

Israel unter dem Ruf Gottes (Röm 9–11)

Von Dieter Zeller

Die Erkenntnis setzt sich immer mehr durch, daß man kaum irgendwo im Neuen Testament eine in sich stehende, allgemeingültige Auskunft auf die Frage bekommen kann, was Israel nach dem Willen Gottes war, ist und sein soll. Immer fällt das Urteil »engagiert« aus. Von den heftigen Vorwürfen gegen »dieses Geschlecht« in frühen Schichten der vorevangelischen Tradition bis zum apokalyptischen Trostbuch des Johannes, wo die Christen die Prädikate und Bilder des Gottesvolkes für sich in Anspruch nehmen, dient die Erwähnung der »Juden« dem christlichen Selbstbewußtsein, das sich selbst bestimmen und von der »Synagoge« scheiden möchte. Anscheinend kann man theologisch nicht von Israel reden, ohne selbst einen Standort in der Offenbarungsgeschichte einzunehmen. In Röm 9–11 bezieht Paulus seinen Standpunkt ausdrücklich unter seinen »Brüdern dem Fleische nach«. Das läßt vermuten, daß hier ausnahmsweise nicht nur »von außen« über die Juden gesprochen wird. Was haben aber dann diese Kapitel dem Christen zu sagen, der sich heute über Israel Gedanken macht?

Die Schwierigkeit von Röm 9–11

Den Leser der Paulusbriefe läßt aufhorchen, daß am Ende dieser Kapitel (11, 2. 28 f.) Vokabeln, die sonst die Heilchance aller Christen im Evangelium aussagen, wie »Vorhererkennen« Gottes (*προοιγνώσκειν*, vgl. Röm 8, 29), »Berufung« (*κληῆσις*, vgl. 1 Kor 1, 26; 7, 20; Phil 3, 14; vgl. *κλητός* 1 Kor 1, 2. 24; Röm 1, 6 f.; 8, 28; *καλεῖν* Röm 8, 30 u. ö.) und »Erwählung« (*ἐκλογή*, vgl. 1 Thess 1, 4; *ἐκλεκτός* Röm 8, 33; *ἐκλέγεσθαι* 1 Kor 1, 27 f.) nun in spezifischer Weise für Israel gebraucht sind. In seiner Errettung soll ein Ruf wirksam werden, der so nur an dieses Volk ergangen ist. Tritt dabei das Evangelium von Jesus Christus in den Hintergrund? Die Väter sind jetzt auf einmal Grund besonderer Zuwendung Gottes zu den Juden. Das verwundert, wenn man gelesen hat, wie Paulus Gal 3, 7 ff. die Heidenchristen gewaltsam in die Nachkommenschaft Abrahams einreihet, um ihnen Segen und Verheißungen zu sichern. Nach Röm 4 kennt er für die Völker und für die, die sich über die Beschneidung von Abraham herleiten, nur *einen* Zugang zu der bereits dem Erzvater zuteilgewordenen Gerechtigkeit: den Glauben. Und mit zunehmender Tendenz weitet sich in diesem Stück der Vaterbegriff,

so daß schließlich nur noch die Heidenvölker als Same Abrahams im Blick stehen.

Wird Paulus in Röm 11 in begreiflicher, aber theologisch doch zu relativierender Verbundenheit mit seinen Volksgenossen (vgl. 9, 2f.; 10, 1; 11, 1b) seiner Verkündigung untreu? Ch. H. Dodd¹ stellt zu 11, 29 fest: »Es ist nicht zu leugnen, daß er die Abrahamsverheißung auf zwei unterschiedlichen und vielleicht unverträglichen Wegen zum Beweis herangezogen hat. Wenn die Verheißung letztes Gesegnetsein für ›Israel‹ meint, kann man *entweder* die geschichtliche Nation Israel als den Verheißungserben betrachten; dann hat Paulus recht, wenn er sagt, ganz Israel werde gerettet werden. *Oder* das ›Neue Israel‹ nimmt seinen Platz ein, der Leib Christi, in dem es weder Jude noch Grieche gibt; aber in diesem Fall gibt es keinen Grund mehr dafür, dem jüdischen Volk als solchem irgendeine besondere Stelle in der Zukunft zuzuschreiben. Paulus möchte beides zugleich haben. Wir können gut verstehen, daß eher gefühlsmäßige Anteilnahme an seinem eigenen Volk als strenge Logik seinen Entwurf bestimmte.«

Auch neuere Aufsätze² bewegen sich in der Alternative »geschichtliches Privileg der Erwählung Israels« oder »universelle Rechtfertigung durch das Evangelium« (Senft), bzw. »Heilsgeschichte« oder »Dynamik des Evangeliums« (Güttgemanns). Muß dieses Entweder-Oder streng durchgeführt werden, um »sachkritisch« den eigentlichen Paulus gegen Paulus zum Zug zu bringen? Lassen sich nur so die Spannungen beseitigen, die zwischen Röm 9–11 und den anderen Paulusbriefen, ja sogar zu sonstigen Stellen im Römerbrief bestehen?

