

Paul-Gerhard Klumbies

Israels Vorzüge und das Evangelium

von der Gottesgerechtigkeit in Römer 9-11

(=WuD 18 [1985] 135-157)

Wie verhält sich die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes, die jedem Glaubenden ohne Werke des Gesetzes zuteil wird, zu den besonderen an Israel ergangenen Gaben und Verheißungen?

Mit dieser Frage ist die Thematik von Röm 9-11 umrissen¹ und zugleich auf die Schwierigkeit hingewiesen, zu einer geschlossenen, einheitlichen Interpretation der drei Kapitel zu gelangen. Einerseits zählt Paulus eine Fülle von Gnadengaben auf, mit denen sein Volk beschenkt ist, andererseits sieht er dasselbe Volk in einem Zustand tiefer Heillosigkeit, stellt dem als einzigen Weg zum Heil den Glauben an Gottes Handeln in Christus gegenüber und hat bei alledem keine Schwierigkeiten, von Israels endzeitlicher Rettung zu sprechen. Wie sollen die gegenläufigen Stränge zusammengehen?

Die vorliegende Untersuchung bemüht sich, die Argumentation des Paulus nachzuzeichnen, ohne dem Apostel einen Bruch in seinem Gedankengang vorhalten zu müssen. Es ist wahrscheinlicher anzunehmen, daß Paulus innerhalb eines so kurzen Textes wie Röm 9-11 folgerichtig argumentiert, als zu unterstellen, er wisse in Röm 11 nicht mehr, was er in Kap. 9 gesagt habe, bzw. wisse in 9 noch nicht, was er in 11

¹ Nach E. Brandenburger, Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Röm 9), ZThK 82 (1985) 1-47, reicht diese Fragestellung nicht aus, um Röm 9-11 angemessen zu interpretieren. Brandenburger versucht, die drei Kapitel wie den Römerbrief insgesamt vor dem Hintergrund einer außerhalb des Briefzusammenhangs liegenden Kontroverse zu verstehen. Darauf deuten für ihn der intensive Schriftgebrauch in Röm 9-11, der analog zu Gal 3 und 4 auf eine solche Kontroverse hinweise, der Diatribenstil (2) sowie die "schwurartige Beteuerung" in 9,1. Paulus befinde sich in einer Verteidigungsstellung und trete dem "Vorwurf" bzw. "Verdacht" (18) entgegen, "ein gebrochenes Verhältnis zu Israel und zu den das Gottesvolk tragenden theologischen Traditionen" (6) zu besitzen. Dazu stimme auch "die Formulierung von V. 6a" (18). Um Rom als Basis für seine weitere Mission zu gewinnen, müsse er solche "Verleumdungen ausräumen" und "positiv darlegen", wie sich sein Evangelium zu Israels "tragenden theologischen Überlieferungen verhält" (7). Brandenburgers Rückschluß von Gal 3.4 - von ihm selbst als Vermutung gekennzeichnet (2) - bleibt für meine Begriffe äußerst hypothetisch. Sein Versuch, aus dem Diatribenstil Rückschlüsse auf eine bestimmte Situation ziehen zu wollen, scheint mir ein gewagtes Unterfangen zu sein - auch wenn Brandenburger dies nur vorsichtig tut. Die starke Akzentuierung von 9,1 verleiht diesem Vers ein Gewicht, das nicht dem Gefälle von V. 1-5 entspricht, die eine deutliche Klimas nach V. 5 hin aufweisen. Zu 9,6a vgl. meine Ausführungen unten.

verständlich zu machen suche und verwickle sich in Widersprüche². Die Einzelauslegung wird zeigen, wie Paulus von seiner konsequenten Orientierung an der im Evangelium geoffenbarten Gottesgerechtigkeit zu einer in sich geschlossenen Argumentation gelangt.

Entscheidende Bedeutung bei der Untersuchung der Frage nach Heilsprivilegien und bleibender Erwählung Israels kommt der Auslegung von Röm 9³, besonders 9,1-13, zu und nicht erst der von Kap. 11. Im Anschluß an die grundsätzlichen Ausführungen des Paulus in Röm 9,30 - 10,13 zum Thema Gerechtigkeit und Gesetz ist dann jedoch auch der in seinem Verständnis umstrittene Abschnitt Röm 11,25-32 heranzuziehen.

