

## UNTERSCHIEDLICHE GOTTESBILDER IN RÖM 9–11?

### DIE ISRAEL-KAPITEL ALS ANFRAGE AN DIE EINHEIT DES THEOLOGISCHEN DISKURSES BEI PAULUS

Der Römerbrief mit seiner ausgreifenden rhetorischen Disposition und seinen durchgearbeiteten Argumentationssequenzen hat nicht erst seit Philipp Melanchthon die Systematiker unter den Theologen immer wieder fasziniert. Heute erleben wir oft genug das Gegenteil: Wer auszieht, Kohärenz und Stringenz der argumentativen Entfaltung des Evangeliums im letzten Schreiben des Paulus zu erfassen, landet am Ende bei in sich widersprüchlichen Teilstücken und rätselt, was denn ihr inneres Band sei. Weitverbreitet ist z.B. der Eindruck, dass Paulus bei der Frage nach dem Gesetz und seiner Zuordnung zum Evangelium über unterschiedliche Antwortversuche, die im Römerbrief aporetisch nebeneinander stehen, nicht hinausgekommen sei<sup>1</sup>. Besonders schwer haben es die drei Israel-Kapitel Röm 9–11. Mit der an sie zu stellenden doppelten Frage nach ihrer inneren Kohärenz *und* ihrem konzeptionellen Ort im Gesamt des Schreibens stellen sie den Testfall für die problematisierte Einheit des paulinischen Diskurses dar<sup>2</sup>.

Erst kürzlich hat der Würzburger Neutestamentler *Karlheinz Müller* in einem provokanten Beitrag zur Mußner-Festschrift auf der Linie von O. Kuss festgestellt, dass „die Analyse von Röm 9–11 ... das kaum zu bestreitende Ergebnis (erbringe), dass Paulus nur drei völlig divergierenden Antworten zu finden vermag, die sich weder bruchlos aneinander fügen noch sinnvoll nebeneinander stehen bleiben können“<sup>3</sup>. Die Frage,

1. Cf. v.a. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT, 29), Tübingen, 1983; außerdem: ID., *Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens*, in ANRW II/25/4, Berlin – New York, 1987, 2891–2939.

2. Zur Frage nach der konzeptionellen Verankerung der drei Kapitel bereits in der *propositio* des Schreibens, also Röm 1,16f., cf. M. THEOBALD, *Der „strittige Punkt“ (Rh. a. Her. I, 26) im Diskurs des Römerbriefs: Die propositio 1,16f. und das Mysterium der Errettung ganz Israels*, in ID., *Studien zum Römerbrief* (WUNT, 136), Tübingen, 2001, 278–323. Im folgenden knüpfe ich an meine bisherigen Beiträge zu Röm 9–11 an und versuche, sie weiterzuführen; cf. M. THEOBALD, *Römerbrief I. Kap. 1–11* (SKK.NT, 6/1), Stuttgart, 2002, pp. 258–319; *Der Römerbrief* (EdF, 294), Darmstadt, 2000, pp. 258–285; *Kirche und Israel nach Röm 9–11*, in *Studien*, 324–349; *Mit verbundenen Augen? Kirche und Synagoge nach dem Neuen Testament*, in *ibid.*, 367–395.

3. K. MÜLLER, *Von der Last kanonischer Erinnerung: Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Röm 9–11*, in M. THEOBALD – R. HOPPE (eds.),

um deren Antwort Paulus hier ringe und an der er scheitere, sei die Frage nach der „Treue Gottes‘ zu seinen Verheißungen“ angesichts des jüdischen Neins zum Evangelium<sup>4</sup>. Um mit diesem Nein ins Reine zu kommen, zöge Paulus „in der von ihm hintereinander diktierten Textfolge Röm 9–11 drei durchaus verschiedene Lösungen in Erwägung“, die „gleichrangig“ nebeneinander stünden<sup>5</sup>. Die erste Antwort: Der Misserfolg seiner Verkündigung unter den Juden hänge „ausschließlich von göttlicher Erwählung sowie von göttlicher Verstockung ab (Röm 9,1-29 und 11,1-10)“, die zweite Antwort: er hänge „allein von deren falscher Entscheidung und Weigerung ab (Röm 9,30–10,21)“, und die dritte Antwort: „der gegenwärtige Misserfolg seiner Verkündigung unter den Juden“ lasse Paulus „daran denken, dass sich nach der erfolgreichen Missionierung der Heiden schließlich ‚ganz Israel‘ zum Evangelium bekehrt und derart gerettet wird (Röm 11,11-36)“<sup>6</sup>.

„Für alle Zeiten zur Erinnerung“: Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (SBS, 209), Stuttgart, 2006, 203-253, p. 245. Bereits O. KUSS, auf den Müller sich ständig beruft, konstatierte als „resignierende Erkenntnis [...] das Nebeneinanderlegen möglicher, aber immer wieder einander widersprechender ‚Antworten‘“, die „lediglich dazu gelangen, eine Frage erneut und eindringlich zu stellen, auf die er [sc. Paulus] keinen anderen Bescheid geben kann als den wiederholten und variierten Aufruf zur Hingabe des Menschen an den ‚Gott‘, der schlechterdings unzugänglich bleibt“ (*Der Römerbrief*. 3. Lieferung, Regensburg, 1978, p. 825; cf. auch pp. 655.720). Ebenso auch G. LÜDEMANN, *Paulus und das Judentum* (Theologische Existenz heute, 215), München, 1983, pp. 30-35.

4. *Ibid.*, p. 205.

5. *Ibid.*, p. 206.

6. Mit diesen drei Thesen (pp. 207.216.225) überschreibt K. MÜLLER die Exegesen der fraglichen Teile. – Auch wenn MÜLLER damit auf der Linie von O. KUSS, H. RÄISÄNEN, G. LÜDEMANN etc. liegt, so bekommt seine Einschätzung von Röm 9–11 doch noch eine besondere Spitze auf Grund seines Umgangs mit dem heiklen Thema „Judenmission“. *Einerseits* sieht er die „Verpflichtung zur Judenmission“ „sich gerade in Röm 9–11 mit deutlichen Konturen“ abzeichnen (s. auch unten n. 115), wobei Paulus an diesem Punkt im Neuen Testament s.M.n. keineswegs allein stünde; „... soweit sie [sc. die Schriftsteller des Neuen Testaments] sich zu den Heilschancen Israels (noch) äußern, lassen sie keinen Zweifel daran zu, dass es für die Juden keine Rettung ‚scheinbar am Evangelium vorbei‘ [F. MUGNER] gibt“ (MÜLLER, *Last* [n. 3], p. 250). *Andererseits* plädiert er dann aber am Ende seines Beitrags eindeutig und ohne Umschweife dafür, „der Judenmission ein für allemal den Abschied zu geben – nach einer Jahrtausende andauernden Judenverfolgung und unter dem Eindruck der Shoah“ und im Wissen darum, „dass Juden in keiner Gesellschaft sicher leben können, in der man ihre Missionierung auch nur ‚theologisch‘ erwägt“ (*ibid.*, pp. 252f.). Dass er als Zeugen für dieses Plädoyer nun das Neue Testament selbst nicht mehr aufrufen kann, meint er dank seines pauschalen Verweises auf „die Norm der urchristlichen Anfänge“ verschmerzen zu können. „Die entscheidenden Umriss“ des „jüdischen Auftaktes“ des christlichen Überlieferungsprozesses „gehören unverzichtbar zu den Kriterien des christlichen Propriums aller Zeiten“, erklärt er (*ibid.*, p. 250). Abgesehen von der Frage, ob seine Auslegung von Röm 9–11 wirklich greift (was ich bezweifle), scheint mir MÜLLER den Ausfall des Neuen Testaments selbst als normgebende theologische Größe fahrlässig zu verharmlösen.

Bei dieser Thesen-Abfolge fällt auf, dass nur die erste Antwort ausdrücklich auf Gottes Handeln rekurriert – das des anstößig frei erwählenden und verstockenden Gottes –, die zweite und dritte Antwort dagegen das Handeln der Menschen hervorhebt: die schuldhaftige Verweigerung der Juden einerseits und die Erwartung des Apostels einer Bekehrung der Juden dank der missionarischen Ausstrahlung des Evangeliums andererseits. Diese Erwartung<sup>7</sup> stünde zwischen zwei Gottesbildern: dem des Gottes Israels, der sein Volk in den „Vätern“ verlässlich erwählt habe, und dem des Gottes Jesu Christi, der das Heil an den Glauben der Einzelnen an das Evangelium in „Selbstverantwortlichkeit“<sup>8</sup> gebunden habe, womit „zwei soteriologische Entwürfe und zwei Absolutheitsansprüche“ aufeinanderprallen<sup>9</sup>. Zwischen ihnen versuche Paulus zwar den „Spagat“, aber er misslinge. Die Diagnose dieses Misslingens muss nach K. Müller bis zu dem Punkt führen, dass man erkennt: Paulus habe es nicht vermocht, sein eigenes jüdisches Erbe – „seine ‚kanonischen Erinnerungen‘ an die Bevorzugung Israels durch die Erwählung der ‚Väter‘“ – und „sein neues Wissen, dass es abseits vom Evangelium kein Heil mehr geben kann (vgl. 9,32–33)“, miteinander zu vermitteln. Der Zwiespalt und sein Scheitern lägen in seiner eigenen Biographie begründet. Umso erstaunlicher ist dann, dass K. Müller die „autobiographischen“ Passagen, mit denen Paulus die drei großen Abschnitte seiner Trilogie jeweils eröffnet – 9,1–5; 10,1f. und 11,1 – exegetisch unterbelichtet. Genau bei diesen drei strukturell wichtigen internen „Proömien“ der Trilogie möchte ich einsetzen, wenn ich im folgenden die Frage nach der Logik von Röm 9–11 noch einmal aufgreife.

## I. NEUERE FORSCHUNGSBEITRÄGE ZUR KOHÄRENZ-FRAGE

Nur einige ausgewählte Beiträge seien genannt<sup>10</sup>. Wichtig sind nach wie vor die Versuche einer rhetorischen Dispositionsanalyse der drei

7. *Ibid.*, p. 246 spricht er anlässlich Röm 11,11–32 von einer „dritte(n) Vermutung über Israels Zukunft“!

8. *Ibid.*, p. 232.

9. *Ibid.*, p. 248; *ibid.* auch die folgenden Zitate. Cf. dazu ähnlich P. FIEDLER, „Das Israel Gottes“ im Neuen Testament – die Kirche oder das jüdische Volk?, in ID., *Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses* (SBAB, 35), Stuttgart, 2005, 120–144, pp. 131–139.

10. Zum Thema Argumentationsanalyse cf. man F. SIEGERT, *Argumentation des Paulus: Gezeigt an Röm 9–11* (WUNT, 34), Tübingen, 1985; J.H. VOS, *Sophistische Argumentation im Römerbrief des Apostels Paulus*, in *NT 43* (2001) 224–244; D. STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief: Eine linguistisch-logische Untersuchung* (BWANT, 163), Stuttgart, 2004; M. MAYORDOMO, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT, 188), Tübingen, 2005.

Kapitel, an die ich anknüpfen möchte<sup>11</sup>. Wenn sie antike Konventionen gepflegter öffentlicher Rede bei einem schriftlichen Erzeugnis aufsuchen, nämlich bei einem Brief, können sie sich u.a. darauf berufen, dass der Brief an die Römer kein Privatbrief, sondern an die Hausgemeinden Roms gerichtet ist, also einen Öffentlichkeitsanspruch erhebt und zudem – wie eine gute Rede auch – nicht verschiedene Gegenstände abhandelt, sondern einem einzigen Thema gewidmet ist<sup>12</sup>, nämlich dem Erweis, dass „das Evangelium Kraft Gottes ist für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch den Griechen“ (Röm 1,16).

Unterstreichen rhetorische Dispositionsanalysen den *rationalen* Anspruch der paulinischen Argumentation, so suchen P. von Gemünden und G. Theißen 1999 die Kohärenz im Römerbrief auf der Ebene seiner „bildliche(n) Aussagen“<sup>13</sup>. Diese schafften „Verbindungen“ „nicht auf kognitiver Ebene, sondern auch durch emotionale Konnotationen und motivationale Impulse. Paulus denkt in Bildern“, sagen sie<sup>14</sup> und sprechen demgemäß von einer „metaphorische(n) Logik im Römerbrief“. Zu Röm 9–11 bieten sie beachtliche Beobachtungen: „Bilder aus demselben Bildfeld können auch durch formale Gestaltung aufeinander bezogen sein. So finden wir im Israelteil des Römerbriefs (Röm 9–11) zwei Gleichnisse aus dem ‚oikonomischen‘ Arbeitsleben der Antike, das Töpfer- und Ölbaumgleichnis, die beide durch anthropomorphe Stilisierung einander angeglichen wurden“. Diese Beobachtung fügt sich zu anderen, die man zugunsten eines bewussten Bezugs der beiden Außenteile der Trilogie zueinander sammeln kann. Insgesamt registrieren beide Autoren

11. Cf. v.a. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, 1991, pp. 119-127.139-208; ID., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains* (LD, 173), Paris, 1998, pp. 167-265; ID., *Romans II: Le développement de l'argumentation et ses enjeux exégético-théologiques*, in diesem Bd. pp. 197-223; TH.H. TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, Peabody, MA, 2004 (*ibid.*, pp. 302-316 nimmt er sich eigens der „First-Person Singular Passages“ in Röm 9–11 an, zu denen er auch 11,25-27 rechnet).

12. Cf. C.J. CLASSEN, *Paulus und die antike Rhetorik*, in ZNW 82 (1991) 1-33, p. 23: „Wenn der Brief an die Römer mit *einem* Thema in seiner Struktur einem *logos* ähnlich ist, so gilt das gewiss nicht für die *varii loci* des Ersten Korintherbriefes“. – Allerdings ist die Anwendung von rhetorischen Analyserastern auf Briefe nach wie vor nicht unproblematisch, worauf zuletzt wieder P. LAMPE in seiner forschungsgeschichtlichen Skizze hinweist: *Rhetorische Analyse paulinischer Texte – Quo vadit? Methodologische Überlegungen*, in D. SÄNGER – M. KONRADT (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*. FS C. Burchard (NTOA/SUNT, 57), Fribourg – Göttingen, 2006, 170-190.

13. P. v. GEMÜNDEN – G. THEIßEN, *Metaphorische Logik im Römerbrief: Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*, in R. BERNHARDT, u.a. (eds.), *Metapher und Wirklichkeit: Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. FS D. Ritschl, Göttingen, 1999, 108-131.

14. *Ibid.*, p. 109.

in Röm 9–11 eine Dynamik, die auch in den übrigen Teilen des Briefes zu beobachten sei: auf die „Gerichtsmetaphorik im Römerbrief“ bezogen, „die Verwandlung des Gerichtes vom Unheil zum Heil“<sup>15</sup>, konkret die Ausweitung der „Heilsgewissheit der Glaubenden auf alle Juden“ und die Veränderung der „Gerichtsmetaphorik in diesem Sinne“<sup>16</sup>. Solche „juridische Metaphorik“, so sagen sie, „gibt dem Römerbrief eine innere Kohärenz, die nicht nur auf abstrakter gedanklicher Ebene liegt“. Denn „wenn man die Umstrukturierung der Gerichts- in eine Heilsszene verstanden (und innerlich nachvollzogen hat), hat man den Römerbrief verstanden“<sup>17</sup>.

Auf dieser Linie beschäftigt sich G. Theißen dann in der Festschrift für H. Räisänen 2002 umfassend mit Röm 9–11. Seinen beeindruckenden, die Kapitel-Trias synthetisch erfassenden Beitrag beginnt er mit den programmatischen Sätzen: „Paulus war kein systematischer Theologe. Sein Denken ist voll von Widersprüchen. Man wird ihm gerechter, wenn man sie nicht weginterpretiert, sondern historisch und psychologisch interpretiert“<sup>18</sup>. Das tut er, indem er in einem ersten Schritt die persönlichen Einleitungen Röm 9,1-5; 10,1f. und 11,1ff. einer näheren Betrachtung unterzieht, die ihn im zweiten Schritt dann zu seiner Hauptthese führen: „Röm 9–11, ein vermeintlich spekulativer Teil des Römerbriefs, ist einer seiner persönlichsten Texte, der mit hoher Ich-Beteiligung geschrieben ist“<sup>19</sup>. Das heißt im Klartext: Man versteht Röm 9–11 nur, wenn man die von Paulus gemachten Aussagen über Israel als Projektionen eigener Erfahrungen begreift, als sprachlichen Niederschlag von Ängsten und Verdrängungen persönlicher Probleme, aber auch als deren Aufarbeitung. G. Theißen kommt auf diese weitreichende These vor allem wegen Röm 11,1, wo Paulus, wie er sagt, „als Teil Israels“ erscheine, „da er ja selbst Israelit ist (11,1 vgl. 9,3), so dass alle seine Aussagen über Israel auch Aussagen über ihn selbst sind. Sie könnten entweder ‚selbstreferenziell‘ verstanden werden, d.h. bezogen auf Paulus selbst, oder ‚fremdreferenziell‘, d.h. bezogen auf das Israel, mit dem sich Paulus auseinandersetzen muss“<sup>20</sup>. Dabei verwendet G. Theißen heuristisch nicht nur die biographischen Kerndaten des Apostels – Paulus als Jude („Israelit“), jüdischer

15. *Ibid.*, p. 113.

16. *Ibid.*, p. 115.

17. *Ibid.*, p. 116.

18. G. THEIBEN, *Röm 9–11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich selbst: Versuch einer psychologischen Auslegung*, in I. DUNDERBERG, u.a. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*. FS H. Räisänen (SupplNT, 103), Leiden, 2002, 311–341, p. 311.

19. *Ibid.*, p. 311.

20. *Ibid.*, pp. 320f.

Apostat und berufener „Heidenapostel“ (Röm 11,13) –, sondern auch die konkrete Situation, in der er sich angesichts der von ihm mit Ängsten besetzten Jerusalem-Reise, die ihm bevorsteht, befindet (Röm 15,31).

„*Fremdreferenziell*“ – um die These an zwei Beispielen zu veranschaulichen – sei das „düstere Bild von Israel“ in Röm 9 als „von der persönlichen Situation des Paulus gefärbt“ so zu lesen: „Wenn Israel in die Rolle der Feinde Israels eintritt – in die Rolle Ismaels, Esaus und des Pharaos, so könnte das damit zusammenhängen, dass Paulus seine Reise nach Jerusalem so erlebt, als betrete er ‚Feindesland‘“<sup>21</sup>. Und die Ansage der Errettung „ganz Israels“ bedeute: „Wenn Paulus wegen seiner vielen Feinde in Judäa Angst um sein Leben hat, dann schwindet die Angst, wenn deren Feindschaft nicht das letzte Wort bleibt. Wenn ganz Israel gerettet wird, hat auch Paulus eine Chance, ‚vor den Ungehorsamen in Judäa‘ gerettet zu werden (Röm 15,31)“. Aber es geht nach G. Theißen nicht nur um „Angstüberwindung“. Wenn der zur Parusie kommende Christus Israel vergibt – „das ist die religiöse Imagination eines Menschen, der nach Jerusalem reist und den Tod von denen befürchtet, denen am Ende vergeben wird!“ –, dann dürften wir das so lesen: „Auch Paulus wird am Ende denen verzeihen können, die sich seiner Heidenmission in den Weg gestellt haben und von denen er Schlimmes befürchtet“<sup>22</sup>.