¹ The Epistle of Paul to the Romans. London 1948 (Eigene Übersetzung): »The fact is that he has argued from the promise to Abraham on two divergent and perhaps inconsistent lines. If the promise means ultimate blessedness for ›Israel‹, then *either* the historical nation of Israel may be regarded as the heir of the promise, and Paul is justified in saying that all Israel will be saved, or its place may be taken by the New Israel, the Body of Christ in which there is neither Jew nor Greek; but in that case there is no ground for assigning any special place in the future to the Jewish nations as such. Paul tries to have it both ways. We can well understand that his emotional interest in his own people, rather than strict logic, has determined his forecast.«

² Außer den Kommentaren sei an Literatur genannt: E. Dinkler, Prädestination bei Paulus – Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief. In: Signum Crucis. Tübingen 1967, S. 241–269; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß. Neukirchen-Vluyn 1972, S. 284–301; E. Güttgemanns, Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? In: studia linguistica neotestamentica. München 1971, S. 34–58; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus. München 1968; St. Lyonnet, Quaestiones in Epistulam ad Romanos. II, Rom 9–11. In: F. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11. Münster 1929; Ch. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Göttingen 1964; J. Munck, Christus und Israel. Aarhus/Kopenhagen 1956; H. Schlier, Das Mysterium Israels. In: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1958, S. 232–244; Ch. Senft, L'élection d'Israel et la justification (Romains 9 à 11). In: L'Évangile, hier et aujourd'hui (Festschrift F.-J. Leenhardt). Genf 1968, S. 131–142; M. Zerwick, Drama populi Israel secundum Rom 9–11. In: »Verbum Domini« 46 (1968), S. 321 bis 338. Vgl. auch meine Dissertation: Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief. Stuttgart 1973, deren Ergebnisse ich in diesem Aufsatz reflektiere.

Der Zusammenhang mit dem Briefganzen

Die Israelkapitel setzen ziemlich abrupt ein. Um den Eindruck sachlicher und literarischer Isolierung abzubauen, hat die neuere Exegese ihre Verflechtung mit dem *Briefthema* 1, 16 f. herausgearbeitet. Tatsächlich wird ja in der grundlegenden Aussage »Das Evangelium ist Gottes Kraft zum Heil für jeden, der glaubt« die in der Dativangabe unterstrichene Universalität seiner Bestimmung sogleich entfaltet und differenziert: »dem Juden zuerst und dem Griechen«. Da hier präsentisch von dem die Rede ist, was Gott im Evangelium wirkt, meint das »zuerst« weniger die faktische Abfolge der Christusverkündigung überhaupt oder im Vorgehen des Paulus, es hat eher eine Rangnuance. Die Heilsmacht des Evangeliums kommt von Gott her *vor allem* den Juden zu.

Worauf beruht diese ihre Sonderstellung? Davon läßt das erweiterte Präskript 1, 1–7 etwas durchblicken, obwohl es primär den angeschriebenen Heidenchristen sagen will: das Evangelium ist von Urzeit im Willen Gottes verankert, es kommt vom auferstandenen Herrn her und ist so – gerade in seiner Ausdehnung auf die Heidenvölker (V. 5) – von seiner Macht autorisiert. Aber darin ist auch enthalten, daß Gott seinen Willen von jeher Israel in den heiligen Schriften erschlossen hat; das ist die vornehmste Auszeichnung der Juden (vgl. V. 2 mit 3, 2). Die »Verlautbarungen Gottes« (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) sind nicht nur Lebensordnung (Torah), sondern weisen auch verheißend voraus auf die Ankunft des Christus (15, 8) aus dem Geschlecht Davids (1, 3). Seine Abstammung aus Israel ist ja der Gipfel der Sondergeschichte Gottes mit diesem Volk (9, 4 f.). Deshalb sind die Juden auch in einzigartiger Weise gerüstet, das Heil dieses Christus im Evangelium zu erlangen.

Der Römerbrief konnte bisher – abgesehen von dem kurzen Intermezzo 3, 1–3 – darauf kaum eingehen, weil die »Gesetzgebung« unter den vielen Gaben Gottes an Israel (9, 4 f.) ein verhängnisvolles Gewicht bekam. Die Juden halten sich das Gesetz zugute und weigern sich, sich mit der gottlosen Welt schuldig zu bekennen, obwohl sie durch es eigentlich in größere Verantwortung gestellt sind (2, 9 f.). Wenn Paulus 3, 21 ff. das Geschenk des Rechtseins vor Gott in Christus proklamiert, nimmt er nur insoweit Rücksicht auf den Vorrang Israels, als es in der Schrift das Zeugnis für die gesetzesfreie Gerechtigkeit sozusagen im eigenen Haus hat (3, 21) und an seinem leiblichen Ahnen Abraham ablesen kann (Kap. 4). Sonst aber ist er bemüht, das jüdische Rühmen zum Verstummen zu bringen, indem er die Initiative Gottes in Jesus zu Wort kommen läßt; hierin hat sich Gott als der *eine* kundgetan, der Juden und Heiden gleichermaßen auf Glauben hin gerecht macht (3, 27–30).

Nun aber, nachdem Kap. 8 die schon Kap. 5 erreichte Gewißheit der Rettung in Weltausmessungen triumphal überhöht hat, dringt das Faktum des