I

Im ersten Unterabschnitt zu Röm 9,1-13, in V. 1-5, führen seine in V. 2 geäußerte Trauer und sein unaufhörlicher Schmerz Paulus zu dem Wunsch, für seine Brüder, die Stammverwandten nach dem Fleisch, selbst verflucht und von Christus geschieden zu sein (V. 3). Ὑπέρ beinhaltet den Stellvertretungsgedanken⁴, die Juden werden als ἀδελφοί bezeichnet, wobei die Apposition mit dem abschließenden κατὰ σάρκα ausdrücklich "auf den menschlich-irdischen Bereich" verweist⁵. Paulus, der vorher immer von den "Juden" sprach, weist ihnen in V. 4 den Ehrennamen Ἰσραηλιῖται⁶ zu. Ihnen werden eine Vielzahl besonderer Gaben zugeschrieben, wobei von V. 4 nach V. 5a eine deutliche Klimax zu verzeichnen ist. Den Höhepunkt der Auszeichnungen Israels bildet die Feststellung, daß aus ihm der Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα kommt⁷.

² Das betont zu Recht auch Brandenburger a.a.O. 44. Gegen N. Walter, Zur Interpretation von Römer 9-11, ZThK 81(1984)172-195, 173 und 176, der der Möglichkeit zurückhaltend gegenübersteht, zu einer "schlüssigen Lösung" (173) zu gelangen. Zu angeblichen Widersprüchen - sogar schon innerhalb von 9,1-13 - s. u. 5. 144 und 5. 154f.

³ Darauf weist Brandenburger mit Recht hin (a.a.O. 1).

⁴ E. Käsemann, An die Römer, HNT 8a (1980) 248; U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Röm 6-11, EKK VI/2 (1980) 186.

⁵ Käsemann a.a.O. 249.

⁶ U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49 (1968) 26f; vgl. K. G. Kuhn, Art. Ἰσραήλ, ThWNT III 360-370, bes. 360-361; Wilckens a.a.O. 1 87f; Käsemann a.a.O. 249.

⁷ Ob mit κατὰ σάρκα in der Formel Röm 1,3f tatsächlich "mehr gemeint (ist) als 9,5, wo lediglich die leibhaftige Zugehörigkeit Christi zum erwählten Gottesvolk Israel betont ist" - so U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Röm 1-5, EKK VI/1 (1978) 65 - oder ob nicht vielmehr in 1,3 mit der Formulierung "aus dem Samen Davids nach dem Fleisch" in Entsprechung zu 9,5 gesagt wird, daß der Christus zuerst *nur* Davids Sohn ist, muß hier unerörtert bleiben. Letzteres würde eine kritische Relativierung nationaler Herkunft in Röm 1,3 bedeuten; die bloße Abkunft vermittelt keine Sonderrolle.

Der Aufzählung von Vorzügen in V. 4 und 5a, die Israel zukommen, steht in V. 2 und 3 der Hinweis auf die Betrübniß des Paulus bis hin zur Selbstverfluchung hart gegenüber. Der Versuch, den Zusammenhang zwischen beidem zu erläutern, führt bei den Auslegern entweder zu Ratlosigkeit: "Merkwürdigerweise gibt Paulus keinen Grund für seine Trauer an, und unter der Hand verwandelt sich die Klage in einen Preis der ... heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels"⁸ oder dazu, das Motiv des Unglaubens Israels in den Text hineinzutragen.

Der Grund für die Trauer des Paulus ist nach U. Wilckens, dem H. Hübner sich anschließt, "aus V. 3 zu erschließen". Obwohl dieser Grund "nicht ausdrücklich genannt" wird, liegt er nach Wilckens' Auffassung in dem "Unglaube(n) der Juden gegenüber dem Evangelium"⁹. G. Lüdemann nennt als "von Paulus dafür nicht eigens mitgeteilte(n) Grund ..., daß die überwiegende Mehrheit der Juden das Evangelium nicht angenommen hat"¹⁰. W. G. Kümmel kommt zu dem Ergebnis, "daß Paulus tief bekümmert ist wegen des Widerspruchs zwischen der göttlichen Gabe für die Israeliten und dem Verhalten eben dieser Israeliten gegenüber diesem Gott"¹¹. M. Rese schickt seiner These über die Ursache für den Schmerz und Kummer des Paulus, daß "offensichtlich die Mehrheit der Juden das Evangelium von der Rechtfertigung allein in Jesus Christus ablehnt"¹², die Prämisse selbst voran: "das spricht Paulus nicht aus, setzt es aber voraus"¹³.

