Reichert, Römerbrief, 116–118.

30 Als Adressaten stehen die römischen Christen auf Grund der erwählenden Wirkung des Evangeliums an Paulus' Seite und nicht so sehr ihm gegenüber, vgl. dazu A. Reichert, Römerbrief, 115f.

31 A. Reichert, Römerbrief, 110.

32 Vgl. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, hg. v. F. Hahn (ThB 26), Leipzig 1903, Nachdr. München 1966, 76, die Zuweisung von Röm 1,3f zur urchristlichen „Glaubensformel“; vgl.

Christusbekenntnis ausgewertet.³³ Allerdings: Konnte noch Rudolf Bultmann für Röm 1,3 unbefangen eine „überlieferte Formel“³⁴ annehmen und diese ohne jegliche methodische Reflektion rekonstruieren,³⁵ so stellt sich 50 Jahre später die Situation in der Paulusforschung komplexer dar: Es konnte sich nämlich weder Bultmanns Vorschlag noch Annahmen anderer³⁶ als Überlieferungs-

auch J. Weiß, *Das Urchristentum*, hg. v. R. Knopf, Göttingen 1917, 86: „Die ältere, aus der Urgemeinde stammende, ...“.

33 Dass über der diachronen Exegese das paulinische Verständnis der im Römerbriefpräskript artikulierten Christologie nicht verloren gehen darf, dafür hat sich jüngst Th. Söding, *Davidsson und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f*, in: A.v. Dobbeler u.a. (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, FS K. Berger, Tübingen u.a. 2000, 325–356: 327, ausgesprochen.

34 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk, Tübingen [1958] 1984, 52.

35 R. Bultmann rekonstruierte:

(Ἰησοῦς Χριστός) ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,
ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ,
ὁ ὄρσιθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

36 Neben R. Bultmanns Vorschlag liegen im Prinzip vier Alternativen zur Rekonstruktion der vorpaulinischen Tradition von Röm 1,3f vor, sieht man von den allzu spekulativen Versuchen von R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings* (AGJU 10), Leiden 1971, 136–139; ders., *Ecumenical Theology for the Sake of Mission. Romans 1:1–17 + 15:14–16:24*, in: D.M. Hay u.a. (Hg.), *Pauline Theology*, Vol. III, Minneapolis 1995, 89–108: 97–104 (zur Kritik vgl. J. P. Sampley, *Romans in a Different Light. A Response to Robert Jewett*, ebd., 109–129: 117), und H. Schlier, *Zu Röm 1,3f*, in: H. Baltensweiler u.a. (Hg.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*, FS O. Cullmann, Zürich u.a. 1972, 207–218: 215f, ab, ein zwei- bzw. dreistufiges Stadium nachzuweisen.

Die plausiblen Rekonstruktionsversuche unterscheiden sich u.a. an der Bewertung zweier Problemkreise, nämlich ob und auf welche syntaktische Weise das Gegensatzpaar *κατὰ σάρκα* – *κατὰ πνεῦμα* oder nur ein Teil von ihm und ob die Wendung *ἐν δυνάμει* zur traditionellen Formel gehöre:

1. E. Schweizer, *Röm. 1,3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, *EvTh* 15 (1955) 563–571 (= in: ders., *Neotestamentica. Deutsche und Englische Aufsätze 1951–1963*, Zürich u.a. 1963, 180–189), 563:

„(Jesus Christus, unser Herr),

geschichtliches Wissen zum Römerbriefpräskript etablieren. Ja, die Unstimmigkeiten der Rekonstruktionsversuche führte kürzlich eine endtextfixierte Exegese dazu, die traditionsgeschichtliche Hypothese ganz aufzugeben.³⁷

Um nun nicht zu spröden Grundsatzertwägungen über das sich ergänzende Verhältnis von diachroner und synchroner Exegese antiker Texte zu greifen, lässt sich besser ein Vergleich aus der Photographie heranziehen: Hier wird die Wirkung eines Bildes nicht nur durch das ausgewählte Motiv, den strukturierten Bildaufbau und die Verteilung von Licht und Schatten bestimmt, sondern auch durch die Tiefenschärfe des abgebildeten Raumes. Eine photographische Aufnahme wird dabei in ihrer Darstellungskraft gesteigert, wenn durch Einsatz einer maximalen Blendengröße ein möglichst großer Entfernungsbereich scharf abgebildet wird.

Übertragen auf die Arbeit „textabbildender Exegese“ heißt das: die Auslegung des Endtextes vermittelt einen zutreffenden, wenn auch – im wahren Sinne dieses Vergleichs – oberflächigen Eindruck paulinischer Theologie. Durch die Einbeziehung der traditionsgeschichtlichen

geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, eingesetzt zum Sohn Gottes (in Vollmacht) nach dem Heiligen Geist kraft der Auferstehung von den Toten“,

2. E. Linnemann, *Tradition und Interpretation in Röm. 1,3f*, *EvTh* 31 (1971) 264–275:274:

Πιστεύω εἰς Ἰησοῦν,
τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ,
τὸν ὀρισθέντα υἱὸν θεοῦ ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,

3. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh ²1973, 114:

Ἰησοῦς (Χριστός),
ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ,
ὁ ὀρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, und

4. M. Theobald, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f, *ders.*, *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 102–118: 109

(πιστεύς εἰς Ἰησοῦν)
τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ,
τὸν ὀρισθέντα υἱὸν θεοῦ ἐν πνεύματι ἁγιοσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

37 Vgl. K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, 25f.

Tiefendimension jedoch wird der Text in seinem geschichtlichen Wirklichkeitsraum umfassender wahrgenommen.

2. Die Rekonstruktion des urchristlichen Glaubensbekenntnisses

Das obige Plädoyer für eine diachrone Exegese in *medias res* zu Röm 1,1d–4 gewendet, heißt einen Blick in die Wortkonkordanz³⁸ für seltenen und damit für Paulus ungewöhnlichen Sprachgebrauch werfen, um erste Indizien für ein vorpaulinisches Traditionsstück zu erhalten. Die wortstatistischen Ergebnisse für nichtpaulinische Begrifflichkeit sind rasch vorgestellt:³⁹

Für Röm 1,3f werden in der Forschung bereits fünf paulinische Hapaxlegomena erwähnt, nämlich: (ἐκ) σπέρματος Δαυίδ,⁴⁰ (κατὰ) πνεῦμα ἁγιωσύνης,⁴¹ das Verb ὀρίζω und die Verbindung υἱοῦ Θεοῦ⁴² sowie schließlich die Kombination (ἐξ) ἀναστάσεως νεκρῶν,⁴³ christologisch bezogen auf die Auferstehung Jesu. Wenig beachtet wird, dass auch die präpositionale Formulierung περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ bei Paulus nur hier erscheint, und noch weniger wird erkannt, dass auch in den Vv.1f. unpaulinische

38 Die Angaben zur Wortstatistik folgen K. Aland (Hg.), Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen Textausgaben und des Textus Receptus, 2Bde, Berlin/New York 1983.