„*Selbstreferenzielle*“, auf Paulus selbst bezogene Lektüre mag Röm 11,15 veranschaulichen: „An die Stelle der Verwerfung Israels tritt seine Annahme“; im Klartext: „Was Paulus bisher – auch in sich selbst – ‚verworfen‘ hat, kann er wieder annehmen und – auch in sich selbst – akzeptieren“<sup>23</sup>. Oder im Blick auf das Ölbaumgleichnis: „Das, was in ihm ‚abgeschnitten‘ und ‚verdrängt‘ war – sein Judentum als Eiferer und Feind des Christentums, kann er im Glauben wieder aneignen“<sup>24</sup>.

Dreierlei sei zu diesem Konzept angemerkt: Der Einsatz bei den „autobiographischen“ Notizen, den ich im Kontext der Kohärenz-Problematik aufgreifen und weiterführen möchte, ist äußerst anregend. Gleiches gilt für den heuristischen Einsatz bei der Jerusalem-Reise als Matrix für Röm 9–11<sup>25</sup>, doch erstaunt, dass G. Theißen nur auf Röm 15,31 verweist

21. *Ibid.*, p. 224.

22. *Ibid.*, p. 328.

23. *Ibid.*, p. 337.

24. *Ibid.*, p. 340.

25. Cf. bereits THEOBALD, *Römerbrief* (EdF) (n. 2) p. 29: „Bevor der ‚Apostel der Völker‘ ins Zentrum des römischen Reiches aufbricht, stattet er der Heiligen Stadt seinen Besuch ab; die zentrifugale Dynamik der Völkermission soll nach seinem eigenen Willen Israel und die Stadt der Verheißungen nicht vergessen machen. *Röm 11 ist gleichsam der Kommentar zu diesen beiden Reisen*“. Man könnte auch umgekehrt sagen: Röm 15,14–33, insbesondere V. 25ff., bieten den situativen Kommentar zu Röm 9–11.

– die *Angst* des Paulus vor den „Ungläubigen in Judäa“ (V. 31a!) –, aber kein Wort zur Jerusalemer Gemeinde verliert, die bei der Auslegung von Röm 9–11 ins Spiel zu bringen der Text selbst mit seiner Rede vom „Rest“ Israels nahelegt<sup>26</sup>. Schließlich bleiben grundsätzliche Bedenken, ob man die theologische Sachhaltigkeit von Röm 9–11 wirklich derart personalisieren, auf „Imaginationen“ des Paulus reduzieren darf, wie G. Theißen das tut<sup>27</sup>.

Diesen knappen Überblick über einige neuere Forschungsbeiträge möchte ich nicht schließen, ohne einen Blick auf die Autoren zu werfen, die würdigen, dass Röm 9–11 in großen Teilen „Schriftargumentation“ bieten. Entsprechend 9,6 („*es ist nicht so, dass das Wort Gottes hingefallen ist*“) versuchen sie die Kohärenz der drei Kapitel durch ihren intertextuellen Bezug auf das Netzwerk der von Paulus vorausgesetzten Schrifttexte zu erweisen<sup>28</sup>. H. Frankemölle<sup>29</sup> hat diesen Ansatz in Antwort auf K. Müller jüngst von der Bundeterminologie in Röm 9,4; 11,27 her dahingehend weitergeführt, dass er die innere Logik der drei Kapitel „traditionsgeschichtlich“ zu erklären sucht, nämlich durch das Miteinander

26. Cf. 9,27-29; 11,3-7; der Blick auf den (judenchristlichen) „Rest“ Israels prägt die Argumentation von Röm 11 insgesamt, denn das „ganze Israel“ (πᾶς Ἰσραήλ) von 11,26 meint die Auffüllung des „Rests“ um den verhärteten Teil (11,25: πῶρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραήλ γέγονεν) zur Ganzheit Israels.

27. Cf. auch die Kritik von D. SÄNGER, *Verwerfung und Annahme: Das Geschick Israels nach Röm 9–11*, in D. SÄNGER – U. MELL (eds.), *Paulus und Johannes: Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT, 198), Tübingen, 2006, 381-410, p. 386, n. 31, der zu THEIßEN und zu F. BOYON, *Paul aux côtes d’Israël et des nations (Rm 9–11)*, in *Bulletin du Centre Protestant d’Études* 44 (1992) 6-16, p. 15 (Paulus betreibt ein „se parler à soimême“), erklärt: „Diese Einschätzung wird Paulus’ theologischem Sachanliegen nicht gerecht“.

28. Z.B. jüngst B.J. OROPEZA, *Paul and Theodicy: Intertextual Thoughts on God’s Justice and Faithfulness to Israel in Romans 9–11*, in *NTS* 53 (2007) 57-80, p. 58: „If we are to understand Paul’s argument here, it becomes vitally important to unearth the sources he uses in an effort to read them the way Paul may have read them. Francis Watson seems correct in maintaining that ‚Pauline theology is thus intertextual theology: explicit scriptural citations arc simply the visible manifestations of an intertextuality that is ubiquitous and fundamental to Pauline discourse‘“; Oropeza bezieht sich hier auf F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London, 2004, p. 17. Cf. auch schon E. BRANDENBURGER, *Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Röm 9)*, in *ZTK* 82 (1985) 1-47; J.W. AAGESON, *Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9–11*, in *CBQ* 48 (1986) 265-289.

29. H. FRANKEMÖLLE, „*Bund/Bünde*“ im Römerbrief: *Traditionsgeschichtlich begründete Erwägungen zur Logik von Rom 9–11*, in C. DOHMEN – C. FREVEL (eds.), *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel*. FS F.-L. Hossfeld (SBS, 211), Stuttgart, 2007, 69-84; er fordert, „dass man Paulus gemäß den Leserlenkungen seiner Briefe, auch des Röm, als jüdisch denkenden Theologen ernst nimmt, der sein Evangelium aus den Schriften versteht, indem er diese auf seine glaubensgeschichtliche Situation hin aktualisiert“.

zweier alttestamentlicher Bundestheologien: der priesterschriftlichen Bundestheologie, die universal und zugleich *sola gratia* von den unverbrüchlichen Bundessetzungen Gottes her denke (Röm 9/11)<sup>30</sup>, und der deuteronomistischen Bundestheologie in Röm 10, wo Paulus völlig „aus der Perspektive der Verantwortung ‚ganz Israels‘ und des ‚Ungehorsams eines Großteils der Juden‘“ argumentiere<sup>31</sup>. Allerdings behauptet er am Ende dann auch wieder die mangelnde Kohärenz der drei Kapitel: „Die Rezeption priesterschriftlicher und deuteronomistischer Bundestheologie stehen in Röm 9,1-29; 9,30–10,21 und 11,1-35 einander gegenüber, ohne dass letztlich von Paulus ein Ausgleich geschaffen wurde“<sup>32</sup>. Indes fragt sich, ob man mit einer traditionsgeschichtlichen Fragestellung das synchrone Niveau der paulinischen Argumentation wirklich erreichen kann. Auch gegenüber dieser Konzeption mit ihrer spezifischen Mittler-Christologie<sup>33</sup> wird man die drei „autobiographischen“ Proömien als Matrix der Kapitel-Trias stark machen, insofern diese – vor jeder *traditions-geschichtlichen* Betrachtungsweise – zunächst einmal *synchron* die Plattform bezeichnen, auf der Paulus sich argumentativ bewegt.

Der Frage nach der inneren Kohärenz von Röm 9–11 gehen wir in vier Schritten nach: Zunächst sind die Textebenen zu differenzieren, auf die bezogen die Kohärenz-Frage gestellt werden kann (*Syntax-Semantik-Pragmatik*) (unter II.). Sodann betrachten wir die „autobiographischen“ Proömien samt den mit ihnen verbundenen *propositiones*, die für die Textpragmatik insgesamt wegweisend sind (unter III.). Die innere Zielgerichtetheit der drei Kapitel entscheidet sich an einer Auslegung der Verse 11,25-27, welche die Klimax der Trias darstellen. Wir fragen, ob auf sie auch von den „autobiographischen“ Notizen her Licht fällt (unter IV.). Die „semantische Achse“ von Röm 9–11 wird in der Rede vom „sich erbarmenden Gott“ (9,15f. 23; 11,30-32); greifbar; sie bündelt die verschiedenen Aspekte der Gottesrede in Röm 9–11 und trägt so zur Kohärenz der drei Kapitel entschieden bei (unter V.).

30. So im Anschluss an F.-L. HOSSFELD, der feststellt: „Röm 9–11 sind in 9,4f. und 11,(27.)29 von Ausführungen im Geiste priesterlicher Bundestheologie gerahmt“ (*Die vielen Bünde und der eine Gott*, in *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück*, 47 [1995] 165-171, p. 169).

31. Im Anschluss an F.-L. HOSSFELD: „die dtr. Bundes-Theologie betont die Verantwortung Israels und erklärt auf dem Hintergrund ihrer Entstehungssituation die Katastrophe des Exils durch das Bundes-Versagen Israels“. – Ob man Röm 10 mit diesem Konzept verstehen kann, scheint mir aber sehr fraglich, cf. unten!

32. FRANKEMÖLLE, *Bund* (n. 29), p. 83.

33. Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Jesus Christus als „Zugang“ zur Gnade Gottes (Röm 5,2): Der paulinische Beitrag zur biblischen Gedächtniskultur*, in THEOBALD – HOPPE (eds.), *Beiträge* (n. 3), 181-201.



## II. DIE FRAGE NACH DER KOHÄRENZ DER TRIAS RÖM 9–11 UND DIE UNTERSCHIEDLICHEN TEXTEBENEN

Entsprechend dem Zeichen-Modell der Semiotik, wonach ein Text dreidimensional aufgefasst werden kann (*Syntax – Semantik – Pragmatik*), lässt sich auch die Frage nach seiner inneren Einheit unterschiedlich ansetzen. Auf der *formal-syntaktischen* Ebene unserer Texteinheit wird man gezielt auf Signale der Leserlenkung und damit auf die gebräuchlichen Dispositionsmittel wie *propositiones* (Leit- oder Themensätze), Leitfragen, Konklusionen und Zusammenfassungen etc. zu achten haben. Nach meinem Dafürhalten besitzt in dieser Hinsicht die Trias einen wohlüberlegten Aufbau. Nun gehe ich andererseits – wie andere auch – davon aus, dass Paulus Röm 9–11 (wie den ganzen Brief) diktiert hat<sup>34</sup>, dieser also in einem lebendigen Produktionsprozess entstanden ist. Darauf verweisen u.a. der Anakoluth 9,22f. oder die schubweise Gestaltung des Gedankens in 11,12 und 11,15, zwei parallelen Ausführungen ein- und desselben Qal-Wachomer-Schlusses, den Paulus in seiner Wiederholung nur deshalb neu fasst, weil er um seine sachgemäße Form ringt<sup>35</sup>. Auch dass er in 11,16f. zweimal zu einer Bildrede ansetzt, wobei ihm dann nur die vom Ölbaum für seine Paränese an die Heidenchristen geeignet zu sein schien, gestattet einen Blick auf den Diktatvorgang. Aber müssen wir daraus schließen, dass ihm „vielleicht ... die Offenbarung des Mysteriums (sc. der Rettung ganz Israels) erst während des Schreibens kam“, möglicherweise erst gegen Ende des Ölbaum-Gleichnisses, wie *P. von Gemünden* und *G. Theißen* meinen<sup>36</sup>, oder wie *K. Müller* im Anschluss an *H. Räisänen* insinuiert, dass Paulus am Anfang von Röm 9–11 noch nicht wusste, worauf er am Ende hinaus

34. Cf. Röm 16,22: „Ich, Tertius, grüße euch, der diesen Brief im Herrn geschrieben hat“. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THKNT, 6), Leipzig, 32006, p. 367: vielleicht meint das „Schreiben“ auch „die Herstellung einer Reinschrift“; zum Dienst eines Sekretärs cf. E.R. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT, II/42), Tübingen, 1991. – M.E. verdiente die Frage, was die Produktionsart des lebendigen Diktats für die Auslegung der Briefe bedeutet, eine gründliche Untersuchung. Hinweise bei J. WEISS, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, in *Theologische Studien*. FS B. Weiss, Göttingen, 1897, 165-247; R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT, 13), Göttingen, 1984 (= 1910). – T.C. SKEAT, *The Use of Dictation in Ancient Book-Production*, in *From the Proceedings of The British Academy*, Vol. 42, London, (ca.) 1960, 179-208, behandelt nur die Vervielfältigung von Manuskripten.

35. Cf. unten unter III.4.a Punkt (b) 3)!

36. VON GEMÜNDEN – THEIßEN, *Logik* (n. 13), p. 127; Begründung: „Denn was noch während der Formulierung am Ölbaumgleichnis eine grundsätzliche Möglichkeit ist – Gott kann auch die einmal ausgebrochenen Zweige wieder einpfropfen –, das wird im Mysterium als Gewissheit verkündigt: Ganz Israel wird gerettet werden“!

wollte und was er in 11,25-32 dann tatsächlich kundtat<sup>37</sup>? M. E. schließt die Produktionsart des Diktats keineswegs eine Disposition des Ganzen durch ihn vorweg aus. Mindestens über seine Leitsätze samt den dazugehörigen Argumentationsstrategien wird sich Paulus vorweg im Klaren gewesen sein, ebenso über das Ziel seiner ganzen Erörterung<sup>38</sup>. O. Kuss, einer der Kronzeugen K. Müllers, sah Paulus in Röm 9–11 am Ende bei einem Gott stranden, welcher der „Grundsätzlich-Unverständliche“ ist<sup>39</sup>. Doch schon der Entschluss des Paulus, seine Kapitel mit den Mitteln rhetorischer Disposition zu strukturieren<sup>40</sup>, erweist seinen argumentativen, rationalen Willen, den man nicht unterschätzen sollte!

Wenn K. Müller mit vielen anderen Exegeten Widersprüche und Spannungen im Textverlauf feststellt<sup>41</sup>, dann betrifft das den Diskurs auf *semantischer Ebene*. So erklärt er zum Beispiel zu Röm 9,1-29: „Hier legt sich Paulus darauf fest, dass Israel noch niemals als ganzes von Gott berufen worden sei: stets bleiben die meisten Juden außerhalb des Heils, weil Gott sich erbarmt, wessen er will, und weil er ‚verstockt‘, wen er will. Auch die Juden, die derzeit das Evangelium des Apostels ablehnen, sind längst vorher von Gott zum Verderben verurteilt worden“<sup>42</sup>. Nun meine ich, dass Paulus Röm 9,6-29 in vollem Wissen um Röm 11 formuliert, den Widerspruch auf Diskursebene also bewusst einkalkuliert hat. Zum Beleg für diese These nenne ich nur folgendes Indiz:

Im Anschluss an das Töpfergleichnis Röm 9,19-21, das Paulus benutzt, um Souveränität und Freiheit des Schöpfergottes zu dokumentieren,

37. Cf. z.B. die Argumentation von RÄISÄNEN, *Analyse* (n. 1), p. 2923, n. 179 zu Röm 11,25d: „Falls die Idee, dass den Heiden vor dem Ende das Evangelium gepredigt werden muss, Paulus in der Tradition vorlag, nimmt es wunder, dass ihm die Bedeutung jenes Gedankens für seine Erörterungen in Röm 9–11 so spät aufging“. *Ibid.*, p. 2930 (bei MÜLLER, *Last* [n. 3], p. 206 mit n. 16); cf. auch N. WALTER, *Zur Interpretation von Römer 9–11*, in ID., *Praeparatio Evangelica: Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT, 98), Tübingen, 1997, 212-233, p. 215.

38. Gleiches gilt wohl auch von der in Röm 9–11 vorausgesetzten schriftgelehrten Arbeit. Man wird nicht annehmen dürfen, dass Paulus die Schriftzitate – teilweise kunstvolle Kombinationen von Schriftzitate – erst beim Diktat eingefallen wären. Vielmehr ging ihre Auswahl und ihre schriftgelehrte Bearbeitung der Textproduktion voraus.

39. Kuss, *Röm III* (n. 3), p. 720.

40. Die Mittel im einzelnen: Thesen; Leitfragen; Argumentationen mit Schlussfolgerungen; Zitate von Autoritäten, hier aus der Schrift; Aufnahme von zu erwartenden Gegenfragen etc.

41. Hierin gefällt er sich beinahe, die Frage nach möglichen Kohärenzen stellt er erst gar nicht.

42. MÜLLER, *Last* (n. 3), pp. 245f. Dazu zitiert er noch H. HÜBNER: „Wer nur bis hierher gelesen hat, muss zu der Überzeugung kommen, dass die Majorität der Juden im Endgericht rettungslos verloren ist“ (*Gottes Ich und Israel: Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11* [FRLANT, 136], Göttingen, 1984, p. 57).

spricht er in der Periode Röm 9,22-24, die ihm nicht grundlos zerbricht, metaphorisch einerseits von „Gefäßen des Zorns“ und andererseits von „Gefäßen des Erbarmens“. Da er im syntaktischen Neueinsatz von V. 25 ohne Umschweife erklärt, wer die „Gefäße des Erbarmens“ sind – nämlich „*wir, nicht nur aus den Juden, sondern aus den Heiden*“ –, ist für den Leser klar, an welchen Personenkreis er bei den „Gefäßen des Zorns, die zur Vernichtung (εἰς ἀπώλειαν) bereitet sind“, denkt: an die Juden, die das Evangelium Jesu Christi ablehnen<sup>43</sup>. Aber während er die positive Metaphorik in Klartext übersetzt, belässt er die negative Metaphorik mit ihrem eindeutigen Gerichtsindex hier und im folgenden in einer auffälligen Schwebel:

„Wenn aber Gott,  
willens (θέλων) seinen Zorn zu erweisen und seine Macht zu erkennen zu geben,  
mit großer Langmut *die Gefäße des Zorns* ertragen hat,  
die zum Verderben zubereitet sind,  
auch damit (καὶ ἵνα) er den Reichtum seiner Herrlichkeit  
an den *Gefäßen des Erbarmens* zu erkennen gebe,  
die er zur Herrlichkeit vorbereitet hat...,  
(was willst du da sagen?)“.

G. Bornkamm hat zur Tendenz dieser beiden parallelen Sätze (V. 22/ V. 23) seinerzeit festgehalten: „Verstockung und Zornesoffenbarung Gottes sind nicht Auswirkungen seiner bloßen *potestas absoluta*, sondern stehen im Dienst der Offenbarung seines freien Erbarmens“<sup>44</sup>. Dar- aus kann man schließen: Die unaufgelöste Metaphorik sowie die Andeutung einer Finalität im Handeln Gottes an den „Gefäßen des Zorns“<sup>45</sup> lassen hier schon erahnen, dass der Zorn Gottes an den zum Verderben bereiteten „Gefäßen“ nicht das Endziel Gottes mit Israel sein kann, mit anderen Worten: Paulus hat die stockende Periode schon im Wissen um den Fortgang seiner Argumentation diktiert. Im

43. Nicht überzeugend zuletzt HAACKER, *Röm* (n. 34), p. 221, der die Wendung „Gefäße des Zorns“ auf „Pharao (und seinesgleichen)“ bezieht. Die Metapher „Gefäße“ ist zwar aus dem Dialog zuvor übernommen (V. 19-21), das δέ in V. 22 signalisiert aber, dass Paulus jetzt in seinem Gedankengang einen neuen Schritt tut. Bei diesem handelt es sich dem Stichwort ὀργή (Zorn) zufolge, das hier zum ersten – und einzigenmal in Röm 9–11 erscheint (cf. sonst Röm 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 12,19; 13,4.5), um das eschatologische Heilsgeschehen.