So gewiß die Frage nach dem Grund der Trauer des Paulus am Motiv des Unglaubens nicht vorbeikommt, so fraglich scheint mir indes zu sein, ob damit die Pointe des Abschnitts zutreffend erfaßt ist. Es muß stutzig machen, wenn der Zugang zum Verständnis von V. 1-5 über den Begriff "Unglauben" erfolgt, obwohl Paulus nach einhelliger Meinung den Gedanken selbst nicht explizit anspricht.

Die am Motiv des Unglaubens orientierten Erklärungsversuche gleichen sich in starkem Maße darin, daß sie den Akzent fast ausschließlich auf V. 2 und 3 setzen, indem sie einerseits die Stimmung des Paulus hervorheben (V. 2) und andererseits den Grund für seine Trübsal indirekt aus dem aus V. 3 zu erschließenden Fehlverhalten Israels folgern

⁸ Käsemann a.a.O. 249.

⁹ Wilckens a.a.O. (Anm. 4)186; H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11, FRLANT 136 (1984) 14.

¹⁰ G. Lüdemann, Paulus und das Judentum, TEH 215 (1983) 31.

¹¹ W. G. Kümmel, Die Probleme von Römer 9-11 in der gegenwärtigen Forschungslage, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte, Bd. 2, Ges. Aufsätze 1965-1977, hg. v. E. Grässer und O. Merk (1978) 245-260, hier 249.

¹² M. Rese, Die Vorzüge Israels in Röm. 9,4f. und Eph. 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel, ThZ 31(1975) 211-222, hier 214f.

¹³ A.a.O. 214.

wollen. Damit ist jedoch die Dialektik zwischen V. 2/3 und V. 4/5a einseitig zugunsten von V. 2/3 aufgelöst. Die Bedeutsamkeit von V. 4/5a für das Verständnis des Abschnitts kommt nicht zur Geltung.

Der Duktus des Abschnitts zielt jedoch gerade auf V. 4-5¹⁴, wo in großer Breite die Vorzüge Israels entfaltet werden. Eine besondere Akzentuierung erhält dieser Verlauf zusätzlich durch die abschließende Doxologie in V. 5b. Sowohl durch die Ausführlichkeit der Aufzählung als auch durch ihre Stellung innerhalb dieses kurzen Abschnitts, nämlich am Ende und als Höhepunkt, auf den die vorhergehende Argumentation zuläuft, wird die Intention des Paulus sichtbar. Ihm liegt daran, betont festzustellen: Israel hat unvergleichliche Gnadengaben erhalten¹⁵. Die Klimax innerhalb der Kette unterstreicht zusätzlich die Bewegung zum Ende des Abschnitts hin.

Wenn Israel solche großartigen Vorzüge bekommen hat und Paulus dies nicht nur nicht abstreitet oder uminterpretiert, sondern ausdrücklich betont, warum dann seine große Trübsal? Wie hängen die Gnadengaben an Israel mit der Trauer des Paulus zusammen? Antwort: Der Christ Paulus kann diese Gaben nur im Lichte des Christusgeschehens sehen und stellt von diesem Standort aus fest: All die Vorzüge, auf die Israel sich mit Recht berufen kann, haben nicht zum Heil geführt. Im Gegenteil: Israel befindet sich im Stande tiefster Heillosigkeit. Der Weg, auf dem Israel sich befindet, hat sich für Paulus von Christus her als ein Irrweg erwiesen. Die Heilsgaben haben Israel nicht zum Heil, d. h. zu Gott, wie er sich für Paulus in Christus erschließt, geführt. Die Frage, warum das nicht geschehen ist, führt natürlich auf den Unglauben Israels, nur zielt die Spitze der paulinischen Aussage an dieser Stelle nicht auf diese Überlegung.