fast allgemeinen Widerstrebens der Juden nicht mehr als Stachel der Polemik, sondern als überwältigender Schmerz ins Bewußtsein des Apostels. Hatte Kap. 8 den Heilsstand der Christen als »Sohnsein«, als unlösbare Verbindung mit Christus und bevorstehende Verherrlichung gefeiert, so wirkt 9, 4 f. wie ein Echo darauf. In einem traditionellen, wohl durch hellenistisches Judentum geprägten Katalog werden ähnliche Güter den Israeliten eigens zugesprochen: ihnen gehört die Sohnschaft, die herrliche Gegenwart Gottes, vieles mehr und schließlich der Messias seinem Herkommen nach – und doch sind sie fern von Christus, wie V. 3 indirekt durchscheint. Daß hier die »Verheißungen« eindeutig den Juden als Besitz zugeschlagen werden, befremdet zunächst, wo Gal 3 sie doch für die Heidenchristen beanspruchte und Röm 4, 16 den Anteil der glaubenden Völkerwelt betonte. Aber auch diese herkömmliche Adressierung ist für die Gläubigen aus den Heiden nicht ohne Bedeutung: kann das Evangelium, das selbst verheißt ist und unter die Verheißung stellt, für sie Macht Gottes bleiben, wenn Gott den früheren Empfängern der Verheißung nicht Wort gehalten hat? So bildet das »Heil«, das Christus gebracht hat, auch die gedankliche Mitte von Kap. 9–11³, nur daß es jetzt auch bei den Juden Raum greifen muß, weil sie von jeher durch das Wort Gottes darauf hingeordnet sind. Der Römerbrief ist zwar an eine in der Hauptsache heidenchristliche Gemeinde gerichtet; aber auch sie muß interessieren, ob die Verheißung einen Wert hat, zumal diese in Röm 9–11 nicht mehr als das Strittige zwischen Juden und Heiden steht, sondern in ihrer Geschichtswirksamkeit problematisch wird. Denn auch den Christen ist die Rettung in der Botschaft von Jesus Christus zunächst nur angesagt. Der ganze Brief aber soll darlegen, daß das scheinbar ohnmächtige, nur auf Glauben angewiesene Wort für alle der einzige Weg zur Freiheit der Kinder Gottes ist, weil darin die Dynamik Gottes selbst am Werk ist.

So wird in den Israelkapiteln die Thematik des Römerbriefs nicht vergessen, aber auch das konkretere *Anliegen* des Schreibens, das besonders im Rahmen 1, 1–17; 15, 14–33 zum Ausdruck kommt, spielt untergründig hinein. Die Intention des Paulus ist nämlich meines Erachtens, die Römer für den geistigen, aber auch materiellen Mitvollzug seiner weiteren Mission im Westen zu gewinnen. Darum stellt er sich ihnen als Heidenapostel mit einer unendlich wichtigen Sendung vor. Auch in Kap. 9–11 gibt er diesen Hintergedanken nicht auf, wie 11, 13 beweist. Nur verschachtelt er seinen Auftrag derart mit der Bekehrung Israels, daß die Leser merken: das Gelingen des Missionsprojektes in Spanien trägt dazu bei, die ganze Welt in das Heil Christi einzuholen. Je mehr der Apostel sein Unternehmen in Richtung »Vollzahl der Heiden« vorantreiben kann, desto näher rückt auch die Wende für Israel. Auf jeden Fall gilt: »Paulus spricht wie das ganze Evangelium so auch die Judenfrage im Horizont der Heidenfrage an. Er verhandelt sie nicht

³ Vgl. »retten« (σώζειν) 9, 27; 10, 9. 13; 11, 14. 26; »Rettung« (σωτηρία) 10, 1. 10; 11, 11.

»an sich«, sondern im Zusammenhang seiner spezifischen Evangeliumsverkündigung unter den Heiden und in dialektischer Korrelation zu der Völkerwelt.«⁴

Die Gedankenschritte in Kap. 9–11

1. Daß die Bewährung des Wortes Gottes das Israelproblem mit der Sache des Evangeliums verbindet, zeigt gleich die erste abwehrende These 9, 6a: »Nicht als wäre das Wort Gottes« – nämlich in der Christusferne der jüdischen Mehrheit – »ausgefallen«. Paulus bringt damit das Sonderverhältnis Gottes zu Israel (9, 4f.) auf seinen worthaften Nenner. Die Bestreitung setzt zunächst einmal voraus, daß sich das den Juden zugesagte Heil im Evangelium hätte verwirklichen müssen⁵. Doch geht Paulus zunächst gegen eine falsche Erwartung an, welche die Privilegien von V. 4f. – als erstes kommt das »Israelite-« und »Sohn-Sein« an die Reihe – gleichsam automatisch, nur durch die Zugehörigkeit zu einem blutsmäßigen Verband als Realität beansprucht. Eben weil das Wort Gottes schöpferische Verheißung und an menschliche Vorgaben nicht gebundener Ruf ist, bewahrt es sich seine Souveränität. Obwohl bei den »Kindern der Verheißung« (V. 8) nicht von vornherein – wie Gal 4, 21ff. – an die Heidenchristenheit gedacht ist, kommt diese doch V. 24 als augenfälligster Beweis für die Freiheit der Liebe Gottes herein. Mit ihr kontrastiert der klägliche Restbestand derer, die einst für sich reklamierten, Volk Jahwes und Kinder des lebendigen Gottes zu sein (V. 25ff.). Gerade in dieser radikalen Verminderung erfüllt der Herr sein Wort (V. 28). Damit ist die 9, 1–5 aufgeworfene Frage natürlich nur vorläufig beantwortet, indem die V. 4f. genannten Heilsdispositionen kritisch gefiltert wurden.

2. Auch im zweiten Gang (9, 30–10, 21) greift Paulus Stichworte aus dieser Ehrenliste auf. Die Ruhmestitel der »Gesetzgebung« und des leiblich mit Israel verwandten »Christus« erweisen sich als zweischneidig. Zwar kommt der Messias, wie verheißsen, aus Sion (9, 33a), aber als der von den Toten erweckte Herr ist er das Ende des Gesetzes (10, 4ff.). Leben entsteht nicht durch menschliche Tat, sondern durch den Glauben an das Wort, in dem der lebendige Christus anwest. Eben dieser Christus wird für die Juden zum Stein des Anstoßes, gegen den sie im Übereifer für das Gesetz rennen.

⁴ F.-W. Marquardt, Die Juden im Römerbrief (»Theologische Studien« 107). Zürich 1971, S. 8.