44. G. BORNKAMM, *Paulinische Anakoluthe*, in Id., *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien*, Bd. 1 (BEvT, 16), München, 1966, 76-92, p. 91. Zustimmung zitiert auch von E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen, 2003, p. 281.

45. Diese zeigt sich an der Parallelität von καὶ ἵνα V. 23 und θέλων V. 22; zur syntaktische Analyse der schwierigen Periode cf. M. THEOBALD, *Die überströmende Gnade: Studien zu einem paulinischen Motivfeld* (FzB, 22), Stuttgart, 1982, pp. 143-150.

Unterschied zu 1Thess 2,16 („es ist aber das Gericht [ἡ ὄργη] über sie gänzlich hereingebrochen“)<sup>46</sup> ist das nach Röm 9,22 von Gott verfügte Zornesgericht über die „Gefäße“ nicht sein letztes Wort, wobei noch hinzukommt: Ist die ὄργη nach 1Thess 2,15f. die *Reaktion* Gottes auf ein *Tun* der Juden, so ist sie in Röm 9 Ausfluss seines göttlichen „Willens“. Da stellt sich dem Leser hier schon die Frage, worin diese ὄργη Gottes ihre Grenze hat.

Was schließlich die *Pragmatik* der drei Kapitel angeht, so meine ich, dass die Frage: Was will Paulus mit ihnen erreichen – *bei wem und aus welchem Grund?* für das Verständnis der Kapitel-Trias fundamental ist. „*Euch, den Heiden sage ich*“, erklärt er in 11,13 (vgl. auch 11,25), also erst gegen Ende der Trias, nämlich dort, wo seine Rede zum erstenmal die Gestalt der *Paränese* annimmt, d.h. zur ethischen Weisung wird. Aber wir dürfen davon ausgehen, dass diese Adressatenschaft – die Heidenchristen Roms – von 9,1 an gilt<sup>47</sup>. Hinzu kommt folgendes: *G. Theißen* blickt in seiner psychologischen Analyse nur auf die Person des Paulus selbst, sieht aber von seinem spätestens seit der Galatien-Krise gespannten Verhältnis zu den Judenchristen Judäas bzw. Jerusalems ab. Doch genau dieses Verhältnis bestimmt nun die Perspektive des Paulus in Röm 9–11 durchgängig, wie er auch hier zum erstenmal in seinen Briefen ausdrücklich den an Jesus glaubenden Juden *als solchen* eine erstaunliche theologische Dignität zuspricht. Deshalb lautet meine These, dass wir Röm 9–11 von Röm 15,14-33, insbesondere V. 25-29, her lesen

46. Hierzu cf. T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK, 13), Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1986, p. 108: „Wie in [1Thess] 1,10 ist die ὄργη das Endgericht, das die Feinde Gottes vernichtend schlägt“. Allerdings gilt: „εἰς τέλος („gänzlich“) schreibt das Gericht über die Juden nicht für das Eschaton fest! Es stellt allerdings das Gericht über die unbekehrten Juden fest, doch lässt der Satz Raum für die Umkehr der Juden“ (*ibid.*, p. 110). – Anstößig ist seine Deutung von Röm 9–11, insoweit sie unter den Prämissen von 1Thess steht: „Es leidet aber keinen Zweifel, dass auch nach Röm 9–11 (besonders Kap. 10) ... Rettung [für Israel] nur möglich ist über den Weg des Christusglaubens. Israel kann nur, indem es umkehrt, d.h. indem die Synagoge ihre gegenwärtige Identität aufgibt, dem über ihm gültig stehenden Gericht entinnen“ (*ibid.*). Andere Akzente in *Id.*, *Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels: 1Thess 2,15f. und Röm 11,25f.*, in *Id.*, *Geschichte und Theologie* (WUNT, 57), Tübingen, 1991, 313-325, pp. 322f.: „Ihr (sc. der Juden) Weg zum Heil ist in Wahrheit kein anderer als der der Heiden. Er führt nur über die Aufhebung des ‚Ungehorsams‘, d.h. allein über die glaubende Annahme des Evangeliums. Es ist jedenfalls *inhaltlich* kein ‚Sonderweg‘, auf dem Israel das Heil empfangen wird, mag Paulus auch die Bekehrung ‚ganz Israels‘ nicht über die Missionspredigt, sondern über die unmittelbare Erfahrung des zur Parusie erscheinenden Christus – also ähnlich wie seine eigene Berufung (Gal 1,15f.) – erwartet haben“.

47. In 10,1 redet er sie direkt mit „Brüder“ an, das letztmal geschah dies in 8,12. Wenn in 9,1 die zu Beginn der neuen Einheit eigentlich zu erwartende „Bruder“-Anrede fehlt, dann hängt das vielleicht auch damit zusammen, dass Paulus in 9,3 von den nicht an das Evangelium glaubenden *Juden* als von „seinen Brüdern“ spricht.

müssen. Man hat den Eindruck, dass Paulus sich zu dem argumentativen Aufwand, den er im Römerbrief insgesamt betreibt, durch Angriffe vonseiten judenchristlicher Kreise genötigt sah, die ihm als Konsequenz aus seinem „gesetzesfreien“ Evangelium nachsagten: Wenn du, Paulus, um der Gewinnung von Heiden willen jüdischen Lebensstil als Merkmal der Zugehörigkeit zum Israel der Endzeit relativierst und abwertest, dann nimmst du bewusst eine Gleichstellung Israels mit der Völkerwelt in Kauf und leistest der Einebnung der heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels Vorschub<sup>48</sup>. Der apologetische Grundgestus ist von daher gesehen wesentlicher Bestandteil der Pragmatik der drei Kapitel. Paulus greift hier Ansichten über ihn auf, die wohl auch die Römer erreichten, auf die er nicht polemisch, sondern nur argumentativ reagieren konnte. Der Schlüssel zur Einheit der Kapitel scheint mir deshalb seine Selbstdarstellung in den genannten „autobiographischen“ Passagen zu sein, was angesichts so wichtiger Texte wie Phil 3, Gal 1 oder 1Kor 15,1-11 nicht überrascht; „Autobiographie“ und Evangeliumsverständnis gehören bei Paulus von seiner Berufung zum „Völkerapostel“ her zusammen<sup>49</sup>.

### III. DIE „AUTOBIOGRAPHISCHEN“ PASSAGEN IN RÖM 9–11 ALS ORIENTIERUNGSMARKEN DER ARGUMENTATION

Beachtlich ist zunächst, dass die drei fraglichen Passagen jeweils in einen Leit- oder Themasatz (*propositio*) einmünden (9,6; 10,4) bzw. mit einem solchen Satz unmittelbar verquickt sind (11,1f.), der dann anschließend durch Schriftargumentation (*probatio*) entfaltet wird<sup>50</sup>. Schon das erweist den inneren Zusammenhang von paulinischem Selbstverständnis und Sachfrage. Dabei geben die Formulierungen von 9,6 und 11,1f. zu erkennen, dass alternative Antworten im Raum standen, die Paulus selbst

48. Cf. THEOBALD, *Römerbrief* (n. 2), pp. 62.262.

49. Cf. E.-M. BECKER – P. PILHOFER (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT, 187), Tübingen, 2005; merkwürdigerweise gehen aber die Autoren dieses Bandes nirgends auf die „autobiographischen“ Passagen von Röm 9–11 ein, cf. v.a. L. BORMANN, *Autobiographische Fiktionalität bei Paulus*, in *ibid.*, 106-124. Cf. auch E.-M. BECKER, *Die Person des Paulus*, in O. WISCHMEYER (ed.), *Paulus: Leben-Umwelt-Werk-Briefe* (UTB, 2767), Tübingen, 2006, 107-119, pp. 111f. („Paulus als Autor und Autobiograph. Die Person über sich selbst“). – K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel: Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT, 62), Tübingen, 1992, pp. 158-175, bietet eine Exegese der autobiographischen Notizen Röm 9,1-3; 10,1; 11,1b und 11,13f.

50. Zur rhetorischen Leistung einer *propositio* cf. THEOBALD, *Punkt* (n. 2), pp. 284-287; zu 9,6 cf. ALETTI, *Clefts* (n. 11), pp. 160-162; *Id.*, *Israel*, pp. 175f.

aber zurückzuweisen sich genötigt sieht: „*Es ist aber ganz ausgeschlossen* (ὄχι οἶον δέ), dass das Wort Gottes hinfällig geworden ist“, erklärt er in 9,6<sup>51</sup>, womit er eine Schlussfolgerung abwehrt, die man aus der von ihm zuvor behaupteten Christus-Ferne des Verheißungsträgers Israel hätte ziehen können und die man ihm in judenchristlichen Kreisen als Konsequenz aus seiner Beurteilung des Neins Israels zum Evangelium vielleicht auch tatsächlich gezogen und ihm nachgesagt hat<sup>52</sup>. Gleiches gilt für die zunächst in Anlehnung an Worte aus Ps 94,14<sup>53</sup> als Frage formulierte These 11,1: „*Hat Gott sein Volk verstoßen?*“, deren positive Beantwortung aus dem in Jes 62,2 vorausgesagten Misserfolg Gottes selbst folgen könnte: „*den ganzen Tag über habe ich meine Hände nach dir ausgestreckt, nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volk*“ (= Röm 10,21). In 11,1 ist der Bezug auf mögliche Ambivalenzen in der Position des Paulus selbst deutlich markiert, da er die Frage mit den Worten einleitet: „Sage ich (bzw. meine ich) [damit] *also*: ...?“<sup>54</sup>, worauf er sein striktes „das sei ferne!“ folgen lässt<sup>54</sup>. Wir dürfen also davon ausgehen, dass es mit der kommunikativen Situation zusammenhängt, in der Paulus sich bei Abfassung von Röm 9–11 befindet, wenn er in den drei Proömien (= A-C) sowie in 11,13-15 (= D) die eigene Person so nachdrücklich in die Waagschale wirft.

Noch eine Bemerkung zum Rang der *propositio* 9,6. Es spricht manches dafür, dass es sich bei ihr um die alle drei Kapitel abdeckende *propositio principalis* handelt, denn Paulus löst sie erst ganz am Ende seiner Trias ein, nämlich in der prophetischen Ansage des „Mysteriums“ der Rettung „ganz Israels“<sup>55</sup>. Erst dieses „Mysterium“ erweist, dass Gott trotz des Neins, das Israel zum Evangelium gesprochen hat, zu seinem erwählenden „Wort“ steht. Man beachte, dass Paulus sich – wie schon in seinen Schriftargumentationen zuvor – auch in Röm 11,26f. auf ein in der Schrift aufbewahrtes, wirkliches Wort *Gottes* beruft, Jes 59,20f.

51. „In der einleitenden Wendung ὄχι οἶον δὲ ὅτι sind die beiden gleichbedeutenden Ausdrücke ὄχι οἶον und ὄχι ὅτι zusammengezogen, um die nachfolgende Aussage nachhaltig zu betonen“ (LOHSE, *Röm* [n. 44], p. 272).

52. Cf. J. JEREMIAS, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, in Id., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, 269-276, p. 271.

53. Cf. auch 1Sam 12,22; Jer 31,37.

54. Cf. auch die formale und inhaltliche Parallele Röm 11,11: „Sage ich *also*: Sind sie angestoßen, damit sie fallen? – Das sei ferne! Denn...“.

55. Ähnlich U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer II (Röm 6–11)* (EKK, 6/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1980, p. 191: „Die These V. 6a ist zugleich die Überschrift über den ganzen Briefteil; sie kommt besonders in Kapitel 11 zum Zuge, cf. 11,29“; so auch E. KÄSEMANN – C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans II* (ICC), Edinburgh, 1979, p. 473, zur Stelle.

„Autobiographische“ Passagen in Röm 9–11

	Ich-Aussagen	Leitsätze (propositionales)	Sprechakte	Biblisches Vorbild	Selbstbild des Paulus	Israel-Bild des Paulus
A	9,1-3	9,6	Wehklage Gebetswunsch	Mose	Stellvertretende Hingabe für seine „Verwandten dem Fleisch nach“	Getrennt von CHRISTUS  Verbunden mit GOTT „Eifer für Gott“ – „ohne Erkenntnis“
B	10,1f.	10,4	Fürbitte bei Gott Zeugnisablage	Amt des Propheten	Fürbittender Zeuge	„der Rest“ / „die Übrigen“
C	11,1	11,1/2	Selbstidentifikation als Israelit (Elia: Anklage Israels-Antwort Gottes)	Elia	„Israelit“, „aus dem Samen Abrahams“, „aus dem Stamm Benjamins“  „Apostel der Heiden“	Anreiz für das verhärtete Israel?
D	11,13f.		Selbstidentifikation als „Heidenapostel“ (ἐπίτι ἔγώ) Lobpreis des eigenen „Dienstes“ vor Israel			

### 1. Wehklage um Israel (Röm 9,1-5)

„Große Trauer“ und „Schmerz“ trägt Paulus im Herzen wegen seiner „Verwandten im Fleisch“, die doch seine „Brüder“<sup>56</sup> sind. Denn nur wenige von ihnen sind „dem Evangelium gegenüber gehorsam geworden“ (Röm 10,16) –, aber so direkt sagt Paulus das in 9,3 nicht, sondern kleidet den Grund seiner Wehklage in einen Gebetswunsch, für den Mose sein biblisches Vorbild ist<sup>57</sup>. Wie dieser würde auch er den Fluch des Vom-Leben, und das heißt für ihn: des Von-Christus-Getrennt-Seins „anstelle (ὕπέρ) seiner Brüder“ lieber selbst erleiden<sup>58</sup>, nur damit sie nicht dem „furchtbaren Gerichtsbanne Gottes“<sup>59</sup> verfallen. Denn ist es nicht so, dass Gott „Israel im Lauf seiner Geschichte durch ein Übermaß von Relationen mit sich (selbst) verbunden“ hat<sup>60</sup>, wie er in einer beeindruckenden Liste von insgesamt 9 Auszeichnungen Israels ausführt (9,4f.)?! Dabei steht *Gott* hinter diesen Relationen und verbürgt sich bleibend für sie, was die Eulogie am Ende der Liste bekräftigen will: „der über allen (diesen Relationen) seiende Gott“<sup>61</sup> – *er* sei gepriesen in die Ewigkeiten, amen“.

56. Sonst pflegt Paulus, größere Absätze mit der Anrede „Brüder“ dann zu eröffnen, wenn er seine Adressaten unmittelbar einbeziehen will (cf. Röm 1,13; 7,1; 8,12; 10,1; 11,25; 12,1; 15,14.30). Wenn er es in 9,1 nicht tut (anders 10,1), dann fällt dafür der Akzent verstärkt auf die Rede von seinen „Brüdern“ „dem Fleisch nach“.

57. Cf. Ex 32,32, wo Mose für die von JHWH abgefallenen Israeliten Fürbitte einlegt: „Doch nimm jetzt ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast“. JHWH nimmt das Angebot des Mose nicht an („nur den, der gegen mich gesündigt hat, streiche ich aus meinem Buch“ [V. 33]); er erweist dem Volk Barmherzigkeit und Vergebung: Ex 33,19 (zitiert von Paulus in 9,15!); 34,6f. – εὐχόμεναι kann „beten“ oder „wünschen“ heißen; zugunsten einer Deutung als „Gebetswunsch“ spricht die Beobachtung, dass es auch in 10,1 um ein Gebet geht; HAACKER macht „das Nebeneinander von εὐχόμεναι und ἀνάθεμα“ geltend, da „in beiden Vokabeln das kultische Element herauszuhören“ sei (Röm [n. 34], p. 205).

58. Es handelt sich wohl um einen *irrealen* Gebetswunsch. „Sofern Paulus an Mose denkt, hat er eine unerfüllte Bitte vor Augen; denn Gott lehnte es ab, dass Mose für den Abfall Israels mit seinem Leben sühnte. Sofern er an Christus denkt, kann er nur eine unerfüllbare Bitte meinen; denn er kann unmöglich die Rolle des Erlösers übernehmen“ (THEIßEN, *Auseinandersetzung* [n. 18], p. 312). NIEBUHR, *Heidenapostel* (n. 49), p. 161, n. 114: „Dass diese Bitte unerfüllbar ist [...], nimmt ihr nichts von ihrer Ernsthaftigkeit, sondern verschärft im Gegenteil noch die zum Ausdruck kommende Spannung“.

59. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HTKNT, 6), Freiburg, 1977, p. 286.

60. D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus: Studien zum Römerbrief* (FzB, 1), Stuttgart, 1973, p. 110. – Zu den „heilsgeschichtlichen Vorzügen“ Israels cf. F. MUBNER, *Traktat über die Juden*, München, <sup>2</sup>1988, pp. 45-48.

61. Cf. W. BAUER, *Wörterbuch*, p. 580: εἶναι ἐπί mit Gen. „übertragen“ von der „Herrschaft, Gewalt, Aufsicht über jemanden oder etwas“, von Gott auch in Eph 4,6 sowie in der jüdischen und in der Profangrätizität: *ibid.* Der Bezug der Eulogie auf Gott (anstatt auf Christus) scheint sich in der exegetischen Forschung heute zu Recht allgemein durchzusetzen, cf. LOHSE, *Röm* (n. 44), pp. 269f.; anders noch z.B. H.-C. KAMMLER, *Die Prädikation*



Schärfer konnte Paulus die Aporie, in der er „seine Verwandten dem Fleisch nach“ sieht, nicht auf den Punkt bringen: Getrennt von *Christus*, mit *Gott* verbündet! Dass nur Gott selbst diese Aporie lösen kann und auch lösen wird, deutet er mit der Eulogie auch schon an<sup>62</sup>. Es ist die Aporie zwischen Christozentrik und Theozentrik, zwischen der Überzeugung des Glaubens, dass alles Heil an Christus hängt, und der biblischen Ur-Kunde, dass Gott in seiner Beziehung zu Israel nicht wankelmütig ist, sondern treu bleibt, auch wenn „einige untreu wurden“ (Röm 3,3). Es ist beachtlich, dass „der Christus dem Fleisch nach (τὸ κατὰ σάρκα)“, also der *irdische* Jesus – geborener Jude und Messias Israels –, nicht nur wie selbstverständlich in diese Relationalität Gottes mit Israel hineingehört, sondern auch ihre höchste Dichte bezeichnet, ja das bleibende Siegel auf sie ist<sup>63</sup>. Dem Leser stellt sich freilich hier schon die Frage, welche Bedeutung dann der Christus κατὰ πνεῦμα für das Verhältnis Kirche-Israel hat, also der an Ostern erhöhte und zur Rechten Gottes inthronisierte Christus<sup>64</sup>? Darauf erteilt Kap. 10 die Antwort<sup>65</sup>.

## 2. „Fürbitte bei Gott um Rettung“ Israels (Röm 10,1ff.)

Trug Paulus seinen unerfüllbaren Gebetswunsch von 9,3 im Herzen, so richtet sich seine Fürbitte um „Rettung“ Israels nun ausdrücklich „an Gott“. „Es gehört zum Amt des Propheten, Fürbitter für sein Volk sein“,

*Jesu Christi als „Gott“ und die paulinische Christologie: Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b*, in ZNW 94 (2003) 164–180; die „Einheitsübersetzung“ sowie die revidierte Lutherübersetzung bieten allerdings immer noch die christologische Lesart.