39 Ein komplementärer Untersuchungsangang für das von Paulus im Römerbriefpräskript bevorzugte Vokabular führt für Röm 1,1.4 zu der Feststellung, dass κλητὸς ἀπόστολος im NT nur von Paulus gebraucht wird (vgl. noch 1Kor 1,1), ἀφορίζω in der Bedeutung „auswählen“ mit Angabe des Zwecks neben Apg 13,2 gleichfalls nur noch bei Paulus erscheint (vgl. Gal 1,15) und dass die christologische Aussage Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν so wiederum bei Paulus in 1.Kor 1,9 vorkommt.

40 Ἐκ σπέρματος Δαυίδ im NT 2.Tim 2,8, ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυίδ noch Joh 7,42.

41 Ntl. Hapaxlegomenon mit und ohne κατὰ.

42 Im NT noch Mk 1,1.

43 Die Wendung ἀνάστασις νεκρῶν bezogen jedoch auf die allgemeine Totenaufstehung bei Paulus 1Kor 15,12f.

Diktion enthalten ist.⁴⁴ Hier sind drei Einmaligkeiten zu nennen: εὐαγγέλιον Θεοῦ, (ἐν) γραφαῖς ἁγίας⁴⁵ und die Wendung διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ⁴⁶.

Lässt sich durch die Wortstatistik ein von Röm 1,2 bis nach V.4 reichendes unpaulinisches Stratum feststellen, so sind auch die paulinischen Sprachgebrauchs verdächtigen Verben προεπαγγέλλω⁴⁷ und γίνομαι⁴⁸ zur vorpaulinischen Überlieferung zu zählen: Ersteres deshalb, weil die Zukunftsansage von Propheten ein feststehendes atl.-frühjüd. Motiv bildet⁴⁹ und letzteres darum, weil die christologischen Traditionen von Gal 4,4⁵⁰ und Phil 2,6–11 (s. Vv.7f.) die Zugehörigkeit des göttlichen Heilsbringers zur Menschheit betonen.

An der vom Gesichtspunkt des auffälligen Sprachbefundes einzugrenzenden vorpaulinischen Tradition sind nun

44 Vgl. aber bereits U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968, 111; O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen ¹⁴1978, 70; H. Schlier, Röm 1,3f, 207; Ders., Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg u.a. ³1987, 22; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK 6/1), Zürich u.a. 1978, 56; D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986, 330: „Nicht nur die christologische Formel von [Röm] 1,3b.4 stellt eine bewusste Aufnahme vorpaulinischer Tradition dar. Auch die in V 2 ... vorangestellte Aussage über die zeitlich zuvor erfolgte Ankündigung des ‚Evangeliums‘ ... ist traditionell“.

45 Paulus bezeichnet die Gesamtheit der jüd. Schrift mit (ὁ) νόμος καὶ οἱ προφῆται (vgl. Röm 3,21) oder nur mit (ὁ) νόμος (vgl. 1Kor 14,21).

46 Von Propheten im Plural spricht Paulus nur in der vorpaulinischen Tradition 1Thess 2,15f (dazu U. Mell, Die „anderen“ Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34 [WUNT 77], Tübingen 1994, 143–148) sowie im Zitat Röm 11,3 von 1Kön 19,10.

47 Von Paulus noch 2Kor 9,5 zur Bezeichnung der im Voraus zugesagten Völkerkollekte gebraucht.

48 NT: 670 x, davon Paulus 118 x.

49 Vgl. die atl.-jüd. Sprachverknüpfung, dass „Propheten“ „verkündigen“: 1Kön 22,13; 2Chr 18,9.11; Esr 5,1; Jer 2,8; 5,31; 14,13–16; 28,9; Ez 13,2.

50 Vgl. J. Becker, Der Brief an die Galater (NTD 8/1), Göttingen ¹⁸1998, 7–103: 63.

mehrere stilistische Eigenheiten zu beobachten: Zum einen, dass in Röm 1,1d–4* gehäuft artikelloser Gebrauch vorliegt,⁵¹ und zum anderen, dass zweimal Partizipialstil mit der Voranstellung der Verben γίνομαι und ὀρίζω im Passiv – sog. Passivum divinum⁵² – vorkommt. Hierbei liegt in Röm 1,3b.4a ein Parallelismus zweier substantivierter Partizipialsätze vor, der seine Glieder chiastisch organisiert: So bezieht sich ἐκ σπέρματος Δαβὶδ aus der ersten Zeile auf ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν aus der zweiten und κατὰ σάρκα auf κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης.

Weisen diese syntaktischen Merkmale auf liturgisches Gut, so bleibt zu klären, ob Anfang und Schluss des Traditionsstückes zu bestimmen sind und eventuell paulinische Zusätze. Hinsichtlich letzterer Frage ist auffällig, dass die zweite Zeile des christologischen Parallelismus überfrachtet wirkt. Da Paulus den präpositionalen Ausdruck ἐν δυνάμει häufig verwendet⁵³ und mit ihm den Geist,⁵⁴ die Auferstehung,⁵⁵ ja das Heilsgeschehen⁵⁶ als Machtereignis auszeichnen kann, ist in diesem Fall seine Redaktion anzunehmen.⁵⁷ Anders ist bei der viel Beach-

51 Zu εὐαγγέλιον Θεοῦ vgl. mit Artikel bei Paulus Röm 15,16; 2Kor 11,7; 1Thess 2,2.8f.; ἐν γραφαῖς ἀγίαις statt: ἐν ταῖς γραφαῖς ἀγίαις; zu ἐκ σπέρματος Δαβὶδ vgl. Joh 7,42: ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ; zu υἱοῦ Θεοῦ vgl. Gal 2,20 (auch 2Kor 1,19): τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ; zu ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν vgl. 1Kor 15,42: ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, auch Lk 14,14; 20,35; Joh 11,24; Apg 2,31; 4,2.33; Hebr 11,35.