⁵ Trotz dieses engen Zusammenhangs ist »das Wort Gottes« (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) hier nicht mit dem Evangelium identisch, wie Güttgemanns, a. a. O., S. 40f., will. Zwar hat die Wortverknüpfung sonst bei Paulus unbestreitbar diesen Sinn, aber 9, 4f. und in der Fortsetzung wird nun einmal die Vergangenheit der Väter aufgerollt, aus der der Ruf Gottes erklingt. »Dahingefallen« (ἐκπέπτωκεν) entspricht zudem *nfl*, ein Terminus, der im deuteronomistischen Geschichtswerk die Erfüllung des verheißenden oder drohenden Wortes Gottes konstatiert (vgl. Jos 21, 45; 23, 14; 1 Sam 3, 19; 1 Kön 8, 56; 2 Kön 10, 10).

Paulus will in diesem Abschnitt nicht bloß Israel verklagen; er tut den heidenchristlichen »Brüdern« zugleich dar, daß es am universalen, jedem zugänglichen Evangelium versagte, daß somit nicht das Evangelium selbst versagte. 10, 9ff. bekräftigen die Ausgangsposition 1, 16f. angesichts des jüdischen Nein. Von seiner eigenen Heilmöglichkeit her soll der Heidenchrist erkennen, daß es die Juden eigentlich ebenso leicht hatten wie er, daß sie sich aber schwertaten, weil sie im Gesetz ihre Gerechtigkeit suchten. Deshalb schreiben auch V. 14ff. die tatsächliche Konfrontation Israels mit der Botschaft Christi so fest, daß sie den Gehorsam der Heiden (V. 19f.) gegenüber der weltweiten Kunde (V. 18) als überführendes Gegenbeispiel aufbieten.

3. Erst 11, 1 verneint mit Entschiedenheit, daß Gott sein Volk verstoßen hat. Es ist ja *sein* Volk, das er sich vor allen andern Völkern und vor aller Zeit ausersehen hat (V. 2). Hier ist nun überraschend Israel als ganzes von Gott qualifiziert, wie später in V. 16ff.: von seinen Anfängen her gehört es ihm – auch in jedem seiner konkreten Mitglieder. Paulus sagt 11, 1b von sich selbst auf Grund seiner Abstammung die Titel »Israelite« und »Same Abrahams« uneingeschränkt aus, die er 9, 6ff. noch zerlegte. Die Treue Gottes zu seinem Eigentum wird in der Gegenwart des Evangeliums am »Rest« anschaulich, der damit eine – 9, 27. 29 noch nicht ausgesprochene – positive Vorbedeutung für das Ganze erhält. Daß diese Auswahl aus Gnade geschah, bringt freilich gleich wieder den fundamentalen jüdischen Irrtum in die Diskussion (V. 6). Das Nicht-Erkennen der Juden ist aber jetzt nicht nur menschliche Weigerung, sondern die abgewiesene freie Liebe Gottes wirkt – gerade weil sie frei ist – Verstockung (11, 7–10).

Paulus sucht die Geschichte des Evangeliums bei den Juden noch mehr als zuvor⁶ vom Handeln Gottes aus zu begreifen. So kann er darin eine Finalität entdecken (11, 11ff.): der Fall Israels hatte zunächst nach der Fügung Gottes die Funktion, das Angebot des Heiles zu den Heiden übergehen zu lassen⁷. Dieses Geschehen bleibt aber zurückbezogen auf die Juden, es soll sie zur Eifersucht reizen. Eine Art Diatribe (V. 16ff.) warnt die Heidenchristen davor, aus der Verlagerung des Evangeliums in die Völkerwelt den Kurzschluß zu ziehen, Israel sei von Gott abgeschrieben. Sie mögen ihr Dazugekommen-sein mit der Erwähltheit Israels von Anbeginn vergleichen, dann können sie sich leicht das gute Geschick auch der jetzt abständigen Juden ausrechnen. Nicht genug damit, Paulus kündigt in einem wohl von ihm selbst erschauten prophetischen Geheimnis⁸ definitiv das Ende der Verstockung Israels an,

⁶ Vgl. aber außer 9, 7–29 schon das »Ich« Gottes in den Zitaten 9, 33; 10, 19. 20. 21.

⁷ Dasselbe sagen die beiden kausalen Dative V. 30f. Dagegen darf dieser Gedanke noch nicht in das Anakoluth 9, 22f. eingetragen werden, indem man das unbequeme (καί) V. 23 streicht oder den Finalsatz V. 23 dem Verb des V. 22 unterordnet.

⁸ Zu seiner Abgrenzung, Struktur und Herkunft vgl. meine Überlegungen (s. Anm. 2) S. 246ff. Ich meine, auch einen Sitz im Leben aufzeigen zu können, in den solch eine Offenbarung des Loses Israels mit Angabe einer Frist traditionsgeschichtlich paßt: es ist die Trauer und das Gebetsringen (vgl. 9, 1–3; 10, 1) des prophetischen Sehers um sein Volk.

nachdem die Ernte unter den Heidenvölkern ganz eingebracht ist (11, 25). Er folgert mit Bestimmtheit: nicht nur wenige, sondern das ganze Volk wird gerettet werden. Daß Israel als Gesamtheit ewigen Bestand vor Gott haben wird, ist weitverbreitete jüdische Anschauung. Ungewöhnlich ist aber, wie Paulus die Erlösung seines Volkes mit dem Abschluß der eigentlich von Israel sich fortentwickelnden Evangelisation zusammensieht. Mit einem Kombinationszitat (V. 26 f.) und zwei Perioden (V. 28 f., 30–32) begründet er diese ungeheuerliche Aussage. Die Verse sollen im nächsten Kapitel analysiert werden; denn wir fragen jetzt nach den Voraussetzungen, die die Zuversicht des Apostels für seine Stammesgenossen in Kap. 11 tragen.