62. Ihr entspricht kompositionell am Ende der Kapitel-Trias der hymnische Text samt Doxologie Röm 11,33–36.

63. Es ist das letzte, abschließende Glied in der Reihe. Dazu cf. man insbesondere Röm 15,8: „denn ich sage, dass Christus Diener der Beschneidung geworden ist (γεννησθαι) um der Wahrheit Gottes willen, um die Verheißungen der Väter zu bekräftigen“. Dazu cf. M. THEOBALD, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“: Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in ID., *Studien* (n. 2), 102–118, pp. 114f.; ID., *Römerbrief II. Kapitel 12–16* (SKK.NT, 6/2), Stuttgart, 2001, pp. 185–194; außerdem G. SASS, *Röm 15,7–13 – als Summe des Römerbriefs gelesen*, in *EvT* 53 (1993) 510–527; B. SCHALLER, *Christus, „der Diener der Beschneidung...“ auf ihn werden die Völker hoffen“: Zu Charakter und Funktion der Schriftzitate in Röm 15,7–13*, in SÄNGER – KONRADT (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (n. 12), 261–285.

64. Röm 9,5 (Χριστός τὸ κατὰ σάρκα) greift Röm 1,3 auf (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα), das dort von der österlichen Inthronisationsaussage 1,4 (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης) überboten wird.

65. Cf. v.a. Röm 10,9–13, dann aber auch Röm 11,26, insofern der erhöhte Christus auch der „Kommende“ ist. – Die durch Röm 9,5b (ἐξ ὧν ὁ Χριστός) geweckte Lesererwartung würde in unapaulinischer Weise verkürzt, wollte man das Bekenntnis zum erhöhten Christus, der „über allem ist“ (cf. 1Kor 15,25f.; Phil 2,10 etc.) bereits in V. 5c wiederfinden (so die christologische Lesart der Eulogie).

sagt O. Michel<sup>66</sup>, und genau dieses prophetische Amt nimmt Paulus hier im Wissen darum, dass nur Gott die „Rettung“ (σωτηρία) Israels heraufführen kann, wahr. Damit konfrontiert er den Leser mit der „Möglichkeit, dass die eingetretene ‚Verhärtung‘ noch kein endgültiges und letztes Geschehen darstellt. Insofern ist Röm 10,1 Überleitung zum ‚Geheimnis‘ von Röm 11,25f.“<sup>67</sup>. Oder anders gesagt: Die Prophetie Röm 11,26 πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται enthält Gottes Antwort auf das Gebet des Paulus ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν Röm 10,1<sup>68</sup>.

Aber Paulus ist nicht nur der für sein Volk Fürbitte einlegende Prophet, er ist auch der öffentliche Zeuge für Israel, und Gegenstand und Qualität dieses seines Zeugnisses berechtigen ihn erst zu seinem Fürbitt-Amt:

„Denn ich bezeuge ihnen (μαρτυρῶ ... αὐτοῖς),  
dass sie Eifer um Gott (ζῆλον θεοῦ) haben,  
aber nicht gemäß Erkenntnis (κατ' ἐπίγνωσιν).  
Denn Gottes Gerechtigkeit nicht anerkennend (ἀγνοοῦντες)<sup>69</sup>  
und die eigene Gerechtigkeit aufzurichten bestrebt (ζητοῦντες)<sup>70</sup>,  
haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen“ (V. 2f.).

Gibt es einen biographischen Grund, dass Paulus ein solches Zeugnis zugunsten Israels<sup>71</sup> ablegen kann? Gewiss, und zwar einen doppelten: Zum einen war Paulus selbst einst „Eiferer“ für Gott bzw. für „die väterlichen Überlieferungen“ (Gal 1,14), und dies ebenfalls ohne Erkenntnis; zum anderen hat er den jüdischen „Gottes-Eifer ohne Erkenntnis“<sup>72</sup>, der sich gegen das Evangelium richtet, selbst auch am eigenen Leib erfahren (vgl. nur 2Kor 11,24f.).

66. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK, 4), Göttingen, <sup>5</sup>1978, p. 325, n. 3, mit Hinweis u.a. auf Am 7,1-6. „Es bedeutet ein besonderes Gericht über Israel, wenn dem Propheten die Fürbitte verboten wird (Jer 7,16-20)“.

67. *Ibid.*, p. 324, wo er auch J.A. Bengel z. St. zitiert: „non orasset Paulus, sic absolute reprobati essent“ (n. 2).

68. Cf. auch U.B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament* (SNT, 10), Gütersloh, 1975, pp. 177f., nach dem das Mysterium von Röm 11,25f. die Antwort Gottes auf das Gebet des Paulus in Röm 10,1 darstellt – womit 1Thess 2,14f. aufgehoben würde.

69. ἀγνοεῖν in der Bedeutung „an-erkennen“ auch 1Kor 14,38.

70. K. MÜLLER, *Last* (n. 3), p. 218, fügt in seiner Paraphrase des Kolons ein „weiterhin“ ein, womit er ein Verständnis des Textes nahelegt, dem zufolge die Juden immer schon in ihrer Gesetzesfrömmigkeit auf die eigene Leistung erpicht gewesen wären. „... dass sie ‚Gottes Gerechtigkeit nicht zur Kenntnis nehmen‘ und an deren Stelle weiterhin ihre ‚eigene Gerechtigkeit‘ einrichten wollen“.

71. Αὐτοῖς ist ein *Dativus commodi*.

72. „Gemeint ist damit die rechte Erkenntnis des göttlichen Willens, die sich von Unwissen und Irrtum deutlich unterscheidet“ (LOHSE, *Röm* [n. 44], p. 290, mit Hinweis u.a. auf Röm 1,28; 3,20; Phlm 6), wie dann auch „durch das Partizip ἀγνοοῦντες ... nicht auf Unwissen“ abgehoben würde.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Parallelen zwischen Röm 10,2f. und Phil 3,4ff., die aufdecken, dass hier Paulus den „Eifer“ der Juden „ohne Erkenntnis“ genau nach dem Modell seiner eigenen „vorchristlichen“ Vergangenheit zeichnet<sup>73</sup>: Auch er war einst ganz vom ζῆλος erfüllt, einem unerleuchteten Eifer, der sich in der Verfolgung der Ekklesia entlud (V. 6: κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν). Doch in seiner Berufung wurde ihm die γνῶσις Ἰησοῦ Χριστοῦ geschenkt, die Erkenntnis und Anerkenntnis Jesu Christi als „seines Herrn“ (V. 8), so dass jetzt gilt: „nicht meine Gerechtigkeit habend, die aus dem Gesetz (kommt), sondern jene, die durch den Glauben an *Christus* (kommt), die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens“ (V. 9)<sup>74</sup>. Entsprechend heißt es in Röm 10,3 von den Juden, dass sie von einem „Eifer ohne Erkenntnis“ erfüllt sind und die Gerechtigkeit *Gottes* nicht anerkennen, sondern im Gegenteil die *eigene* aufzurichten suchen – im Widerstand gegen das Evangelium<sup>75</sup>.

Freilich gibt es zwischen Röm und Phil 3,5ff. auch signifikante Unterschiede. In seinem früheren Brief bezeichnete Paulus seine „vorchristliche“ Vergangenheit als σκόβαλα, „Dreck“, und buchte sie auf der „Verlust“-Seite seines Lebens (V. 8). Das, worauf er stolz sein könnte, nämlich „aus dem Geschlecht Israels“, „aus dem Stamm Benjamins, Hebräer aus Hebräern“ zu sein (V. 5), hätte für ihn seine Bedeutung verloren<sup>76</sup>. In Röm 11,1 („auch ich nämlich bin ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamins“) klingt das ganz anders<sup>77</sup>! Jetzt

73. Auf die Parallelität von Röm 10 und Phil 3,4ff. verweist auch schon WILCKENS, *Röm II* [n. 55], 221: „Dass Phil 3,9 die nächste Parallele zu Röm 10,3 ist, liegt auf der Hand. Auch dort geht es um den Gegensatz zwischen Paulus' eigener („meiner“) Gerechtigkeit und derjenigen ‚aus Gott‘, als Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit ‚aus dem Gesetz‘ und der ‚aufgrund des Glaubens‘. Zu beachten ist jedoch ein Unterschied im Aspekt: [...] Der Aspekt in Phil 3 ist der des Existenzwandels in der Bekehrung (cf. besonders 3,7f.), der in Röm 10 der des Wandels der Heilsordnung“; cf. auch D. ZELLER, *Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre*, in *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 204–217, 210f., zur Parallele von Phil 3 und Röm 10,1–4: „... So projiziert Paulus Röm 10,2 seine frühere Haltung auf die sich Christus verschließenden Volksgenossen...“.

74. Dazu cf. M. THEOBALD, *Paulus und Polykarp an die Philipper: Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung*, in M. BACHMANN (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT, 182), Tübingen, 2005, 349–388, pp. 353–369.

75. Erst im Widerstand gegen das Evangelium wird der Tora-Weg zu einem Aufrichten der *eigenen* Gerechtigkeit, erst durch die Ablehnung des Heilswegs des Evangeliums wird Torافرömmigkeit zum Mittel, das Heil *eigenmächtig* zu erwirken – gegen das Heilswirken Gottes im Evangelium selbst! In diesem Sinne auch ZELLER, *Pragmatik* (n. 73) pp. 210f., zu Phil 3,9/Röm 10,3: Es sieht hier so aus, „als sei gerade korrekte Gesetzeserfüllung von Unheil. Das ist sie aber nur, insofern sie an Christus vorbeiläuft“.

76. Cf. THEOBALD, *Paulus* (n. 74), pp. 363–367.

77. Cf. auch 2Kor 11,22.

erhalten seine biographischen Merkmale hohe theologische Dignität, wie schon in Röm 9,3f., wo er sich zu seinen „Verwandten dem Fleisch nach“ bekennt, die „Israeliten“ sind<sup>78</sup>. Schaut man die drei „Proömien“ von Röm 9–11 unter dem Gesichtspunkt „Paulus als Jude“ in eins zusammen, dann fällt vor allem auf, dass sein Portrait des sich dem Evangelium versagenden Israel nach seinem eigenen biographischen Modell jetzt *nicht* zur Abwertung seiner „vorchristlichen“ Vergangenheit führt.

Paulus als Jude (Röm 9,3f.)	Der „vorchristliche“ Paulus (Röm 10,1ff.) – Modell für das ohne Erkenntnis für Gott eifernde Israel
	Der „christliche“ Paulus (Röm 11,1) – Zeichen für die bleibende Treue Gottes zu Israel

*Exkurs: „Weshalb?“ (Röm 9,32a) – Das Teilthema von Röm 10*

Die Frage, worauf Paulus in Kap. 10 eigentlich hinaus will, wo sein Argumentationsziel liegt, ist eine der schwierigsten Fragen in der Auslegung der Kapitel-Trias, bei der immer noch kein Einverständnis erzielt ist<sup>79</sup>. Einige Ausleger meinen, Paulus ginge es hier um eine *Entlastung Gottes*, indem er zeige, dass dieser mit der Kundgabe seines Evangeliums, der rechtzeitigen Entsendung seiner Boten etc. alles getan hätte, damit Israel zum Glauben hätte gelangen können; dass es anders gekommen sei, hätte nicht an ihm gelegen<sup>80</sup>. Die Mehrheit der Ausleger vertritt die Ansicht, dass, nachdem Paulus in Röm 9 aus der Perspektive des frei und souverän handelnden Gottes ganz theozentrisch argumentiert habe, es ihm nun um den Erweis der *Verantwortlichkeit* Israels ginge, um die Feststellung seiner *Schuld*. Dieser Auslegungstyp scheint unausrottbar<sup>81</sup> und wird auch wieder von *K. Müller* stark gemacht. Beide Typen können

78. Cf. auch unten n. 94.133!

79. Umstritten ist auch die Abgrenzung des Mittelstücks der Trias, das m. E. wegen der strukturellen Analogie von 9,1-5/6 und 10,1-3/4 sowie der „Bruder“-Anrede bei 10,1 beginnt; 9,30-33 ist ein Übergangsstück (transitio), das mit seinem Sprachspiel der Rechtfertigung zwar nach vorne verweist, mit seiner Opposition „Heiden“/„Israel“, aber den Schlusspunkt oder das Fazit der *argumentatio* Röm 9 insgesamt markiert, die ja durchgängig von oppositionellen Paaren bestimmt ist: Isaak/[Ismael]; Jakob/Esau; Mose/Pharao; „Gefäße des Zorns“/„des Erbarmens“; Berufene/Israel. Zur Zäsur zwischen 9,33/10,1 cf. auch J. LAMBRECHT, *The Caesura between Romans 9,30-33 and 10,1-4*, in *NTS* 45 (1999) 141-147, und THEOBALD, *Röm I* (n. 2), pp. 226f. Zwischen 9,29 und 30 setzen die Zäsur MÜLLER, *Last* (n. 3), p. 216 mit n. 80; LOHSE, *Röm* (n. 44), pp. 284f.

80. Dafür beruft man sich u.a. auf 10,14ff.; cf. F.W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11* (Biblische Zeitfragen, 12/11-12), Münster, 1929, p. 99: „Der das ganze Kap. einheitlich beherrschende Grundgedanke ist...: Gott trifft keine Schuld“.

81. „Was die Vielzahl der Kommentare zu Röm 9–11 von der ‚Schuld Israels‘ schreiben, ist ein traditionsgebundenes Missverständnis“ (SIEGERT, *Argumentation* [n. 10],

indes die Gesamtheit des Textes nicht abdecken<sup>82</sup>. Mir scheint es deshalb nach wie vor die angemessenste Lösung zu sein, am  $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}$  („weshalb“) des Übergangsstücks 9,30-33 (V. 32a) das leitende Interesse des Paulus festzumachen: In Röm 10 fragt Paulus nach dem *Grund* des Neins Israels, nach dem „Weshalb“ seines Widerspruchs (V. 21: ἀντιλέγειν)<sup>83</sup>. Und er stellt diese Frage und ringt mit ihr, bevor er in Röm 11,7 („die übrigen wurden [von Gott] verhärtet (ἐπωρώθησαν)“ die eigentliche und tiefste Antwort auf diese Frage gibt: Gott *selbst* ist für das jüdische Nein zum Evangelium verantwortlich<sup>84</sup>! Doch bevor er diese gewagte, wenn auch durch die Schrift gedeckte Aussage auf der schon in Röm 9 vorgespurten Bahn trifft (Röm 11,8: Dtn 29,3; vgl. Jes 29,10; 6,9f.), bereitet er sie in Röm 10 so vor, dass er nach dem Kern des *Evangeliums* fragt, welches ja das „Evangelium Gottes (εὐαγγέλιον θεοῦ)“ (Röm 1,1) ist. Und diesen Kern des Evangeliums macht Paulus – wenn man den Einsichten der rhetorischen Dispositionsanalyse folgt – in der *propositio* 10,4 fest, in die er seinen „autobiographischen“ Vorspann

p. 165). „Man hätte Röm 9,30ff. niemals als Traktat über die ‚Schuld der Juden‘“ misverstehen dürfen (*ibid.*, pp. 208f.).

82. Richtig ist, dass beide Gedanken – der *theozentrische* des souverän bestimmenden (verhärtenden oder erwählenden) Gottes und der *anthropologische* menschlicher Verantwortlichkeit – bei Paulus in- und beieinander liegen, ohne freilich in diesem Neben- und Beieinander *theologisch-begrifflich* expliziert zu werden (cf. THEOBALD, *Röm*, I [n. 2], pp. 276-281; cf. auch *ibid.*, pp. 162-164). Dazu cf. jetzt auf einer breiteren Basis die wichtige Jenaer Antrittsvorlesung von H. LÖHR, *Paulus und der Wille zur Tat: Beobachtungen zu einer frühchristlichen Theologie als Anweisung zur Lebenskunst*, in *ZNW* 98 (2007) 165-188; *ibid.*, pp. 187f.: „Die Äußerungen des Apostels implizieren sachlich (nicht terminologisch) dieselbe Spannung von göttlicher oder sonstiger Bestimmung und menschlicher Autonomie, die auch sonst in der antik-philosophischen Diskussion erörtert und unterschiedlich erklärt, aber nicht grundsätzlich als widersinnig empfunden wird. Aus der biblisch-jüdischen Tradition ist das Motiv der Verstockung durch Gott zu vergleichen: Unausweichliches Gotteshandeln am Menschen und Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit des Menschen für sein (gottfernes) Trachten und Tun werden gelegentlich ausdrücklich zusammengedacht...“.

83. Cf. THEOBALD, *Gnade* (n. 45), pp. 150-155; ID., *Röm*, I (n. 2.), pp. 281-292 („Die Gründe für das gegenwärtige Scheitern des Evangeliums in Israel“: Röm 10,1-21). Zu Röm 10 cf. jetzt auch ALETTI, *Israël* (n. 11), pp. 201-231, der festhält: „la mention de la désobéissance du peuple élu ne saurait constituer la pointe du chapitre“ (p. 230). „Leur refus de l’Évangile était dès lors prévisible, et Paul en a bien perçu et analysé les raisons“ (p. 231).

84. Das bedeutet: Die Verhärtung der nicht an das Evangelium glaubenden Juden durch Gott ist kein *irrationales* Geschehen, nicht das Resultat eines Eingriffs eines *Willkür-Gottes*, sondern besitzt seine *inneren Gründe*. Anders gesagt: Das Nein Israels zum Evangelium hat Gott nicht einfach verfügt, vielmehr erging es – jetzt von der Seite Israels aus betrachtet! – *begründet*. Dies ist das Thema von Röm 10, wobei beides – das gemäß seinen Gründen nachvollziehbare Nein Israels zum Evangelium und das von Gott her kommende, darin waltende Verstockungsgeschehen – für Paulus zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind. Inwiefern? Weil Gott Israel *durch das von ihm herkommende Evangelium* verstockt, Israel aber zu diesem nicht grundlos Nein gesagt hat, sein Nein folglich *durch das Evangelium Gottes selbst* hervorgerufen wurde. Das meint Verstockung!

10,1ff. einmünden lässt und mit der er den *Grund* der Nicht-Unterwerfung Israels unter das Evangelium (V. 3) auf den Punkt bringen will. Diesen zu erfassen, hilft uns die argumentative Entfaltung der *propositio* in 10,5-13, denn diese selbst ist bewusst abbreviativhaft und deshalb auslegungsbedürftig. Sie lautet: „*denn τέλος νόμου – Endziel des Gesetzes*<sup>85</sup> – *ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt*“.