52 Vgl. in Formelsprache Röm 4,25; 1Kor 15,3f.

53 Im NT insgesamt 13 x, davon bei Paulus 8 x.

54 Vgl. Röm 15,13.19; 1Thess 1,5.

55 Vgl. 1Kor 15,43.

56 Vgl. 1Kor 4,20; 2Kor 6,7; 1Thess 1,5.

57 Konsequentermaßen erwogen von H. Schlier, Röm 1,3f, 210f. – Für diese Annahme spricht auch, dass ἐν δυνάμει den ursprünglich strengen chiastischen Parallelismus von Röm 1,3f verwischt (H. Schlier, Röm 1,3f, 210: „Es hat im ersten Satz der Formel kein Äquivalent“). Der redaktionelle Grund für die paulinische Interpretation dürfte in der Vorbereitung der Aussage von Röm 1,16 liegen, insofern Paulus am theologischen Initium des Röm hervorhebt, dass das Evangelium ein machtvolles göttliches Rettungsgeschehen ist. – Vorstellbar ist aber auch ein kreuzeschristologischer Hintergrund (vgl. W. Stenger, Der Christushymnus 1Tim 3,16. Eine strukturanalytische Untersuchung [RSTh 6], Frankfurt u.a.

tung findenden Frage zu urteilen, ob auf Paulus auch die κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα-Antithese zurückzuführen sei. Wortstatistisch ist nüchtern zu wiederholen, dass die Wendung κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης als ein unpaulinischer Ausdruck zu bewerten ist.⁵⁸ Ist aber die Geistaussage als Bestand des christologischen Parallelismus einzuschätzen, so gibt es keinen Grund, ihren chiastischen Bezugspunkt κατὰ σάρκα als paulinisch zu tilgen.⁵⁹

Das urchristliche Stück ist entsprechend des von Paulus in 1Kor 15,3bff als Evangeliumstradition vorgestellten Glaubensbekenntnisses als solches zu verstehen.⁶⁰ Für die Voranstellung des Verbs πιστεύομεν würde gut der kyriologische Schluss mit „*Jesus Christus, unseren Herrn*“ (Röm 1,4fin) sprechen;⁶¹ dieser ist aber aufgrund der identischen Wendung 1Kor 1,9fin sprachstatistisch nicht als unpaulinisch zu erweisen. Seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Glaubensbekenntnis legt sich dennoch nahe, da in einer paulinischen Superscriptio die adressaten-

1977, 106): Danach betone Paulus, dass der christliche Gottessohnmessias im Unterschied zum jüd. Messiaskönig durch Leid und Tod zur machtvollen Herrlichkeit gelangt.

58 Schlagend J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart 1976, 21: „Denn wenn man Paulus auch eine im Neuen Testament einmalige Verbindung wie ‚Geist der Heiligkeit‘ zutrauen kann, so wohl doch kaum dieses: dass er bei Bildung solcher Singularität zugleich noch einer für ihn typischen Formulierungsweise abschwört, nämlich statt ‚nach dem Fleisch‘ und ‚nach dem Geist‘ nun noch ‚nach dem Geist der Heiligkeit‘ zu formulieren“.

59 Zweifellos gebraucht Paulus die Präpositionalverbindung im NT (23 x) am häufigsten (20 x). Dabei weiß Paulus zu differenzieren: Es lässt sich bei ihm eine soteriologische Verwendung (vgl. Röm 8,1.4f.12f.; 1Kor 1,26; 2Kor 1,17; 10,2f.; 11,18; Gal 4,23.29) von einem negativ-anthropologischen (vgl. 2Kor 5,16a) und neutralen Gebrauch unterscheiden: Letztere geht über das geschichtliche Israel (1Kor 10,18), zu dem Paulus selbst (Röm 9,3), aber auch Abraham (4,1) und Christus (9,5; 2Kor 5,16b) gehören.

60 Vgl. 1Kor 15,1f. – Diese Bezeichnung darf gelten, obwohl Röm 1,1d–4* keine soteriologische Deutung des Christusgeschehens vorträgt.

61 Vgl. auch, dass nach Gal 1,7 „Evangelium“ und sein christologischer Inhalt „Christus“ zusammengehören.

einschließende erste Person Plural (ἡμῶν) ungewöhnlich ist.⁶² Jedoch ist dieser Hinweis auf Tradition nicht hinreichend und bedarf der Ergänzung durch weitere traditionsgeschichtliche wie historische Erwägungen (s. u.). Mit diesen Bemerkungen lässt sich der Wortlaut des damit hypothetisch rekonstruierten urchristlichen Glaubensbekenntnisses⁶³ folgendermaßen konkretisieren:

Röm	Griechischer Text	Übersetzung	Gliederung
1	[Πιστεύομεν] εὐαγγέλιον Θεοῦ,	(Wir glauben [an]) das Evangelium Gottes,	O. Liturgische Einleitung I. Das Siegesevangelium
2	δ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις,	das er im voraus verheißt hat durch seine Propheten in heiligen Schriften,	göttlicher Endzeit-herrschaft
3	περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα,	von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist aus dem Samen Davids,	II. Der davidische Gottessohnmessias
4	τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, (Ἰησοῦ	der zum Sohn Gottes dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist seit ⁶⁴ Totenauferstehung: (Jesus Christus, un-	III. Die Akklamation Des Kyriosherrschers

62 Ein adressateneinschließendes ἡμεῖς in der Superscriptio eines Präskripts findet sich nur in der Paulusschule, vgl. 1Tim 1,1; Tit 1,3.

63 Die folgenden Ausführungen stellen eine Retraktion meiner eigenen Überlegungen dar, vgl. Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin/New York 1989, 375–378.

64 Die alte Streitfrage, ob der präpositionale Ausdruck ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν sachlich („aufgrund von; kraft“) oder zeitlich („seit“) zu verstehen ist, kann aufgrund des die „Geschichte“ des Gottessohnes erzählenden Evangeliums zugunsten letzterer Formulierung entschieden werden.

Χριστοῦ τοῦ
κυρίου ἡμῶν).
seren Herrn).

Das Evangeliumsbekenntnis ist dreiteilig gegliedert: Teil I erläutert die Evidenzstruktur des von Gott selbst verantworteten Evangeliums,⁶⁵ Teil II beschreibt die Geschichte des Gottessohnes als Inhalt der frohmachenden Gottesbotschaft⁶⁶ und Teil III würde die gesamte Homologie auf die hoheitliche Person von Jesus Christus als den erhöhten Kyrios konzentrieren: Die endzeitliche Erfüllungsgeschichte des göttlichen Evangeliums mündet in glaubender Zustimmung.

Der geschichtliche Ursprung des Glaubens, den dieses Symbol bekennt, liegt zweifelsfrei in der urchristlichen Auferstehungserfahrung. Hier bilden visionäre Begeisterung, sinnstiftender Geistbesitz und übersprudelnde Sendungserfahrung einen gordischen Knoten.⁶⁷ Auf eine historische Wahrheit hin ist dieser Glaube nicht zu zerschlagen. Nachvollziehbar aber ist die neue Sprache, in der sich urchristliche Freude artikuliert. Das aus israelchristlicher Reflektion erwachsene Sprachmodell von Röm 1,1fin–4* besitzt dabei eine theologische und christologische Pointe sowie ein homologisches Finale.

3. Das Siegesevangelium göttlicher Endzeitsouveränität

In seinem ersten, Gottes Handeln gewidmeten Teil setzt das urchristliche Glaubensbekenntnis mit einem Programmwort ein.⁶⁸ „Evangelium“ beschreibt den Aus-

65. Der Genitiv ist als ein Genitivus obiectivus aufzulösen, vgl. BDR § 163,2.

66. Vgl. H. Lietzmann, Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer (HNT 8), Tübingen ⁵1971, 25, der erkannte, dass sich *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* nicht auf *προεπηγγέλματο*, sondern auf „Evangelium Gottes“ bezieht (vgl. Röm 1,9), indem es seinen Inhalt festlegt.