Die Prinzipien der Lösung des Israelproblems

1. Auf den ersten Blick steht der Begriff des »empirischen« Volkes Israel als Objekt der Erwählung (11, 1 f., 28 f.) im Gegensatz zum »eschatologischen« Israel, wie es 9, 6 ff. ausgrenzte: abhängig nicht von Blutsbanden, sondern allein von der Verfügung Gottes. Aber genauer betrachtet ist auch die dortige Läuterung des Israelbegriffs bezogen auf das konkrete 9, 3–5 erwähnte Volk; Paulus hat hier nicht wie 2, 25–29 oder Gal 3 f. den Christen als den »wahren« Israeliten im Auge⁹. Eben dieses historische Israel existierte immer schon im Widerstreit zwischen dem es erst begründenden Wort Gottes und dem daraus abgeleiteten Anspruch des Menschen. Wenn die *Berufung* durch Gott so auch nie zu einem einklagbaren Recht werden kann, so *faßt* sie nach der Auffassung des Paulus doch *im geschichtlichen Kollektiv Wurzel*, sie nimmt in den Vätern das ganze erst entstehende Volk in Beschlag. Das überzeichnet die Allegorie vom Ölbaum 11, 16–24 bildhaft, indem sie geradezu eine organisch-naturhafte Teilhabe an der Gnade Gottes suggeriert. Entscheidend sind jedoch für den unverlierbaren Charakter des Gottesvolkes nicht wie im Spätjudentum die »Verdienste der Väter« oder das Ja Israels zum Gesetz am Sinai. Die Wendung »Geliebte wegen der Väter« (11, 28 b) mag zunächst solche Assoziationen wecken. Aber V. 29 erläutert den Halbvers: »Denn Gott bereut niemals seine Gnadengaben und seinen Ruf.« Weil dieser Ruf am Ursprung Israels steht, muß er sich jetzt wenigstens in einem Rest gläubiger Juden bewahrheiten; deshalb kann sich Paulus auch in der Zukunft Rettung für »ganz Israel« erhoffen. Er denkt dabei an das Korpus des Volkes als heilsgeschichtliche Größe, wie es die Heidenvölker im selben V. 25 sind; das Ergehen Einzelner bleibt hier ausgeklammert.

2. Wir sahen schon, wie die Erwählung Israels gerade im Zeichen des Evangeliums nach Verwirklichung ruft, weil das Evangelium selber von den

⁹ Dinkler, a. a. O., hat im Nachtrag S. 267 eine entsprechende frühere Interpretation von 9, 6–13 korrigiert.

Propheten vorangemeldet ist und Gott darin – wie einstmal seinem Volk – Heil verspricht. Nun *interpretiert* Paulus die *Erwählung* aber auch im Licht des *Evangeliums* und legt sie als rechtfertigendes Zuvorkommen Gottes aus (9, 10–13; 11, 5 f.). Das Erbarmen Gottes über Israel ist im »Jetzt« des Evangeliums eröffnet (vgl. das dreimal wiederholte »jetzt« 11, 31 f.) und hat dieselbe Struktur wie bei den Heiden (11, 30–32): in ihm überwindet Gott Ungehorsam, indem er einseitig aus der Fülle seiner Herrlichkeit austeilt und im Wort den Lebensreichtum des Auferstandenen jedem nahebringt (vgl. 9, 23 f.; 10, 8–13). Wenn Gott so Juden wie Heiden aus der gleichen Gottesferne zurückholt, schließt das doch nicht aus, daß er dabei an Israel seinen – eben auch gratis gegebenen – besonderen Verheißungen gemäß handelt, wie das Nacheinander von 11, 28 f. und 30–32 illustriert.

3. 11, 30–32 hatte die Juden auf dieselbe Stufe gestellt wie die ehemaligen Heiden. Die Heidenchristen sollten dabei nach der Absicht des Paulus den Juden zubilligen, was sie an sich selbst erfahren haben. Die ungeahnte Fruchtbarkeit des Evangeliums unter den Heiden läßt ihn auch für Israel hoffen. Dann werden wir aber auch vermuten dürfen, daß *nur das Evangelium selber diesen Umschwung* herbeiführen kann. Das sollte eigentlich nach 1, 16 f. und Kap. 10 keine Frage sein; aber auch 11, 23 f. können die abgehauenen Zweige nur wieder eingepflanzt werden, wenn sie ihren Unglauben aufgeben. Trotzdem hat man dem Mysterium 11, 25–27, kombiniert mit 11, 15, manchmal entnommen, daß Gott für sein Volk einen eigenen Heilsweg bereithalte, wenn nach der Wallfahrt der missionierten Völker zum Sion dort sein Christus als Erlöser erscheine¹⁰ und das »Leben aus den Toten« anbreche. Doch diese Auslegung ist nicht zwingend. Zwar verleitet das »und so« (καὶ οὕτως) in V. 26 a dazu, im Bibelwort V. 26 f. die künftige Rettung Israels in ihrem Wie ausgemalt zu sehen. Aber »und so« folgert wohl nur ihre Gewißheit aus dem Vorhergehenden¹¹, während das Zitat eben diese Gewißheit stützen soll. Demnach ist die Entsündigung Jakobs nicht die Folge der Parusie, sondern es ist Gottes unumstößlicher Vorsatz, die Schuld Israels zu tilgen; das garantiert der Messias, der getreu den Verheißungen bereits aus Sion gekommen ist (vgl. 1, 3; 9, 5. 33; 15, 8)¹². In der Frage, ob die Bekehrung Israels ein geschichtsimmanentes Ereignis ist oder ob sie sich tran-

¹⁰ Besonders scharf hat Ch. Plag, *Israels Wege zum Heil*. Stuttgart 1969, den Unterschied zur Rettung durch Buße und Glaube markiert.