Für Paulus gibt es nichts daran zu rütteln, *daß* Israel die aufgezählten Vorzüge gegeben sind. Sie gelten ihm als eine Tatsache. Der Apostel unterscheidet sich jedoch fundamental vom jüdischen Selbstverständnis in der Beurteilung ihrer Bedeutsamkeit.

¹⁴ Das ist ein wesentlicher Einwand gegen Brandenburger, der richtig sieht, daß der Einstieg in V. 1-5 über die Richtung der Gesamtinterpretation von Röm 9-11 entscheidet, das Motiv der Klage über den Unglauben Israels als Auslegungsschlüssel mit Recht zurückweist, dann jedoch die entscheidende Bedeutung von V. 4/5 verkennt und den Akzent auf V. 1 legt (a.a.O. [Anm. 1] 5-6; s. auch oben Anm. 1).

¹⁵ Vor diesem Hintergrund darf der paulinischen Aussage nicht durch eine vorschnelle Uminterpretation die Spitze genommen werden, wie das bei E. Dinkler geschieht: "Die Verheißungen beziehen sich nicht auf das empirisch-historische Israel, sondern auf das eschatologische" (Prädestination bei Paulus, in: ders., *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie* [1967] 241-269, hier 249).

Vom Evangelium her erweisen sich ihm alle bisher geltend gemachten Vorzüge als nicht heilsträchtig.

Der Zentralgedanke von 9,1-5 lautet also: Paulus ist tief betrübt, daß Israel sich trotz großartiger Heilsgaben auf einem Weg des Unheils befindet. Er konstatiert die verzweifelte Situation, reflektiert aber in diesem Zusammenhang nicht über die Ursachen. Insofern bedeutet jeder Erklärungsversuch für die Trauer des Paulus allein aus V. 3, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun. Zunächst muß gefragt werden: Warum ist Paulus verzweifelt, bei all den Vorzügen, die Israel besitzt? Erst danach kann mit der Frage: Warum befindet sich Israel auf einem Weg des Unheils? der Grund dafür in seiner Ablehnung gegenüber dem Evangelium aufzuspüren versucht werden. Der Skopus der paulinischen Aussage ist nur über die erste Frage zu erfassen. Erst im Anschluß an sie kann auch die zweite zum Gegenstand der Überlegungen gemacht werden, allerdings mit dem Vorbehalt, daß Paulus *diesen* Gedanken selbst nicht thematisiert¹⁶.

Paulus bringt in diesem Abschnitt eine völlige Relativierung der Heilsbedeutsamkeit der Gaben an Israel zum Ausdruck. Offenkundig ändern sie nichts am Zustand Israels, den Paulus als so katastrophal empfindet, daß er sein Volk für verflucht ansieht und selbst diesen Fluch auf sich nehmen möchte. Israels Gaben, die doch seine Herrlichkeit ausmachen, können nichts tun, um den "auf Israel lastenden eschatologischen Fluch"¹⁷ abzuwenden. Der Stand unter dem Evangelium führt zu einer vernichtenden Kritik an den Gütern und Werten, die das Heil verbürgen sollen. Indem er ihre Bedeutungslosigkeit für das Heil konstatiert, neutralisiert Paulus gleichsam die Gaben an Israel. Sie sind und bleiben besondere Geschenke, die Israel gegeben sind. Angesichts des Evangeliums eignet ihnen jedoch keinerlei Heilsträchtigkeit.

An dieser Stelle erweist sich die Problematik der Auslegungen, die selbst auf die Gefahr hin, daß der "Grund ... nicht ausdrücklich genannt"¹⁸ wird, den Unglauben Israels

¹⁶ Zumeist wird der Blick auf das, *was* Paulus sagt, verstellt durch die primäre Überlegung, *warum* er *betrübt* ist. Der Grund liegt m. E. darin, daß die Beziehung zwischen V. 2/3 und 4/5 nicht richtig bestimmt bzw. gar nicht gesehen wird. Die isolierte Betrachtung von V. 2/3 führt dazu, sehr schnell den Gedanken des Unglaubens einzuführen. Auf diese Weise bleibt jedoch der Gesamtduktus von V. 1-5 unberücksichtigt, und der Zusammenhang zwischen der Trauer des Paulus und den *Gaben* an Israel kommt nicht in den Blick.

