

THOMAS SÖDING · BOCHUM

ERWÄHLUNG – VERSTOCKUNG – ERRETTUNG

Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11

Früher galten sie oft als Exkurs, heute gelten sie oft als Krönung des Römerbriefes: die elektrisierenden Kapitel über Israel, das Evangelium und den Glauben in Röm 9-11. Es gibt kaum einen Text des Neuen Testaments, der spannender ist, weil es kaum einen gibt, der eine größere religionspolitische Bedeutung hat, und kaum einen, der eine so leidenschaftliche Denkarbeit erkennen lässt.¹ Paulus hat seine Briefe bekanntlich diktiert, aber nicht spontan formuliert, sondern intensiv vorbereitet und sorgfältig komponiert, bevor er den Text hat niederschreiben lassen (vgl. Röm 16,22). Das gilt besonders für den Römerbrief. Im Vergleich mit dem thematisch verwandten Galaterbrief ist er an den empfindlichen Stellen, wo es um das Gesetz und die Beschneidung geht, erheblich differenzierter. Das Israelthema hat den «Völkerapostel», als der er sich explizit vorstellt (Röm 11,13), gepackt. Hier gibt es keine ruhige Abwägung, sondern ein leidenschaftliches Reflektieren. Dort, wo es ihm am meisten wehtut, arbeitet Paulus sich in das Thema ein: beim Nein der allermeisten Juden zu Jesus, dem Christus. Dort, wo er zur theologischen Hochform aufläuft, arbeitet er sich durch das Thema hindurch: bei der Theodizeefrage, die er erstmals explizit zu stellen wagt (Röm 9,14; vgl. 3,15). Dort, wo er ein «Geheimnis» zu verkünden hat, arbeitet er sich ans Ziel: zu der Vision, dass «ganz Israel gerettet» werden wird (Röm 11,25f.). In Röm 9-11 entwickelt er eine aufs höchste gespannte Dialektik der Soteriologie, die von der Erwählung über die Verstockung zur Erlösung führt. Nur diese Hoffnung kann die Konsequenz aus dem Ansatz seiner Theologie im Evangelium Jesu Christi sein; denn nur sie verbindet die Universalität des Heilswillens Gottes mit der Treue zu seinen Verheißungen und die alleinige Heilmittlerschaft Jesu Christi mit der besonderen Sendung Israels. Aber wie die Hoffnung begründet wird und welche Rolle

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

darin das Geheimnis Israels spielt, macht die atemberaubende Spannung der drei Kapitel aus.

1. Exegetische Fragen

Dass die historisch-kritische Exegese Röm 9-11 oft als eine Art Exkurs betrachtet hat, hängt am neoprotestantischen Verständnis der Rechtfertigungslehre, das sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat.² Dort hat sich der Blick doppelt verengt: auf das Heil des einzelnen und auf die Befreiung von der Sünde, die in der Freiheit vom Gesetz bestehe. Beide Prämissen lassen Röm 9-11 an den Rand rücken, geht es in diesen drei Kapiteln doch nicht um den Einzelnen, der unmittelbar zu Gott ist, sondern um das Volk Israel mit all seinen Mitgliedern, und denkt Paulus hier doch gerade über das Geschick derjenigen nach, die dem Gesetz treu bleiben wollen und deshalb den Glauben an den Christus Jesus verweigern. Beide Prämissen führen auch zur Abwertung der paulinischen Paraklese in Röm 12-14, weil hier Paulus doch wieder Konzessionen an das Gebot mit seinen Imperativen mache, während eigentlich alles am Indikativ der freisprechenden Gnade hänge. Im Grunde könnte der Römerbrief, so gelesen, mit dem Hymnus über die Liebe Gottes in Röm 8,31-39 schließen.

Dieses Urteil ist inzwischen als Irrtum erkannt. Die Forschungen zu den Entstehungsverhältnissen des Römerbriefes³ haben entdecken lassen, dass das Thema Israel von Anfang an im Problemhorizont der Rechtfertigungslehre steht, wie auch seine ethische Dimension entwickelt werden muss, wenn die Gnadentheologie nicht nur die halbe Wahrheit sagen soll. Denn bei den Gegnern des Paulus in Rom und anderswo herrscht der Verdacht, Paulus rede in seiner Theologie der Rechtfertigung, deren Sitz im Leben die Völkermission und die Einheit von Juden und Heiden in der Kirche ist, nicht nur das Gesetz schlecht und die Sünde schön (vgl. Röm 6,1.13), sondern übergehe auch die Privilegien Israels: «Was ist denn das Mehr der Juden? Was der Nutzen der Beschneidung?» (Röm 3,5). Diese Einwände will Paulus zwar so geschickt in seine Argumentation einbauen, dass allen unvoreingenommenen Lesern klar wird, wie abwegig sie sind. Aber dass er zum Mittel der Diatribe (wie man früher gesagt hat) greift⁴, um seine Rechtfertigungslehre zu begründen, spricht Bände. Dass er sich auf intensive Exegesen einlässt und seine hermeneutische Meisterschaft beweisen muss⁵, lässt den Druck erkennen, unter dem er steht. Mehr noch: dass er im Römerbrief die Theologie der Rechtfertigung als eine Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwickelt, ist der Auseinandersetzung mit dem Einwand geschuldet, seine Betonung des universalen Heilswillens Gottes habe einen zu hohen Preis: die theologische Marginalisierung der Juden und ihrer religiösen Traditionen, aber auch der menschlichen Freiheit und Verant-

wortung, also der Ethik. Wenn also Paulus zeigen will, dass die Rechtfertigung der Glaubenden – nicht etwa Willkür oder pure Nachgiebigkeit ist, wie Nietzsche meinte, sondern – Gottes Gerechtigkeit entspricht, muss er auch zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels Stellung nehmen und das Leben nach dem Gesetz im Verhältnis zum Leben nach den Glauben beschreiben.

Deshalb ist Röm 9-11 nicht schon der theologische Gipfel des Briefes, aber ein wesentliches Argument, so wie Röm 12-14 weder das dicke Ende noch der Appendix, sondern eine konsequente Konkretion der Rechtfertigungstheologie ist. Nachdem der Apostel die Gerechtigkeit Gottes zuerst in seinem heiligen Zorn über alle Ungerechtigkeit der Menschen (Röm 1,18-3,20) und dann in der Rechtfertigung aller Glaubenden aufgewiesen hat (Röm 3,20-8,39), muss er Gottes Gerechtigkeit gegenüber Israel ansprechen (Röm 9-11). Denn von Anfang an hat er mit den «heiligen Schriften» (Röm 1,2) und mit Abraham argumentiert (Röm 4). Da die neuere Paulusforschung die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigungslehre erkennt und die Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe betont⁶, vollzieht sie nach, welcher Logik der Aufbau des Briefes folgt, bevor in der Paraklese die Antwort des Glaubens auf die erfahrene Barmherzigkeit Gottes ethisch konkretisiert wird (Röm 12-14).

Heute ist zwar die große Bedeutung der Kapitel als «Traktat über die Juden» klar; doch zweierlei ist strittig. Zum einen wird kontrovers diskutiert, ob Paulus eine konzise Argumentation entwickelt⁷ und im Zuge dessen eine halbwegs klare Vorstellung von Israel, seiner Sendung und seinem Geschick habe⁸. Im Hintergrund steht der erschütternde Römerbrief-Kommentar von Otto Kuß. Während die erste Lieferung von 1957 als hoffnungsvolles Signal eines exegetischen Aufbruchs katholischer Theologie gelten konnte, ist die 3. Lieferung, die sich Röm 9-11 widmet, das Dokument eines tragischen Scheiterns sowohl an der Methodik einer theologisch interessierten Exegese als auch am paulinischen Plädoyer für eine Theologie Israels, die dessen Erwählung und Rettung auf die Verheißungstreue Gottes gründet.⁹

Zum anderen wird diskutiert, worauf Paulus mit seinem Gedankengang hinaus will: «Ganz Israel wird gerettet werden» (Röm 11,26) – aber wie? Die Debatte über die Neuformulierung der Karfreitagsbitte «für die Juden» nach dem «außerordentlichen» Ritus tridentinischer Tradition hat erheblichen Zündstoff angesammelt.¹⁰ Nach der einen Interpretationsrichtung würde Paulus denken, dass es zum Ende der Geschichte hin doch eine alle Juden erfassende Bekehrung zu Jesus Christus gibt, sei es durch eine gezielte Mission, sei es durch den Anreiz der bekehrten Heiden.¹¹ Dafür wird geltend gemacht, dass Paulus ein Missionstheologe durch und durch ist, der auch in Röm 9-11 das Heil auf den Glauben zurückführt, der vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17). Nach der anderen Auslegungslinie denkt Paulus, dass es

bis zum Ende aller Tage eine überwiegende Mehrheit von Juden gibt, die nicht an Jesus glauben und denen sich dann doch Gott als Retter offenbart, sei es durch den wiederkommenden Jesus Christus bei der Parusie, sei es durch eine direkte Intervention Gottes selbst.¹² Dafür wird geltend gemacht, dass Paulus mit einem bleibenden Antagonismus zwischen der Glaubensbereitschaft von Heiden und der Glaubensverweigerung von Juden rechnet, den aufzulösen nicht in der Macht des Apostels und der Kirche liegt, so dass erst die Vollendung die endgültige Versöhnung bringen kann.

Beide Fragen – nach der Kohärenz der paulinischen Argumentation und nach der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels – lassen sich nur beantworten, wenn der Blick auf Röm 9–11 dadurch geschärft wird, dass sowohl ein Vergleich mit anderen Aussagen des Apostels zum Israelthema gezogen als auch die Einbettung der Israelkapitel in die Thematik und Gedankenführung des gesamten Briefes untersucht wird.

2. Paulinische Entwicklungen

Röm 9–11 ist ein Text, der es erlaubt, Paulus beim Denken zu beobachten.¹³ Das gilt aber nicht nur für die Lektüre der drei Kapitel mit ihrem steilen Argumentationsweg, sondern auch für den Vergleich mit anderen, älteren Äußerungen des Apostels zum Thema Israel. Es gibt wesentliche Gemeinsamkeiten dieser Stellen mit Röm 9–11: den Glauben an Jesus Christus und die Erwählung Israels, die bleibende Bedeutung Abrahams und die Krise des Christusglaubens. Aber es gibt auch dramatische Unterschiede, die einige Exegeten nur auf verschiedene Anlässe und Situationen zurückführen¹⁴, andere aber als Entwicklung¹⁵ oder gar als Wandlung¹⁶ im paulinischen Denken beurteilen.

Im Ersten Thessalonicherbrief nimmt Paulus einen antijüdischen Stereotyp auf, um seinem Zorn darüber Luft zu machen, dass sogar Juden – wie früher er selbst – Christen bedrängen, bedrohen und bedrücken, besonders die Apostel und andere Verkünder (1Thess 2,14–16): «In Christus Jesus seid ihr nämlich Nachahmer geworden, Brüder, der Gemeinden Gottes in Judäa, weil auch ihr dasselbe von euren Mitbewohnern erleidet wie sie von denjenigen Juden, die den Herrn Jesus getötet haben und die Propheten und uns verfolgten, und die Gott nicht gefallen und gegen alle Menschen sind, wenn sie uns hindern, den Heiden zu sagen, dass sie gerettet werden, um das Maß ihrer Sünden voll zu machen; aber der Zorn über sie ist ans Ende gekommen.»

Der bittere Text, dessen Brisanz durch viele Übersetzungen noch angefeuert wird¹⁷, greift eine Tradition der Geschichtsschreibung Israels auf, die im Deuteronomium wurzelt: dass Israel nämlich immer schon die Propheten verworfen habe, die Gott zu seinem Volk gesandt hat (Neh 9,26).¹⁸ Aber während diese Tradition im Alten Testament und bei Jesus¹⁹ der jüdischen

Selbstkritik dient, benutzt Paulus sie, um den Unterschied zwischen Christen und Juden zu beschreiben. Überdies verbindet Paulus die biblische Tradition mit einem Topos antiken Antijudaismus, die Juden seien gottverhasste Menschenfeinde.²⁰ Auch wenn der Apostel im Ersten Thessalonicherbrief mit seiner massiven Kritik Juden nicht *als* Juden meint, sondern *insofern* und *weil* sie die freie Verkündigung des Evangeliums mit Gewalt behindern, ist der rhetorische Ausfall von brutaler Vehemenz. Im Römerbrief findet sich davon nichts. Vielleicht hat der Apostel im Ersten Thessalonicherbrief, wie einige Exegeten sagen, nicht gemeint, dass diejenigen Juden, die sich dem Evangelium in den Weg stellen, unweigerlich dem Zorngericht Gottes verfallen und endgültig verloren seien; aber auch wenn er über ein Ende des Zornes Gottes in der Geschichte oder im Gericht nachdenkt, lässt sich der Unterschied zu Röm 9-11 nicht kleinreden.²¹

Noch im Galaterbrief schreibt Paulus so harsch vom gesetzstreuem Israel, dass der Unterschied zum Römerbrief, der kaum später geschrieben sein dürfte, in die Augen springt (Gal 4,21-31).²² Paulus schließt seine Argumentation gegen die Notwendigkeit der Beschneidung und für die Rechtfertigung aus dem Glauben mit einer komplizierten Allegorie der Genesis ab. Die entscheidenden Verse lauten (Gal 4,22-26)²³: «Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Sklavin und einen von der Freien. Der von der Sklavin wurde gemäß dem Fleisch gezeugt, der von der Freien durch die Verheißung. Das ist bildlich gesagt: Denn diese (Frauen) stehen für zwei Bünde. Die eine vom Berg Sinai gebiert zur Sklaverei; das ist Hagar. «Hagar» bedeutet ja den Berg Sinai in Arabien. Ihr entspricht aber das jetzige Jerusalem, denn es ist mit ihren Kindern versklavt. Doch das Jerusalem oben ist frei; sie ist unsre Mutter.»

Die Polemik ist massiv: Während Israel sich gerade nicht auf Hagar und Ismaël, sondern auf Sara und Isaak zurückführt, dessen Sohn Jakob den Namen «Israel» erhält (Gen 32,39), polt Paulus das historische Vorzeichen um. Zwar verbindet er nach wie vor das Volk der Verheißung mit Sara und Isaak, aber er macht den entscheidenden Unterschied, dass diejenigen, die «jetzt» in Jerusalem den Ton angeben, ihr Vertrauen auf das Fleisch, heißt: auf das Gesetz und die Beschneidung richten, obwohl ihnen die Verheißung gegeben worden ist, während es die Glaubenden, Juden wie Heiden (Gal 3,26ff.), sind, die auf den Geist setzen. Dadurch entsteht der Gegensatz zwischen dem himmlischen und dem irdischen Jerusalem: Während droben die Freiheit lockt, die auf Erden in der christlichen Gemeinschaft ausgekostet wird (Gal 5,1.13f.), herrscht Unfreiheit, wo ein Gegensatz zwischen dem Gesetz vom Sinai und dem Evangelium Jesu Christi behauptet wird. Denn unbeschadet aller endgültigen Entscheidungen Gottes weiß Paulus die gegenwärtige Befreiung von der Sünde an den Christusglauben gebunden, während das Gesetz nicht gegen die Todesmacht ankommt.