¹¹ Es zieht wie das »und so« 1 Thess 4, 17 nach einem prophetischen »Wort des Herrn« die Quintessenz aus dem mitgeteilten »Geheimnis«.

¹² Das von der Schrift vorgegebene Futur »Es wird kommen« (ἔξει) kann schon Eingetretenes rekapitulieren, wogegen der Nachsatz sagt, was daraus folgt; vgl. ähnlich 15, 12: »Es wird sein die Wurzel Isais und der erste, um über die Völker zu herrschen« (das ist nach 1, 3 f.; 15, 8; 1 Kor 15, 24 ff.; Phil 2, 9 schon eingetreten) – »auf ihn werden die Heiden hoffen«.

szendent-eschatologisch vollzieht¹³, hat der Exeget eigentlich gar keine echte Wahl. Sie kann sehr wohl im erneuten Hören auf die Christuspredigt erfolgen und doch nach Ansicht des Paulus die Geschichte ans Ende führen.

4. Nach 11, 15 bedeutet ja die Rückkehr des Evangeliums an seinen Ursprungsort für die Heiden – und damit für die ganze Welt – die Vollendung der im Evangelium zugesprochenen Versöhnung im endgültigen Leben. Für Paulus ist nämlich das Evangelium selber »eschatologisches« Geschehen. Er versteht es als eine Bewegung, die, vom Erhöhten ermächtigt, weite volksmäßige Räume erfaßt, wobei der Erfolg noch durch die vergrößernde Optik des Enthusiasmus gesehen ist. In der Resonanz des Glaubens über den ganzen Kosmos hin wird die Herrschaft Christi über die Mächte bekannt. Die Missionare bieten im Evangelium das Eschaton vorweg an und sind überzeugt, daß es von ihm bald eingelöst werden wird. Außer 11, 15 ist diese Konzeption besonders in 1, 1–17; 10, 9 ff.; 11, 25 f. und 15, 16–19 spürbar.

5. Die Bewegung des Evangeliums hat ihren Ausgangspunkt in Israel (11, 11 b). Paulus kann sogar aus der heilsamen Auswirkung des »Falles« der Juden schließen, daß aus ihrer Rückkehr den Heiden ein noch größerer Vorteil erwachsen wird (11, 12. 15). Hier und teilweise auch im Ölbaummotiv V. 17 ff. wirkt das hergebrachte konzentrische Modell weiter, nach dem *Israel Vermittler des endzeitlichen Segens für die Völker* sein soll.

Paulus spricht allerdings nicht ungebrochen von der Sendung Israels für die Welt. 2, 17–24 hatte den Anspruch der Juden, die mit der Torah »Licht derer in der Finsternis« sein wollen, sarkastisch zerstört: sie erreichen so gerade das Gegenteil, die Schmähung des Namens Gottes unter den Völkern. Und der in Abraham gestiftete Segen gelangt nach Röm 4 (und Gal 3) zu den Heiden, ohne daß sie sich an das Volk Israel anschließen; sie müssen sich nur dem Glauben »ihres Vaters« angleichen. So ist auch 11, 11 *keine aktive Mittlerrolle* der Juden ausgesprochen. Gott lenkt vielmehr ihr Versagen zum Reichtum der Völker. Freilich, weil das Heil ja eigentlich ihnen angestammt und nun unter den Heiden gleichsam entfremdet ist, werden die Israeliten eifersüchtig darauf schauen, meint Paulus. Indirekt gesteht er ihnen damit die Priorität zu. Die herkömmliche Vorstellung von der Völkerwallfahrt ist aber in diesem Vorgang kaum wiederzuerkennen; denn danach löste immer erst die Verherrlichung Gottes auf Sion das Herzuströmen der Heiden aus. Jetzt aber folgt die Annahme Israels auf den Siegeszug des Evangeliums durch die Welt. Der Ersterwählte steht dann zwar auch am Ende im Mittelpunkt, aber das ergibt sich zwangsläufig auch aus dem Umstand, daß er zum Nachzügler geworden ist. Und wenn seine Heimkehr für die Menschheit eschatologische Heilswirkung hat, so doch auch deshalb, weil das Evangelium

¹³ H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment*. Einsiedeln 1963, S. 173 ff., meint sich für das letztere entscheiden zu müssen.

endlich die Frucht des »Lebens« (*ζωή*) zeitigen kann, die 5, 10. 17f., 21; 6, 22f.; 8, 2. 6. 10 längst in Aussicht gestellt war.

Hermeneutische Winke für das Verständnis von Röm 9–11

1. Es ist wenig ratsam, einzelne Sätze aus diesen Kapiteln zu verabsolutieren. Es ließ sich ja beobachten, wie durchgehende Elemente, zum Beispiel der Volksbegriff oder die Restvorstellung, jeweils unterschiedliche Valenz bekamen. Paulus kann an einigen Stellen (9, 13c. 22; 11, 15. 22. 28 a) sogar ungeschützt und – wenigstens in Kap. 9 – ohne positive Sinngebung von der Verwerfung der ungläubigen Juden reden. Nur nacheinander gelesen kommen die einzelnen Aussagen ins rechte Verhältnis zueinander. Es spielt sich vor unseren Augen eine Art *Prozeß* ab, den der Christ immer dort wieder aufnehmen mußte, wo er auf die Frage nach der Bestimmung Israels stößt.

2. Ferner ist streckenweise die *polemische* Tonart zu berücksichtigen, zum Beispiel 9, 6–13. 30–33; 10, 3. Da spricht Paulus nicht von den Gnaden erweisen Gottes an sich, sondern von ihrem Mißbrauch. Es ist eine weitere Frage, ob er dabei das Selbstverständnis, besonders die Gesetzesauffassung, des damaligen oder gar des heutigen Judentums trifft¹⁴.