¹⁷ G. Klein, Präliminarien zum Thema "Paulus und die Juden", in: Rechtfertigung. FS E. Käsemann, hg. v. J. Friedrich, W. Pöhlmann und P. Stuhlmacher (1976) 229-243, hier 238.

¹⁸ Wilckens a.a.O. (Anm. 4)186; vgl. Anm. 9-13.

als Ursache für den Schmerz des Paulus aus V. 3 erschließen. Diese Vorentscheidung führt in letzter Konsequenz dazu, die Intention des Abschnitts dahingehend zusammenzufassen, daß "die Vorzüge Israels nicht vergangene Gaben Gottes an Israel sind, sondern bleibende"¹⁹ und daß es für Paulus "um so erstaunlicher ist, daß Israel in seiner Mehrzahl trotz dieser Vorzüge nicht zum Gehorsam gegen das Evangelium gekommen ist"²⁰. Die radikale Kritik des Paulus bleibt damit unberücksichtigt.

Hingewiesen sei an dieser Stelle auf Phil 3,4-8, wo eine gewisse Analogie zu Röm 9,1-5 vorliegt. Paulus könnte laut Phil 3 nach fleischlicher Weise auf eine Reihe von Vorzügen verweisen, die ihn vor anderen auszeichnen. Um Christi willen sieht er jedoch als Verlust an, was ihm vorher als Gewinn erschien, und tut es als σκύβαλα ab. Das Christusgeschehen führt ihn, wie der Blick auf seine eigene vita zeigt, zu einer Umwertung aller bisher gültigen Werte. In Röm 9,3 könnte Paulus analog zu Phil 3,8 hinsichtlich seines Volkes mit dem Begriff ἀνάθεμα der gleichen Erkenntnis Ausdruck verleihen, die ihn im Blick auf sein eigenes Leben zu dem Fazit σκύβαλα treibt.

Die Vorentscheidung über das Verständnis von V. 6a, das davon abhängt, wie der λόγος τοῦ θεοῦ aufzufassen und worauf er bezogen ist, ist in aller Regel schon während der Auslegung von V. 1-5 gefallen. Die Mehrzahl der Ausleger knüpft an das in V. 1-5 eingetragene Motiv des Unglaubens Israels an²¹ und legt die Verstehensmöglichkeit von V. 6a damit von vornherein in bestimmter Richtung fest.

So sieht E. Käsemann, weil der "Verheißungsträger Israel ... sich der Christusbotschaft ... gegenüber ungläubig verschlossen" hat, V. 6a auf die Frage antworten, ob "damit nicht die Verheißung als solche sinnlos geworden" ist²². Genau wie Wilckens²³ meint er unter Hinweis auf τὰ λόγια τοῦ θεοῦ aus Röm 3,2, daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ "die Israel konkret gewährten Zusagen"²⁴ bezeichne. Die Frage, warum dann in V. 6a nicht auch eine Pluralform verwendet wird, stellt sich ihm nicht.

Wilckens zieht sich angesichts solcher Rückfrage auf ein Verständnis von Gottes Wort als der "Wahrheit und Kraft seiner Zusagen", "das alle jene Heilssetzungen in Kraft"²⁵ setzt, zurück.

Nach Rese lautet die hinter V. 6a verborgene Frage: "Folgt nicht aus dem Unglauben Israels, dass Gottes Wort hingefallen, wertlos und unwahr ist?"²⁶

¹⁹ F. Mußner, Traktat über die Juden (1979) 46.

²⁰ A.a.O. 46/47.

²¹ Vgl. auch Brandenburgers Kritik an einem Einsatz bei der "Differenzerfahrung zwischen der Verheißung an Israel und seinem jetzigen Unglauben" (a. a. O. [Anm. 1] 17).

²² A.a.O. (Anm. 4) 251.

²³ A.a.O. (Anm. 4) 191-192.

²⁴ Käsemann a.a.O. 252; Hübner a.a.O. (Anm. 9) 15-16 schließt sich ihm und Wilckens an.