Der Römerbrief zeichnet ein wesentlich differenzierteres, weit freundlicheres Bild von Israel und den Juden, die nicht an Jesus glauben.²⁴ Dafür ist Röm 9–11 das Paradebeispiel. Die Kapitel stehen aber nicht isoliert, sondern sind Teil einer breiten theologischen Denkbewegung. Denn während Paulus im Galaterbrief sich darauf konzentriert, mit Nachdruck zu betonen, dass niemand gezwungen sei, um der Zugehörigkeit zum Gottesvolk willen sich beschneiden zu lassen (Gal 3,1–5; 5,2.11; 6,12–15), erinnert er im Römerbrief (Röm 4,10) zwar daran, dass Abraham den Zuspruch der Glaubensgerechtigkeit (Gen 15,6 – vgl. Gal 3,6; Röm 4,3.9), der Akolouthie der Genesis folgend, zu einem Zeitpunkt erlangt habe, da er noch nicht beschnitten war (Gen 17), leitet daraus aber nicht nur ab, dass kein Heide beschnitten werden muss, sondern auch, dass die Beschneidung für Juden ihren theologischen Sinn habe: als «Siegel der Glaubensgerechtigkeit» (Röm 4,11). Und während Paulus im Galaterbrief zwar entschieden festhält, das Gesetz sei «nicht wider die Verheißung» (Gal 3,21), aber betont, dass es nicht gegeben ist, zu rechtfertigen, sondern dazu beiträgt, die Sünder zu versklaven, weil es die Übertreter nur verurteilen kann (Gal 3,19–25), hält der Römerbrief zwar den Grundsatz fest, dass niemand aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden kann, weil das Gesetz die Macht der Sünde nicht zu brechen vermag (Röm 7,7–25), macht aber viel deutlicher, dass jede Gesetzesübertretung Sünde ist (Röm 2,17–29), und erklärt ausdrücklich, das Gesetz sei gut (Röm 7,12), gar «geistlich» (Röm 7,14). Damit holt er theologisch ein, was er auch im Galaterbrief gesagt, aber nicht begründet hatte: dass im Liebesgebot (Lev 19,18) das Gesetz «erfüllt» werde (Gal 5,14; Röm 13,9f.).

Der Grund für die Bewegung liegt darin, dass Paulus im Galaterbrief auf die Abwehr eines christlichen Nomismus fixiert ist, der die Autorität des Apostels schwächen will²⁵, während er im Römerbrief eine umfassend heilsgeschichtliche Sicht der Rechtfertigung entwickelt. Das wiederum ist der neuen Leitthematik geschuldet, dass die Rechtfertigung als Konkretion der Gerechtigkeit Gottes gedeutet wird. Sie hilft Paulus, den Horizont der Soteriologie so zu weiten, dass er einer Theologie Israels Raum bietet.

Im Römerbrief unterscheidet und verbindet er drei Zeitebenen, die in jeder christlichen Theologie Israels beachtet werden müssen:

1. Zur prägenden Vergangenheit gehört die Erwählung Israels, sie bleibt; auf sie baut auch die Verheißung des Glaubens für alle Völker; mit dem Israel der Väter ist die Kirche kraft des Geistes verbunden, wie *Nostra Aetate* 4 den Sinn der Schrift präzise wiedergibt.
2. Zur ersehnten Zukunft gehört die Rettung «ganz Israels», auf die auch die Hoffnung der Heidenchristen sich richtet und ohne die es keine Vollendung geben würde.
3. Die erfahrene Gegenwart allerdings ist durch das Neben- und Mit-, aber

auch durch das Gegeneinander von Juden und Christen (aus der Beschneidung und aus den Völkern) gekennzeichnet. Paulus erklärt sich diesen Gegensatz aus der Verstockung Israels; sie macht das Drama der Erlösung aus. Dass und wie Erwählung, Verstockung und Erlösung zusammenhängen, ist nach Paulus das Mysterium Israel.

Traditionell ist der erste Punkt unstrittig. Nur Markion²⁶ und gnostische Gruppen haben die Wurzeln gekappt. Im breiten Mainstream der Kirche sind sie ein Kriterium der Orthodoxie, auch wenn der Streit um die rechte Interpretation des Alten Testaments oft genug erbittert geführt wurde und lange Zeit nur ein Entweder – Oder zwischen jüdischer und christlicher Exegese zu erlauben schien.

Schwerer hat sich die Theologie mit der Zukunftsvision der Rettung ganz Israels getan. Lange Zeit war – und ist – die Vorstellung populär, dass die Juden, wenn sie nicht an Jesus glauben, *de facto* seiner Kreuzigung zustimmen und mithin ewiglich verloren seien, so sie sich nicht doch bekehren. Aber auch wenn jeder Antijudaismus fehlt, entsteht dann ein Problem, wenn erstens die Bindung der Rechtfertigung und der Rettung an den Glauben, die Paulus verkündet und aus der Schrift ableitet, nicht nur eminent positiv, sondern auch exklusiv verstanden; und zweitens der Glaube nicht, wie Paulus es getan hat, im Rückgang auf Abraham entfaltet, sondern, wie später oft geschehen, auf das explizite Christusbekenntnis der Kirche fixiert wird.

Am schwersten fällt es der christlichen Theologie, in der jeweiligen Gegenwart zu verstehen, welchen Sinn es in Gottes Augen haben soll, dass die große Mehrheit der Juden zu allen Zeiten die Messianität Jesu leugnet oder gar nicht wahrhaben will.²⁷ In jüngster Zeit wurde demgegenüber zwar die Theorie eines doppelten Heilsweges entwickelt, eines jüdischen und christlichen, die parallel zueinander verliefen, oder eines einzigen Bundes, in dem Israel immer schon stehe, in den die Heiden aber, so sie glauben, durch Jesus Christus eingegliedert werden.²⁸ Doch auch diese Idee, die bewusst mit den alten Israeltheologien der Christenheit brechen will, muss sich am Text des Paulus messen lassen, mit dem sie in Spannung steht.

3. Paulinische Argumentation

Die entscheidende exegetische Aufgabe besteht darin, den Gedankengang von Röm 9-11 nachzuzeichnen.²⁹ Das kann hier nur in groben Zügen geschehen. Die Zwischenüberschriften sowohl in der Einheitsübersetzung als auch in der Lutherbibel und in vielen Einleitungswerken bedürfen einer kritischen Überprüfung. Paulus führt den Schreibstil fort, den er in Röm 2-3 sowie in Röm 6 und Röm 7 erprobt hat: Er führt sozusagen einen inneren Dialog, in dem er mögliche oder denkbare Einwände gegen seine Thesen

benennt und bearbeitet, aber nicht im Sinne einer theologischen Summe, sondern eines pastoralen Lehrschreibens, das die Römer überzeugen soll, anders von Israel und den Juden, anders auch von sich selbst, von Gottes Heilswillen und von Jesu Heilswirken zu denken, als sie es bis dahin mehrheitlich getan zu haben scheinen. Immer wieder macht Paulus klar, von welchem Standpunkt er spricht: als Jude, der zum Christusgläubigen und Heidenapostel geworden ist. Zu jedem Zeitpunkt ist ihm auch klar, an wen er sich genau wendet: Teils hat er speziell Judenchristen vor Augen, denen womöglich ihre Wurzeln unwichtig geworden sind oder die Befürchtung nahegeht, Paulus wolle sie abschneiden; teils wendet er sich an Heidenchristen, die in der Gefahr stehen, sich über die Juden, vielleicht auch die Judenchristen zu erheben. Paulus entwickelt seine Argumentation im Stile eines jüdischen Midrasch, indem er ein aktuelles Problem ins Licht passender Schrifttexte stellt, die er seinerseits allerdings in einem bestimmten Horizont interpretiert: des Christusgeschehens.

a) *Das Problem (Röm 9,1-5)*

In Röm 9,1-5 nennt Paulus das Problem, das ihn umtreibt: Wie kann es sein, dass die Juden, zu denen Paulus selbst gehört und von denen Jesus «dem Fleische nach» abstammt, in ihrer großen Mehrheit Jesus als Messias ablehnen? Und was folgt aus dieser Ablehnung für sie?

Paulus nimmt sich diese Frage zu Herzen.³⁰ Er würde sich die Mühe der Argumentation nicht machen, wenn für ihn nicht zwei Punkte feststünden: dass Israel berufen ist, Gottes Heil zu erlangen, und dass Gott die Verwirklichung seines Heilswillens an Jesus Christus gebunden hat, an den Gekreuzigten und Auferstandenen, dem der «Gehorsam des Glaubens» gebührt (Röm 1,5).

So hat er die Rechtfertigungslehre im Römerbrief angelegt: In Röm 1,18-3,20 hat er aufgewiesen, dass nicht nur die Heiden, die gegen die Stimme ihres Gewissens, sondern auch die Juden, die gegen das Gebot der Tora handeln, Gottes Zorn verdienen und nur auf seine Gnade bauen können, die den Glaubenden verheißen ist (vgl. Hab 2,4 in Röm 1,16f.). In Röm 3,21- 8,39 hat er Schritt für Schritt begründet, weshalb die gegenwärtige Rechtfertigung und künftige Rettung am stellvertretenden Sühnetod des auferstandenen Jesus Christus hängt³¹ und deshalb am Glauben an den totenerweckenden Gott, wie Abraham ihn vorgelebt hat (Röm 4,17). In Röm 8,31-39 hat er, dieses Argument zusammenfassend und ausweitend, die Liebe Gottes gerühmt, die sich in der Hingabe und Auferweckung seines ureigenen Sohnes «für» die Menschen erwiesen hat, so dass «nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes in Jesus Christus, unserem Herrn» (Röm 8,39).

Weil Paulus in seinem eigenen Glauben von der schlechterdings umfassenden Heilswirksamkeit Jesu Christi überzeugt ist, leidet er Qualen

wegen der Juden, die Nein zu Jesus sagen. Er fürchtet, dass sie in ihr Verderben rennen; er sieht die ganze Herausforderung einer Theologie der Gerechtigkeit Gottes; er beteuert, bereit zu sein, wenn es denn nötig wäre, für sie sein eigenes Heil zu opfern (Röm 9,3).

Paulus arbeitet aber nicht nur an der Lösung eines persönlichen Glaubensproblems. Er listet – einmalig für das Neue Testament in dieser Dichte – die *notae* der Erwählung Israels auf, die seine heilsgeschichtliche Sendung und seinen Primat in der paulinischen Soteriologie begründen, das «zuerst den Juden» (Röm 1,16; 2,9f.). Er nennt, dass sie – ein Ehrentitel – «Israeliten» sind, «derer die Sohnschaft ist und die Herrlichkeit und die Bünde und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, derer die Väter sind und aus denen Christus dem Fleische nach stammt» (Röm 9,4f.). Vor Damaskus hätte er es nicht besser machen können. Jetzt dient die Liste nicht nur dem Kontrast zur Ablehnung Jesu; sie bringt Gott ins Spiel: Es geht um seine Gerechtigkeit: die Gültigkeit seines Wortes, die Treue zu seinen Verheißungen, die Verwirklichung seiner Barmherzigkeit.

b) Die Gerechtigkeit Gottes in der Erwählung Israels (Röm 9,6-29)

In Röm 9,6-29 geht Paulus einen ersten Schritt zur Lösung des Problems, indem er dessen Dimensionen ausleuchtet.³² Das Argumentationsziel, das er hier ins Auge fasst, ist der theologische Nachweis, dass die Verweigerung des Christusglaubens durch die meisten Israeliten nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes und zur Gültigkeit seines Verheißungswortes steht. Dieser Nachweis dient ihm aber nicht dazu, das Problem der Ablehnung Jesu durch die meisten Juden zu relativieren, sondern zu radikalieren: Er expliziert, was in der Problemstellung von Röm 9,1-5 angelegt ist: dass sich die Gottesfrage stellt, als Theodizeefrage.³³ Paulus stellt sie allerdings nicht in der neuzeitlichen Version, der die Existenz Gottes zweifelhaft wird, sondern in der biblischen Version, dass gerade das Bekenntnis zu Gott die Erfahrung des unschuldigen Leidens und den Verdacht der Ungerechtigkeit unerträglich werden lässt.³⁴ Während er zuvor auch im Römerbrief das Leiden des Messias als Ort der rettenden Gegenwart Gottes verkündet hatte, spitzt er jetzt die Frage zu, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn die meisten Juden den Christusglauben verweigern. Den Beweis dafür, dass es sich nicht um ein Scheinproblem handelt, führt Paulus mit Hilfe der Heiligen Schrift, und zwar nach bester pharisäischer Manier so, dass er die Tora zitiert und durch die Propheten kommentiert.

Sein erster Satz ist die These: «Ich sage nicht, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist» (Röm 9,6a). Die These entspricht der Aussage von Röm 3,2, dass Israel die Worte Gottes – Plural – anvertraut seien, ist aber noch grundsätzlicher, weil es um das eine Wort Gottes in den vielen Worten geht, die

durch die Heilige Schrift gefiltert, bezeugt und bewahrt werden. Es ist das Wort der Verheißung, das, einmal gesagt, nicht zurückgenommen wird. Im Kontext lässt sich die negative Aussage, die Paulus trifft, am besten so deuten, dass er von Anfang an den Verdacht zerstreuen will, Gott habe sich vom Volk der Erwählung abgewandt; es gelte nicht mehr, was Israel zu Israel macht. Positiv gewendet, will Paulus zuerst nachweisen, dass er mit seiner christologischen Rechtfertigungslehre an der Verheißungstreue Gottes in der Geschichte Israels festhält.