67. Vgl. J. Becker, Das Urchristentum als gegliederte Epoche (SBS 155), Stuttgart 1993, 29ff.

68. Dazu P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen 1968; G. Strecker, Das Evange-

gangs- wie Endpunkt eines geschichtlich erfolgreichen Kampfes. Der Begriff bedeutet „die Aussicht auf einen siegreichen Streit“⁶⁹ genauso wie den „Lohn für die Überbringung einer Siegesnachricht“⁷⁰. Ja, „Evangelium“ ist die triumphale Siegesbotschaft selbst,⁷¹ deren Freudesworte alle, die sich auf der Straße des Siegers wiederfinden, bis ins Innerste berührt.⁷² Da die Genitivverbindung „Evangelium Gottes“ als Urheber und Vollender der guten Nachricht Gott behauptet, geht es um die Selbstbekundung Gottes als Gott, seine mächtige Durchsetzungsfähigkeit. Nicht dass Gott ist, wird im Bekenntnis ausgesprochen, sondern dass er wirkt, und sich in seiner Wirkung gegenüber allen Bestreitern seiner Göttlichkeit souverän durchsetzt.

Nach atl.-jüd. Theologie besteht die Wirkung Gottes in seinem Wort. Ein mächtiges Wort, das Welt schafft und Geschichte macht. Diese worttheologische Vorstellung über Gottes Wesen ist kongruent mit den Annahmen des antiken magischen Weltbildes. Danach ist die Gottheit eingebunden in die natürlichen Ereignisse und geschichtlichen Prozesse. Durch Mantik können begabte Gottesfrauen und -männer das Einwirken Gottes auf das Weltgeschick wahrnehmen. Propheten sind dabei in der Lage, die Vorzeichen von schicksalhaft eintreffenden Geschichtsausgängen zu erkennen und Königen und Feldherren sinnhaft zu artikulieren.

Von besonderer Bedeutung wurde für Israel die Folge von prophetischer Gotteswortankündigung einerseits und göttlichem Geschichtsvollzug andererseits zur Zeit des babylonischen Exils. Einmal, weil mit seiner Hilfe die Theologie von Gottes Treue entwickelt wurde, dass selbst in Zeiten geschichtlicher Negation Gott als ein für sein Volk aktiv Planender und Handelnder gelten konnte. Und zum anderen, weil der der atl. Forschung als sog. „Deu-

lium Jesu Christi, in: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 503–548.

69 Vgl. Jos, Bell 2,420.

70 Vgl. 2Reg 4,10; 18,22.

71 Vgl. 2Reg 18,20.25.27; 4Reg 7,9.

72 Vgl. Fastenrolle 12 (67–70 n.Chr.).

terojesaja“ zugängliche Prophet (Dtjes 40–55)⁷³ den Weissagungsbeweis für die Ansage einer heilvollen Zukunft einsetzte. Seine Argumentation war dabei bestehend:⁷⁴ Ist Israels Gott durch die prophetische Vorhersage gegenüber allen Götternichtsen als wahrer Gott bestätigt,⁷⁵ so gehört ihm auch die volle Gestaltungskompetenz für die Zukunft.⁷⁶

Der nahende Sieg, so Deuterijosaja, aber besteht nicht nur im guten Ausgang des babylonischen Exils,⁷⁷ sondern trägt darüber hinaus die Qualität letztgültiger Erfüllung. Der alte Exodus wird überboten werden,⁷⁸ und die Schöpfung wird die ins Neue verwandelte Schöpfung sein.⁷⁹ Damit schließlich der Schöpfer von Israel und der ganzen Welt sein Friedensheil vor allen Völkern demonstriert, wenn er auf dem Zion seine universale Königsherrschaft antritt und für alle Ewigkeit von seinem Herrscherthron aus regiert.⁸⁰

In nachexilischer Zeit geschieht nun nichts weniger, als dass Deuterijosajas endzeitlich-eschatologischer „Gottesbeweis“ von dem buchreligiösen Konzept „Heilige Schriften“ abgelöst wird.⁸¹ Das urchristliche Heilsbekenntnis erklärt folgerichtig nicht mehr die mündliche Verkündigung eines (oder auch mehrerer) Propheten für würdig, Gottes Zukunftsgeschichte zu weissagen. Nein, es nennt in einem pauschalen Urteil alle Propheten, die in der Gesamtheit der für göttlich geschätzten Schriften das

73 Vgl. Dtjes 41,22f.; 42,9; 43,9; 46,10; 48,3.

74 Vgl. Dtjes 46,8–13.

75 Vgl. Dtjes 41,21–24.

76 Vgl. Dtjes 46,12f.

77 Vgl. Dtjes 40,1–11; 52,7–9.

78 Vgl. Dtjes 40,3f; 42,15f; 43,19b; 48,21; 49,10f; 52,12; 55,12.

79 Vgl. Dtjes 43,19a, auch 42,9; 43,2; 45,8; 48,7.

80 Vgl. Dtjes 52,7f.

81 Die Bezeichnung „heilige Schrift(-en)“ im Sinne des reinheitstheologischen und liturgischen Verständnisses ist zu unterscheiden von der Bezeichnung von den Büchern, die im Tempelvorhof aufbewahrt wurden (vgl. Kel XV,6; Tkel BM V,8, dazu Josephus, Ant 3,38; 4,303; 5,61, s. G. Veltri, Art. Heilige Schriften II. Judentum, RGG⁴ 3 (2000) 1549f).

Evangelium der eschatologischen Gottesherrschaft ankündigen.

Ist der Ausdruck „heilige Schriften“ nicht aus dem Alten Testament,⁸² sondern aus dem Frühjudentum bekannt,⁸³ und zwar sowohl im palästinischen⁸⁴ als auch im hellenistischen Judentum,⁸⁵ so bedeutet der Begriff⁸⁶ nichts weniger als die Signatur eines Zeitalters. Es ist die nachexilische Zeit, in der ein expansives, sich neben Palästina auch in der weltweiten Diaspora zurechtfindendes Frühjudentum die Dignität des Heiligen von Gegenständen und Orten, vom Tempel und dem priesterlichen Kult, auch auf die Gestalt schriftlicher Texte überträgt. Das Aufkommen einer Buchreligion zunächst neben der Jerusalemer Kultreligion führte dazu, „dass man bestimmten Schriften die Qualität der Heiligkeit, der unmittelbaren oder mittelbaren Herkunft von Gott, zuschrieb“.⁸⁷ So heißt es in einem schriftgelehrten Frühjudentum nicht mehr „Hört das Wort JHWHs!“ (Jes 1,10 u.ö.), sondern „Forscht in der Schrift JHWHs und lest!“ (34,16).