Folgende Eckdaten sind für das Verständnis dieses Satzes wichtig:

- (1) Paulus meint hier nicht den *irdischen* Jesus, den Χριστός τὸ κατὰ σάρκα (Röm 9,5), sondern – Röm 10,11-13 gemäß – den auferweckten und zum κύριος πάντων inthronisierten Christus, an dem die σωτηρία hängt<sup>86</sup>.
- (2) Die Aussagen zum mangelnden Gehorsam Israels (Röm 10,3.16) unter Einschluss der metaphorischen Rede von seinem „Anstoßen“ (Röm 9,32; 11,11), „Hinfallen“ (Röm 11,11.22) und „Fehltritt“ (Röm 11,11: παράπτωμα) beziehen sich *nicht* auf eine Zurückweisung des *irdischen* Jesus und seiner Verkündigung<sup>87</sup>, sondern strikt auf das Nein Israels zum österlichen Evangelium, zur Verkündigung des κύριος πάντων, den anzurufen unterschiedslos für *alle* – „Juden und Griechen“ – den Reichtum der σωτηρία erschließt.
- (3) Warum Israel zu *diesem* Evangelium sein Nein sprechen *musste*<sup>88</sup>, ist im Licht seiner *Universalität* für Paulus insofern plausibel, als Israel

85. Zur Begründung dieser Übersetzung verweise ich auf die Ausführungen in meinem Kommentar sowie in: *Römerbrief* (n. 2), pp. 216-219. Cf. auch NIEBUHR, *Heidenapostel* (n. 49), pp. 165f., und zuletzt THEIBEN, *Auseinandersetzung* (n. 18), p. 316: „Entscheidet man sich für die Übersetzung mit ‚Endpunkt (= Ziel)‘, so kann man für Juden und Heiden eine ähnliche Bedeutung von τέλος annehmen. Paulus nutzt dabei eine gewisse Doppeldeutigkeit des Begriffs τέλος bewusst aus“. – *Ibid.*: „Für Heiden konnte Christus nicht das ‚Ende‘ des Gesetzes sein. Denn Heiden hatten nie unter dem Mosegesetz gestanden und nicht nach ihm gesucht. Sie gelangen erst durch Christus zum Gesetz, das im Liebesgebot erfüllt ist (Gal 5,14; Röm 13,8-10)“. Die neueste Lit. zu 10,4 (Ende oder Ziel?) verzeichnet HAACKER, *Röm* (n. 34), pp. 226f.

86. Cf. oben n. 64.65!

87. F. MÜBNER, „*Der Stein des Anstoßes*“ und der christl.-jüd. Dialog, in M. SCHULZ – R. VORDERHOLZER – C. SCHALLER (eds.), *Mittler und Befreier: Die christologische Dimension der Theologie*. FS G.L. Müller, Freiburg, 2008, pp. 469-480, sammelt unterschiedliche Stimmen dazu, wie der „Stein des Anstoßes“ von Röm 9,33 verstanden werden könnte. Dass Paulus V. 33c (= Jes 28,16) καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ καταισχυνθήσεται (LXX: καταισχυνθή) in 10,11 wortwörtlich (unter Hinzufügung eines πᾶς) wiederaufnimmt, jetzt aber eindeutig am erhöhten Kyrios als dem Grund des Glaubens orientiert, besagt für Röm 9,33, dass auch hier der von Gott aus den Toten erweckte Gekreuzigte, der zum „Herrn aller“ inthronisierte Christus gemeint sein muss – *er* ist der „Stein des Anstoßes“ in Sion (cf. THEOBALD, *Röm*, I [n. 2], pp. 275f.).

88. Diese Konzeption setzt natürlich voraus, dass Israel auch „verstanden“ hat oder „versteht“, was es ablehnt; dazu Röm 10,19: An der zornigen Eifersucht Israels gegen die Heiden lässt sich die positive Antwort auf die Frage von 10,19a ablesen.

die damit gegebene soteriologische Zurücksetzung der Tora bzw. ihre Relativierung durch den im Evangelium proklamierten κύριος πάντων als das sie selbst überschreitende „Endziel“ nicht mitmachen konnte<sup>89</sup>.

- (4) Trägt also das Evangelium den Grund seiner Ablehnung durch Israel in sich, dann begreift man, warum Paulus denselben Vorgang *zugleich* auch theozentrisch – aus der Warte des für das Nein letztverantwortlichen Gottes – aussagen kann<sup>90</sup>: „*Siehe, ich setze in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses, und der an ihn Glaubende wird nicht zuschanden werden*“ (Röm 9,33 = Jes 28,16 + 8,14), heißt es im Auftakt zu Röm 10, und am Ende des Kapitels lautet das Gotteswort: „*Ich (ἐγώ) werde euch eifersüchtig machen (παραζηλώσω) gegen ein Nicht-Volk, gegen ein unverständiges Volk werde ich euch erzürnt machen*“ (Röm 10,19 = Dtn 32,21). Mit anderen Worten: Es ist die bedingungslose Zuwendung Gottes im Evangelium zu den Heiden jenseits der Tora, sein Sich-Finden-Lassen von solchen, die nicht nach ihm suchen (Röm 10,20 = Jes 65,1), das den Widerstand Israels gegen das Evangelium hervorruft und zu seinem zornigen „Eifer“ führt, von dem Paulus schon zu Beginn des Kapitels sprach (Röm 10,2) und auf den er an seinem Ende wieder zurückkommt (*inclusio*)<sup>91</sup>.
- (5) Damit wird dann auch der „autobiographische“ und missionsgeschichtliche Erfahrungshintergrund deutlich, der es Paulus ermöglichte, das Nein Israels besser zu verstehen. Auch er opponierte einst gegen das Evangelium *Gottes*, nicht realisierend, dass er damit den Gesetzesweg zu einem *eigenmächtigen* Ringen um Gerechtigkeit pervertierte. Und als Apostel Jesu Christi erfuhr er den ζῆλος Israels am eigenen Leib (vgl. 1 Thess 2,15f.; 2Kor 11,24). Doch darf es als Kennzeichen von Röm 10 gelten, dass Paulus hier nicht unmittelbar mit missionsgeschichtlichen Erfahrungen argumentiert<sup>92</sup>, sondern die Schrift sprechen lässt, weil es ihm zuerst und zuletzt um Gott selbst

89. Zur Opposition „*eigene Gerechtigkeit*“ – „*Gerechtigkeit Gottes*“ (V. 3) in diesem Zusammenhang cf. die erhellende Interpretation von NIEBUHR, *ibid.*

90. Cf. oben n. 82!

91. Zu dem durch Dtn 32,21 vorgegebenen Motiv der Eifersucht cf. R.H. BELL, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of Jealousy Motif in Romans 9–11* (WUNT, II/63), Tübingen, 1994; zur Auslegung von Dtn 32 im Frühjudentum und bei Paulus cf. G. WATERS, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul* (WUNT, II/221), Tübingen, 2006.

92. Beachtlich sind die Belege für ζῆλος/ζηλώω in der Apg: 13,45; 17,5; cf. auch 5,17; Paulus: 22,3; cf. auch das ἀντιλέγειν (Röm 10,21) in Apg 13,45; 28,19.22.

geht, seinen geheimnisvollen Ratschluss, der hinter dem jüdischen Nein steht.

### 3. Paulus und Elija (Röm 11,1-6)

Gegen die Annahme, Gott könnte sein Volk verstoßen haben, weil es mehrheitlich zu seinem Evangelium Nein gesagt hat, führt Paulus in 11,1 zuerst die eigene Person als Gegenbeweis an, dann in 11,2-6 die „Judenchristen“, wobei er vor allem die Kerngemeinde Jerusalems im Blick haben dürfte. Dass er selbst als „Israelit“ und sodann die an den Messias Jesus glaubenden *Juden* insgesamt von Gott erwählt wurden, ist ihm Unterpfand dafür, dass Gott an seinem Volk unbeirrt festhält. Hatte er in 9,27-29 die Dezimierung Israels auf den „Rest“ der berufenen Juden als Gerichtshandeln Gottes gedeutet, so wendet er das biblische Motiv nun um und versteht den „Rest“ als Zeichen der Hoffnung auf die Wiederherstellung des Ganzen<sup>93</sup>. Auch wenn er die Logik der Platzhalterschaft des Teils für das Ganze in 11,5f. nicht expliziert, so dürfte es aber doch diese Logik sein, die den Zusammenhang von 11,5f. mit der übergeordneten *propositio* 11,1 bzw. 11,2 gewährleistet.

Was seine eigene Person betrifft, so verweist Paulus ausdrücklich nur auf das Faktum, dass er „Israelit“ sei und „aus dem Samen Abrahams, dem Stamm Benjamins“ stamme, meint aber mit dieser Selbstidentifikation, dass sie im Rahmen seiner Berufung für die Gewissheit, dass „Gott sein Volk nicht verstoßen hat“, großes Gewicht besäße<sup>94</sup>. Im Unterschied zu 9,3 und 10,1 fehlt ein Gebetsakt, doch das Gegenstück zur Fürbitte, die Anklage bei Gott, begegnet dann überraschenderweise im Mund des Elija, von dem Paulus in 11,2-4 mit Verweis auf die Schrift erklärt, dass er „bei Gott gegen Israel Klage geführt“ habe<sup>95</sup>, durch einen „Gottesspruch“ aber eines besseren belehrt worden sei. Aufgrund des von Paulus in 11,5 ausdrücklich benannten Vergleichspunktes mit der Elija-Episode nimmt man in der Regel an, dass es ihm nur um den Gedanken

93. THEIBEN, *Auseinandersetzung* (n. 18), 321: „In 11,1ff. wird der Rest-Gedanke aus Röm 9 neu bewertet: Aus dem Überrest einer Katastrophe wird die Vorhut der Rettung von ganz Israel“. Allerdings verlautet darüber in V.5-10 noch nichts. Zum „Rest“-Gedanken cf. O. HOFIUS, *Das Evangelium und Israel: Erwägungen zu Röm 9-11*, in ID., *Paulusstudien* (WUNT, 51), Tübingen, 21994, 182-184.

94. NIEBUHR, *Heidenapostel* (n. 49), p. 169: „Nicht erst, weil er zum Rest gehört, hat sein Israeli-t-Sein Beweiskraft gegen die Verwerfung Israels, sondern er als Israelit ist bereit für sich ein solcher Gegenbeweis, ebenso wie die anschließend ins Feld geführte Existenz des Restes“.

95. „Durch ἐντυγχάνειν τινὶ κατὰ wird angezeigt, dass vor Gericht Klage erhoben wird“ (LOHSE, *Röm* [n. 44], p. 306, n. 5).



des „Restes“ (λεῖμμα) gegangen sei, dessen Erwählung durch Gott „in der Gegenwart (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) bereits im „Gottesspruch“ an Elija vorgebildet sei: „ich habe mir 7000 Männer übriggelassen (κατέλιπον ἑμᾶυτῷ)<sup>96</sup>, die ihr Knie vor Baal nicht gebeugt haben“ (Röm 11,4 = 1Kön 19,18).

Begnügt man sich mit dieser durchaus zutreffenden Deutung, verschenkt man allerdings Sinnpotential. Aufmerken lässt schon die Beobachtung, dass nach 9,3 (Mose) und 10,1 (Propheten als Fürbittende) in 11,2b–4 mit Elija wieder eine biblische Gestalt begegnet. Sollte auch er für Paulus Modellcharakter haben? Auffällig ist, dass Paulus im Zitat 1Kön 19,10 (= 14) die Anklage: „*deine Propheten haben sie getötet*“ vorgezogen hat, so dass diese und die persönliche Klage „*und sie trachten nach meinem Leben*“ jetzt die Feindesschilderung rahmen. Sie erinnern an die topische „Judenpolemik“ von 1Thess 2,14f., wo Paulus von „den Juden“ sagt, „sie haben den Herrn getötet, Jesus, und die Propheten und haben uns verfolgt und leben Gott nicht zu Gefallen...“<sup>97</sup>. Auch dürfte Paulus die Worte des Elija bewusst als ein „vor Gott gegen Israel Auftreten“ (ἐντυγχάνειν τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ) charakterisiert haben. Das führt uns zur Annahme, dass er im Dialog zwischen Elija und Gott eigene Erfahrungen widergespiegelt sieht, leidvolle, aber auch seine Umkehr im Denken über Israel. Hat nicht auch er Israel verklagt? Und jetzt wird auch ihm klar, dass er keineswegs „allein“ in Israel dasteht, sondern auch die jüdischen Gemeinden „in Christus Jesus“ (1Thess 2,14), vor allem die in Jerusalem, als der von Gott erwählte „Rest“ für ganz Israel ein Heilszeichen darstellt<sup>98</sup>. Möglicherweise bilden also Röm 11,3–6 einen „Lernprozess“ des Paulus ab, der ihn nicht nur über die Anklage Israels vor Gott hinausgeführt, sondern ihn auch die theologische Dignität der Jerusalemer Gemeinde deutlicher hat wahrnehmen lassen.

96. Der hebr. Text liest: „*ich will übriglassen*“ (so auch das Targum), die LXX (AB) bietet die 2. Pers.: καταλείψεις = „du (Elija) wirst/sollst übriglassen...“; Paulus schließt sich der hebr. Textform an, die er durch das hinzugefügte ἑμᾶυτῷ im Sinn seiner Erwählungstheologie noch verdeutlicht (dem κατέλιπον entspricht in V. 5 λεῖμμα).

97. Diese Anklage „hat in ihrer wesentlichen Substanz eine lange Geschichte im Alten Testament und Frühjudentum“ (HOLTZ, *1Thess* [n. 46], pp. 103f., mit Belegen und Hinweisen).

98. Warum THEIßEN, *Auseinandersetzung* (n. 18), p. 320, nur auf die typologische Beziehung *Paulus – Elias* abhebt, die Rolle der „Judenchristen“ dagegen in der Schwebe lässt, wird nicht klar. *Ibid.*, n. 17: „Wären die *vielen* Judenchristen neben ihm nicht ein besseres Argument gegen falsche Generalisierungen über das jüdische Volk als er, der nur *ein* Jude ist? Paulus hatte schon in 9,27ff. von den Judenchristen als Rest gesprochen, und dieser Rest war schon dort ein Argument für die Erfüllung der Zusage Gottes an Israel. Die 7000 Getreuen des Elia sollen vielleicht (!) für alle Judenchristen in der Gegenwart stehen“. Cf. aber auch oben n. 93!

Historischer Kontext dieses „Lernprozesses“ ist gewiss die bevorstehende Übergabe der Kollekte in Jerusalem, die Paulus in Röm 15,27 jetzt so motiviert: „Wenn die Heiden an ihren (s.c. der Jerusalemer) *geistlichen Gütern* (τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν) Anteil erhalten haben (ἐκοινωνήσαν), dann müssen sie ihnen auch mit *irdischen Gütern* dienen“. Dieses „Anteilerhalten“ (κοινωνεῖν) der Heidenchristen an den πνευματικά der Jerusalemer Gemeinde meint im Grunde genommen nichts anderes als das „Mit-Teilhaber-Werden“ (συγκοινωνὸς γίνεσθαι) der Heidenchristen an der fetten Wurzel des Ölbaums aus Röm 11,17. Denn es ist ja der judenchristliche „Rest“, der kraft seiner Erwählung in Israel die Segensfülle Abrahams an die Heidenchristen vermittelt. Durch die κοινωνία mit diesem „Rest“ erhalten diese Anteil an der „Fettigkeit der Wurzel“. Die nicht zu unterschätzende Bedeutung des sog. „judenchristlichen“ Teils der Kirche für die Gesamtvision des Paulus von Israel wird also in 11,1ff. grundgelegt – versehen mit der Autorität eines „Gottesspruchs“!

#### 4. Der „Apostel der Heiden“ und Israel (Röm 11,13f.)

Es ist bemerkenswert, dass Paulus mitten in Röm 11,11-24, wo er in Vorbereitung der Kundgabe des Mysteriums der Rettung ganz Israels (Röm 11,25-27) eine „teleologische Deutung des jüdischen Neins zum Evangelium“ entwirft<sup>99</sup>, noch einmal auf seine eigene Person zu sprechen kommt. Seine Rahmenthese lautet, dass Israel in seiner Ablehnung des Evangeliums nur von Gott *zurückgesetzt* wurde und dass diese Zurücksetzung paradoxerweise dem Evangelium Erfolg in der Völkerwelt bescherte. Deshalb kann man – so meint Paulus – über das jüdische Nein zum Evangelium nicht sprechen, ohne zu bedenken, dass dieses Nein im Heilsplan Gottes ein ganz bestimmtes Telos besitzt. Und wenn schon aus diesem jüdischen Nein „Reichtum für die Welt“ erwuchs, welcher Segen wird der Völkerwelt erst entstehen, wenn der gegenwärtige Zustand der „Minderung“ Israels (Röm 11,12) sein Ende finden wird! So steuert Paulus ab Röm 11,11 unverkennbar auf die Kundgabe des Mysteriums der Rettung „*ganz Israels*“ zu<sup>100</sup>. Für die rechte Beurteilung der Völkermission bedeutet dies, dass man sie nach Paulus von einer großen Klammer umgriffen sehen muss, und diese Klammer heißt *Israel*: Frucht der Zurücksetzung Israels, bleibt die universale Verkündigung des Evangeliums doch an Gottes Wege mit seinem Volk zurückgebunden.

99. HAACKER, *Röm* (n. 34), p. 252.

100. Anders VON GEMÜNDEN – THEIBEN, *Logik* (n. 13), p. 127 (siehe oben n. 36).

Genau in dieser Perspektive sieht Paulus jetzt auch in Röm 11,13f. seinen Apostolat. Wenn er in naher Zukunft über Rom in den äußersten Westen nach Spanien ausgreifen will, dann bedeutet das keine Israelvergessenheit. Denn zuvor gedenkt er noch, nach Jerusalem zu reisen, um der *κοινωνία* mit dem Zentrum (Röm 15,26f.) Ausdruck zu geben. Alle zentrifugale Dynamik des universalen Evangeliums darf nach seiner Überzeugung Jerusalem nicht aus dem Blick verlieren!

a) *Der Kontext von Röm 11,13f.*

Vor einer genaueren Betrachtung von Röm 11,13f. empfiehlt sich zunächst noch ein Blick auf die gedankliche Struktur des Abschnitts Röm 11,11-24, die umstritten ist, mit dem Ziel, den Ort der Verse genauer zu bestimmen. Folgende Gliederung legt sich nahe<sup>101</sup>:

*Israel und die Heidenchristen (Röm 11,11-24)*

*Zwei miteinander verschränkte Wege*

I. *Das Fundament (11,11f.)*

1. Metareflexives Eröffnungssignal (zu 2. gehörig): „Sage ich also?“ (11,11a)
2. Leitfrage: „Sind sie gestrauchelt, um zu fallen?“ (11,11b)
3. Antwort (11,11c-12)
  - 3.1 Pauschale Verneinung der Frage („Das sei ferne!“) (11,11c)
  - 3.2 Zweiteilige Begründung („sondern“) (11,11d/12)
 

Erster Schritt: Heil zu den Heiden, um Israel eifersüchtig zu machen (11d)

Zweiter Schritt: Israels „Vollzahl“ – was für ein Segen für die Welt! (12)

II. *Rede an die Heiden(christen) Roms (11,13-24)*

A. Paulus – Apostel der Heiden (11,13-15)

1. Metareflexives Eröffnungssignal: „Euch nun, den Heiden, sage ich“ (13a)
2. Beteuerung zum apostolischen Selbstverständnis (13b.c.14)
3. Begründung: Israels „Annahme“ – was für ein Segen für die Welt! (15)

B. Erhebt euch nicht über die ungläubigen Juden!

1. Grundlegung der Paränese (V. 16)
 

Zwei Bilder zur Heiligkeit des *Ganzen*:

Die Erstlingsgabe vom Teig und der ganze Teig (Num 15,17-21)

101. Im Wesentlichen entspricht sie der von T. SCHMELLER gebotenen: *Paulus und die „Diatriben“: Eine vergleichende Stilinterpretation* (NTAbh, NF 19), Münster, 1987, pp. 289f. Anders gliedert HAACKER, *Röm* (n. 34), pp. 251.259f.: Röm 11,11-16/17-24, und ALETTI, *Développement* (n. 11, in diesem Bd., p. 199): Röm 11,11-15/16-24: „(i) deux raisonnements à partir de la finalité; v. 11-12 et 13-15, (ii) deux raisonnements à partir de l'origine; v. 16a et 16b-24“. Beide Argumentationsreihen stehen nach ihm unter dem Vorzeichen der *propositio secunda* von Röm 11,11a: „Sind sie gestrauchelt, um zu fallen?“ „Autrement dit, ont-ils été définitivement rejetés?“.