Die These begründet Paulus in zwei Schritten. In Röm 9,6b-13 geht er den ersten Schritt. Er relativiert das Prinzip der Genealogie, das in einer vereinfachten Form bis heute im Judentum populär ist: Jude sei, wer eine jüdische Mutter habe. Er zerstört es aber auch nicht. Paulus arbeitet vielmehr mit der Genesis am Beispiel der Erzeltern Erzählungen heraus, dass nicht alle Kinder des Fleisches auch Kinder der Verheißung sind: «Nicht alle, die aus Israel sind, sind Israel, noch sind Same Abrahams alle Kinder» (Röm 9,6f.).³⁵ Das aber ist es gerade, was Israel zu Israel macht: die Verheißung des Geistes, der die Erwählung entspricht. Dass nicht Ismaël, sondern Isaak (Gen 21,3 – Röm 9,7) und nicht Esau, sondern Jakob (Gen 25,3 – Mi 1,2f.) den Segen Abrahams weitertragen, reicht Paulus als schlagender Beweis aus der Schrift. Dass nach der Genesis Jakob schon im Mutterleib vor Esau erwählt ist, unterstreicht für Paulus, dass Gott nicht nachträglich auf «Werke», auf Bewährungen und Erprobungen reagiert, um dann seine Gnade zu gewähren, sondern von sich aus handelt, nach seinem «Vorsatz» (Röm 9,11: *πρόθεσις*).³⁶

Dieser Ansatz bei Gottes Vorsehung leitet Paulus zum zweiten Schritt seiner Argumentation für die These, dass er in seiner Glaubenstheologie die Gültigkeit des Verheißungswortes für Israel festhält (Röm 9,6a). Hier wirft er explizit die Theodizeefrage auf. Seine Antwort ist kohärent – unter der für Paulus unumstößlichen Gewissheit, dass es nur einen einzigen Gott gibt, der Israel sein Wort gegeben hat. Das Argument, das er vorträgt, hat drei Aspekte.

Erstens: Mit Verweis auf die Exodusgeschichte stellt Paulus im Sinn der Heiligen Schrift die Verhältnisse klar: Erbarmen und Verstockung sind allein Gottes Sache (Röm 9,14-18). Dass Gott ungerecht wäre, ist also angesichts seiner Verheißung deshalb ausgeschlossen, weil *a priori* alles an Gottes Willen hängt, der das Heil für Israel will. Die Gerechtigkeit, auf die Gott angesprochen wird, ist gerade die Souveränität seines Erbarmens.

Zweitens: Auf dieser Basis kann Paulus sich dem Einwand stellen, dass Gott dann, wenn er alles bestimmt, die Verantwortung auch für das Nein zum Glauben mit allen Konsequenzen tragen müsse (Röm 9,19ff.). Der Widerspruch gegen Gott, der an dieser Stelle laut werden könnte, ist aber, so der Apostel, ein Widerspruch in sich selbst. Denn es ist dem Menschen

qua Geschöpf nicht möglich, mit Gott ins Gericht zu gehen, ist er doch Mensch nur durch Gott, als sein Ebenbild. Das ist die positive Wendung des Hiob-Arguments.³⁷ Es hat auch angesichts der Kritik Kants an jeder philosophischen Theodizee Bestand³⁸; denn wenn es wegen der begrenzten Reichweite der menschlichen Vernunft nicht gelingt, angesichts von Unrecht Gottes Existenz zu beweisen, dann auch nicht, sie in Abrede zu stellen. Mithin bleibt es bei der von Paulus geteilten und aus der Offenbarungserfahrung begründeten Voraussetzung des Glaubens: Wenn es Gott gibt, hängt alles an seinem Willen. *Dass* es Gott gibt, kann mit moralischer Gewissheit jedenfalls soweit als vernünftig angesehen werden, als kein Unrecht und keine Götzenverehrung legitim sind (Röm 1,18-32). *Wie* aber Gott seine Allmacht realisiert, dass er nämlich umfassendes Erbarmen walten lässt, ist eine Einsicht des Glaubens, die auf der Offenbarung des Gotteswortes beruht und ihre eigene Überzeugungskraft in sich trägt: Sie kann sich klar artikulieren, in Erzählung, Bekenntnis und Reflexion; sie ist auch kritikfähig in des Wortes doppelter Bedeutung, weil sie sich der Religionskritik auszusetzen und ihrerseits Religionskritik zu üben vermag.

Drittens: In der Verheißung, die Gott selbst durch den Mund des Propheten gesagt hat, ist eine eschatologische Wende angelegt (Röm 9,22-29): Gott macht ein Nicht-Volk zu seinem Volk (Hos 2,25. 1) und erhält einen heiligen Rest Israels (Jes 10,22f. und 1,9^{LXX}). Den Sinn beider Worte erschließt Paulus von seinem Standpunkt aus. Deshalb bezieht er die Prophetie des Hosea nicht nur auf die Wiedergeburt Israels, sondern auch auf die Gewinnung der Heiden und identifiziert den Rest und «Samen» mit den Judenchristen.

Im Ganzen arbeitet Paulus in Röm 9,6-29 also die Logik der Erwählung Israels heraus: das, was das Gottesvolk zum Gottesvolk macht und zugleich den universalen Heilswillen Gottes verwirklicht. Gott macht sich nicht von der männlichen Zeugungskraft abhängig, sondern schafft seine eigenen Fakten, aus reiner Gnade. Indem er seine Verheißungen nach seinem eigenen Willen an Isaak und Jakob bindet, schafft er bereits die Voraussetzung für den qualitativen Sprung, der sich nach Paulus «jetzt», durch Jesu Tod und Auferstehung, realisiert (Röm 3,21-26). Mehr noch: Die Erwählung Isaaks und Jakobs vor Ismaël und Esau erfolgte bereits um der Verwirklichung des universalen Heiles willen. In Röm 9,6-29 verteidigt Paulus also die Gerechtigkeit Gottes als Erbarmen und Erwählung gegen den Vorwurf der Willkür. Er weitet zugleich das Verständnis der Gerechtigkeit als Verheißungstreue, das er als Pharisäer vor Damaskus entwickelt haben kann, indem er die gesamte Geschichte Israels ins Licht der Sendung Jesu und der in ihr begründeten österlichen Sendung der Apostel stellt. Damit wird deutlich, weshalb überhaupt Erwählung geschehen kann, worin sie besteht und wozu sie erfolgt.

Allerdings hat Paulus noch nicht dargelegt, dass und wie aus der Gnadenwahl Gottes die Verkündigung des Evangeliums nicht nur unter Juden, sondern auch unter Heiden folgt, von denen immer mehr dem Wort des Apostels Glauben schenken. Das geschieht im folgenden Abschnitt, in dem Paulus angesichts der Ablehnung der meisten Juden zeigen will, dass und weshalb die apostolische Verkündigung, die auf den Glauben zielt, der Gerechtigkeit Gottes entspricht.

c) *Die Gerechtigkeit Gottes in der Verkündigung des Evangeliums*
(Röm 9,30-10,21)

Während Paulus in Röm 9,6-29 sein erstes Argument theozentrisch vorträgt, um Gottes Gnadenwahl als Basis der gesamten Heilsgeschichte und jeder Heilzukunft zu erhellen, bringt sein zweites Argument die Menschen ins Spiel: In Röm 9,30 – 10,21 zeigt der Apostel, dass die Predigt, die auf den Glauben zielt, nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes steht, obwohl es weit mehr Heiden als Juden sind, die ihm Gehör schenken. In diesem Argument holt Paulus die Substanz seiner bisherigen Ausführungen zur Rechtfertigung der Glaubenden als Erweis der Gerechtigkeit Gottes ein und profiliert sie vor dem Hintergrund der Glaubensverweigerung der meisten Juden. Dadurch bereitet er die Dialektik von Verstockung und Erwählung vor, die er in Röm 11 ausführen wird. Die Glaubensgerechtigkeit gibt es als solche nicht ohne den Widerspruch zum Evangelium, die Kehrseite der Zustimmung. Das ist nicht nur der Wahlfreiheit des Menschen geschuldet, Ja und Nein sagen zu können, sondern setzt noch tiefer an: Das, was das Evangelium zu einem Gegenstand des Glaubens macht, ist gerade das Anstößige, das Kritische und Paradoxe, ohne das Gott nicht derjenige wäre, der sein Wort sagte. Deshalb gibt es kein Ja ohne ein Nein – und kein Nein, das nicht durch das Ja Gottes in ein neues Licht gestellt würde.

In Röm 9,30ff. benennt Paulus den paradoxen Zustand, dass die Heiden glauben, die Juden aber nicht, und erklärt ihn, den Blick in die Heilige Schrift gerichtet, mit dem Ärgernis, das der Gekreuzigte bildet, und dem Glauben, an dem das Heil hängt. «Was also sollen wir sagen? Die Heiden, die die Gerechtigkeit nicht verfolgten, haben die Gerechtigkeit ergriffen, die Gerechtigkeit im Glauben? Israel aber, die Gerechtigkeit des Gesetzes verfolgend, hat das Gesetz nicht erlangt? Warum? Weil nicht aus Glauben, sondern aus Werken. Sie stießen sich am Stein des Anstoßes, wie geschrieben steht: *«Siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses»* (Jes 8,16), und: *«Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden»* (Jes 28,16).»

Den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Glaube braucht Paulus nicht neuerlich zu begründen, weil er sich aus dem Kern seiner

Darlegungen in Röm 3,20 – 8,39 ergibt. Ohne dass hier das Wort fällt (das in Röm 6,6 anklängt), ist klar, dass Paulus an den Kreuzestod denkt, der nach 1Kor 1,18–25 nicht nur den Griechen als Irrsinn, sondern auch den Juden als Skandal erscheint, weil gilt, was Paulus in Gal 3,13f. aus der Tora zitiert: «Verflucht ist, wer am Holze hängt» (Dtn 21,23), und weil nur im Glauben die Paradoxie³⁹ der Stellvertretung erhellt, dass der Verfluchte der Gesegnete ist, der auf sich nimmt, was das härteste Schicksal aller Sünder wäre, damit sie des Segens Abrahams teilhaftig werden.

In Röm 10,1 wendet Paulus sein Bekenntnis zur Selbstaufopferung für das Heil der Juden, das er in Röm 9,3 abgelegt hat, ins Positive: in die Bitte um die Erlösung Israels (von der Paulus im Glauben gewiss ist, dass Gott sie erhört): «Es ist mein Herzenswunsch und mein Gebet zu Gott, dass sie gerettet werden.»

Die folgenden Ausführungen sind von der Hoffnung getragen, dass diese Bitte von Gott erhört wird. Einerseits ist die Bitte möglich und sinnvoll, ja notwendig, andererseits kann die Hoffnung auf Erhörung im Glauben gehegt werden; beides ergibt sich aus den vorangegangenen Reflexionen über die menschliche Misere und die göttliche Gnade. Paulus stellt aber die Bitte um die Rettung Israels nicht nur in den Raum, sondern erhellt ihre Logik: ihre Voraussetzungen und Konsequenzen. Er argumentiert nicht nur für die Hoffnung auf Gottes universalen Heilswillen und dessen eschatologische Vollendung; er nennt auch die Gründe, die ihn zuversichtlich sein lassen, dass diese Bitte, an der sein Herz hängt, erhört wird.

Zuerst aber klärt er die Voraussetzungen sowohl der Bitte als auch der Hoffnung auf Erhörung. Er legt sich – kritisch, aber unpolemisch – Rechenschaft über die Gründe ab, weshalb die meisten Juden Anstoß an der Glaubenspredigt nehmen. Entscheidend ist für ihn, dass sie «Eifer für Gott» haben (Röm 10,2).⁴⁰ Das ist ein historisch wie theologisch schwerwiegendes Argument. Vermutlich hat Paulus vor Damaskus selbst so gedacht. Er attestiert sich jedenfalls im Rückblick einen Eifer, der ihn aus vermeintlicher Treue zur «väterlichen Überlieferung» zum Verfolger der Kirche hat werden lassen (Gal 1,15f).⁴¹ Daraus folgt nicht im Umkehrschluss, dass Paulus den «Eifer für Gott», den er in Röm 10,2 namhaft macht, mit Aggression und Militanz verbände, auch wenn er sie durchaus am eigenen Leib erfahren hat. Vielmehr kommt es ihm darauf an, bei sich selbst und anderen, besonders den Heidenchristen, Verständnis dafür zu entwickeln, dass es gerade ihre Leidenschaft für die Heiligung des Namens Gottes ist, die eine große Mehrheit der Juden Jesus Christus ablehnen lässt.

Das Urteil des Apostels ist von hoher Plausibilität. Spiegelt man die Paulusbriefe im Lichte späterer Einwände von Juden gegen das Evangelium, wie sie etwa Justins Dialog mit Tryphon erkennen lässt, ist es neben dem Tod Jesu vor allem die Christologie der Gottessohnschaft Jesu, die Anstoß

erregt hat: der Kreuzestod, weil mit Gottes und seines Messias Ehre der Schmachtod am Kreuz nicht in Einklang zu bringen sei, und die Christologie, weil das Bekenntnis zum einen Kyrios (1Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9) das Hauptgebot verletze. Dass diesem Eifer für Gott die rechte «Erkenntnis» fehle (Röm 10,2) und er deshalb nicht der Gerechtigkeit Gottes entspreche, sondern eine «eigene Gerechtigkeit» aufrichte (Röm 10,3)⁴², begründet Paulus mit der Sicht des Evangeliums auf Jesus: Die Schmach des Kreuzes offenbart das ganze Geheimnis der Weisheit Gottes, die alle Vorstellungen sprengt (1Kor 1,18-25; 2,1-5); der Fluch des Kreuzes offenbart die Rückhaltlosigkeit der Hingabe Jesu für die Menschen, die der Liebe Gottes bedürfen (Gal 3,13f.).⁴³

Den Ansatz, dass dem Eifer für Gott die rechte Erkenntnis des Glaubens fehle, begründet Paulus wiederum mit Hilfe der Schrift, wie er sie in Christus liest. In Röm 10,4-17 will der Apostel zeigen, dass und wie Christus, der Messias, «Ende», besser noch: «Ziel»⁴⁴ des Gesetzes ist (Röm 10,4). Drei Argumentationsschritte lassen sich erkennen.

Erstens: In Röm 10,5-8 geht Paulus auf Mose zurück: was der (mit Lev 18,5) über die Gerechtigkeit aus dem Gesetz und (mit Dtn 30,12.14) über die Gerechtigkeit aus dem Glauben sagt. Die mosaische Unterscheidung, die Paulus herausarbeitet, ist auf die rechtfertigende Kraft des Glaubens und das messianische Zeugnis der Schrift aus. Der soteriologische Grundsatz, der schriftgemäß ist, wird in Vers 9 christologisch angewendet und mit dem Grundbekenntnis der Christen zur Auferweckung des Kyrios Jesus konkretisiert.