82 Vgl. aber 1Makk 12,9: τὰ βιβλία τὰ ἁγία; 2Makk 8,23: τὴν ἱερᾶν βίβλον sowie Demetrius (3. Jh. v.Chr.): „heiliges Buch“ (nach Alexander Polyhistor, Eus. PraepEv 9,29,1.15). Für die atl. Zeit vgl. den Aufsatz von J. van Oorschot, Altes Testament, in: U. Tworuschka, Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 29–56, 29. Es ist ein Mangel des neuesten Sammelbandes zum Thema, dass sich kein Autor – auch nicht derjenige für den Bereich „Neues Testament“ (N. Walter) – der urchristlichen Fassung des religionsphänomenologischen Konzeptes „Heiliger Schriften“ in Röm 1,2 zuwendet.

83 Vgl. G. Schrenk, Art. γράφω κτλ., ThWNT 1 (1933) 742–773; 750f; C. Colpe, Art. Heilige Schriften, RAC 14 (1988) 184–223; H. Burkhardt, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Gießen/Basel² 1992, 75–91.

84 Vgl. mYad IV,6; Er X,3 (R. Jehuda, T 2).

85 Hier jedoch mit dem hellenisierenden Adjektiv ἱερός gebildet, vgl. Philo: ἱερὰ ἡ γραφαί in Op 77; Abr 61.121; Decal 8.37; Spec-Leg 1,214; 2,104. 134; Her 106. 159. 286; Congr 34.90; Fug 4; Josephus, Ap 2,45: αἱ τῶν ἱερῶν γραφῶν βιβλίοι.

86 Vgl. urchristlich 2Tim 3,15: τὰ ἱερὰ γράμματα; 1Clem 45,2; 53,1: αἱ ἱερὰ ἡ γραφαί.

87 H. Donner zur Kennzeichnung des „Zeitalter(-s) der heiligen Schriften“ in: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 2 (GAT 4/2), Göttingen 1986, 437.

Die Tragweite der religiösen Autorität des heiligen Buchstabens ist für die Entwicklung des jüdischen Glaubens als einer Bildungs- und Kulturreligion kaum angemessen zu beschreiben. Für das vorpaulinische Bekenntnis gilt, dass „Heilige Schriften“ weder einen festgelegten Kanon von Textsammlungen meint noch einzelne Schriftstellen. Der Bezug liegt auf dem vom Frühjudentum propagierten religiösen Medienkonzept. In ihm wird Israels Überzeugung von der Anwesenheit des heiligen Gottes in der Welt an die Gestalt der von Menschen verfassten Texte gebunden. Mit der Überzeugung von der Bindung Gottes an die Schriften Israels aber werden alle „heiligen Schriften“ zum Mittler von Israels Glauben an Gottes Herrschaft. Sie befördern in ihrem Verständnis als prophetische Schriften insgesamt Israels Heilshoffnung auf eine endzeitliche Verwirklichung der Gottesherrschaft. Wie der Ausdruck *κατὰ τὰς γράφας* in dem vorpaulinischen Traditionsstück 1Kor 15,3b–5 (2 x) andeutet, wurde dieses im Frühjudentum propagierte endzeitlich-eschatologische Schriftverständnis von der frühen Christengemeinde für ihren Glauben übernommen.

Aus diesem Grund ist der erste Abschnitt des urchristlichen Bekenntnisses gründlich missverstanden, wenn er als ein quasi-objektives Beweisverfahren einer prophetischen Schriftstelle – oder auch mehrerer – auf die geschichtliche Person von Christus verstanden würde. Auf dem Hintergrund der frühjüdischen Entscheidung für das heilige schriftliche Wort artikuliert es vielmehr den Glauben an Gottes Geschichtsmächtigkeit. Danach bezeugt Israels prophetische Schrift das endzeitliche Evangelium, dass Gott selbst sich gegenüber allen Bestreitern seiner Gottheit in der Geschichte souverän durchsetzen wird.

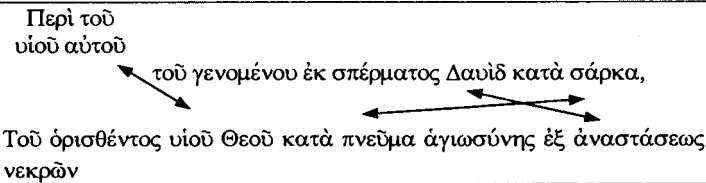
Was aber die inhaltliche Mitte des eschatologischen Geschichtsheiles zugunsten aller Glaubenden ist, beschreibt nun der zweite, christologische Teil des Symbols:

4. Die davidische Gottessohnchristologie

Das Heil, in dem sich Gottes Herrschaft endzeitlich manifestiert, besteht für das Glaubensbekenntnis in einer von

Gott selbst unterschiedenen Person. Sie wird im christologischen Teil zunächst nur funktional als „*sein* (sc. Gottes) *Sohn*“ bezeichnet, um schließlich wenig später mit dem Titel „*Sohn Gottes*“ ausgezeichnet zu werden (Röm 1,3f.). In diesem behutsamen Fortschreiten von der funktionalen zur titularen Aussage lässt sich gut ein jüdischer Vorbehalt ausuden gotteslästerliche Anmaßung von Königen und Kaisern als Gottessöhne im antiken Herrscherkult⁸⁸ verhinderte nämlich, dass in jüdischer Erwartung der davidischen Messiaskönig mit dem Gottessohntitel belegt wurde.⁸⁹

Der davidische Gottessohnmessias



Ohne Zweifel aber hat das aus Israel hervorgegangene Christentum gegenüber dem Gebrauch des Gottessohntitels für den Glauben an Jesus als Gottes Heilsagenten weniger theologische Skrupel gezeigt.⁹⁰ Als Legitimationsgrund dürfte dafür der Auferstehungsglaube verant-

88 Vgl. Ez 28,2; Dan 7,25; 11,36; PsSal 2,28f.

89 Vgl. U. B. Müller, „Sohn Gottes“ – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, ZNW 87 (1996) 1–32: 1–7. Auch der vieldiskutierte Text 4Q246 (jetzt zugänglich als „Gottessohn-Text“ in A. Steudel (Hg.), Die Texte aus Qumran Bd. II, Darmstadt 2001, 167–173) gibt eine jüd. Gottessohntitulatur gerade nicht her, gegen H.-W. Kuhn, Röm 1,3f und der davidische Messias als Gottessohn in den Qumrantexten, in: Chr. Burchard u.a. (Hg.), Lese-Zeichen für Annelies Findeiß zum 65. Geb. am 15. März 1984 (DBAT.B 3), Heidelberg 1984, 103–112: 111; A. Labahn/M. Labahn, Jesus als Sohn Gottes bei Paulus. Eine soteriologische Grundkonstante der paulinischen Christologie, in: U. Schnelle/Th. Söding (Hg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge, FS H. Hübner, Göttingen 2000, 97–120: 98–103.