3. Der Abschnitt 11, 17–24 und 25–32 hat einen unverhohlenen *paränetischen* Zweck; er soll verhindern, daß die Heidenchristen den Gang der Heilsgeschichte selbstklug beurteilen und sich als das Endziel des göttlichen Plans betrachten. Hier wie in der ähnlich gelagerten Passage 15, 7ff. kann Paulus sehr drastisch das Vorrecht Israels herausstellen, weil er es als Interpretament für den Gnadenruf an die Heiden benötigt. Vielleicht würde er nicht jedem Juden dasselbe sagen. Nur aus der Perspektive der eigentlich Gemeinten erscheinen solche Ausführungen in den richtigen Größenverhältnissen.

4. Bei dem Geheimnis 11, 25 ist das *literarische Genus urchristlicher Prophetenaussprüche* zu veranschlagen. An 1 Thess 4, 15–17; 1 Kor 15, 51; Mk 9, 1; Mt 10, 23 u. a. mag man ermessen, daß ihre Stärke nicht die wörtlich verifizierbare Voraussage eines Ablaufs ist; sie wollen vielmehr, angeregt von anderen Offenbarungsdaten, in einer bestimmten neuartigen Situation Mut machen. Dabei kann diese Situation oft auch den Ausblick beschränken.

5. Auch im fragmentarisch erkennbaren *Geschichtsbild* des Paulus müssen standpunktbedingte Einflüsse gekennzeichnet werden. Dazu zählt teilweise seine apokalyptische Sicht des Evangeliums (vgl. S. 297), aber auch manches an den überlieferten heilsgeschichtlichen Schemata (vgl. S. 297), so sehr Paulus sie auch abwandelt. Das Nacheinander von Israel–Heiden–Israel mutet in

¹⁴ Da das hier nicht ausgeführt werden kann, sei wenigstens verwiesen auf H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. Tübingen 1959, bes. S. 204 ff. (mit Vorbehalt), und M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*. Düsseldorf 1971.

seiner globalen Einteilung wie ein etwas krampfhafter Versuch an, diese trotz gegenläufiger Tatsachen irgendwie festzuhalten¹⁵. Schon bei 11, 11, wo Paulus eine göttliche Anordnung im Heilsverlust Israels und im Heilsgewinn der Heiden wahrnehmen will, muß er sich fragen lassen, wie sich solcher Einblick in die Vorsehung Gottes legitimiert. Offensichtlich geht Paulus davon aus, daß die Gnadenstunde für die Heiden angebrochen ist. Er erblickt darin die Hand Gottes, auch wenn sich die Juden korrelativ dazu dem Evangelium verschließen. Aber warum kann sie ausgerechnet der Fortschritt des Evangeliums in der Welt eifersüchtig machen? Überträgt Paulus damit nicht bloß seine eigenen Maßstäbe in das Verhalten Israels? Offenbar spinnt er das 10, 19 zitierte Gotteswort weiter: selbst wenn sich Gott dem »Nicht-Volk« zuwendet, ist er auf eine Reaktion bei seinem Erstling aus. Diese bleibende Sorge Gottes für Israel, wobei er auch die menschliche Ablehnung in eine »felix culpa« zu kehren vermag, wird das Gültige an der sonst psychologisch recht unwahrscheinlichen Konstruktion von 11, 11 sein.

Nach der prophetischen Eingebung des Apostels dauert die Verhärtung der Juden bis zum »Vollwerden« der Heidenchristenheit an. Sachlich besteht dafür eigentlich keine Notwendigkeit mehr, nachdem einmal der Funke des Evangeliums auf die Völkerwelt übergesprungen ist. Aber Paulus kann sich anscheinend nicht mit Einzelkonversionen (vgl. 11, 14 »einige von ihnen«) zufriedengeben. Darin kommt die Zugehörigkeit des *Volkes* Israel zum Heil nicht genügend zum Ausdruck. Lieber stellt er »ganz Israel« hinter die Heiden zurück. Dann muß es zwar den Weg der Heiden aus dem Abgrund der Gottlosigkeit zu Christus nachholen, aber indem es als Ganzes zum Heil kommt, leuchten seine unwiderrüflichen Gnadengaben eigens auf.

6. Man darf von diesem Teil des Römerbriefs keine Antwort auf Fragen fordern, die Paulus fernlagen. So läßt sich auf dieser Basis nichts darüber sagen, ob sich die alttestamentlichen Landverheißungen im heutigen Staat Israel zu erfüllen beginnen. Es fällt ja schon auf, daß Paulus sie nirgends ausdrücklich nennt. 4, 13 sind sie vollkommen ins Eschatologische umgesetzt und umfassen die ganze Welt.

7. Überhaupt muß man zuerst den Konnex unserer Kapitel mit dem Römerbrief und seiner Intention bedenken (vgl. oben), bevor man sie einfachhin als Magna Charta für die »Judenfrage« verwendet.