Zweitens: In Röm 10,10-13 geht Paulus auf die Prophetie Israels zurück, die das Heil an den Glauben (Jes 28,16) und an das Bekenntnis des Kyrios (Joël 3,5) knüpft. Beides versteht Paulus wiederum christologisch – nicht unbedingt im Rekurs auf den ursprünglichen Literalsinn, sondern auf jenen Rezeptions-sinn, der sich durch die Auferstehung Jesu von den Toten erschließt.

Drittens: In Röm 10,14-17 rundet Paulus das Argument ab, indem er die Sendung der Apostel reflektiert, unter der die Voraussetzung dafür geschaffen wird, dass im Sinn des Evangeliums geglaubt werden kann.⁴⁵

Freilich bleibt dann immer noch das Problem, was mit den vielen Juden ist, die aus Eifer für Gott den Glauben an Jesus Christus, der zu retten vermag, ablehnen. Hier zieht Paulus die Konsequenz seiner Apostolatstheologie: «Ich frage aber: Haben sie nicht gehört? Auf jeden Fall! Ist doch *«auf die ganze Erde ihr Schall hinausgedrungen und bis ans Ende der Welt ihr Wort»* (Ps 19,5). Ich frage weiter: Hat Israel nicht erkannt? Zuerst sagt Mose: *«Ich werde euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, und auf ein unverständiges Volk werde ich euch ärgerlich machen»* (Dtn 32,31^{LXX}). Jesaja aber erkühnt sich und sagt: *«Ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten, und machte mich denen*

offenbar, die nicht nach mir fragten (Jes 65,1); zu Israel aber sagt er: *«Den ganzen Tag habe ich meine Hand ausgesteckt nach einem treulosen und widerspenstigen Volk»* (Jes 65,2).»

Ps 19,5 liefert den Schriftbeleg dafür, dass die weltweite Verkündigung des Evangeliums im Sinne Gottes ist (Röm 10,19). Der Unglaube hat also nicht die Ursache, dass Jesus als Christus unbekannt geblieben wäre. Vielmehr ist es gerade umgekehrt: *Weil* Jesus «Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten» verkündet wird (Röm 1,17), ist der vielstimmige Widerspruch auf jüdischer Seite ausgelöst worden. Auch später beliebte Erklärungen, dass es auf jüdischer Seite psychische oder kulturelle Blockaden gegeben habe, Paulus und der Botschaft der Apostel zuzustimmen, oder dass die apostolische Verkündigung missverstanden, vielleicht auch nur ungeschickt vorgetragen worden sei (weswegen man die missionarischen Anstrengungen verdoppeln müsse), bleiben unter dem Problemniveau des Apostels. Das jüdische Nein erklärt sich daraus, dass Jesus klar und deutlich als messianischer Gottessohn proklamiert worden ist.

Diese Paradoxie arbeitet Paulus mit Berufung auf Mose und Jesaja heraus. Er sieht eine doppelte Dialektik. Mit Dtn 32,31^{LXX} wendet er das theologische Eifersuchtsmotiv, das tief in der biblischen Theologie verankert ist (Ex 34,14)⁴⁶, ekklesiologisch: Während sonst Gott als derjenige sich offenbart, der eifersüchtig um sein Volk wirbt, um es zur Gottesliebe zu führen, macht er nach dem von Paulus auf Griechisch zitierten Mose-Wort durch die Verkündigung des Evangeliums, die bei den Heiden immer mehr Gläubige findet, Israel eifersüchtig, um es so zu motivieren, die eigene Position zu überdenken. Mithin ist die gegenwärtige Paradoxie im Heilsplan Gottes selbst angelegt. Das ist eine Linie, die er in Röm 11 weiter verfolgen wird. Mit Gottesworten aus dem Jesajabuch arbeitet Paulus eine entsprechende Dialektik in ekklesiologischer Perspektive heraus. Im Jesajatext richten sich beide Sätze, die unmittelbar aufeinander folgen (Jes 65,1.2), an Israel, haben aber den Sinn einer Anklage. Paulus liest sie in Röm 10,20f. neu unter dem Vorzeichen des eschatologischen Gnadenerweises Gottes und ringt ihnen deshalb einen positiven Sinn ab: den der verwirklichten – oder sich verwirklichenden – Verheißung. Deshalb kann er zwei Bedeutungsrichtungen unterscheiden: Jes 65,1 liest er mit Blick auf die Heiden, Jes 65,2 aber, wie er explizit sagt, mit Blick auf Israel. Dadurch wird die Gnadentheologie unterstrichen, die Signatur der Heilsgeschichte, die Universalität des Heilswillens Gottes, also genau das, was Paulus die Gerechtigkeit Gottes nennt: Die Öffnung für die Heiden ist die Kehrseite der liebenden Hinwendung Gottes zum Volk Israel, das widerspenstig ist.

Zusammengefasst: Nachdem Paulus in Röm 9,6–29 die Logik der Erwählung Israels herausgearbeitet und als Konkretion der Verheißungstreue Gottes gekennzeichnet hat, zeigt er in Röm 9,30 – 10,21, dass dieselbe

Logik zur universalen Verkündigung des Evangeliums führt, die auf den Glauben von Juden und Heiden aus ist. So entspricht es dem eschatologischen Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus, von dem der Apostel kündigt; so entspricht es auch dem Zeugnis der Heiligen Schrift, das der Apostel erschließt.

Freilich bleibt ein entscheidendes Problem noch offen und wird noch zugespitzt: Gott *hat* seine «Hand» nach Israel «ausgestreckt» (Jes 65,2 – Röm 10,21); Paulus zitiert den Vers mit dem Aorist der Septuaginta-Version. Ist das nur Rückblick? Was ist in der Gegenwart und Zukunft? Die Widerspenstigkeit des Volkes ist für Gott offenbar nichts Neues. Das kann aus Sicht des Apostels Hoffnung machen, weil ja die Geschichte Israels *ante Christum natum* zeigt, dass Gott treu bleibt, auch wenn sein Volk untreu ist. Aber dass diese Hoffnung auch angesichts der eschatologischen Zeitenwende begründet ist, die das Kommen des Messias Jesus einleitet, hat er noch nicht gezeigt. Theoretisch wäre auch vorstellbar, dass Gott jetzt oder irgendwann die Geduld verlöre und Israel seine Chance verspielt hätte. Dass und weshalb weder das eine noch das andere eintritt, wird Paulus in Röm 11 zeigen.

d) Die Gerechtigkeit Gottes in der Rettung des verstockten Israel (Röm 11,1-32)

In Röm 11 steuert Paulus, ohne einen gewichtigen Einwand zu übergehen und ohne einen wesentlichen Gedanken des bisherigen Argumentationsganges zu verlieren, auf sein letztes Argumentationsziel zu: die Hoffnung auf Rettung ganz Israels in Gottes Verheißungstreue zu begründen.⁴⁷ Er geht in drei Schritten vor. Zuerst behandelt er *coram Deo* das Gegenüber der Heiden, die zu Jesus Ja sagen, und der Juden, die zu Jesus Nein sagen (Röm 11,1-10), dann den theologischen Status der Heidenchristen im Gegenüber zu Israel (Röm 11,11-24), schließlich die zukünftige Rettung Israels (Röm 11,25ff.).

(1) Das Nein Israels zu Jesus und das Ja Gottes zu Israel (Röm 11,1-10)
Paulus beginnt seinen dritten und letzten Argumentationsgang, die Erwählung trotz des Unglaubens mit der Rettung Israels zu verknüpfen, indem er das Ausgangsproblem zuspitzt (Röm 11,1): «Hat etwa Gott sein Volk verstoßen?» Diese Frage – die für Paulus eine rhetorische ist – setzt bei der denkbar schlechtesten Interpretationsmöglichkeit des von Jesaja (65,2) überlieferten Gotteswortes über seine Suche nach dem widerspenstigen Volk an (Röm 10,21): dass nur die Vergangenheit im Blick stände, die Gegenwart und Zukunft aber verbaut wären. Doch die Antwort folgt auf dem Fuß: «Ausgeschlossen!»

Dieses Nein des Paulus zu einem vermuteten, befürchteten, vielleicht von einigen erhofften und herbeigeredeten Nein Gottes zu Israel begrün-

det der Apostel biblisch, indem er zwei komplementäre Motive aus der dramatischen Glaubensgeschichte Israels aufgreift und aktualisiert, die in Krisenmomenten Hoffnung wider Hoffnung machen: den heiligen Rest und die Verstockung des Volkes.

α) Der Heilige Rest (Röm 11, 1b-6)

Ein erstes Argument, weshalb Gott nie und nimmer sein Volk verworfen hat, obwohl es überwiegend Jesus ablehnt, ist der (nach dem Zeugnis der Schrift) historische Umstand, dass es, weil Israel Israel ist und bleibt, immer einen «heiligen Rest» gegeben hat und gibt⁴⁸: Inmitten einer Masse, die sich von Gott abwendet, gibt es eine qualifizierte Minderheit, die Gott sich vorbehalten hat, die israelitischen Traditionen am Leben zu erhalten (Röm 11, 1-6). Dieses Motiv hat der Apostel bereits zum Ende des ersten Argumentationsganges anklingen lassen (Röm 9, 27ff.) und mit Jesajazitaten belegt (Jes 10, 22f.; 1, 9^{LXX}). Dort ging es ihm darum, die Logik der Erwählung zu erkennen: Weil nicht schon die fleischliche Abstammung, sondern erst die geistliche Erwählung Israel ausmacht, geht Qualität vor Quantität, so dass ein kleiner Teil für das ganze Volk und seine Verheißung stehen kann. Hier geht es dem Apostel um die Keimzelle der Erlösung. Er beginnt bei sich selbst, so wie er in Röm 9-11 immer wieder biographisch und existentiell argumentiert; er geht aber bis zu Elija zurück: «Denn auch ich bin Israelit, aus dem Samen Abraham, Stamm Benjamin. «Gott hat sein Volk nicht verstoßen» (Ps 94, 14), das er zuvor erkannt hat. Oder wisst ihr nicht, was die Schrift von Elija sagt, wie er vor Gott steht und sagt: *«Herr, deine Propheten haben sie getötet, und deine Altäre zerstört, ich allein bin übriggeblieben, und auch mir trachten sie nach dem Leben»* (1Kor 19, 10.14). Aber was antwortet ihm das Orakel? *«Ich habe mir siebentausend Männer übriggelassen, die ihr Knie nicht beugen vor Baal»* (1Kön 19, 18). So ist auch in der jetzigen Zeit ein Rest nach der Wahl der Gnade geblieben. Wenn aber aus Gnade, dann nicht aus Werken, sondern bleibe die Gnade nicht Gnade» (Röm 11, 1b-6).

Elija ist so sozusagen der Athanasius der Theologiegeschichte Israels: der einzige Rechtgläubige in einer religiös verwirrten Gesellschaft. Gott offenbart ihm nach 1Kön 19, 18, dass immerhin noch «siebentausend» Israeliten sich geweigert haben, vor Baal ihre Knie zu beugen. (Vielleicht war das zur Zeit des Paulus ungefähr die Zahl der Judenchristen.) So sehr aber das Elija-Argument dem Apostel hilft, sich als Vorkämpfer des Monotheismus in prophetischer Tradition zu empfehlen, so schwierig ist es in hermeneutischer Hinsicht. Denn man kann ja den Juden, die Jesus ablehnen, gerade nicht eine Leidenschaft für Baal nachsagen, sondern im Gegenteil für den einen Gott – die Paulus ihnen ja auch gerade attestiert hatte (Röm 10, 2). Man kann spekulieren, ob der Heidenapostel den Vorwurf zurückgibt, er

selbst weiche seit Damaskus den Monotheismus auf, indem er Jesus als Kyrios verkünde. Aber entscheidend ist für Paulus offenbar nur die Strukturverwandtschaft der Situation: Die Geschichte Israels kennt die Erfahrung, dass nur wenige für das ganze Volk stehen. Oft wird der Verweis auf den «heiligen Rest» als Hinweis darauf gedeutet, dass die unheilige Mehrheit dem Untergang geweiht sei. Aber das widerspricht sowohl der Traditionsgeschichte des Motivs und seinem Stellenwert in alttestamentlichen Schriften als auch dem Kontext der paulinischen Theologie. Wenn der Apostel mit der Heiligen Schrift Israels den heiligen Rest Israels ins Spiel bringt, schreibt er nicht eine *massa damnata* ungläubiger Juden ab, sondern hält das Licht der Erwählung, das in alle Zukunft scheint, für ganz Israel hoch. Das aber bedeutet der Sache nach, dass die wenigen Judenchristen nicht dafür stehen, dass die anderen Juden verworfen, sondern dafür, dass sie gerettet werden. Wenn dies über weite Strecken der Auslegungsgeschichte anders gesehen worden ist, dann deshalb, weil der «Sitz im Leben» des Motivs in der Glaubensgeschichte Israels und der frühen, jüdisch geprägten Kirche nicht mehr gesehen worden ist.

β) Die Verstockung (Röm 11,7-10)

Ein zweites Argument der Heilsgeschichte entnimmt Paulus der Schriftprophetie Israels: dass der Prophet gesandt sei, das Volk zu verstocken (Röm 11,7-10)⁴⁹. Dieses Motiv findet sich oft, von Jes 6 ausgehend⁵⁰, nicht nur im Alten Testament⁵¹, sondern auch in der synoptischen Jesustradition (Mk 4,11ff.)⁵², bei Johannes (Joh 12,35-50)⁵³ und anderenorts im Neuen Testament (Apg 28)⁵⁴: «Was also? Was Israel suchte, das hat es nicht erlangt; aber die Erwählung hat es erlangt. Die übrigen aber wurden verstockt, so wie geschrieben steht: *«Gegeben hat ihnen Gott einen Geist der Betäubung, Augen, die nicht sehen, Ohren, die nicht hören»* (Jes 29,10) – bis auf den heutigen Tag. Und David sagt: *«Es werde ihnen ihr Tisch zur Schlinge und zur Falle und zum Anstoß und ihnen zur Vergeltung. Verfinstert sollen ihre Augen werden, dass sie nicht sehen, und ihren Rücken beuge ganz»* (Ps 69,23f.^{LXX}).»

Die hermeneutischen Probleme sind auch in diesem Passus groß, allerdings nicht wegen einer Bedeutungsverschiebung innerhalb der Bibel, sondern zwischen der biblischen Theologie und der heutigen Sprache: In der Bibel ist «Verstockung» kein moralischer Begriff, der ein Charakterproblem oder ein unreifes Verhalten anzeigt, sondern ein soteriologischer, der unter einem bestimmten Aspekt erfasst, dass Gottes Heil durch Gottes Gericht erfolgt.⁵⁵ Gott führt in die Krise – nicht aus Willkür, sondern um die Konsequenzen eines verfehlten Lebens oder einer falschen Entscheidung zu zeigen. Die Verstockungsthematik ist immer mit dem Gericht, zuweilen mit der Strafe Gottes verbunden. Aber es ist Gott, der handelt – und weil er der Gott Israels ist, der Vater Jesu, zielt sein Handeln zwar auf eine Verurtei-

lung, eine Bestrafung und Distanzierung, hat aber als Ziel die Aussöhnung, die Versöhnung, die Vergebung und Annäherung.