90 Vgl. den Gottessohntitel für Jesus Christus bei Paulus (2Kor 1,19; Gal 2,20) und Mk 1,1; 3,11; 5,7 und die Diskussion im Joh: 5,18; 10,33.36; 19,7.

wortlich sein. Der Gottessohntitel konnte urchristlich verwendet werden, weil sich Gott selbst in der Errettung Christi vom Tode in einzigartiger Weise mit dem Geschick seiner Person identifiziert hatte. Um sich dieser auch für Röm 1,3f gültigen Entscheidung zu nähern, ist nach der Vorstellung der Aussagestruktur auch auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der davidischen Messianologie einzugehen.

Wie bereits festgestellt, handelt es sich bei der christologischen Aussage um einen chiasmatischen Parallelismus. Die formelhafte Antithese zweier Zeilen, deren Glieder versetzt zueinander gestellt sind, betont stilistisch die Einheit zweier sich ergänzender Aussagen.⁹¹ Der Wirklichkeitsbereich der zweiteiligen Christologie umfasst dabei die beiden Pole des antiken Weltbildes: κατὰ σάρκα bezeichnet die irdische und κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης die himmlische Existenz. Die Heilsperson, die beide Seinsweisen zielgerichtet durchläuft, wird zu Beginn (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) wie auch mittendrin (υἱοῦ Θεοῦ) als Gottessohn bezeichnet. Das aber bedeutet hinsichtlich ihres Status keine Veränderung. Mit anderen Worten: die Heilsfigur ist schon immer der präexistente Sohn Gottes in Ewigkeit, wie sie zugleich der Sohn Gottes im geschichtlichen Weltendurchlauf erst werden wird.⁹²

Inwiefern nun beide Teile – die Geburt in der Davids-Familie wie die Erhöhung seit Totenerweckung – jeweils für sich eine vollgültige christologische Aussage über den Initiator der Gottesherrschaft machen, ist nun zunächst mithilfe des schriftgelehrten Bezugspunktes zu erkennen. Er liegt – worauf Martin Hengel hingewiesen hat⁹³ – in

91 Vgl. später IgnEph 18,2; IgnSmyr 1,1.

92 Gegen E. Schweizer, Der Glaube an Jesus den „Herrn“ in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde, EvTh 17 (1957) 7–21: 11, der für Röm 1,3f den misslichen Ausdruck „Zweistufenchristologie“ prägte (übernommen z. B. von F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (UTB 1873), Göttingen⁵1995, 252).

93 Der Sohn Gottes, Tübingen²1977, 100f, vgl. O. Betz, Was wissen wir von Jesus?, Wuppertal/Zürich 1991, 109–112; H.-W. Kuhn, Röm 1,3f, 111; U. B. Müller, „Sohn Gottes“, 11.

der sog. Nathanweissagung. Christliche Schriftauslegung kann nämlich aus dem Orakel 2Sam 7,12–14 LXX:

„... und ich will deinen (sc. Davids, vgl. V.8) Samen (τὸ σπέρμα σου) nach dir auferwecken (ἀναστήσω) ..., und ich werde sein Königum (τὴν βασιλείαν αὐτοῦ) aufrichten ... Ich werde ihm zum Vater, und er wird mir zum Sohn (εἰς υἱόν) werden,“

die Verbindung von davidischem Geburtsadel (τὸ σπέρμα σου), Auferstehung (ἀναστήσω), Gottessohnschaft (εἰς υἱόν) und dem von Gott, dem Vater, dem Sohn übergebenen Königsherrschaft (τὴν βασιλείαν αὐτοῦ) herauslesen.

Auf der Folie der Nathanverheißung kann der durch Totenerweckung von Gott selbst rehabilitierte Jesus von Nazaret⁹⁴ als messianische Endzeitfigur interpretiert werden: Er, der bereits Zeit seines Lebens Gottes ankommende (Königs-!) Herrschaft in Wort und Tat seiner Person an Israel vermittelt hatte, wird im Moment seiner von Gott durchgesetzten posthumen Erhöhung als Individuum in die himmlisch vollendete Königsherrschaft eingesetzt.⁹⁵ Nun ist die Vorstellung über das christologische Reflektionsniveau im frühen Christentum zu simplifizierend gekennzeichnet, wollte man behaupten, dass es allein aufgrund dieser Art von „krausem Schriftbeweis“ zur Christologie des auferweckten Jesus als Erfüllung der jüdischen Hoffnung auf einen davidischen Gottessohnmessias⁹⁶ gekommen sei.⁹⁷ Mit der messianischen Anschauung

94 Vgl. Röm 4,24b; 8,11; 10,9; 1Kor 6,14; 15,15; 2Kor 4,14; Gal 1,1; 1Thess 1,10 u.a.m.

95 Die historische Zugehörigkeit der Jesusfamilie zur Davidssippe könnte dem messianischen Bekenntnis einen stimmigen historischen Anknüpfungspunkt gegeben haben, vgl. zur davidischen Abstammung Jesu gemäß Joseph, seinem Vater, Mt 1,6 mit 16; Lk 3,23 mit 31; 2Tim 2,8 (die Ansicht von der davidischen Abstammung von Maria, der Mutter Jesu, findet sich erst ab Mitte des 2. Jh. n.Chr.: Justin, Dial. 43,1; 100,3; Protev 10,1; am Ende des 2. Jh. gilt Jesu Verwandtschaft als davidisch, vgl. Hegesipp nach Euseb, HistEcc 3,20,1–6). Umgekehrt könnte aber auch aus dem vor- bzw. nebenpaulinischen Evangeliums-bekenntnis das geschichtliche Wissen über Jesus als Davididen erst entstanden sein.

96 Vgl. PsSal 17,21; Joh 7,42a; Barn 12,10f.

ist nämlich nicht nur ein bestimmter Text, sondern darüber hinaus der im AT beschriebene Einsetzungsvorgang präsent. Wie die an Königserzählungen reiche atl. Literatur erläutert, besteht die Königsinthronisation aus zwei (bzw. drei) sich ergänzenden Akten: der vorausgehenden Designation schließt sich die Inthronisation des Königs an, verbunden mit einer Akklamation durch das neukonstituierte Königsvolk.