- Die Wurzel und die Zweige (= der ganze Baum)  
 2. Paränetische Entfaltung des zweiten Bildes (17-24)  
 Das Gleichnis vom wilden und edlen Ölbaum

(a) Paulus beginnt den Abschnitt mit einer *grundsätzlichen* Überlegung zu den miteinander verzahnten Wegen *Israels* und des in die *Völkerwelt* drängenden Evangeliums (= *Fundament* [V. 11f.]). Daran schließt er die eigentliche *Mahnrede* an die Heiden(christen) Roms an (11,13-24), die er mit dem metareflexiven Signal „*euch nun, den Heiden, sage ich*“ (13a) eröffnet<sup>102</sup>. Die paränetischen Imperative der 2. Pers. Sing. – „*erhebe dich nicht über die anderen Zweige!*“ (V. 18a), „*denke nicht Hohes, sondern fürchte dich!*“ (V. 20d.e) und „*siehe doch die Güte und die Strenge Gottes!*“ (V. 22a) – folgen zwar erst in der Bildrede V. 16ff., doch die Mahnrede an die Heiden(christen) Roms beginnt schon in V. 13. Dabei ist zweierlei zu berücksichtigen:

Erstens hat die Mahnrede ganz wesentlich einen *kognitiven* Grundzug; mit ihr ermuntert Paulus die Römer zu einem neuen Denken: „*Siehe doch die Güte und die Strenge Gottes!*“. Zu verstehen, wie die von Gott gesetzten Relationen zwischen den Juden, die nicht an Christus glauben, und den Heiden, die glauben, in Wahrheit aussehen, führt dann unweigerlich auch zu einer anderen Einstellung Israel gegenüber: „*Erhebe dich, rühme dich nicht!*“.

Daraus folgt zweitens, dass die Aussagen über den „Apostel der Heiden“ und die über die *Heiden(christen)* Roms wie zwei Seiten einer Medaille zusammengehören: Am Selbstverständnis des Heiden-Apostels können seine Adressaten, die Heidenchristen, ablesen, wie sie sich selbst zu sehen haben. Insofern ist es nur folgerichtig, wenn Paulus mit dem metareflexiven Signal V. 13a („*euch nun, den Heiden, sage ich*“) seine Beteuerung zu seinem eigenen apostolischen Selbstverständnis und seine explizit an die Adressaten gerichteten Mahnungen zu *einem* Abschnitt zusammenbindet. *Ein* Atem geht durch das Diktat der V. 13-24, auch wenn darin noch untergeordnete Zäsuren erkenntlich sind.

- (b) Gewinnt damit die vorgeschlagene Zweiteilung des Abschnitts 11,11-12/13-24 aus der Perspektive der an die Heiden(christen) Roms

102. Schon dieses metareflexive Signal, das dem von V. 11a entspricht, ist Grund genug, um mit V. 13 einen neuen Absatz beginnen zu lassen (so auch S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains* [LD], Paris, 2002, p. 703); dabei greift die Anrede: „*euch, den Heiden*“, auf V. 17ff. (σὺ) vor. Dies spricht gegen die Strukturanalyse von ALETTI (siehe n. 101), was Folgen für die Interpretation von V. 13f. hat (siehe unten).

gerichteten Mahnrede Plausibilität, dann muss sich diese Strukturierung in einem weiteren Schritt auch noch an einer Verhältnisbestimmung der beiden Hauptteile zueinander bewähren. Ist ihr jeweiliges Gewicht nicht sehr unterschiedlich, wenn man bedenkt, dass hier zwei Verse zwölf gegenüberstehen sollen? Nachvollziehbar wird die Struktur unter der Voraussetzung, dass V. 11f. *das Fundament, die Basis* bieten<sup>103</sup>, auf der dann die Rede an die Heiden(christen) aufbaut. V. 11f. benennen grundsätzliche Einsichten der Verhältnisbestimmung der nicht an Jesus glaubenden Juden zu den Heiden, welche die Mahnrede ab V. 13 auf die konkreten Mitspieler in dieser Geschichte – Paulus und die Heidenchristen Roms – in persönlicher Anrede („ich“ – „du“) zur Anwendung bringt. Dass V. 13ff. die Anwendung des „Fundaments“ sind, kann man bereits an den Wiederaufnahmen aus V. 11f. in V. 13-15 erkennen. Beide Passagen, V. 11f. (= I) und V. 13-15 (= II. A), stehen parallel zueinander<sup>104</sup>:

V. 11a:	„ <i>Sage ich</i> also“	V. 13a:	„Euch nun, den Heiden, <i>sage ich</i> “
V. 11d:	„Heil zu den <i>Heiden</i> , um sie <i>eifersüchtig zu machen</i> “ <sup>105</sup>	V. 13b-14:	„der <i>Heiden</i> Apostel ... ob ich mein Fleisch <i>eifersüchtig mache</i> “
V. 12:	„ <i>Wenn</i> nun ihr Fehltritt (παράπτωμα) Reichtum <i>der Welt</i> (ist) und ihre Minderzahl (ἴτηγμα) Reichtum für die Heiden, um wieviel mehr (ist) ihre Vollzahl (πλήρωμα) (Reichtum der Welt)!“	V. 15:	„ <i>Wenn</i> nämlich  ihre Zurücksetzung (ἀποβολή) Versöhnung <i>der Welt</i> (ist), was (ist dann) ihre Annahme (πρόσλημψις), wenn nicht Leben aus den Toten?“

103. Formal-syntaktisch zeigt sich dies auch am abgekürzten Nominalstil in V. 11c.12, der, abgesehen vom εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς, ganz auf Verben und Kopula verzichtet.

104. Anders das Schema bei ALETTI, *Développement* (n. 11), p. 202.

105. Εἰς τὸ παραζηλώσαι; syntaktisch wäre auch eine konsekutive Übersetzung möglich (cf. E.G. HOFFMANN – H. VON SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen, 21990, §226a; cf. Röm 1,20: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογίτους): „aufgrund ihres Fehltritts (kam) das Heil zu den Heiden, so dass sie (die Juden) eifersüchtig wurden“; dann wäre παραζηλώσαι eindeutig im Sinne des Gotteswortes Dtn 32,21 (= Röm 10,19), an das Paulus, hier auf alle Fälle erinnern will, zu deuten, nämlich als ein zorniges Sich-Ereifern gegen die Heidenmission. Ein *finale*s Verständnis empfindet sich aber wegen der schon in der *propositio secunda* 11,11b enthaltenen Finalität („damit [ἵνα] sie fallen?“), wobei diese zwei Stufen besitzt: eine erste, die zwar kausal formuliert, aber doch im Licht göttlicher Finalität zu verstehen ist (cf. V. 30b) („aufgrund ihres Fehltritts [Dat. causae] [kam] das Heil zu den Heiden“) und eine zweite, die das εἰς τὸ παραζηλώσαι als *finale*s Moment des den Heiden geschenkten Heils expliziert.

Allerdings bestehen zwischen den beiden Sequenzen auch Differenzen, von denen drei benannt seien:

- 1) V. 11d ist im Blick auf die *göttliche* Finalität formuliert, die im missionsgeschichtlichen Übergang des Evangeliums von Israel hin zur Heidenwelt waltet; in diesem Rahmen artikuliert εἰς τὸ παραζηλώσαι (im Anschluss an Dtn 32,21) die Absicht *Gottes*. – In V. 14a ist das „Eifersüchtigmachen“ dann Ziel des *Apostels*, das er mit dem Lobpreis seines Dienstes verbindet: „ob *ich* vielleicht mein Fleisch eifersüchtig machen kann...“<sup>106</sup>.
- 2) Belässt Paulus es in V. 11d bei dem einen aus Dtn 32,21 stammenden Signalwort παραζηλώσαι, so bildet er in der Applikation des „Fundaments“ auf seine apostolische Sendung ein Aussagenpaar: „ob ich vielleicht mein Fleisch eifersüchtig (παραζηλώσω) und einige von ihnen retten kann (σώσω)“. Wie diese beiden Aussagen einander zuzuordnen sind – konsekutiv oder koordinierend –, ist umstritten. Im ersten Fall folgt die Erwartung, wenigstens einige zu retten, aus dem Bemühen, „mein Fleisch eifersüchtig zu machen“<sup>107</sup>, im zweiten Fall würde Paulus zwei unterschiedliche Erwartungen nebeneinander stellen, ohne zu sagen, dass das Zweite aus dem Ersten folgt<sup>108</sup>. Die Parallelität von V. 14 und V. 11 spricht eher zugunsten einer Auslegung, die V. 14a und b zusammenschaut.
- 3) Gerade weil die beiden Qal-Wachomer-Schlüsse V. 12 und 15 so knapp formuliert sind, fällt auf, dass Paulus im Vordersatz des ersten *zweimal* ansetzt. Zuerst wählt er im Anschluss an die Metaphorik von V. 11 („Sind sie *angestoßen*, um zu *fallen*?“) ein aktiv strukturiertes Nomen (παράπτωμα = Fehltritt), das die menschliche Verantwortung zum Ausdruck bringt, dann aber passive Nomina, die auf das göttliche Wirken in allem abheben (ἦττημα; πλήρωμα); diese Perspektive hält er im zweiten Qal-Wachomer-Schluss V. 15 ganz durch (ἀποβολή [Zurücksetzung] / πρόσληψις [Wiederannahme])<sup>109</sup>. Der

106. Zu εἰ πως, hier mit zwei Futura verbunden, cf. HOFFMANN – VON SIEBENTHAL, *Grammatik* (n. 105), §273f.: „Der εἰ-Satz bezeichnet das, was man durch die Handlung anstrebt, erhofft. εἰ (manchmal verstärkt durch ... πως) kann dann als *ob etwa, ob vielleicht* übersetzt werden“. Cf. auch SCHLIER, *Röm* (n. 59), p. 331.

107. Zu übersetzen wäre dann: „ob ich vielleicht mein Fleisch eifersüchtig machen und so einige aus ihnen retten kann“.

108. Dazu cf. unten pp. 169ff.

109. Zur Semantik der beiden Termini, die dank ihrer passiven Struktur im Gleichgewicht stehen, cf. zuletzt SÄNGER, *Verwerfung* (n. 27), pp. 397–406. Dass Paulus in Röm 11,1f. für seine *propositio* („hat Gott sein Volk *verstoßen* [ἀπόσαστο]?... Gott hat sein Volk *nicht verstoßen* [οὐκ ἀπόσαστο]“), wo „verstoßen“ (cf. oben p. 148) eine *endgültige* Absage Gottes meint, eine andere Vokabel benutzt als hier in V. 12, sollte man bei

Grund für den Perspektivumbruch schon in V. 12 ist der, dass Paulus, weil er die endzeitliche Rettung Israels nur als Tat *Gottes* aussagen kann, für die Nachsätze passive Nomina („Vollzahl“/„Wiederannahme“ durch Gott) wählen musste, zugleich aber auf der Linie von 11,7 („sie sind verstockt worden“) die „Verfehlung“ Israels als im Wirken Gottes begründet sehen konnte<sup>110</sup>. Deshalb setzt er in V. 12 neu an und tauscht παράπτωμα gegen ἥττημα = *Minderung/Veringerung* (Vg: diminutio) aus: Gott hat Israel dadurch, dass er den Großteil des Volkes verhärtet hat, *vermindert*; er wird es am Ende der Tage aber wieder zur „Vollzahl“ auffüllen<sup>111</sup>.

(c) Dass auch die eigentliche Mahnrede V. 16–24 auf dem „Fundament“ V. 11f. ruht, ist sprachlich zunächst nicht festzumachen. Leitworte aus V. 11f. tauchen in V. 16ff. nicht noch einmal auf. Man vergegenwärtige sich aber, worum es bei dieser Mahnrede, die wir hier nicht detailliert auslegen können, im Kern geht. Paulus stellt zwei Bilder voran, dessen zweites ihm für eine paränetische Entfaltung geeignet zu sein scheint<sup>112</sup>. So entwickelt er aus dessen Material eine Bildgeschichte im Diatribenstil<sup>113</sup>, die ihre eigentliche Pointe in den schon genannten drei Imperativen besitzt, die auf eine Einstellungsänderung seiner Adressaten

der Übersetzung von ἀποβολή deutlich machen; passender als „Verwerfung“ (so SÄNGER) ist deshalb „(zeitlich begrenzte) Zurücksetzung“. – Einen anderen Weg geht LOHSE, *Röm* (n. 44), p. 313, n. 14, der ἡ ἀποβολή αὐτῶν mit „ihre Abweisung“ übersetzt und kommentiert: „Gen. subj., so dass Israel – nicht Gott – Subjekt des Verwerfens ist [...]. Die verbreitete Wiedergabe als Gen. obj. widerspricht der festen Überzeugung, dass Gott sein Volk nicht verworfen hat (11,1f.)“.

110. Cf. oben den Exkurs nach III.2!

111. Cf. THEOBALD, *Gnade* (n. 45), pp. 155f. Zur dahinter stehenden apokalyptischen Vorstellung der von Gott gesetzten (Zeit-) Maße cf. R. STUHLMANN, *Das eschatologische Maß im Neuen Testament* (FRLANT, 132), Göttingen, 1983, v.a. pp. 164–188 („Numerus iustorum in Röm 11“).

112. MICHEL, *Röm* (n. 66), p. 274: „Die beiden Gleichnisse sind vorgegebene Tradition, die Pls in V.16 zitiert, in V.17ff. dagegen voraussetzt. Sie werden wie Schriftzitate behandelt.“ Allerdings bleibt das erste Bild von der Teighebe im folgenden unberücksichtigt, es dient nur zur Unterstreichung des in beiden Bildern identischen Grundgedankens: Wenn der Ursprung heilig, Gott geweiht ist, dann gilt dies auch für das aus diesem Ursprung erwachsene Ganze. SCHMELLER, *Paulus* (n. 101), p. 312, meint, das zweite Bild sei für die übergeordnete Frage deshalb besser geeignet, weil es das Ganze in Gestalt „vieler einzelner Glieder, die ausgewechselt werden können“ (= „die Zweige“), in den Blick nehme. – Entsprechend Röm 4; 9,5a; 11,28b; 15,8 wird Paulus beim *Ursprung* an die Väter, bes. Abraham und seine Erwählung, denken; die „Wurzel“ ist für ihn also nicht paulschal Israel. Für den Bezug der „Wurzel“ des Ölbaums auf Abraham (bzw. die Väter) spricht auch die Verwendung des Bilds in der frühjüdischen Lit. (cf. etwa TestJud 24,5; äthHen 93,5,8; Jub 16,26; Philo, Her 279 etc.); HOFIUS, *Evangelium* (n. 93), pp. 186f.

113. Dazu SCHMELLER, *Paulus* (n. 101), pp. 296–300.312–315.

samt Konsequenzen für ihr Handeln abheben<sup>114</sup>. Dies begründet er mit der Freiheit Gottes Israel gegenüber, die dieser in der Verstockung des Großteils des Volkes – im Herausbrechen der Zweige aus dem edlen Ölbaum! – provokant genug gezeigt hat – die „Nutznießer“ solcher Freiheit, die lauter Gnade ist, sind die Heidenchristen! –, und die er schließlich noch einmal zu zeigen mächtig genug sein wird, wenn er diese Zweige schlussendlich wieder in den edlen Ölbaum „einfropfen“ wird. Damit scheint dann aber am Ende der paränetischen Bildrede die Hoffnungsvision von der eschatologisch von Gott geschaffenen Ganzheit Israels, seiner Vollgestalt (= πλήρωμα: V. 12), auf, die bereits im „Fundament“ V. 11f., und zwar in V. 12b, als das eigentliche Telos des göttlichen Handelns von Paulus ins Blickfeld gerückt worden war. Es ergibt sich von daher, dass auch die Mahnrede ab V. 13 auf den grundsätzlichen Ausführungen des Paulus im „Fundament“ V. 11f. aufruht.

b) *Die Bedeutung der autobiographischen Notiz Röm 11,13f. für Röm 11*

Die Bedeutung, die der autobiographischen Notiz V. 13f. für ein sachgemäßes Verständnis des Mysteriums von Röm 11,25-27 zukommt, lässt sich an einem Auslegungstyp demonstrieren, wie er besonders nachdrücklich bei E. Käsemann zu greifen ist, der aber schon vor ihm etabliert war und bis heute ungebrochen nachwirkt<sup>115</sup>. Für diesen Auslegungstyp hat das παραζηλώσαι von V. 11d und 14a missionsgeschichtliche Valeur: Dadurch, dass das Evangelium in der Völkerwelt Erfolg hat, soll Israel zur Umkehr angestachelt werden. Paulus selbst begreife seinen Dienst von dieser Erwartung her, weshalb das τίνας ἐξ αὐτῶν (= einige aus ihnen) nur als Untertreibung aufgefasst werden könne. Tatsächlich erhoffe sich Paulus, dass, wenn am Ende der Zeiten die „Vollzahl der Heiden“ das Evangelium angenommen habe (Röm 11,25d), der Sog auf Israel so unwiderstehlich werde, dass sich dann *alle* bislang noch nicht

114. Dabei gilt es aber zu beachten, dass die zentrale Mahnung „*rühme dich nicht gegenüber den Zweigen, nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!*...“ (V. 18) eine falsche Deutung der im „Fundament“ V. 11d festgestellten Finalität abwehren will: „Du wirst sagen: ‚Ausgebrochen wurden die Zweige, damit (ἵνα) (cf. auch V. 11b) *ich eingefropft würde*‘. Richtig! ... (Nur) denke nicht Hohes, sondern fürchte dich!...“ (V. 19f.).

115. Cf. nur MÜLLER, *Last* (n. 3), pp. 226f.: „... Paulus zögert nicht, in 11,12 schon einmal über den ersten Effekt der gegenwärtigen Verweigerung Israels – nämlich das Heil der Heiden – hinauszublicken auf die ‚Vollzahl‘ der sich am Schluss eben doch zum Evangelium bekehrenden Juden ...“. „Paulus ist ... allen Ernstes der Überzeugung, dass die schließliche Bekehrung von ganz Israel zum Evangelium mit dem Schicksal und mit der Hoffnung des gesamten Kosmos verbunden ist“.



an Christus glaubenden Juden zu ihm bekehren werden (= *Ganz Israel wird gerettet werden*,,). E. Käsemann schreibt:

„εἶ πως bekundet weder Bescheidenheit noch Fragwürdigkeit ... Eher darf man von einer diplomatischen Vorsicht sprechen, welche die Karten noch nicht offen auf den Tisch legt. Genauso unbestimmt wird τινὰς ἐξ αὐτῶν gesagt ..., obgleich das in keinem Verhältnis zur wirklichen Hoffnung des Apostels steht“. „Die ganze Welt wird aber nicht bloß um der Rettung einiger Juden willen in Bewegung gebracht ... Objekt des παραζηλώσαι ist nach 10,19; 11,11 vielmehr das Volk. Was in 14 mehr verschleiert als ausgesprochen wird, ist in diesem Zusammenhang die Erwartung, dass der paulinische Dienst die göttliche Absicht verwirklicht und Israel den Anstoß zu der in 25ff. geschilderten Bekehrung gibt. Das ist freilich ein derart ungeheurer Gedanke, dass er zweckmäßigerweise nur andeutend zum Vorschein kommt. Nirgendwo trifft die Maßlosigkeit des apostolischen Sendungsbewusstseins mehr heraus, und nirgendwo erweist sich schärfer Apokalyptik als treibendes Element der paulinischen Theologie und Praxis“<sup>116</sup>.