Für Paulus ist der Auftrag Jesajas ein wichtiger Orientierungspunkt, weil er sich nicht selten auf den Propheten bezieht, so wie das alttestamentliche Buch ihn vorstellt: als berufenen Sprecher Gottes, als predigenden und leidenden Gottesknecht, als Künder umfassenden Heiles.⁵⁶ Ohne den Namen Jesajas zu nennen, zitiert Paulus eine Variante und Konkretion des Beauftragungswortes (Jes 6,9f.), nur dass hier, dem Kontext angemessen, nicht die Sendung des Propheten, sondern der Effekt bei den Adressaten vor Augen rückt. Das zitierte Wort richtet sich im alttestamentlichen Kontext gegen Jerusalem. Bezieht man die folgenden Jesajaverse mit ein, die der Apostel allerdings nicht mehr zitiert, wird der Schriftbezug des paulinischen Passus noch enger; denn der Prophet kritisiert die mangelnde Bereitschaft, auf eine Offenbarung zu hören (Jes 29,11); er vergleicht diejenigen, die in Juda den Ton angeben, mit Analphabeten (Jes 29,12); der Kern der Kritik, so das Jesajabuch, ist ein Lippenbekenntnis zu Gott, das keine Herzenssache ist, weil menschliche Satzungen den Blick trüben (Jes 29,13). Im kühnen Sprung bezieht Paulus diese Aussage auf seine Gegenwart; er bleibt in den Bahnen seiner christologischen Schrift hermeneutik: Gott zu ehren, heißt, ihn als Vater Jesu Christi zu preisen. Wer das mit Berufung auf das Gesetz verweigert, hat es, so Paulus, nicht richtig verstanden – so wie er selbst vor seiner Berufung. Allerdings endet der Abschnitt beim Propheten mit einer Ankündigung neuer Wunder zu Gunsten Jerusalems (Jes 29,17–24) – so wie bei Paulus.⁵⁷

Zur Untermauerung des Verstockungsmotivs zitiert Paulus «David» mit Ps 89,23f.^{LXX}⁵⁸ Hier kommt Kultkritik auf. Denn das Zitat verweist auf den «Tisch», womit der Opferaltar des Jerusalemer Tempels gemeint ist. Dieser Tisch, der Gottes Vergebung im Opferkult einen Ort gibt, wird aber nun nach der Bitte «Davids», die Paulus zitiert, zum Ort des Anstoßes. Die Rolle des Beters ist die eines verfolgten Gerechten, der Schimpf und Schande auf sich zieht, aber sich mit Gott im Einklang weiß. Paulus hat der Psalm viel gesagt. Später wird er – mit Blick auf Jesus – Vers 10 zitieren: «Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen» (Röm 15,3). In diesem Netzwerk an Bezügen markiert das Zitat in Röm 11,10 die Kritik – aber so wie Ps 69 mit einem Ausblick auf Zions Rettung endet, für die eben der eintritt, der nach der Septuaginta-Version das Gericht akzentuiert, so auch Paulus. Spiegelt man das Psalmzitat auf die Konfliktgeschichte Jesu wie des frühen Christentums zurück, so scheint tatsächlich – wie die Tempelaktion schlaglichtartig deutlich werden lässt – die Heiligkeit des Kultes ein wesentlicher Grund auf jüdischer Seite gewesen zu sein, Jesus abzulehnen und der Christusverkündigung keinen Glauben zu schenken. Hier fasst Paulus das Problem an: Die Verstockung wird auch nach den wichtigsten alttestamentlichen Bezugstexten nicht heteronom dekretiert, sondern setzt gerade

dort an, wo Israels Sendung sich verdichtet: beim Zion und der Verheißung, die auf der Stadt, dem Tempel und dem Kult liegt. Was Gott Israel geschenkt hat, wird von Israel nicht zurückgewiesen, aber unter der Hand zu einem Mittel, Gott auf Abstand zu halten: Das ist das Drama Israels, das ins Mysterium Israels mündet. Die Propheten, Mose und David einbegriffen, haben es beschrieben; Paulus sieht es in Jesus Christus auf die Spitze getrieben.

Verstockung bedeutet nicht Verwerfung; Verstockung ist, biblisch verstanden, immer befristet; es ist die dunkle Kehrseite der Erlösung. Verstockung ist kein Verhängnis, sondern ein Handeln Gottes aufgrund des Handelns von Menschen, das dessen Konsequenzen im Horizont befristeter Zeit auf die Menschen zurücklenkt, so dass sie in ihrem Eigenen gefangen sind – nicht um des Unterganges, sondern um der Einsicht und Erlösung willen. Paulus hat das in Vers 7 klargestellt, bevor er sich auf das gefährliche Gelände der Gerichtstheologie einlässt: Die «Erwählung» bleibt. Während der Pharaos, von dem Paulus in Röm 9,17 mit Bezug auf Ex 9,16 geschrieben hat, dass er verstockt worden sei, damit Gott – nach dem Wort des Mose – seine «Macht» an ihm zeige, nämlich Israel aus Ägypten rettet und die Streitwagen Pharaos zerschlägt, wird Israel seiner großen Mehrheit nach verstockt, weil die Erwählung gültig bleibt und damit die Verheißung verwirklicht wird.

Auf diese Weise beleuchtet Röm 11,7-10 genau die Kehrseite von Röm 11,1b-6. Gilt die Aufmerksamkeit dort der Minderheit, so hier der Mehrheit. Steht dort der heilige Rest für die Hoffnung ganz Israels, die von denen geteilt wird, die an Jesus Christus glauben, so steht hier die große Mehrheit der Juden für dieselbe Hoffnung, insofern Gott derjenige ist, der ihre Augen verschließt – was keinen anderen Grund als den haben kann, sie am Ende zu öffnen.

(2) Der Status der Heidenchristen gegenüber Israel (Röm 11,11-24)

Nachdem Paulus in Röm 11,1b-10 allen, die den Brief lesen, gesagt hat, dass Gottes Ja zu Israel bleibt, weil ein Rest Ja zu Jesus sagt und weil das Nein der Mehrheit zu Jesus auf die Verstockung durch Gott zurückgeht, die *eo ipso* terminiert ist, wendet er sich im nächsten Abschnitt denen zu, die sich diese Dialektik ins Stammbuch schreiben müssen: den Heidenchristen. Mit einem betonten «Ich» leitet Paulus den Passus ein. Er stellt eine rhetorische Frage, die er kategorisch verneint: «Ich frage also: Sind sie etwa gestrauchelt, um zu fallen? Ausgeschlossen!» (Röm 11,11a).

Das Straucheln ist das Stolpern am Stein des Anstoßes, den der auferstandene Gekreuzigte bildet. Das Fallen wäre die Verwerfung, der Verlust der Verheißung, die Negation der Heilsgeschichte. Viele haben sicher so gedacht – damals wie heute. Es wäre die denkbar schlechteste Folgerung aus

der Tatsache der Verstockung; wer mit dem biblischen Motiv nicht so vertraut wie der pharisäisch gebildete Apostel ist, könnte auf die Idee verfallen. Deshalb spricht Paulus das Undenkbare aus. Aber sofort schließt er auch dieses Urteil aus – ebenso kategorisch, wie er zuvor die Leugnung der heilsgeschichtlichen Privilegien Israels ausgeschlossen hat. Er lenkt zur Ausgangsfrage Röm 11,1 zurück, die klarstellen soll, dass Gott nie und nimmer sein Volk verworfen hat. Aber er fragt, nachdem er vieles klargestellt hat, nicht erneut nach der Treue Gottes zu Israel, die für ihn feststeht, sondern nun nach dem Schicksal Israels, wenn es den Unglauben und das Straucheln gibt. Es geht ihm nicht nur darum, das *Dass*, sondern das *Warum* der Verstockung zu verstehen.

α) Die Dialektik der Mission (Röm 11,11-15)

Wenn die Verstockung nicht der Verwerfung Israels dient – wozu dann? Um eine Antwort zu geben, wendet Paulus das Eifersuchtsmotiv, das er in Röm 10,19 mit Verweis auf Mose (Dtn 32,31^{LXX}) entwickelt hat, auf die Gegenseite. Der Grundgedanke, den Paulus aufnimmt (Röm 11,11.14), lautet: Der Erfolg, den die Predigt des Evangeliums unter den Heiden hat, könne womöglich das Gottesvolk eifersüchtig machen, so dass es auf diese Weise den Weg zum Christus Jesus und durch ihn zu Gott findet. Aber in Röm 11 schaut er auch auf die Kehrseite der Medaille. Israels Nein hat den Effekt, dass die Völker eher den Zugang zum Glauben finden: «Sondern durch ihren Fall ist das Heil den Heiden zuteil geworden, um sie zu reizen. Wenn aber ihr Fall der Reichtum der Welt und ihr Schade der Reichtum der Völker ist – um wie viel mehr ihre Fülle? Euch aber, den Heiden, sage ich, insofern ich Apostel der Heiden bin, der ich meinen Dienst rühme, ob ich wohl mein Fleisch reize und einige von ihnen rette. Denn wenn ihre Absage die Versöhnung der Welt bringt, was ist ihre Annahme anderes als das Leben aus den Toten?» (Röm 11,11b-15)

In diesem Argument bringt Paulus wiederum Missionserfahrungen zur Geltung, die er als Apostel gesammelt hat. Lukas scheint das Konzept aufgenommen zu haben, weil er in der Apostelgeschichte nicht selten erzählt, Paulus habe regelmäßig zuerst in der Synagoge und dann, nachdem er dort mehrheitlich auf Ablehnung gestoßen sei, unter den Heiden gepredigt. Aber das bedeutet nicht, dass für Lukas oder gar Paulus die Heiden Christen zweiter Klasse wären. Lukas dramatisiert die Geschichte, Paulus reflektiert sie.

Entscheidend ist die Perspektive, die er einnimmt. Er redet als Judenchrist, der Heidenapostel geworden ist, zu Heidenchristen, die ihre jüdischen Wurzeln nicht vergessen dürfen (Röm 11,13). Ihnen will er aus der Erfahrung der Gegenwart das Überwältigende der Zukunft erhellen. Sein Argument: Wenn schon das gegenwärtige Nein der meisten Juden zu Jesus insofern einen positiven Effekt hat, als die Heiden eher und in größerer

Zahl zum Glauben an Gott kommen – dann muss der Segen unermesslich sein, der durch die Vollzahl der von Gott geretteten Israeliten ausgeteilt wird. Dass es zu dieser Rettung kommt, steht nicht in Zweifel. Es geht dem Apostel aber darum, die Augen der Heidenchristen für die Realität zu öffnen. Dass sie glauben können, kostet einen hohen Preis. Er kann bezahlt werden, weil am Ende der Widerspruch Israels gegen Jesus aufgelöst werden wird. Nur in der Gegenwart soll niemand, der als Christ aus den Völkern stammt, vergessen, was Israel verdankt ist.

Freilich ist der Schluss des Passus strittig. Wer ist Subjekt in Vers 15? Sind es die Israeliten⁵⁹? Oder ist es Gott?⁶⁰ Das ist nach dem Kontext nicht ohne weiteres klar. Im einen wie im anderen Fall wäre die «Absage» (*ἀποβολή*) zeitlich begrenzt, die «Annahme» (*πρόσληψις*) hingegen die Negation der Negation. Anthropologisch gewendet, müsste man eine letztliche Bejahung des christlichen Evangeliums postulieren; theozentrisch gelesen, wofür die besseren philologischen Gründe sprechen (weil sonst ein Objekt der Ablehnung wie der Annahme fehlte), wird die Dialektik von Verstockung und Errettung zum Ausdruck gebracht. So passt der Vers am besten in den Kontext. Der abschließende Hinweis auf die Auferstehung der Toten schließt an das an, was Paulus am Glauben Abrahams erkannt hat (Röm 4,17) und auf die Taufe bezieht (Röm 6,1-11), verweist aber auch auf die Vollendung, in der die «Annahme» Israels nach der zwischenzeitlichen Ablehnung endgültig sein wird.

β) Das Bild vom Ölbaum (Röm 11,16-24)

Die Argumentation des Apostels für die eschatologische Hoffnung der Juden war in Rom 11,11-15 auf Überlegungen zum Status der Heidenchristen, speziell ihrem Verhältnis zu den Juden hinausgelaufen. Diesen Faden spinnt Paulus in den Versen 16-24 weiter. In der Gemeinde von Rom war das Verhältnis besonders brisant, weil Claudius 49 n. Chr. die Juden – vielleicht auch nur die Judenchristen – aus Rom vertrieben hat (Apg 18,2), während sie später zurückkehren konnten (vgl. Röm 16,3). So wenig die Anfänge der römischen Christenheit bekannt sind, so wahrscheinlich ist, dass aus diesem Umstand ein zwischenzeitliches Übergewicht des Heidenchristentums entstanden ist – und wahrscheinlich Folgeprobleme nach der Rückkehr von Judenchristen. Röm 11 ist das deutlichste Signal. Um den Heidenchristen die Situation vor Augen zu führen, die sich für sie aus dem Ja Gottes auch zu den Juden ergibt, die Nein zu Jesus sagen (Röm 11,1-16), skizziert Paulus zwei Bilder, eines sehr flüchtig, eines etwas ausführlicher – wobei im einen wie im anderen Fall deutlich wird, dass Paulus nicht so gut wie Jesus Gleichnisse erzählen, aber sich doch klar genug ausdrücken konnte.

In Vers 16 verbindet Paulus die beiden Bilder, um die Pointe genauer anzuzielen. Zuerst redet der Apostel kurz vom «Ersten» (*ἀπαρχή*), dem

Anfang, und der «Menge», der «Mischung», dem Teig; danach von der Wurzel, dem Stamm und den Zweigen. Wie sich der «Erstling» zur Menge verhält, so die Wurzel zum Stamm und den Zweigen. «Wenn aber das Erste heilig ist, dann auch die Menge; und wenn die Wurzel heilig ist, dann auch die Zweige.»