Röm 9–11 und das christlich-jüdische Gespräch

Im Dialog mit dem Judentum werden sich die Christen mit Paulus dem alttestamentlichen Gotteswort stellen müssen. Röm 9–11 ist ja das am mei-

¹⁵ P. Stuhlmacher, Zur Interpretation von Röm 11, 25–31. In: Probleme biblischer Theologie (Festschrift G. v. Rad). München 1971, S. 555–570, möchte dagegen nicht einstimmen »in das tapfere hermeneutische Schmälchen über die überholte Vorstellungswelt des Apostels« (S. 567); er zahlt dafür den Preis, daß ihm die Heidenmission zum Zwischenphänomen gerät.

sten von der Schrift durchtränkte Stück der paulinischen Briefliteratur. Gesetz und Propheten bezeugen in der Deutung des Paulus Christus, der mit seiner fleischlichen und zugleich pneumatischen Dimension das Verbindungsglied zwischen Juden und Heiden ist. Am Skandalon seines Kreuzes und seiner Auferweckung führt allerdings kein Weg vorbei. Das bestätigte sich auch für 11, 25–27 (vgl. S. 296). J. Moltmann hat kürzlich angedeutet, daß auch das Judentum für die Torheit dieser Botschaft nicht unempfindlich zu sein braucht, weiß es doch um eine Selbsterniedrigung Gottes bis ins äußerste Elend¹⁶. So würde der Anstoß des Kreuzes nicht zum wohlfeilen Mittel christlicher Theologen, um sich von Israel abzustoßen; das Kreuz könnte eher der Ort sein, an dem beide Gruppen ihre Identität finden, indem sie sie im Dienst an den Menschen darangeben¹⁷.

Die Schau des Paulus hat zunächst wenig mit der heutigen Lage zu tun, um ganz von der dazwischenliegenden Geschichte zu schweigen, in der die Christen die Juden oft auf ganz andere Weise »reizten«. Deswegen hat man der Kirche oft geraten, am Beispiel Israels, wie es Röm 9–11 vorstellen, selbst zu lernen, was es mit Erwählung auf sich hat, wie Gott mit dem selbstgerechten Frommen verfährt usw. Ansätze dazu liefert ja schon der Text (vgl. S. 298). So wichtig diese Lehre für die Kirche ist, so läuft solche Auslegung doch Gefahr, Israel praktisch als auswechselbares Exemplar zu nehmen. Dabei geht ganz der Einsatz des Herzens, ja der eigenen Seligkeit für seine anverwandten Brüder verloren, den Paulus 9, 2f. an den Tag legt¹⁸. Natürlich haben wir zu den Israeliten nicht dieselben engen Blutsbeziehungen wie Paulus, aber christliche Solidarität mit ihnen braucht deswegen keine blutleere Angelegenheit zu sein, weil sie geknüpft ist »in Christus«, der als »Diener der Beschneidung« (15, 8) um sein Volk warb und litt.

Mir scheint die auch heute relevante Aussage der Israelkapitel in folgendem zu liegen: wenn Gott den Menschen ruft, dann überwindet er zwar dessen sündige Vergangenheit, aber er entwurzelt ihn nicht. Er hilft ihm eher, seinen Stand gerade im Verhältnis zu seinem Herkommen zu finden. Die konkrete Verfassung, in der nun das Evangelium die Israeliten trifft, ist ihre Existenz als Volk, das durch die vorausgehende Ansprache Gottes erst versammelt ist. Insofern ist das Wort Gottes an Israel immer zugleich ein Echo auf die ihm eigene Verheißung. Mag im Leib Christi weder Jude noch Grieche etwas gelten (Gal 3, 28; Röm 3, 21–30; 10, 12; 1 Kor 12, 13), so kann das nicht eine allgemeine Gleichmacherei bedeuten. Der besondere Ruf Gottes an Israel, der erst dessen Geschichte konstituiert, wird vom Evange-

¹⁶ Der gekreuzigte Gott. München 1972, S. 261 ff.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 29.

¹⁸ Das bemerkt Marquardt, a. a. O., S. 61, mit Recht. Vgl. auch die Kritik von L. Goppelt, Israel und die Kirche, heute und bei Paulus. In: Christologie und Ethik. Göttingen 1968, S. 165–189, S. 178 an E. Käsemann, Paulus und Israel. In: Exegetische Versuche und Besinnungen. II, Göttingen 1964, S. 194–197.

lium nicht überspielt. Damit soll nicht einfach die Geschichte Israels als solche zu Heilsbedeutung erhoben werden, wie ein häufiger Affront gegen die »Heilsgeschichte« unterstellt¹⁹. Das Heil kann schon deshalb nicht von der Geschichte der Juden als solcher abhängig sein, da sie es – darin in nichts von den Heiden unterschieden – auf dem Nullpunkt menschlicher Kontinuität brauchen. Aber auch im Widerspruch gegen Gott sind sie durch die Anrede Gottes bestimmt. So bleiben sie zwar nicht *durch* ihr Volk-Sein, wohl aber *als* Gottes von jeher erwähltes Volk zum Heil berufen.

Wir versuchten klarzumachen, daß sich nicht nur die Verheißung vom Evangelium her definiert, sondern daß auch dessen Glaubwürdigkeit am Bestand der Verheißung hängt. Denn das Evangelium spannt den Glaubenden selbst zwischen gegenwärtiges Wort und Heilszukunft. Auch bei ihm kommt alles darauf an, daß menschliche Untreue die Treue Gottes nicht zunichte machen kann (vgl. 3, 3; 11, 32). Das Evangelium ruft nur den Menschen von seinen Irrwegen zurück, es macht aber die Wege Gottes in der Geschichte, so unerforschlich sie auch sein mögen (vgl. 11, 33), nicht rückgängig. Juden und Heiden findet Gott je an ihrem Ort. Die Doxologie am Anfang und am Ende der umstrittenen Kapitel (9, 5; 11, 33–36) mahnt beide Partner Gottes, sich nicht miteinander zu messen, aber auch nicht die geschichtliche Verschiedenheit ihrer Berufung in einer billigen Dialektik »aufzuheben«. Vielmehr sollen sie sie rühmend erheben (vgl. für die Heidenchristen 15, 7 ff.), damit sie Gott als das eigentliche Ziel der Geschichte (vgl. 11, 36) nicht verfehlen.

¹⁹ Vgl. die Darstellung der Positionen in meiner Arbeit (s. Anm. 2) S. 18 ff., besonders S. 23–25 zu G. Klein, ferner S. 265 ff.