Geht an den Propheten Samuel z.B. der göttliche Auftrag, einen König über Israel einzusetzen, so salbt er von den Söhnen des Kisch zunächst Saul mit Öl und ruft ihn zum Fürsten über JHWHs Erbe aus.⁹⁸ Sein Königsamt aber tritt Saul erst in dem Moment an, als er in Gilgal eingesetzt und von dem ganzen Volk als König bestätigt wird.⁹⁹ Diese Folge von Designation zum König und Inthronisation zum König wird auch von David erzählt, als er König über Juda wird,¹⁰⁰ bei seinem Nachfolger Salomo¹⁰¹ und Jehu,¹⁰² dem König über das Nordreich. Ja, die Abfolge findet sich auch in nachexilischen Königstraditionen.¹⁰³ Der sachliche Grund für dieses komplexe Königsritual¹⁰⁴ dürfte in der Vermeidung des Gegeninanders von JHWHs Königtum über Israel und dem eines Menschen liegen.¹⁰⁵ Das sakrale Königtum in Israel ist einerseits ein weltlicher Willensakt des Volkes, wie es andererseits auch JHWHs Königtum bleibt, insofern diesem die personale Auswahl für seinen irdischen Stellvertreter auf Erden durch göttlichen Ratschluss, ausgeführt durch einen Propheten, vorbehalten bleibt.¹⁰⁶

97 So aber W. Stenger, Christushymnus, 106.

98 Vgl. 1Sam 10,1.

99 Vgl. 1 Sam 11,14f.

100 Vgl. 1Sam 16,1.13; 2Sam 2,4.

101 Vgl. 1Kön 1,34f.38–40.

102 Vgl. 2Kön 9,3.6.13.

103 Vgl. Ps 89,4f.20–38, V.21: „Ich (sc. JHWH) habe David ersehen, meinen Knecht, mit heiligem Öle salbte ich ihn“ und V.28: „Ich aber – zum Erstgeborenen setze ich ihn ein“; Ps 132,11b (JHWH spricht): „Deines Leibes Spross“ und: „ihn will ich auf deinen Thron erheben“; PsSal 17,42: „Das ist der Stolz des Königs Israels, den Gott auserwählt“ und „ihn über das Haus Israel zu setzen“.

104 Vgl. 2Sam 7,12; Ps 2,6f; 110,1.3.

105 Vgl. Ri 8,22f.

106 Vgl. dazu R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (GAT 8/1), Göttingen 1992, 172–185 (Lit.).

Für die Christologie des urchristlichen Bekenntnisses ist bedeutsam, dass sie alle Teile der atl. Königszeremonie präsentiert: Zuerst die Auswahl eines Davididen aus dem Volk Israel, die Designation eines Menschen von Fleisch und Blut zum König (Röm 1,3b), und darauf die Einsetzung dieses Menschen zur Herrschaft als Gottessohnkönig durch seine Totenauferstehung (V.4a). Der Zeitpunkt der irdischen Herrlichkeit beginnt dabei mit der Geburt des Präexistenten als Davidide, der Moment seiner himmlischen Vollendung mit seiner Auferweckung von den Toten. Entscheidend nun ist, dass beide Handlungen auf die Aktivität des einen heiligen Gottes zurückzuführen sind. So wird es in der Rede des sich als „heilig“ vorstellenden Gottes¹⁰⁷ in dem Davidkönigpsalm 89 vorausgesetzt.¹⁰⁸ Und so dürfte es auch der den göttlichen Geist als „Geist der Heiligkeit“ überdefinierende Genitiv zum Ausdruck bringen. Als „Gott in actio“ ist der Ausdruck $\piνεϋμα \acute{\alpha}γιωσϋνης$ im Frühjudentum bekannt.¹⁰⁹ Gott selbst also, der bereits für die irdische Auswahl des Davididen Verantwortung trägt, krönt diesen zum Gottessohn in der ganz von seiner Heiligkeit durchwalteten himmlischen Welt.¹¹⁰

Die damit für den Gottessohnkönig erreichte Machtposition ist überaus herrlich. Sie wiederholt nicht Israels Erwartung eines irdisch-nationalen Königreiches. Nein, sie ist eine Herrschaft über Himmel und Erde! Ein Königtum auch nicht des Kampfes eines Königsvolkes gegen die

107 Vgl. Ps 89,36: „Ich (sc. JHWH) habe einmal bei meiner Heiligkeit geschworen ...“, dazu Vv. 6.8.19.36.

108 Vgl. Ps 89,21: „Ich (sc. JHWH) habe David ersehen, meinen Knecht, mit heiligem Öle salbte ich ihn“.

109 Nicht LXX, aber MT: Ps 51,13; Jes 63,10 (dazu die Qumranschriften: 1QS 8,16; 9,3; 1QH 7,7; 12,12; 14,13; 16,2f. 7.12 u.ö.); TestLev 18,11, sowie auf einem jüdischen Amulett, vgl. E. Peterson, *Das Amulett von Acre*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 346–354: 351f.

110 Die christologische Anschauung von Röm 1,3f denkt weder funktional noch hierarchisch (so z. B. im Gefolge von Ps 110,1; Röm 8,34; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12f; 1Petr 3,22 u.ö.), sondern doxologisch, vgl. analog Phil 2,9.

Völker der Erde, sondern eine Herrschaft des Friedens¹¹¹ über alle Völker und die Welt und natürlich auch über alle Mächte des Himmels.

5. Die Kyriosakklation des Königsvolkes

Entsprechend der atl. bezeugten Königsinthronisation dürfte das urchristliche Bekenntnis mit der Homologie: „Jesus Christus, unser Herr!“ geschlossen haben. In der Königsakklation wird abschließend der Name des verehrten Herrschers, in diesem Falle Jesus Christus bekannt. Damit macht sich das in seiner Macht konstituierende Königsvolk identifizierbar: es ist die weltweit verstreute christliche Gemeinschaft, deren einzelne Glieder zur Kyrios-Homologie über Jesus Christus vordringen.¹¹²

Dass dem irdischen König in seiner Funktion als göttlichem Stellvertreter die allein für Gott reservierte Hoheit des Kyrios¹¹³ beigelegt wurde, lässt sich atl. mit dem Sprecher des Königspsalms 110 belegen.¹¹⁴ Und frühjüd. ist bekannt, dass wenn Israels König eine weltweite Herrschaft antritt, die Völker in der Proklamation von Israels König als Kyrios ihr Gericht und Heil zugleich finden.¹¹⁵

Die Exhomologese von Jesus Christus als königlichem Gottessohnherrscher, dem der Kyriosname als „*ein Name gegeben ist, der über allen Namen ist*“ (Phil 2,9), ver-

111 Vgl. E. Brandenburger, *Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses*, Gütersloh 1973, 21.

112 Vgl. Röm 10,9; 1Kor 12,3; 2Kor 4,5.

113 Vgl. die konsequente Wiedergabe von JHWH mit κύριος in der LXX.

114 Vgl. Ps 110,1: „JHWH (LXX 109,1: κύριος) sprach zu meinem Herrn (τῷ κυρίῳ μου): ...“.

115 Vgl. TestJud 24,5f (V1–4 sind christliche Interpolation, dazu J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen* (AGJU 8), Leiden 1970, 319): „Dann wird das Zepter (s)meines Königtums aufleuchten, und an eurer Wurzel wird ein Spross entstehen. Und durch ihn wird ein Zepter der Gerechtigkeit den Völkern heraufkommen, zu richten und zu retten alle, die den Herrn anrufen“.