Das erste Bild nimmt Paulus aus dem jüdischen Agrarkult, der zahlreiche hellenistische Parallelen aufweist. Der «Erstling» ist ein erster Teil, eine erste Ernte, eine erste Frucht, die für das Ganze stehen. In diesem Fall geht es um ein «Hebopfer»: Nach Num 15,17-21 wird vom ersten Brotteig, der aus dem Korn einer neuen Ernte gebacken werden soll, ein kleiner erster Teil genommen und Gott dargebracht: als «Abgabe». Diese «Abgabe ist Ausdruck des Dankes für das geerntete Korn; sie ist mehr als eine Gegenleistung für das gebotene Lebensmittel oder ein Preis, der entrichtet werden muss. Sie ist vielmehr Repräsentant der gesamten Ernte: Alles kommt aus Gottes Hand; alles gehört ihm; alles wird ihm gegeben: in einem «Ersten», der für das Ganze steht. So wird ein ganzes Leben möglich, das aus der Dankbarkeit sich speist.

«Heilig» ist der Erstling, weil er Gott geweiht wird. Die erste Gabe, die Gott dargebracht wird, repräsentiert die ganze Ernte, den ganzen Teig, die volle Menge und macht sie so zur Gottesgabe. Das interessiert den Apostel allerdings in Röm 11 nur unter dem Aspekt der «Heiligung» oder der «Weihe». Die Weihe des Erstlings, mag er noch so klein und unscheinbar sein, heiligt die ganze Fülle. Heiligung heißt: Verbindung mit Gott, Prägung durch ihn, Partizipation an ihm. Das Bild knüpft an die Rede vom heiligen Rest und seine implizite Heilsuniversalität an. Wenn das Erste geheiligt wird, dann das Ganze.

Die Aufmerksamkeit gilt dann aber sofort und länger dem anderen Bild der Wurzel und der Zweige. Vom ersten Bild wird allerdings das Motiv der Heiligkeit auf das zweite übertragen. Nur deshalb kann das Bild der Wurzel und der Zweige theologisch überzeugen. Dass die Zweige von der Wurzel bestimmt sind, ist Allgemeinwissen. Im theologischen Horizont, den er vorgezeichnet hat, entwickelt Paulus aber, indem er die Bildhälfte betrachtet, eine ekklesiologische Fundamentalaussage.

Um sie ins Bild zu setzen, stellt Paulus die Wurzel eines Ölbaumes vor Augen, seines Stammes und seiner Zweige: «Wenn nun aber einige Zweige herausgeschnitten wurden, du aber als wilder Ölzweig in sie eingepfropft worden bist und mit an der Wurzel und am Saft des Ölbaumes Anteil gewonnen hast, so rühme dich nicht wider die Zweige. Wenn aber doch: Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich» (Röm 11,17f.).

Das Bild, das Paulus zeichnet, ist wider die Natur (Röm 11,24), aber gemäß der Gnade Gottes. Üblicherweise gilt die Technik des Abschneidens und Einpfropfens der Ertragssteigerung: Ein edler Trieb wird auf eine wilde

Wurzel gesetzt und mit ihr verbunden, um ihre Wachstumskraft zu kultivieren. Hier ist es gerade anders: Paulus entwickelt das Bild so, dass die Wurzel edel ist, die Zweige, die auf sie aufgepfropft werden, aber wild sind. Das macht agrarökonomisch keinen rechten Sinn, theologisch aber schon. Die wilden Zweige werden mit den Heidenchristen verglichen. Sie werden durch die Wurzel veredelt. Das passt zur Erwählungstheologie des Apostels: zur Berufung Israels ebenso wie zur Berufung der Heiden in das Reich Gottes und im Zuge dessen in die Kirche.

Das Bild ist an die Heidenchristen Roms (und anderswo) adressiert. Mit ihnen sucht der Apostel das Gespräch: «Du wirst nun sagen: Sie haben die Zweige herausgeschnitten, damit ich eingepfropft werde. Schön! Im Unglauben werden sie herausgebrochen, du aber hast Stand gefunden im Glauben. Rühme dich nicht wider die Zweige, sondern fürchte dich. Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont hat, wird er deiner auch nicht schonen. Schau nun die Güte und Strenge Gottes: die Strenge gegen die, die fallen, über dich aber die Güte Gottes, wenn du bei seiner Güte bleibst, sonst wirst auch du herausgeschnitten» (Röm 11,19-22).

Die Heidenchristen dürfen sich ihres Status als Gotteskinder sicher sein (Röm 8,17-30), aber nicht vor denjenigen Juden rühmen, die nicht an Jesus glauben und deshalb – so weit geht Paulus auch im Römerbrief – ihre Verbindung mit der Wurzel gekappt haben, von der auch die Heidenchristen leben. Aber auch sie, die aus den Völkern zum Glauben gelangt sind, stehen unter Gottes Gericht, so sehr sie wissen dürfen, dass Gottes Güte sie mit dem Ölbaum verbunden hat, während Gottes Strenge andere Zweige herausgehauen hat. Dass diese anderen Zweige, die herausgehauen sind, die Juden meinen, die nicht an Jesus glauben, ist gleichfalls ziemlich klar.

Das Bild ist aber insofern erklärungsbedürftig, als nicht von vornherein klar ist, wofür der Ölbaum mit seiner Wurzel und seinen Zweigen steht. Es gibt verschiedene Vorschläge: für das Israel der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft?⁶¹ Für das Israel der Erzeltern?⁶² Für die Juden?⁶³ Für die Judenchristen? Für Abraham und Jesus?⁶⁴

Das Bild selbst legt in seiner alttestamentlichen Farbgebung nicht auf eine einzige Auslegung fest. Mit einem Ölbaum kann der Gerechte verglichen werden (Ps 52,10; Sir 24,13f.), der Hohepriester Simeon (Sir 50,10) oder auch das Volk Israel (Jer 11,16), allerdings im Moment einer Bedrohung durch eigene Schuld und Gottes Gericht. Deutlichere Hinweise auf die Deutung gibt der paulinische Kontext. Absolute Eindeutigkeit widerspricht dem Gleichnischarakter. Aber dass die Wurzel «heilig» ist, lässt an das Israel denken, dessen heilsgeschichtliche Privilegien Paulus in Röm 9,4f. kurz aufgezählt hatte. Diese *notae* sind zwar von Gott in der Vergangenheit gesetzt worden, aber sie reichen bis in die Gegenwart Jesu Christi, der dem «Fleische» nach Jude ist und bleibt. Dass die Gültigkeit der Verheißung, die

in Israels Erwählung angelegt ist, aufgehoben wäre, sagt Paulus mit keiner Silbe. Also ist es im Sinne des Apostels nicht möglich, zwischen Israel *ante* und *post Christum natum* zu trennen. Jede Aussage über das Israel der Vergangenheit ist *coram Deo* zugleich eine über das Israel der Gegenwart und Zukunft; wäre es anders, wäre Gott nicht seinen Verheißungen treu. Die Heidenchristen werden durch den Glauben und die Taufe (Röm 6) in die Wurzel eingepfropft, so dass sie «mit Anteil haben (*συγκοινωνός*) an der Wurzel des fetten Ölbaumes» (Röm 11,17) – nicht allein, nie anstelle von anderen, sondern «mit» den Judenchristen und «mit» Israel. Das, was man später «Substitutionsekklesiologie» genannt hat, wird von Paulus im Bild des Ölbaumes explizit ausgeschlossen: Dass andere Zweige abgeschnitten würden, damit Platz für die neuen werde, ist genau jenes Rühmen, das Paulus im Ansatz ausschließen will.

Deutet man das Bild allegorisch weiter aus (wie Paulus es gewollt hat), ist die Wurzel, mit dem Stamm verbunden, das Gottesvolk; wenn «einige» Zweige ausgehauen werden, müssen es wohl die nicht an Jesus glaubenden Juden sein. Die anderen, die bleiben und von denen nur indirekt die Rede ist, wären dann mit den Judenchristen zu identifizieren. Würde Paulus sie mit dem Wurzelstamm identifizieren, wäre ihm das Bild erheblich ver-rutscht.

Das Bild ist klar und hell, wo es die Heidenchristen radikal mit Israel verbindet, also den Glauben an Jesus nicht von der Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel trennt. Saft und Kraft hat die Kirche (wenn man das Wort hier wählen darf, obwohl es der Römerbrief nicht fallen lässt) von ihrer Wurzel Israel. Diese Kraft ist durch den Juden Jesus vermittelt, der nicht nur aus Israel stammt, sondern auch «Diener der Beschneidung» geblieben ist (Röm 15,8). Die Kraft der Wurzel geht nicht nur deshalb auch auf die Heidenchristen über, weil Jesus die Heiden dem Gottesvolk Israel hinzufügt, das im übrigen unbeschadet bliebe. Wer so deutete, wie manche moderne Israeltheologien, verkennt das Abhauen der Zweige, von dem Paulus redet. Vielmehr haben die Heidenchristen «mit» Anteil an der kräftigen Wurzel, weil Gott Israel von vornherein so gemacht hat und weil der durch Jesus Christus diese Kraft entwickelt. Das Bild vom Ölbaum schaltet schon so jeden Antijudaismus aus, ohne die Ekklesiologie und die Christologie zu relativieren.

Das Bild ist aber schwierig, wo es die Juden, die nicht an Jesus glauben, eben deshalb von der Wurzel des Ölbaums abgetrennt sieht. Der Akzent liegt nicht auf einer Art Selbstisolation, sondern – bildgerecht – auf einem Abgeschnittenwerden. Gott ist der Akteur: wie in der Erwählung und wie in der Verstockung. Von den Juden, die nicht an Jesus glauben, geht nach Paulus nicht nur keine Heilswirkung auf andere aus; sie sind auch ihrerseits durch ihren Unglauben (wie Paulus ihn sieht) vom Lebenssaft der Verhei-

Bung abgeschnitten. Das ist insofern konsequent, als Paulus die Verheißung christologisch denkt. Sie realisiert sich in Christus.

Allerdings scheint es, dass Paulus an dieser Stelle mit der Logik des von ihm entworfenen Bildes nicht ganz zufrieden ist. Deshalb beleuchtet er zum Schluss noch eine weitere Seite des Bildes: «Aber auch jene, wenn sie nicht beim Unglauben bleiben, werden wieder eingepfropft; denn Gott ist mächtig, sie wieder einzupfropfen. Wenn aber du aus dem von Natur wilden Ölbaum wider die Natur eingepfropft wirst auf den guten Ölbaum, um wie viel mehr werden die nach der Natur in ihren eigenen Ölbaum eingepfropft» (Röm 11,23f.).

So wie die Juden nicht «straucheln, um zu fallen» (Röm 11,11), so werden die Zweige nicht herausgehauen, um zu verdorren oder gar verbrannt zu werden. Wieder übersteigt Paulus die Sphäre der Natur und bringt Gottes Schöpferkraft ins Spiel, die seine Erlösung prägt. Die ausgeschnittenen Zweige können jederzeit reimplantiert werden – leichter, als die wilden einzupfropfen sind, weil sie ja natürlicherweise zum Wurzelstamm gehören. An dieser Stelle hat Paulus offenbar vor Augen, dass sich Juden, die sich zuerst im Unglauben (*ἀπιστία*) gegen Christus ausgesprochen haben, dann doch zu ihm bekehren – wie er selbst ja ein Beispiel liefert.

Doch wird er zeigen, dass damit die Möglichkeiten Gottes nicht erschöpft sind. Denn auch wenn den Juden jederzeit die Bekehrung zu Jesus offensteht (und offengehalten werden muss)⁶⁵, ist doch die eigentliche Frage nicht beantwortet, was mit denen ist, die sich eben nicht bekehren. Diese Frage kann sich nach dem, was bislang in Röm 11 ausgeführt worden, nicht damit beruhigen, dass es doch Judenchristen gibt und dass die Wurzel Jesse auch Platz für die Heidenchristen bietet. Sie verschärft sich, weil Paulus nach Röm 11 damit rechnet, dass eine Mehrheit der Juden beim Nein zu Jesus bleibt, solange die Zeit währt. Wie kann sich dann das Ja Gottes zu Israel konkretisieren, wenn Israel erstens nicht eine Größe der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und Zukunft ist und wenn es zweitens nicht durch die Kirche substituiert wird? Diese Frage ist auch für die Heidenchristen von soteriologischem Interesse, weil Paulus ihnen ja im Ölbaumgleichnis nahegebracht hat, dass sie vom Saft der Wurzel, heißt von der Gültigkeit der Verheißung leben.

(3) Die Rettung Israels (Röm 11,25–32)

Der dritte Schritt, den der Apostel auf seinem Argumentationsweg in Röm 11 geht, ist eine prophetische Inspiration, an der Paulus die Römer teilhaben lässt: dem Geheimnis der Rettung Israels: «Denn ich will euch nicht in Unkenntnis lassen, Brüder, über dieses Geheimnis, damit ihr euch nicht selbst für klug haltet: Verstockung liegt zum Teil auf Israel, bis die

Fülle der Heiden eingeht, und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: *«Kommen wird vom Zion der Erlöser, der abwenden wird die Gottlosigkeit von Jakob. Und dies ist der Bund von mir: dass ich ihre Sünden vergeben werde»* (Jes 59,20f.; Jer 31,33f.; Jes 27,9).

Der Verweis auf das Mysterium Israel, auf das Paulus zurückgeht, ist nicht der Ausstieg aus der Argumentation, die ihn in eine Aporie geführt hätte, sondern eine letzte Konsequenz seines Gedankens, dass Gott gerecht ist. Auch in 1Kor 2,1, wo es um die *theologia crucis*, und in 1Kor 15,51, wo es um die *theologia resurrectionis* geht, dient der Verweis auf das «Geheimnis» nicht dazu, die Kritik, das Fragen und die Zweifel ruhigzustellen, sondern das Denken voranzutreiben. Paulus treibt insgesamt Theologie aus der Reflexion der Offenbarung heraus. Die Offenbarung ist ihrem Wesen nach ein Geheimnis – nicht weil man darüber nicht reden könnte, sondern weil es die Offenbarung Gottes ist, die jedes menschliche Verstehen übersteigt. Paulus redet vom Geheimnis, wenn er eine Grenze berührt: eine Grenze der Vorstellung, der Anschauung und des Wissens, die nicht nur dem Verstand, sondern auch der Glaubenserkenntnis gesteckt ist. Das ist bei der Torheit des Kreuzes, das ist auch bei der Auferstehung der Toten der Fall. Diese Grenze überschreitet Paulus nicht. Aber er zeichnet ihren Verlauf nach.