Damit reduziert E. Käsemann die Gewissheit des Mysteriums der Rettung ganz Israels schon vorweg auf eine persönliche Selbsteinschätzung des Paulus, die er nur als „maßlos“ bezeichnen kann. Der von ihm getätigte Kurzschluss von Röm 11,13f. mit Röm 11,25-27 erklärt die Hartnäckigkeit, mit der das *passivum divinum* σωθήσεται 11,26a immer wieder im Sinne von „Bekehrung“ verstanden wird. Dieses σωθήσεται ist für diesen Auslegungstyp nur die eschatologische Hochrechnung des σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν in die „Massenbekehrung“ Israels<sup>117</sup> vor der Wiederkunft Christi. Folgendes spricht gegen diesen Auslegungstyp:

(1) Die oben dargebotene Strukturübersicht zu 11,11-24 vereitelt einen Kurzschluss von 11,13f. mit 11,25ff. Danach muss man die autobiographische Notiz des Paulus als Applikation des übergeordneten „Fundaments“ 11,11-12 auf seine eigene apostolische Sendung verstehen.

Und vom anderen Ende her ist gegen eine Verknüpfung der beiden Passagen einzuwenden, dass Röm 11,25ff. nicht nur seine eigene Begründungsstruktur für das Mysterium entwickelt, sondern bezeichnenderweise auf das Motiv des παραζηλώσαι Röm 11,11-14 nicht zurückgreift. „Mit keinem Wort ist davon die Rede, dass das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν die Juden zur Eifersucht reizen solle“. Vielmehr „befristet das ‚Eingehen des πλήρωμα‘ die Zeit der Verstockung Israels. Diese muss so lange währen, bis sich Gottes Heilswille an den Heiden erfüllt hat. Das ‚Hereinkommen

116. E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT, 8a), Tübingen, 41980, pp. 296f.

117. Dieser Begriff bei MAIER, *Israel* (n. 80), p. 122.

der Heiden‘ ist somit zeitliche und sachliche Vorbedingung zur Rettung ganz Israels; sie ist aber nicht kausal in dem Sinne, dass das πλήρωμα einen Umschwung bei den Juden, eine Hinkehr zum Evangelium bewirken könnte. Paulus spricht mit keinem Wort vom *Reizeffekt* der Vollzahl. Die Verstockung Israels wird nicht dadurch hinfällig, dass sie mittels des Umdenkens, welches das ‚Eingehen des πλήρωμα‘ auslöst, durchbrochen wird, sondern sie wird aufgrund der bei den Heiden voll wirksam gewordenen σωτηρία einfachhin überflüssig. Nachdem die Heiden gemäß der Verheißung Gottes Anteil gewonnen haben am Heil, hat die Verstockung der Juden ihren Zweck erfüllt und ist nicht mehr notwendig. Jetzt kann das Erbarmen Gottes auch über die bislang verstockte Mehrheit der Juden kommen“<sup>118</sup>.

(2) Nun begründet E. Käsemann seine Sicht der autobiographischen Notiz des Paulus aber auch mit dem übergeordneten V. 11, insofern dort ganz umfassend gesagt werde, dass der Erfolg des Evangeliums bei den Heiden das nicht an Jesus glaubende Israel „zur Eifersucht reizen“, das heißt, im Unterschied zu Röm 10,19 (= Dtn 32,21) nun positiv gewendet, zur Umkehr provozieren soll. Aber auch hier wird man differenzieren müssen.

Gesetzt den Fall, dass εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτοῦς V. 11 ungebrochen positiv zu verstehen ist (*sie eifersüchtig machen mit dem Ziel ihrer Umkehr*) – so die Mehrheitsmeinung der Kommentatoren<sup>119</sup> –, es bleibt doch zu beachten, dass der anschließende V. 12<sup>120</sup> in keiner Weise zu erkennen gibt, „dass das πλήρωμα der Juden durch ihre Eifersucht bewirkt sei“<sup>121</sup>. Ganz im Gegenteil bringt der oben schon registrierte Perspektivumbruch im Vordersatz von V. 12 vom Verhalten der *Menschen*

118. W. KELLER, *Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11,25-27 – Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion* (SBB, 40), Stuttgart, 1998, pp. 192f.

119. Cf. etwa WILCKENS, *Röm II* (n. 55), pp. 242f.: „War dort [10,19] jedoch das παραζηλῶν in einem unheilvollen Sinn gemeint, so gibt Paulus ihm nun, wie V.14 zeigt, einen überraschend positiven Sinn“.

120. Er wird mit einem δέ angefügt („nun“), nicht mit einem begründenden γάρ („denn“)!

121. KELLER, *Treue* (n. 118), p. 188. Zu beachten ist auch die Überlegung von H. THYEN zum σωτηρία-Verständnis des Paulus: „Wohl gebraucht Paulus in Röm 11,11 das Wort ‚Rettung‘ (σωτηρία) im Zusammenhang mit dem Glauben von Heiden und spricht 11,13f. davon, dass er hoffe, durch seinen Dienst als Heidenapostel ‚sein Fleisch‘ (nämlich die Juden) eifersüchtig zu machen, um so womöglich einige von ihnen zu ‚retten‘ (σωθῆναι). Doch ist dabei im Auge zu behalten, dass für Paulus die definitive ‚Rettung‘ – wie wohl im Bekenntnis und Glaube sicher verbürgt (Röm 10,9 u.ä.) – als Gottes eschatologische Tat noch aussteht und einstweilen allein im Modus der Hoffnung gegenwärtig ist (Röm 8,24). Deshalb weist auch das ‚und so wird endlich ganz Israel gerettet werden‘ auf die eschatologische Rettung und mit dem *Passivum divinum* auf Gott als ihren Autor und nicht etwa – nach Analogie von 11,13f. – auf seine Eingliederung in die Kirche. Denn zu

(„ihr Fehltritt“) hin zum Wirken *Gottes* („ihre Minderung“/ „ihre Vollzahl“) eine Theozentrik ins Spiel, die nur so verstanden werden kann, dass um die „Vollzahl“ Israels nicht nur Gott allein weiß, sondern er es auch ist, der sie am Ende der Zeit erwirken wird. V. 12 thematisiert demnach den eschatologischen *Horizont*, vor dem die bleibende innere Ausrichtung der Präsenz des Heils bei den Heiden auf die nicht an Jesus glaubenden Juden zu sehen ist.

(3) Einige Exegeten lehnen nun die positive Deutung des παραζηλώσαι V. 11(14) mit der Begründung ab, dass es sich hier um eine Anspielung auf das Zitat Dtn 32,21 in Röm 10,19 handle, die *per se* keine Änderung des dort entfalteten Sinnes erwarten ließe. So erklärt P. Stuhlmacher zu V. 11: „Der unverhoffte Heilsgewinn der Völker aber soll nach Gottes Willen (vgl. das Zitat von Dtn 32,21 in 10,19) die verstockte Mehrheit Israels in zornige Eifersucht versetzen“, und zu V. 14a schreibt er: „Paulus darf und will das Gerichtswort Gottes aus Dtn 32,21 zur Wirkung bringen und eben dadurch seine irdischen Stammesgenossen für das ihnen verheißene Heil vorbereiten“<sup>122</sup>. V. 14b soll dem dann einen zweiten, jetzt freilich in eine andere Richtung weisenden Gedanken hinzufügen: „Wenn es ihm dabei außerdem noch gelingt, durch seinen Dienst einige wenige Juden heute schon zur Besinnung und zum Glauben an das Evangelium zu führen (...), kann Paulus damit den Heiden jenen kleinen erwählten ‚Rest‘ sichtbar machen, der ein Hoffnungszeichen für ganz Israel ist (vgl. V. 5)“<sup>123</sup>.

Nun fragt sich, ob man V. 14a und b tatsächlich so gegenläufig interpretieren darf: einmal eher negativ in Bezug auf die durch das Völkerheil provozierte „zornige Eifersucht“ Israels, dann eher positiv in Bezug auf die Stärkung des judenchristlichen „Rests“ durch Gewinnung wenigstens „einiger“ Juden für das Evangelium. Steht nicht beides unter

deutlich stehen sich hier doch aufgrund ihrer ‚Eifersucht‘ womöglich durch Paulus ‚zu rettende‘ Einzelne (einige!) und die endzeitliche Rettung des *ganzen Volkes* durch Gott gegenüber“: H. THYEN, *Das Mysterium Israel (Röm 11,25-32)*, in SÄNGER – KONRADT (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (n. 12), 304-318, pp. 311f.

122. P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD, 6), Göttingen, 1989, p. 151; *ibid.* spricht er aber auch von der „Läuterungsarbeit Gottes an seinem Volk“, welche „Israels Verstockung“ begleitet, verzichtet also auch nicht ganz auf einen positiven Sinn, ohne dass klar wird, wie diese „Läuterungsarbeit“ Gottes mit der von ihm provozierten „zornigen Eifersucht“ zusammengehen soll.

123. *Ibid.*; ähnlich KELLER, *Treue* (n. 118), pp. 193f., und ALETTI, *Développement* (n. 11, in diesem Bd.), p. 220: Paulus verstehe seinen apostolischen Dienst nach V. 14 so, dass er zweierlei bestätigen wolle: „(1) la prophétie de Dt 32,21 citée en Rm 10,19: les fruits rendus par l'Évangile chez les Nations devraient effectivement παραζηλώσῃν les israélites, (2) mais aussi la prophétie de 1R 19,18 citée en Rm 11,4, pour qu'il y ait un reste saint attestant que Dieu n'a pas abandonné son peuple“.

dem Vorzeichen des εἶ πως, drückt nicht beides die positive Erwartung aus, die Paulus mit seinem apostolischen „Dienst“ an den Heiden im Blick auf das verhärtete Israel verbindet<sup>124</sup>? Und bezeichnet das bescheidene τινὰς ἐξ αὐτῶν nicht eine Teilmenge aus der Ganzheit (μὴ τὴν σάρκα), auf die sich auch das παραζηλοῦν des Paulus richtet<sup>125</sup>? Das spricht eher dafür, dass man beide Teilsätze enger zusammenschauen hat. Aber wie? Schauen wir auf die autobiographische Notiz als ganze!

Wichtig ist zunächst, dass die V. 13f. die Form einer *Beteuerung* besitzen, was darauf hindeutet, dass Paulus – wie auch andernorts in Röm 9–11 – gegensteuert: „Insofern ich (ἐγὼ) nun der Heiden Apostel bin, preise ich (δοξάζω) meinen Dienst, ob ich vielleicht mein Fleisch (=mein Volk) ‚zur Eifersucht reizen‘ (Dtn 32,21) und einige aus ihnen retten kann“. Wahrscheinlich war es der Vorwurf der Israel-Vergessenheit, den man ihm, dem Apostaten, gemacht hat und der ihn jetzt zu dieser emphatischen Aussage treibt. Er trifft sie im Blick auf seine Adressaten – die Heidenchristen Roms –, weil er auch von ihnen eine positive Hinordnung auf Israel erwartet, die jeglichen Hochmut und jegliches Sich-Rühmen ausschließt. Gerade wenn man V. 13-15 im Kontext der „Mahnrede an die Heiden“ liest, was die Struktur des Textes nahelegt<sup>126</sup>, sollte man für V. 14 über Röm 10,19 hinaus eher eine *zukunfts*offene Aussage erwarten. Stand in Röm 10,19 (= Dtn 32,21) παραζηλώσω parallel zu παροργιᾶ („*zornige* Eifersucht“), so sind jetzt παραζηλώσω und σώσω benachbart, was doch gleicherweise den Sinn prägt.

Vielleicht kommt *H. Schlier* der Intention des Paulus nahe, wenn er schreibt: „Was seine διακονία als ἐθνῶν ἀπόστολος vermag und weshalb er, der Apostel der Heiden, Gott lobpreist, ist also, ganz Israel auf die Heiden eifersüchtig zu machen und es damit zu beunruhigen und in Atem zu halten, ihre Frage nach dem Heil herauszulocken *und* in ‚einigen‘ den Glauben zu erwecken“. Den Heidenchristen gegenüber aber gelte es, „das verhärtete Israel in seiner ganzen Wahrheit zu zeigen: dass sie in einem ‚Rest‘, in ‚einigen‘ direkt gerettet, im ganzen aber auf dem Umweg über die Rettung der Heiden ‚eifersüchtig‘ gemacht werden und damit Anstoß zur Besinnung und vielleicht auch zur Umkehr erhalten.

124. So auch BELL, *Provoked* (n. 91), p. 113: „The divine intention lies behind these words. The term παραζηλοῦν here takes on a positive meaning in the sense of provoke to emulation“; ebenso WATERS, *End* (n. 91), p. 208.

125. SCHLIER, *Röm* (n. 59), p. 331: „Das τινὰς ἐξ αὐτῶν ist vielleicht Ausdruck der Bescheidenheit, vielleicht auch bewusst gesetzt im Gegensatz zu τὴν σάρκα, also zum (ganzen) irdischen Israel“. Von ihren Objekten her gehören V. 14a und b also zusammen.

126. Siehe oben den Absatz III.4.a!

Und welches Heil, fährt V. 15 fort und lenkt wieder wie V. 12 den Blick auf die eschatologische Aussicht, wird mit Israels Wiederannahme durch Gott hereinbrechen<sup>127</sup>?

Ziel des Apostels ist es demnach, durch die Evangeliumsverkündigung unter den Heiden Israel „zu beunruhigen und in Atem zu halten“, es also gerade nicht gleichgültig links liegen lassen und zu überholen. Wie Gott selbst nach Röm 10,19 (= Dtn 32,21) sein Ja zu den Heiden und das so von ihm herausgelockte Nein Israels zum Evangelium zusammengebunden hat, so wünscht nun auch Paulus, im Fortgang des Evangeliums Israel weiterhin und in Zukunft anzustacheln, ohne dass er damit die Illusion verbindet, durch sein apostolisches Wirken nun auch „sein Fleisch“ zur Umkehr führen zu können. Gerade dass er zwischen V. 14a und b auch *unterscheidet*, zeigt, dass er alle Hoffnung der „Wiederaufnahme“ von „ganz Israel“ allein auf Gott setzt.

Bedenkenswert scheint zuletzt noch die Formulierung „*ich lobpreise* (δοξάζω) meinen Dienst“. Was meint Paulus mit ihr<sup>128</sup>? Sie macht nicht den Eindruck, als ginge es Paulus nur um ein Gefühl der Dankbarkeit für seinen Dienst, eine innere Einstellung. Vielmehr lässt „Lobpreisen“ an ein wirkliches Sich-Äußern, ein offensives Lobpreisen und Rühmen denken, dann aber ein Rühmen der Missionserfolge unter den Heiden, die Christus durch ihn „gewirkt“ hat (vgl. Röm 15,17). Aber wie soll ein derartiges lobpreisendes Rühmen Israel „eifersüchtig machen“?

Vielleicht müssen wir die autobiographische Notiz konkret im Horizont der geplanten Jerusalem-Reise des Apostels lesen: Er gedenkt, in der Heiligen Stadt aufzutreten, auch in der Absicht, Gottes Heilswerk in Christus unter den Völkern dort zu „rühmen“. Dass er in Röm 15,31 tiefsitzende Ängste vor seinem Auftritt in Jerusalem äußert, verbunden mit der Hoffnung, es möge alles einen guten Verlauf nehmen, zeigt, dass die den Juden zgedachte „*lebendige Provokation*“<sup>129</sup> des Evangeliums für ihn tatsächlich auch gefährlich zu werden drohte und dass er, realistisch gesehen, wirklich nur mit τινὲς ἐξ αὐτῶν rechnen durfte, die sich vielleicht

127. SCHLIER, *Röm* (n. 59), p. 331.

128. Die Formulierung ist im Corpus Paulinum singular. Zum Vergleich kann man aber die Stellen heranziehen, an denen Paulus sich seines apostolischen Dienstes wie seiner apostolischen Existenz „*rühmt*“ (καυχᾶσθαι, καύχημα): cf. 2Kor 10,13f.; 11,16ff.; 12,1ff.; Röm 15,17 etc. NIEBUHR, *Heidenapostel* (n. 49), p. 174 mit n. 170, verweist zu δοξάζειν („seinem Dienst göttliche Herrlichkeit zuschreiben“) auf „die Verbindung von paulinischer διακονία und δόξα in 2Kor 3,7-11; 4,3f.6“.

129. KELLER, *Treue* (n. 118), p. 194: „παράζηλόν meint, die Heidenchristen und ihr Glaube sind den Juden eine *lebendige Provokation*“.

„retten“ ließen<sup>130</sup>. Dass dann in Jerusalem noch einmal alles ganz anders kommen würde, konnte er, als er Röm 11 diktierte, noch nicht wissen.

##### 5. „Autobiographisches“ in Röm 9–11. Eine Zwischenbilanz

Röm 11,13f. gehört mit Röm 1,5; 12,3 und 15,15f. zu den Passagen des Schreibens, in denen Paulus – jeweils gewichtig – auf sein apostolisches Selbstverständnis zu sprechen kommt. Röm 11,13f. hat in dieser Reihe noch nicht die Beachtung gefunden, die der Aussage im Zusammenspiel mit den übrigen „autobiographischen“ Notizen von Röm 9–11, gebührt. Folgendes sei festgehalten.

(1) Sein apostolisches Amt sieht Paulus genealogisch auf der Linie der Propheten Israels (Elija, Mose). Deutet er andernorts seine Berufung zum Apostel in Anknüpfung an prophetische Berufungen<sup>131</sup>, so knüpft er in Röm 9–11 an das prophetische Amt der Fürbitte für das Gottesvolk an. Schon diese Entscheidung dokumentiert seine bleibende Verwiesenheit auf Israel – gerade als Apostel Jesu Christi!

(2) Oben unterschieden wir – der sprachlichen Einfachheit wegen – zwischen dem „vorchristlichen“ und dem „christlichen“ Paulus. Diese weithin übliche Terminologie<sup>132</sup> führt aber im Licht von Röm 9–11 in die Irre. Wenn Paulus hier die jüdischen Merkmale seiner Biographie gerade für sein „Apostel“-Sein reklamiert, dann zeigt dies, dass er seine Berufung keinesfalls als Überwindung seiner jüdischen Existenz verstanden wissen will<sup>133</sup>; seine Herkunft „aus dem Samen Abrahams“ besitzt für ihn weiterhin eine solche theologische Dignität, dass er von hier aus auch die bleibende Treue Gottes zu seinem Volk begründen kann.