dankt sich im historischen Sinne der Einbeziehung auch der Völker in die christliche Mission.¹¹⁶ Wie dabei der lukanischen Apostelgeschichte zu entnehmen ist, wurde im Kontext der christlichen Gemeinde von Antiochia „das Evangelium vom Kyrios Jesus“ zum ersten Mal „auch den Hellenen verkündigt“ (Apg 11,20). Die sich durch das öffentliche Evangeliumsbekenntnis den Ansprüchen jeder anderen Verehrung fordernden Herrschaft verbindlich entziehenden Nichtjuden treten „durch ihre Unterwerfung unter den κύριος Jesus an die Seite der Ἰουδαῖοι“. Gemeinsam konstituiert sich ein gehorsames Königsvolk, dessen

„Bekenntnis zum selben Kultherrn [...] eine Egalität schafft, die den jüdischerseits mit traumatischen Ängsten besetzten religiös-kulturellen Gegensatz [...] zwischen Juden/Jüdinnen und Griechen/Griechinnen“ überbrückt.¹¹⁷

Der christliche König ist „derselbe Herr/Kyrios aller“ unter dessen Regentschaft Juden und Völker als ansonsten arme Geschöpfe überreich mit Gerechtigkeit¹¹⁸ und Weisheit¹¹⁹ regiert werden (vgl. Röm 10,12).¹²⁰

6. Die heiligende Homologie

Paulus benutzt in der kommunikativen Eröffnung des Römerbriefes das urchristliche Evangeliumsbekenntnis, weil er mit ihm den Apostolat für die Völkermission, aber

116 Mit J. Becker, Auferstehung, 28–31, gegen W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (ATHANT 44), Zürich 1963, 108.

117 E. Rau, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart u.a. 1994, 83.

118 Vgl. Ps 111,1a.3 LXX.

119 Vgl. die Verbindung von „Reichtum“ und „Weisheit“ in Prov 3,16; 8,18; Weish 7,11.13; 8,5.18; Sir 24,17.

120 Zur antiochenischen Tradition von Röm 10,12* vgl. U. Mell, „Neue Schöpfung“ als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie, in: E. Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 17), Gütersloh 2001, 345–364: 354.

auch den Glauben der ehemals zu den Völkern zählenden stadtrömischen Christen als Ereignis von Gottes Erwählungsgnade ausweisen kann.¹²¹ Theologisch ist ihm mit dem *antiochenischen Evangeliumsbekenntnis* eine unumstößliche Struktur vorgegeben: Gottes Evangelium beginnt, selbst wenn es im Effekt alle Völker meint, immer mit Israel. Diesem Volk hat der heilige Gott seine Heiligkeit in Schriften anvertraut¹²² und aus diesem Volk stammt der davidische Gottessohn *κατὰ σάρκα*.¹²³ Dass Paulus sich diesem geschichtlichen, nicht hintergehbaren Evangeliumsgrundsatz verpflichtet weiß, wird sogleich am theologischen Auftakt des Römerbriefes klar, wenn über der Gleichberechtigung aller Glaubenden konsequent am theologischen Primat von Israel festgehalten wird: „*zunächst (sic !) für den Juden und dann auch für den Griechen*“ (Röm 1,16). Schließlich wird Paulus in Röm 9–11 materialreich die Dialektik des rettenden Evangeliums im bleibenden geschichtlichen Verhältnis zu Israel herausstellen.

Hinsichtlich der Heiligkeitssprache benennt das Evangeliumsbekenntnis zwei Aspekte: Einmal bespricht es die himmlische Heiligkeit Gottes im Geist seiner Königsherrschaft, zum anderen die Heiligkeit von Israels endzeitlich zu lesender Schrift. Die Verbindung des irdischen mit dem himmlischen Heiligkeitsbereich fällt dem Gottessohn zu. Er ist Sinn und Ziel des Evangeliums und tritt mit Gottes Hilfe folgerichtig eine heilige Herrschaft über Israel wie alle Völker an. Zu seinen gehorsamen Untertanen gehören alle Glaubenden. Sie verbinden sich und ihr Leben auf dem Weg der Homologese mit dem Evangelium von Gottes heiliger Sohneherrschaft.

Mit der Entscheidung für die Homologie der Glaubensheiligung hat das Christentum gegenüber dem altjüdischen Heiligkeitskonzeptes des Tempelortes und dem frühjüdischen des transportablen Buches den Mut zu einem neuen religiösen Wagnis bewiesen. Heiligkeit ist für das junge Christentum ein dynamisches Geschehen des

121 Vgl. Röm 1,5f; 15,9.

122 Vgl. Röm 3,2; 9,4.

123 Vgl. Röm 9,5; 15,8.

Geistes, das sich weder durch Opfergang noch Buchstabenverehrung, sondern über und im Herz eines jeden Menschen in der profanen Welt ausbreitet. Es ist daher nicht ohne Grund, dass sich die allerersten Christen in Jerusalem weder als Israeliten noch Juden noch als Fromme oder Gottesfürchtige bezeichnen ließen. Um ihre neue, Gott im Herzen tragende, eben distanzlose Gotteszugehörigkeit auszudrücken, wählten sie für sich den bezeichnenden Titel „*die Heiligen*“ (Röm 15,25f.31; Apg 9,13).

Im Römerbriefpräskript überträgt Paulus die zum Ehrentitel der Jerusalemer Christen gewordene Benennung auf alle stadtrömischen Christen, wenn er sie mit „*berufene Heilige*“ anspricht (Röm 1,7). Mit dem unübersehbaren Hinweis auf ihre göttliche Erwählung – „*berufene*“ – aber weist Paulus darauf hin, dass sich Heiligkeit nicht aus eigenem Vermögen, sondern der Wahl zuvorkommender, grundloser Gottesliebe verdankt. Mit dem raffinierten Ausdruck „*berufene Heilige*“ aber kommt es zu einer eigentümlichen Sprachkombination: Sie betont auf der einen Seite Gottes alleinige Verantwortung für die Ausbreitung seiner Heiligkeit, wie sie auf der anderen Seite den Menschen als heilig auszeichnet, der sich in der Homologie zu Gottes heiliger Herrschaft bekennt.

Diese Wechselseitigkeit – Reziprozität – dürfte den Geist christlichen Glaubens ausmachen. Ihn könnte man den *Geist der heiligenden Homologie* nennen. In diesem Geschehen als einem Sprache gewährenden Ereignis kommen sich Mensch und Gott eigentümlich nahe, und zwar so nahe, dass der Mensch angstfrei um Gottes souveräne Gottheit weiß und sie im Bekenntnis heiligt, während er selbst Gottes unnahbare Heiligkeit für sich als Auszeichnung eines wunderbar Geliebten empfängt. Das gilt für den priesterlich dem Evangelium dienenden Apostel¹²⁴ genauso wie für alle sich dem Heiligen Geist anvertrauenden Christen.¹²⁵

124 Vgl. Röm 1,1.

125 Vgl. Röm 15,16.