α) Die Fülle der Heiden (Röm 11,25)

Paulus leitet das «Geheimnis» aus der Schrift ab, die er in Christus liest. Er gewinnt aus der schriftlich bezeugten Vision des Jesaja und Jeremia vom kommenden Retter, dem Messias vom Zion, der die Gottlosigkeit verwindet, die Hoffnung auf die Rettung «ganz» Israels. Zuerst macht er in einem einzigen Satz die paradoxe Logik der Verstockung klar, wie sie in der Bibel Israels angelegt wird und durch Jesus eschatologische Dimensionen gewinnt. Die Verstockung ist befristet. Die Frist läuft, bis «die Fülle (πλήρωμα) der Heiden eingeht» (Röm 11,25). Die «Fülle» ist mehr ein qualitativer als ein quantitativer Begriff («Vollzahl»), insofern das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Die «Fülle» ist eine eschatologische Vorstellung, die nicht aus dem mühsamen Addieren, sondern dem Überfluss der Vollendung lebt. Es fehlt ein Objekt des «Eingehens». Ist an die Kirche gedacht? Dann wäre gleichzeitig gesagt, dass es in der gesamten Zeit der Heidenmission beim Nein der Juden bliebe, das erst dann in ein Ja zu Jesus verwandelt würde, sei es aus Eifersucht, sei es aus Überzeugung und Einsicht. Es bliebe aber Zeit für eine letzte missionarische Erfahrung der Juden. Oder ist an das Reich Gottes gedacht (vgl. 1Thess 2,12)?⁶⁶ An das ewige Leben?⁶⁷ An die Wallfahrt zum Zion?⁶⁸ Dafür spricht das Bild des «Eingehens», das aus der synoptischen und johanneischen Tradition bekannt ist; dafür spricht auch das Motiv der «Fülle». Denn alle Heiden können schon deshalb nicht in die Kirche kommen, weil immer wieder Menschen ge-

storben sein werden. Gottes Heilswillen ist aber universal. Ist jedoch Vers 25 futurisch-eschatologisch auszulegen, darf man wohl bitten, dass möglichst viele möglichst früh zur Erkenntnis Jesu Christi und zum Eintritt in die Kirche gelangen, hat aber die «Fülle» ganz Gott anzuvertrauen und seinem eschatologischen Heilshandeln, das jede Grenze von Raum und Zeit überschreitet. Gleichzeitig ist dann deutlich, dass Paulus nicht an eine letzte Gelegenheit zu intensiver Judenmission denkt, sondern von der Überzeugung geprägt ist, die auch seinen bisherigen Gedankengang geleitet hat: dass es zwischen der Heidenmission und dem Unglauben Israels eine dialektische Einheit gibt, solange die Zeit währt. Allerdings folgt nach den alttestamentlichen Bezugstexten (Jes 2; Mi 4) die Wallfahrt der Sammlung Israels, während es hier umgekehrt wäre.

β) Das Zeugnis der Schrift (Röm 11,26f.)

Vers 26 spricht das erlösende Wort von der Rettung ganz Israels. Der Satz ist nicht das Ergebnis eines rhetorischen Gewaltstreichs, sondern konsequenter Argumentation für die Gerechtigkeit Gottes unter Ausnutzung aller Mittel, die dem Apostel zu Gebote stehen, auch prophetischer Inspiration. Wenn «ganz» Israel gerettet werden wird, dann alle, die zum Volk der Verheißung gehören, von Abraham an bis in alle geschichtliche Zukunft hinein, ob sie nun von Jesus gehört haben oder nicht und sich zu ihm bekennen oder nicht. Israel steht als Einheit vor Augen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft übergreifend. Die Ganzheit Israels ist ein großes Thema alttestamentlicher «Ekklesiologie».⁶⁹ Paulus nimmt es auf, weil mit dem Gottsein des Einen Gottes nur die Einheit, die differenzierte Gesamtheit Israels korrespondiert.

Paulus begnügt sich aber nicht mit der reinen These, dass Israel als ganzes gerettet wird, sondern erweist sie als schriftgemäß, indem er auf durchaus freie Art und Weise ein Zitat «montiert», das aus stimmigen Elementen von Jesaja- und Jeremia-Worten so zusammengesetzt wird, dass ein neuer Sinn entsteht. Drei Motive tragen in ihrer Kombination den Sinn des Schriftzitates.

Erstens: *Der Retter kommt vom Zion*. Paulus greift die Zionstheologie Israels in ihrer eschatologischen Prägung auf. Während Vers 25 nicht ohne die universalistische Heilshoffnung der alttestamentlichen Prophetie auf die Völkerwallfahrt zum Zion gelesen werden kann, die zur allgemeinen Anerkennung und Verehrung Gottes führen soll, wendet Vers 26 mit Jes 50,20f.^{LXX} den Blick: Der Retter kommt vom Zion auf Israel zu. Der Erlöser (ὁ ῥυόμενος) kann für Paulus kein anderer als Jesus Christus selbst sein. Nur das stimmt zur Parusieerwartung des Apostels (vgl. 1Thess 4,13–18); nur darauf deutet die Parallele vom Retter (τὸν ῥυόμενον) aus dem Endgericht für alle Gläubigen in 1Thess 1,9f. Dass er «vom Zion» kommt, ist nicht

mitgeschleppter Ballast aus dem Zitat, sondern Ausdruck der Christologie, dass Jesu Judesein wesentlicher Bestandteil seiner Gottessohnschaft ist, im Römerbrief von Anfang (Röm 1,3f.) bis Ende (Röm 15,1–11) betont und in Röm 9,5 zu Beginn der Israelkapitel in Erinnerung gerufen. Das Kommen des Retters ist seine Wiederkunft.

Zweitens: *Die Schuld wird vergeben*. Die Erlösung besteht nach Vers 26 – im Anschluss an Jes 59,20f.^{LXX} – darin, dass der Retter die «Gottlosigkeit von Jakob abwendet». Jakob ist Israels Stammvater und Ehrentitel. Die «Gottlosigkeit» ist weder die Abrahams, der vor seiner Berufung den einen Gott nicht kannte, noch die der Heiden, die viele Götter verehren, sondern die jener Juden, die zwar «Eifer für Gott» haben (Röm 10,2), ihn aber nicht als den Vater Jesu erkennen, den er von den Toten erweckt hat (Röm 10,9). Die «Abwendung» bedeutet, dass die faktische, wenngleich verblendete Ablehnung Gottes, auf die das Nein zu Jesus hinausläuft, in eine Zustimmung zu Gott in der Weise umgewandelt wird, wie Jesus ihn proklamiert hat und der Apostel ihn verkündet. Von den negativen Folgen seines Irrtums ist Israel nicht mehr betroffen. Das bringt die zweite Zitatzeile zum Ausdruck, die sich an Jer 31,33f. und Jes 27,9 anlehnt und in einem ganz allgemeinen, grundsätzlichen Sinn die Vergebung der Sünden verspricht. So wie die Rechtfertigung der Glaubenden die Vergebung der Sünden bewirkt, die in Taufe und Eucharistie gefeiert wird, so geschieht die Rettung Israels, die Erlösung, nicht ohne die Vergebung der Sünden. Es bedarf keiner weiteren Spezifizierung. In Röm 1–3 hat Paulus das Thema hinlänglich behandelt.

Drittens: *Der Bund entfaltet seine Kraft*. Die Sündenvergebung gehört nach Jer 31,31–34 zur Bundeserneuerung. Diesen Zusammenhang greift der Apostel in Röm 11,27 auf. Allerdings redet er nicht von der Setzung eines Neuen Bundes, sondern von der Gültigkeit und Kraft des immer schon bestehenden Bundes mit den Vätern, den er in Röm 9,4f. – durchaus im Plural verschiedener Bundesschlüsse – in Erinnerung gerufen hatte. Denn Paulus verweist auf die Bundestreue Gottes, auf seine Gerechtigkeit. Gesetz und Propheten sind voller Geschichten, dass zwar Israel den Bund bricht, Gott aber ihn aufrechterhält und neu mit Leben erfüllt. Diese Dialektik wird von Paulus bis an die äußerste Grenze ausgedehnt. Während der Apostel in 2Kor 3–5, auf die eschatologische Gegenwart schauend, den Gegensatz zwischen dem Sinaibund, der in Stein gehauen, und dem Neuen Bund herausarbeitet, der ins Herz geschrieben ist, hebt Paulus hier, auf die futurische Vollendung blickend, nicht die heilige Kraft des Gesetzes hervor, die Sünde zu verurteilen, sondern die Gabe des Bundes, die eine äußerste, letztgültige Zuwendung Gottes verheißt und eschatologisch realisieren wird. Der Bund Gottes mit seinem Volk vollendet sich eschatologisch. Von der Vollendung her kann Paulus seine Gegenwart erschließen: Der Bund bleibt bestehen,

auch wenn Jesus als Messias nicht erkannt wird. Deshalb wird ganz Israel gerettet.

Die Schriftworte, die Paulus miteinander kombiniert, beziehen sich auf die eschatologische Vollendung. Der Zeitpunkt ist die Parusie. Das ergibt sich aus dem Motiv des Kommens. Das aber bedeutet, dass kein innergeschichtlicher Vorgang gemeint ist, ein finaler Missionserfolg der Kirche unter den Juden, sondern ein transhistorisches Geschehen: die Einleitung der Heilsvollendung, in der es keine Rettung der Glaubenden ohne eine Rettung Israels gibt. Paulus bleibt im Rahmen der Prophetie, den er allerdings apokalyptisch bis zum Ende der Geschichte und Aufbruch des Gottesreiches ausdehnt und christologisch konkretisiert (was er in Röm 11 nicht mehr ausführt, aber vorher zur Genüge dargelegt hat). Die Rettung der Heiden, die von den hier zitierten Schriftversen nicht angesprochen wird, ist bereits zuvor theologisch mit der Schrift als Hoffnung begründet worden.

γ) Der Kommentar des Apostels (Röm 11,28-32)

Das kombinierte Schriftwort legt Paulus kurz aus, indem er im Blick auf die Heidenchristen, die es verstehen sollen, seine Logik erhellt: «Gemäß dem Evangelium sind sie Feinde um euretwillen, gemäß der Erwählung Geliebte um der Väter willen. Denn unangetastet sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes. Denn so wie ihr einst Gott ungehorsam wart, jetzt aber in deren Ungehorsam Erbarmen gefunden habt, so sind auch sie jetzt ungehorsam im Erbarmen für euch, damit auch sie Erbarmen finden. Denn Gott hat alle im Ungehorsam zusammengeschlossen, damit er sich aller erbarme» (Röm 11,28-32).

Entscheidend ist die Verheißungstreue Gottes. Da er Israel zu retten zugesagt hat, wird er sein Versprechen auch halten. Seine Gnade reut ihn nicht. Die einzige Frage lautet, wann und wie das geschieht. Darauf antwortet Paulus, indem er Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Juden und Heidenchristen betont. Er bewegt sich auf der vollen Höhe seiner Soteriologie, wie er sie im Römerbrief entwickelt hat. Die Verheißungstreue Gottes führt durch das Gericht zum Heil: bei den Heiden wie bei den Juden. Was bei allen Glaubenden geschieht, wird auch an Israel geschehen. Während Paulus in Röm 11,11-15 im Neben- und Gegeneinander von Juden, die nicht an Jesus glauben, und Heiden, die an Jesus glauben, eine Art Konflikthermeneutik entwickelt, eine Unterscheidungslehre angelegt hat, weil es ihm um die Probleme der Gegenwart ging, weist er hier, weil es ihm um die futurische Vollendung geht, eine dialektische Versöhnung auf: «Im ... Ungehorsam» gegen das Evangelium haben die Heidenchristen «Erbarmen gefunden» (Röm 11,30); «im» Erbarmen gegen die Heiden sind die Juden «ungehorsam» geworden (Röm 11,31). Das alles wird Gott ver-

söhnen, indem er auch den Juden, die Nein zu Jesus sagen, sein Erbarmen zuteil werden lässt.

e) *Das Gebet (Röm 11,33-36)*

Paulus beendet seine Reflexion über die bleibende Erwählung, die zeitweise Verstockung und die endgültige Rettung Israels mit einem Gebet, das die Weisheit Gottes rühmt:

«O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes.
Wie unergründlich sind seine Urteile, wie unerforschlich seine Wege.
Wer hat den Sinn des Herrn erkannt?
Wer ist denn sein Ratgeber geworden?
Wer hat ihm etwas vorgegeben, dass er es ihm erstattet hätte?
Denn aus ihm und durch in und auf ihn hin ist das All.
Ihm die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.»

Das Gebet ist der rote Faden, der, allerdings oft übersehen, die Reflexionen über Israel zusammenhält. Deshalb kommt der hymnische Schluss nicht überraschend. Er bindet viele Motive der Kapitel zusammen und schließt sie für das Handeln Gottes selbst aus: die Theodizeefrage und die Vorsehung Gottes, das Geheimnis Israels und Herrlichkeit Gottes, die kosmische Weite des Heils und die geschichtliche Konkretion der Gnade. Paulus meditiert Gottes Weisheit im Wissen, dass es keine andere Möglichkeit gibt, die Hoffnung auf Rechtfertigung und Rettung zu begründen als die alles Verstehen übersteigende Macht, Liebe und Weisheit Gottes.

4. *Paulinische Israeltheologie*

Röm 9-11 ist der wichtigste Text für eine christliche Theologie Israels. Er relativiert die Aussagen im Ersten Thessalonicher- und Galaterbrief, weil er deren Motive der Heilsvorkündigung aufnimmt und in einen größeren Horizont stellt, den der Gerechtigkeit Gottes. Röm 9-11 erschließt die substantielle Bedeutung Israels auf alle drei Zeitebenen.

Erstens: Juden und Christen haben eine gemeinsame Vergangenheit in der Geschichte Israels. Die Kirche beginnt nicht mit Jesus, sondern mit Abraham – so wie Israel ohne den Sohn Gottes, der als Jesus von Nazareth in die Welt gesandt ist, dem Fleische nach von Israel abstammend, gar nicht gedacht werden kann. Die Heilige Schrift Israels, das später so genannte Alte Testament, bleibt den Christen nicht das Dokument einer fremden Religion, sondern ist von Anfang an – auch – für sie gedacht; sie müssen es als Gottes Wort auslegen, das vor Christus laut geworden ist und in Christus eine neue Bedeutung gewinnt.

Zweitens: Juden und Christen haben eine gemeinsame Zukunft, weil Gottes Reich nicht nur für diejenigen ist, die gegenwärtig glauben, sondern auch für alle, die er als Israel erwählt hat, überdies für die Fülle der Völker, die zum Zion ziehen werden.

Drittens: Juden und Christen haben eine gemeinsame Gegenwart, die durch einen tiefen Glaubensdissens gekennzeichnet ist, der an Jesus Christus aufbricht. Hier sieht Paulus eine unauflösbare Dialektik zwischen dem Missionserfolg bei Heiden und der Glaubensreserve bei Juden.