(3) Dass Paulus die gegenwärtige „Feindschaft“ vieler Juden gegen das Evangelium<sup>134</sup> nach dem Modell seiner eigenen Vergangenheit

130. Dass Paulus dabei für seine eigene Person an eine *direkte* Judenmission denkt, ist wenig wahrscheinlich (cf. nur Gal 2,9).

131. Cf. v.a. Gal 1,15f. mit Jes 49,1.5, Jer 1,5, aber auch Jes 6,1–13. „Paulus versteht also sein apostolisches Berufsbewusstsein im Licht des Sendungsbewusstseins der atl. Propheten, vor allem des Jeremia und besonders des Deuterocesaja“ (F. MÜBNER, *Der Galaterbrief* [HTKNT, 9], Freiburg, 1974, p. 82 [mit älterer Lit. zum Thema]). Zuletzt cf. K.O. SANDNES, *Paul – One of the Prophets?* (WUNT, II/43), Tübingen, 1991.

132. Cf. nur M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, in ID., *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III* (WUNT, 141), Tübingen, 2002, 68–192.

133. Röm 11,14: Israel = „*mein* Fleisch“! Cf. auch WALTER, *Interpretation* (n. 37), p. 231: „Der, der die Sicht von Röm 9–11 vertritt, ist Paulus der *Jude*, und zwar kein Abtrünniger seines Volkes mit einer Art von Renegaten-Haß, sondern einer, der sich auch als Apostel Jesu Christi unter den Heiden ganz und in tiefer menschlicher und theologischer Bindung diesem seinem Volk zugehörig weiß“.

134. Cf. Röm 11,28a: κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι’ ὑμᾶς mit 1Thess 2,15: πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων. Der Vorwurf von 1Thess 2,15 gehört zum Arsenal

zeichnet, beinhaltet für ihn einerseits, das jüdische Nein *verstehen* zu können. Andererseits beinhaltet es auch schon die Einsicht, dass Israel aus diesem seinem Nein, d.h. aus der von Gott selbst über es verhängten „Verhärtung“ (πῶρωσις) letztlich nicht anders befreit werden könne als durch eine *neue* Tat Gottes selbst – wie bei der Berufung des Paulus, der durch die Selbsterschließung des Auferweckten in seinem Nein zum Evangelium erst überwunden werden musste. „Paulus sieht und weiß sich“ – so O. Hofius mit Blick auf Röm 11,1 – „als den Prototyp des dem Evangelium gegenüber verschlossenen *und* des von dem erwählenden Gott nicht preisgegebenen Israel“<sup>135</sup>. Und zu Röm 11,25-27: „*Israel kommt auf die gleiche Weise zum Glauben wie Paulus selbst!* Wie Paulus, der in strenger Tora-Observanz die δικαιοσύνη ἐκ νόμου gesucht und als ein Feind des Evangeliums die Gemeinde des Gekreuzigten verfolgt hat (Gal 1,13f.; Phil 3,4ff.), durch die Begegnung mit dem auferstandenen und erhöhten Kyrios überwunden wurde, so wird es auch mit Israel geschehen“<sup>136</sup>. Damit sind wir so weit, von den besprochenen „autobiographischen“ Passagen her Licht auch auf die Klimax von Röm 9–11, die Ansage der Errettung „ganz Israels“, werfen zu können.

#### IV. DAS MYSTERIUM DER ERRETTUNG „GANZ ISRAELS“ (RÖM 11,25-27) IM LICHT DER „AUTOBIOGRAPHISCHEN“ PASSAGEN VON RÖM 9–11

(1) Wenn Paulus in Röm 10,1 um die „Rettung“ Israels „bei Gott Fürbitte“ einlegt, dann bietet Röm 11,26 πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται Gottes Antwort darauf. Dass diese Antwort nicht aus ihm selbst – aus eigener Klugheit – kommt (wie auch dem Elija auf seine Klage hin ein „Gottespruch“ *gewährt* werden musste), verdeutlicht Paulus dadurch, dass er die von ihm kundgetane „Errettung ganz Israels“ ein μυστήριον nennt, das ihm als solches *geoffenbart* worden ist. Wie einst Elija, so sieht sich auch Paulus bei der Kundgabe dieses μυστήριον als Prophet, der die

antijüdischer Polemik in der Antike (siehe oben n. 97), cf. etwa Est 3,13e (LXX) und besonders TACITUS, *Hist.* V 5 (adversus omnes alios hostile odium). M.E. steht dieser Topos auch hinter Röm 11,28a, jetzt aber grundlegend verwandelt (die „Feindschaft“ bezieht sich nur auf das universale Evangelium und hat zudem ihren Ort in Gottes Heilsplan. Auch von daher scheint mir eine Deutung des ἐχθροί als „Feinde Gottes“ (so die EÜ) – Gen. subj. oder obj. – nicht textgemäß zu sein. Cf. F. MÜBNER, *Fehl- und Falschübersetzungen von Röm 11 in der „Einheitsübersetzung“*, in *TQ* 170 (1990) 137-139.

135. HOFIUS, *Evangelium* (n. 93), p. 198.

136. *Ibid.* Zustimmung auch von THEIBEN, *Auseinandersetzung* (n. 18), p. 339, zitiert. Cf. auch oben n. 46.

zukünftigen Wege Gottes kundtut, damit seine heidenchristlichen Adressaten nicht auf eigene Klugheit setzen<sup>137</sup>.

Zuweilen hält man die Rede vom μυστήριον nur für eine literarische Einkleidung, weil Röm 11,25-27 gegenüber dem vorangegangenen Abschnitt 11,11-24 nichts Neues böte und auch der Zielsatz 11,26a („ganz Israel wird gerettet werden“) nur altes jüdisches Hoffnungsgut aktiviere<sup>138</sup>. Das wird dem Befund aber m.E. nicht gerecht. Der Zielsatz 11,26a wächst aus dem voranstehenden Doppelzeiler hervor, dessen Pointe er bietet:

„Die Verhärtung ist teilweise Israel widerfahren,  
bis dass die Vollzahl der Heiden (ins Heil) eingegangen sein wird“.

Mit anderen Worten: Israels Errettung wird sich auf eine *paradoxe* Weise zutragen, nämlich so<sup>139</sup>, dass es um der universalen Völkermision willen die eigene Zurücksetzung der Verhärtung tragen muss, die erst dann beendet sein wird, wenn das damit verbundene Telos – der Eingang der „Vollzahl der Heiden“ ins Heil – erreicht ist. Dabei zeigt die apokalyptische Rede von der in Gottes verborgenem Ratschluss gesetzten „Vollzahl“ (πλήρωμα), dass es sich auch bei der dann geschehenden Errettung ganz Israels um ein streng eschatologisches Geschehen handeln muss. Es gehört zum Ende der Zeit, das Gott – wie die „Vollzahl der Heiden“ auch – in seiner Souveränität festlegen wird. Das *Neue*, das Paulus geoffenbart wurde und das er jetzt kundtut, ist also die Einsicht in die Grenze der Verhärtung Israels, die Einsicht in die paradoxe Weise seiner Errettung, die Gott – und das entspricht genau dem Gebetsakt der Fürbitte Röm 10,1 – am Ende der Tage selbst erwirken wird<sup>140</sup>. Es ist seine *Gewissheit*, mit der er die Errettung ganz Israels kundtun kann.

137. Kennzeichen der christlichen Propheten ist nach 1Kor 14,29f. (cf. auch 13,2,9; 14,6,26), dass sie „Offenbarungen“, „Geheimnisse“ kundtun, die dem Aufbau der Gemeinde dienen, cf. G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (BWANT, 104), Stuttgart, 1975.

138. Letzteres trifft ohne Zweifel zu. Man cf. etwa TestSeb 9fin.; TestDan 6,4f.; TestNaph 8,3; TestAsher 7,3 („so wird er Israel retten und alle Völker“).<sup>7</sup> („Aber der Herr wird euch sammeln in Treue aufgrund seiner Barmherzigkeit und um Abrahams und Isaaks und Jakobs willen“); TestBenj 10,10 („ganz Israel wird sich zum Herrn versammeln“); syrBar 78,6f.; MSanh 10,1 („Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt [Jes 60,21]: ‚Und dein Volk – sie sind alle Gerechte, für ewig werden sie besitzen das Land...‘). – Beachtlich ist auch 4Qflor. I 11-13: „... Das ist *der Sproß Davids*, der mit dem Erforscher des Gesetzes auftreten wird, der [...] in *Zifon am Ende der Tage*, wie geschrieben steht: Und ich will die zerfallene Hütte Davids wieder aufrichten (Am 9,11). Das ist die zerfallene] Hütte Davids, [d]ie stehen wird, *um Israel zu retten*“.

139. Das καὶ οὕτως V. 26 bezieht sich auf V. 25c.d zurück.

140. Das *Passivum divinum σωθήσεται* trägt dem Rechnung.



Auf welche Weise Paulus das  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  geoffenbart bzw. die Gewissheit der Errettung ganz Israels geschenkt wurde, sagt er nicht. Zwei Antworten, die sich nicht ausschließen müssen, sind möglich: in Gestalt einer Gebeterhörung (vgl. 10,1) oder bei seiner Suche nach einer Antwort in der Schrift. Beachtlich ist in jedem Fall, welche überragende Rolle der Umgang mit der Schrift in Röm 9–11 spielt.

(2) Das Proömium 9,1-5 führt die gegenwärtige Aporie Israels, wie wir sahen, auf das Beieinander der beiden folgenden Seiten zurück: für immer verbündet mit Gott – von Christus getrennt! Beide Seiten greift Paulus in der Klimax Röm 11,25-27 auf und versöhnt sie miteinander.

Beachtlich ist zunächst die *inclusio*, die er durch Aufnahme der Leitworte  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\alpha\iota$  und  $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$  aus Röm 9,4f. in Röm 11,27f. um die ganze Komposition legt. Sie bezeichnen den theozentrischen Grund seiner Prophetie, die Bundestreue Gottes, die er Israel einst in seinen „Vätern“ unverbrüchlich zugesagt hat. Sie bewahrheitet sich in der Errettung ganz Israels, „wie geschrieben steht:

Es wird kommen aus Sion der Retter ( $\delta\ \acute{\rho}\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ),  
 abwenden wird er die Gottlosigkeiten von Jakob,  
 und dies (ist) für sie der Bund von mir,  
 wenn ich ihre Sünden hinwegnehme“ (Röm 11,26f. = Jes 59,20f. + 27,9).

In V. 27 ist nicht von einer zukünftigen, *neuen* Bundessetzung Israel zugute die Rede, sondern von dem Bund Gottes mit den Vätern, den Gott endzeitlich einlösen wird<sup>141</sup>.

(3) Weil Röm 9,3 die gegenwärtige Aporie Israels an seinem Geschiedensein von *Christus* festmacht, ist angesichts der literarischen Verzahnung von Anfang und Ende der drei Kapitel unbedingt zu erwarten, dass Paulus in Röm 11,25-27 die Lösung der Aporie auch an der Aufhebung eben dieses Geschiedenseins von Christus festmacht. Schon das spricht für die Deutung des „vom Sion her Kommenden“ im Schriftzitat auf den Parusie-Christus<sup>142</sup>. Abgesehen von der Topik der hier verwendeten

141. Gegen die Inanspruchnahme der *inclusio* Röm 9,4f./11,26f. zur Deutung von V. 27 spricht nicht, dass in 9,4  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$  im Plural, in 11,27 dagegen im Singular steht (so aber ALETTI, *Développement* [n. 11], p. 210), denn der Singular ist durch Jes 59,21 vorgegeben, während der Plural in 9,4 – kontextuell bedingt – die *mehrfache* Selbstverpflichtung Gottes für Israel emphatisch unterstreichen will (cf. oben III.1).

142. Dieser Bezug ist im übrigen plausibler als der von manchen Exegeten (z.B. D. ZELLER, *Der Brief an die Römer* [RNT], Regensburg, 1984, p. 199) auch erwogene auf das *erste* Kommen Christi in der Inkarnation, und zwar aus folgenden Gründen: (1) „This is clear from Rom 11:15, which connects the inclusio of Israel with the resurrection of the dead“ (TOBIN, *Rhetoric* [n. 11], p. 307, n. 16); (2) Jes 59,20 LXX liest:  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\xi\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \Sigma\iota\acute{\omicron}\nu$ ; wenn es Paulus um den schon *gekommenen* „Retter“ gegangen wäre, hätte er das  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$  nicht in sein  $\acute{\epsilon}\kappa\ \Sigma\iota\acute{\omicron}\nu$  (aus dem himmlischen Sion?) abändern brauchen (falls er

Sprache in christlichen Kontexten<sup>143</sup> gibt den Ausschlag zugunsten der christologischen Deutung die Beobachtung, dass wir ein Gotteswort vor uns haben<sup>144</sup>, das Gott im eigenen Namen spricht („und dies [ist] für sie der Bund *von mir*“), so dass „der Retter“ nicht er selbst, sondern ein anderer, eben der Parusie-Christus, sein muss. Wenn es heißt, dass „er die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden“ bzw. Gott selbst „ihre Sünden hinwegnehmen wird“<sup>145</sup>, dann ist klar, dass damit die eschatologische Zuwendung der im Tod Jesu erwirkten Heilsfrucht (Rechtfertigung des Gottlosen) Israel zugute gemeint ist. Christologie und Bundestheologie durchdringen sich hier. Was in 9,3f. noch aporetisch nebeneinander steht – Christusfrömmigkeit und Israelanhänglichkeit des Apostels –, das bindet er in der Klimax der drei Kapitel zusammen, so dass sich vom Ende her die Einheit seines Diskurses zeigt.

#### V. DIE „SEMANTISCHE ACHSE“ VON RÖM 9–11: „DER SICH ERBAR- MENDE GOTT“ (RÖM 9,15f.18.23; 11,30-32)<sup>146</sup>

Mit der Frage nach der Einheitlichkeit des Gottesbildes in Röm 9–11 haben wir begonnen, mit einem Hinweis auf das zentrale Leitmotiv vom

dieses nicht schon in einer christlichen Sammlung von Schriftziten las, so TOBIN, *ibid.*, p. 307, n. 17); (3) der Bezug auf den *irdischen* Jesus liegt deshalb nicht nahe, weil es der mit dem Gekreuzigten identische, erhöhte κύριος ist, an dem nach Paulus die σωτηρία hängt (cf. oben den Exkurs zu Röm 10!); (4) schließlich ist zu beachten, dass Jes 59,20f. in der rabbinischen Auslegung auf die *Zeit des Messias* bezogen wird: bSanh 98a; bJoma 86b (cf. Bill. I 165; IV 981). Das stützt die Annahme, dass auch Paulus den Text auf das Kommen des Messias Jesus, nicht auf sein Gekommen-Sein bezieht; cf. auch BELL, *Provoked* (n. 91), pp. 142f.; (5) zuletzt ist wichtig, dass die Christologie des Röm durchweg spezifisches Zion-Kolorit hat: cf. 1,3; 9,33; 11,26; 15,12.

143. Von *Christus* als dem „Kommanden“ spricht Paulus auch in 1Kor 4,5; 11,26; 16,22, von ihm als dem „Retter“ in 1Thess 1,10 (τὸν δυόμενον ἡμῶς) und Phil 3,20 („... in den Himmeln, woher wir ihn auch als Retter [σωτῆρα] erwarten“). Beachtlich sind überdies die syn. Belege, wo vom „Kommen“ des Menschensohns die Rede ist: Mk 8,38; 13,26; 14,62 etc.

144. Cf. HÜBNER, *Ich* (n. 42), pp. 121f., p. 124: „Gott sagte ‚Ich‘. Und dieses Ich Gottes konstituierte das eigentliche Israel. Dieses Ich Gottes ist Bürge für das endzeitliche Heil Israels“.

145. LÉGASSE, *Romains* (n. 102), p. 731, wendet gegen das christologische Verständnis des vom Sion her kommenden „Retters“ ein: „Mais il faut surtout remarquer que le pardon des péchés, œuvre du ‚libérateur‘ [...], n’est jamais attribué chez Paul au Christ de la parousie, que se comporte plutôt en juge“; dabei übersieht er aber, dass sich V. 27b auf das „Ich“ Gottes bezieht, während das ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ vom „Retter“ ausgesagt ist; da dieser der Christus ist, gründet die Zusage in seinem sündentilgenden Heilstod, dessen Frucht *Gott* (V. 27) Israel am Ende der *Zeit* zuwendet.

146. Cf. F. MUBNER, *Israels „Verstockung“ und Rettung nach Röm 9–11*, in *Id.*, *Die Kraft der Wurzel: Judentum-Jesus-Kirche*, Freiburg, 1987, 46–48 („die semantische Achse von Röm 9–11“), wo er zu Recht auf die Bedeutung von Röm 9,18 verweist; cf. *Id.*, *Israel*

„sich erbarmenden Gott“, das Kap. 9 und 11 miteinander verbindet, schließen wir. Um die Freiheit und Souveränität Gottes in der Zuwendung seines ungeschuldeten Erbarmens als schriftgemäß zu erweisen, zitiert Paulus in Röm 9,14 ein Wort Gottes aus Ex 33,19, das in seinen ursprünglichen Kontext folgendermaßen lautet: „Dann sagte Mose: Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen! Der Herr gab zur Antwort: Ich will meine ganze Schönheit vor die vorüberziehen lassen und den *Namen* des Herrn vor dir ausrufen: *Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will, und schenke Gnade, wem ich Gnade schenken will*“. Also zielt dieses Wort als Umschreibung des Gottesnamens sozusagen in die Herzmitte Gottes, wie „der Barmherzige“ im Frühjudentum auch zu einer vollgültigen Gottesbezeichnung geworden ist<sup>147</sup>. Wenn Paulus unmittelbar anschließend in Röm 9,17 Ex 9,16 zitiert: „dazu habe ich dich (Pharao) erweckt, damit ich an dir meine Macht erweise und damit auf der ganzen Erde *mein Name* verkündet werde“, dann darf man vermuten, dass es letztendlich um die weltweite Kundgabe dieses seines Namens geht – Gott, „der Barmherzige“<sup>148</sup>! Ganz am Ende der Kapitel-Trias greift Paulus diesen Namen denn auch auf, wenn er erklärt: „*Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen*“ (Röm 11,32). Wieder geht es um ungeschuldetes Erbarmen, jetzt im Horizont der Bundestreue Gottes. Auch die Juden sollten erfahren, dass Gottes Barmherzigkeit angesichts des umfassenden menschlichen Elends nur eine Barmherzigkeit *aus lauter Gnade* sein kann, dass seine Treue nie einklagbar, sondern stets eine Treue *in souveräner Freiheit* ist. Das Erbarmen, welches Paulus in seiner Berufung erfahren hat (vgl. 1Tim 1,16), das erhofft er nun auch für sein eigenes Volk!

Universität Tübingen  
Liebermeisterstr. 12  
D-72076 Tübingen  
Deutschland

Michael THEOBALD

in der „Logik“ Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels, in W.M. NEIDL – F. HARTL (eds.), *Person und Funktion*. FS J. Hommes, Regensburg, 1998, 63–78, p. 65.

147. Cf. Sir 50,19; AssMos 12,7. Außer Röm 9,16 cf. noch Eph 2,4; Tit 3,5.

148. Dazu cf. zuletzt die Monographie von M. FRANZ, *Der barmherzige und gnädige Gott: Die Gnadenrede von Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT, 160), Stuttgart, 2003. – Cf. auch 4Esr 8,31f.36.