Röm 9-11 relativiert weder die Christologie noch die Ekklesiologie. Vielmehr ist es gerade die entwickelte Christologie und Ekklesiologie, die jene radikal positive Israel-Theologie ermöglicht. Damit werden theologische Maßstäbe gesetzt.

Hermeneutische Probleme bleiben. Wie soll, wie kann, wie darf heute von der «Verstockung» Israels geredet werden? Sind die Juden, die nicht an Jesus glauben, wirklich mit Zweigen zu vergleichen, die vom Ölbaum abgehauen sind? Worin besteht die Sendung Israels, die offenbar nach Gottes Willen auch im Gegenüber zur Kirche einen theologischen Sinn macht? Das hat Paulus nicht weiter ausgeführt. Aber in seinem Sinn ist es, dass mit seiner Theologie weitergedacht wird. Röm 9-11 ist der wichtigste Bibeltext für eine christliche Israeltheologie. Er steht keineswegs isoliert, aber treibt aus dem Gebet und der Erfahrung heraus die Gedanken bis an jene Grenze, an der man nur noch hoffen kann, solange Zeit ist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. UDO SCHNELLE, Der Römberbief und die Aporien des paulinischen Denkens, in: Ders., (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 3-23. Ob es sich allerdings um Aporien handelt, steht zur Diskussion. Eine Sammlung neuester Diskussionsstimmen bietet: FLORIAN WILK – J. ROSS WAGNER (Hg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11* (WUNT 257), Tübingen 2010.

² Beschrieben von ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1891. Nachdruck Hildesheim 2004. Seine eigene These (*Die Mystik des Apostels Paulus* [1930]). Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel, Tübingen 1981) hat zwar die hermeneutische Dominanz der Rechtfertigungslehre kritisiert, aber den Subjektivismus verstärkt.

³ Einen Einschnitt setzte KARL DONFRIED (Hg.), *The Romans Debate*, Edinburgh 1991.

⁴ Vgl. THOMAS SCHMELLER, *Paulus und die «Diatriben». Eine vergleichende Stilinterpretation* (NTA 19), Münster 1987. Einen neuen Versuch wagt CHANGWONG SONG, *Reading Romans as a Diatribe* (Studies in Biblical Literature 59), New York 2004.

⁵ Vgl. TH. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 222-247.

⁶ Vgl. MICHAEL BACHMANN unter Mitarbeit von JOACHIM WOYKE (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

⁷ Bestritten von HEIKKI RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983; DERS., Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens, in: ANRW II 25.4 (1987) 2891–2939.

⁸ Bestritten von KARLHEINZ MÜLLER, Von der Last kanonischer Erinnerung. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Römer 9–11, in: Michael Theobald – Rudolf Hoppe (Hg.), *Für alle Zeit zur Erinnerung. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur* (SBS 209), Stuttgart 2006, 203–253.

⁹ OTTO KUß, *Der Römerbrief*. Erste Lieferung Röm 1,1–6,11, Regensburg 1957. Dritte Lieferung Röm 8,19–11,36, Regensburg 1978.

¹⁰ Kontroverse Stimmen sammeln WALTER HOMOLKA – ERICH ZENGER (HG.), «... damit sie Jesus Christus erkennen». *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2008. Die vielfach kritisierte, aber unzweideutige Position von Papst Benedikt XVI. lässt sich in ihrer Entstehung und Prägung jetzt durch die Gesammelten Werke genauer erkennen; vgl. JOSEPH RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2010.

¹¹ So GERHARD LOHFINK, Antijudaismus bei Paulus? Die Kirche und Israel in 1Thess 2,14–16 und Röm 9–11, in: *Radici dell'Antigiudaismo in ambiente cristiano*. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio teologico-storico 30 ottobre – 1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000, 163–196.

¹² So (im Zuge einer starken Theologie der Prädestination) OTFRIED HOFIUS, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11 (1986), in: Ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 21994 (1989), 175–202: 197f.

¹³ Luzide Analyse bei MICHAEL THEOBALD, Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (n. 1), 135–177.

¹⁴ So FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2002, 180f.

¹⁵ So ULRICH WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005, 54–68. 219–232.

¹⁶ So UDO SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989.

¹⁷ Zur nötigen Differenzierung vgl. CHRISTIAN B. AMPHOUX, 1 Th 2,14–16: quels juifs sont-ils mis en cause par Paul?, in: *Filologia neotestamentaria* 16 (2003), 85–101.

¹⁸ Redaktionsgeschichtlich erarbeitet von ODIL HANNES STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

¹⁹ Vgl. ALEXANDER WEIHS, *Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums* (BThSt), Neukirchen-Vluyn 2003.

²⁰ Belege liefert Tacitus, *hist.* V, 5 (adversus omnes alios hostile odium). Im Spiegel erscheint der Vorwurf in Est 3,13e; Ios., *Ap.* 1, 310; 2,125.148.

²¹ Die Gemeinsamkeiten versucht hingegen JOST ECKERT herauszuarbeiten: Das letzte Wort des Apostels über Israel – eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?, in: Knut Backhaus – Franz Georg Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 57–84.

²² Vgl. ALFIO MARCELLO BUSCEMI OFM, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004.

²³ Vgl. TH. SÖDING, «Sie ist unsre Mutter». Gal 4,21–31 in der Einheitsübersetzung und bei Paulus, in: Chr. Dohmen – Chr. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet*. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS Frank-Lothar Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2000, 231–237.

²⁴ Etwas andere Akzente setzt MICHAEL WOLTER, Das Israelproblem nach Gal 4,21–31 und Röm 9–11, in: *ZThK* 107 (2010), 1–30.

²⁵ Vgl. TH. SÖDING, Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006), 1003–1020.

²⁶ Vgl. THOMAS RUSTER, Markion, ein radikaler Pauliner: sein Irrtum und seine Wahrheit, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 105–122.

²⁷ Klassiker der Neubesinnung sind auf katholischer Seite: FRANZ MUßNER, *Traktat über die Juden*, München 1979. Neuauflage 2008; CLEMENS THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978. Eine Etappe der neueren Diskussion markiert: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

²⁸ Vgl. HUBERT FRANKEMÖLLE, *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube*, Stuttgart 2009.

²⁹ Vgl. FOLKER SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Römer 9-11* (WUNT 34), Tübingen 1985; weiter: DIERK STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung* (BWANT 163), Stuttgart 2004; MOISÉS MAYORDOMO, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT 188), Tübingen 2005.

³⁰ An dieser Stelle setzt GERD THEIßEN seine psychologische Analyse an: Röm 9-11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich selbst. Versuch einer psychologischen Auslegung, in: Ismo Dunderberg (Hg.), *Fair play. Diversity and Conflicts in Early Christianity*. FS Heikki Räisänen (NT.S 103), Leiden 2002, 311-341. Allerdings wäre deutlicher zwischen einem existentiellen Zugang und der Lösung eines individuellen Glaubensproblems zu unterscheiden.

³¹ Vgl. TH. SÖDING, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: Jörg Frey – Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 375-396.

³² Eine Analyse der Rhetorik entwickelt JEAN-N. ALETTI, L'argumentation paulienne en Rm. 9, in: *Biblica* 68 (1987) 41-56.

³³ Vgl. TH. SÖDING «Ist Gott etwa ungerecht?» (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007, 50-68.

³⁴ Vgl. GERHARD KAISER, Theodizee als biblisch erzählte Geschichte, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005), 115-142.

³⁵ Gerade anders rekonstruiert und interpretiert mit verschobener Interpunktion KLAUS WENGST, «Sind denn nicht alle aus Israel eben Israel?» (Röm 9,6b), in: Frank Crüsemann (Hg.), *Dem Tod nicht glauben*. FS Luise Schottorff, Gütersloh 2004, 376-393. Allerdings unterschätzt dieser Vorschlag die Dialektik der paulinischen Erwählungstheologie.

³⁶ Vgl. MICHAEL BACHMANN, *Göttliche Allmacht und menschliche Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphethons pantokrator* (SBS 188), Stuttgart 2002.

³⁷ Vgl. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

³⁸ IMMANUEL KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 194f.

³⁹ Vgl. GERHARD HOTZE, *Paradoxien bei Paulus. Elementare Denkformen des Apostels* (NTA 33), Münster 1997.

⁴⁰ Den Hintergrund beleuchtet VINCENT M. SMILES, The Concept of «zeal» in Second Temple Judaism and Paul's critique of it in Romans 10,2, in: *CBQ* 64 (2002), 282-299.

⁴¹ Vgl. TH. SÖDING, Paulus von Tarsus – seine Berufung und Bekehrung, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 12-43.

⁴² In der Exegese wird als Wesen der Eigengerechtigkeit oft das Geltendmachen religiöser Leistungen vor Gott angesehen. Das ist aber eine Eintragung in den Text; vgl. FLORIAN WILK, *Ruhm coram Deo bei Paulus?*, in: *ZNW* 101 (2010), 55-77.

⁴³ Vgl. GERD THEIßEN, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: Dieter Sänger – Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 427-455

⁴⁴ Meist wird übersetzt: Ende, so auch von EDUARD LOHSE, Christus, des Gesetzes Ende. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,4, in: *Nuovo Testamento* 2008, 249-256. Das ist insofern richtig, als nach Paulus durch den Messias die verurteilende Macht des Gesetzes beendet, ja ins Positive gekehrt wird (vgl. 2Kor 3-5), während es falsch wäre, auf die Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen Bund und des Gesetzes durch das Evangelium zu deuten, von allen anderen Stereotypen wie Zorn und Liebe, Forderung und Gnade, Kasuistik und Freiheit ganz zu schweigen. Aber

bei der Übersetzung mit «Ende» wird nicht deutlich, dass ja das Gesetz selbst, wie Paulus es liest, den Messias bezeugt – und somit auf sein Kommen zielt. Umgekehrt darf bei der Übersetzung «Ziel», der die paulinischen Schriftermeneutik entspricht, nicht die Gesetzeskritik des Paulus harmonisiert werden: Es kann nach Röm 7 der Sünde nichts entgegensetzen, sondern wird in ihren Bann gezogen.

⁴⁵ Diese Verse haben eine große Bedeutung für die paulinische Apostolatstheologie, weil sie zeigen, dass im Wort der Gesandten die Stimme Jesu Christi selbst ertönt. Gleichzeitig entwickelt sie eine Theologie des Glaubens, der Hören und Verkündigung voraussetzt. Das griechische Wort ἀκοή, in Röm 10,17 meint ein Wort, das zum Hören gesprochen wird und aus Gehörtem weitergesagt wird. Das kann man auf Lateinisch und Deutsch nicht so gut ausdrücken; vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

⁴⁶ Vgl. HERMANN SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2001.

⁴⁷ Eine Strukturanalyse mit genauen Beobachtungen und teils anderen Ergebnissen findet sich bei JEAN-N. ALETTI, *Romains 11. La développement de l'argumentation et ses enjeux exégético-théologique*, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (n. 1), 197-223.

⁴⁸ Vgl. JUTTA HAUSMANN, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde* (BWANT 124), Stuttgart 1987.

⁴⁹ Zur Vertiefung vgl. GÜNTER RÖHSE, *Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie* (TANZ 14), Heidelberg 1994. Franz Mußner, *Die «Verstockung» Israels nach Röm 9-11*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (2000), 191-198.

⁵⁰ Vgl. ENNO EDZARD POPKES, *Jes 6,9f. MT als impliziter Reflexionshintergrund der paulinischen Verstockungsvorstellung. Ein Beitrag zur paulinischen Jesajarezeption*, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (n. 1), 755-769.

⁵¹ Vgl. TORSTEN UHLIG, *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action* (FAT II/39), Tübingen 2009.

⁵² Vgl. JOACHIM GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT 3), München 1961.

⁵³ Vgl. ROMAN KÜHSCHELM, *Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchungen zum «Dualismus» und «Determinismus» in Joh 12,35-50* (BBB 76), Frankfurt/Main 1990.

⁵⁴ Vgl. VOLKER A. LEHNERT, *Die «Verstockung» Israels und die biblische Hermeneutik. Ein exegetisches Kabinettsstückchen zur Methodenfrage*, in: *ZNT* 8 (2005), 13-19.

⁵⁵ Zu dieser Struktur biblischer Soteriologie vgl. HELMUT MERKLEIN, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: Ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

⁵⁶ Vgl. FLORIAN WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998.

⁵⁷ WILLEM A.M. BEUKEN (*Jesaja 28-39* [HThK.AT]), Freiburg – Basel – Wien 2010, 99-127) kann bei Paulus nur Polemik gegen Israel erkennen (125f.).

⁵⁸ Zur Einzellexegese vgl. ERICH ZENGER, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 51-100* (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2000, 259-281 (allerdings ohne Hinweis auf die Dialektik der paulinischen Rezeption).

⁵⁹ So BERND SCHALLER, *apobole – prolepsis. Zur Übersetzung und Deutung von Röm 11,15*, in: Wolfgang Kraus – Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, 135-150.

⁶⁰ So in der Neuzeit die meisten, nicht zuletzt DIETER SÄNGER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994, 175f. Die Einheitsübersetzung schreibt wie die Lutherbibel (seit dem 19. Jh.) das Verständnis der «Verwerfung» fest. Das ist zu scharf.

⁶¹ So FRANZ MUßNER, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1987, 153-159.

⁶² So EDUARD LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEV IV9, Göttingen 2003, z.St.)

⁶³ So BERND KLAPPERT, Traktat für Israel (Röm 9-11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981, 58-137.

⁶⁴ So Maria Neubrand – Theodor Seidl, «Eingepfropft in den edlen Ölbaum» (Röm 11,24). Der Ölbaum ist nicht Israel, in: *Biblische Notizen* 105 (2000) 61-76. Die Wurzel sei Abraham, der Stamm der Messias, die Zweige ständen für Juden und Christen.

⁶⁵ Dass es eine legitime Mission unter Juden und Heiden gibt, ist für Paulus keine Frage. Allerdings hat er nach Gal 2,1-10 auf dem Apostelkonzil einer Unterscheidung zugestimmt, dass die Judenmission Sache von Judenchristen ist, während die Christen aus den Völkern keine Judenmission treiben, sondern sich auf die Heidenmission verlegen. Wäre diese Entscheidung immer beachtet worden, hätten sich schwere Probleme gar nicht ergeben.

⁶⁶ So MICHAEL THEOBALD, *Römerbrief I* (SKK 6/1), Stuttgart 1992, 303.

⁶⁷ So HEINRICH SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg – Basel – Wien 1979, 339.

⁶⁸ So ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer II* (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980 (Sonderausgabe 2010), 254f.

⁶⁹ Vgl. TH. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005 (2008), 156-170.