²⁵ A.a.O. 192.A

²⁶ A.a.O. (Anm. 12) 218.

In die gleiche Richtung zielt das Verständnis von U. Luz, der die "entscheidende Frage" mit den Worten formuliert: "Vermag dieser Unglaube Gottes Wort zu Fall zu bringen?"²⁷

Nach der aus V. 1-5 herausgearbeiteten Pointe muß die Frage jedoch lauten: Ist das Wort Gottes angesichts all der soeben genannten *Gnadengaben* hinfällig geworden? Verliert es nicht angesichts solcher *Vorzüge* seine Geltung und wird sinnlos?

Die Begründung folgt aus V. 1-5. Dort steht im *Zentrum* der paulinischen Aussage nicht der Unglaube Israels – so gewiß der *auch* eine Rolle spielt –, sondern der Blick auf die Gnadengaben an Israel. Diese Gaben werden als solche nicht bestritten, vielmehr durch den abschließenden Lobpreis Gottes noch betont hervorgehoben. Abgebaut wird jedoch ihre Wirksamkeit für das Heil, d. h. im Rahmen des Briefthemas 1,16f für die Rechtfertigung, aus sich selbst heraus. Die eigentliche Intention, aus der heraus Paulus die Gottesgeschenke anführt, ergibt sich erst aus der Relation zwischen V. 4/5 und V. 2/3: Israel hat unbestreitbare Vorzüge, trotzdem ist Paulus verzweifelt, d. h. die Vorzüge nützen Israel nichts in bezug auf sein Heil. Dementsprechend erschließt sich auch der Sinn von V. 6a nicht durch eine isolierte Betrachtungsweise dieses Halbverses, sondern ebenfalls nur durch den Bezug auf Israels Vorzüge V. 4/5.

Οὐχ οἷον δὲ ὅτι, übersetzt durch "nicht als ob aber"²⁸, dient der Abwehr eines sich nach den vorhergehenden Ausführungen nahelegenden Mißverständnisses²⁹. Dabei geht es nicht um die Aufhebung des angeblichen Widerspruchs zwischen dem Unglauben Israels und den dennoch bleibenden Vorzügen, die aus dem Begriff λόγος τοῦ θεοῦ in V. 6a herausgelesen werden. Vielmehr gilt: Paulus ist *trotz der Vorzüge* verzweifelt, und entsprechend: Israel bedarf *trotz der Vorzüge* des λόγος τοῦ θεοῦ.

Damit kann ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nicht parallel zu τὰ λόγια τοῦ θεοῦ Röm 3,2 "die Israel konkret gewährten Zusagen"³⁰ bezeichnen. Wie sollte sonst das Verhältnis zwischen V. 4-5 und V. 6a einen Sinn bekommen? Wenn dort gerade die Vorzüge Israels betont herausgestellt werden, welchen Sinn sollte es haben, sich gegen den Verdacht abzugrenzen, diese Gaben seien hinfällig geworden?

²⁷ A.a.O. (Anm. 6) 28.

²⁸ Vgl. F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1975) § 480,6.

²⁹ Hier wird keine Abwehr eines Verdachts gegen Paulus vorgenommen (gegen Brandenburger a.a.O. [Anm. 1] 18).

³⁰ Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 252.

Die einseitige Betonung des Motivs vom Unglauben hat dazu geführt, dem Begriff λόγος τοῦ θεοῦ einen anderen Sinn zu unterlegen, als er ihn anerkanntermaßen im sonstigen paulinischen Sprachgebrauch besitzt³¹. Sowohl 1Kor 14,36 als auch 2Kor 2,17, Phil 1,14³² und 1Thess 2,13 bezeichnet er zweifellos das verkündigte Evangelium. Ohne den Druck, die Frage in V. 6a mit dem postulierten Unglauben Israels oder einer paulinischen Apologie konfrontieren und den eindeutigen Begriff dann umdeuten zu müssen, scheint mir die Bedeutung "Evangelium" auch in V. 6a die angemessene zu sein.

Nachdem Paulus seinen Lesern die Fülle der an Israel ergangenen Erweise göttlicher Liebe und Barmherzigkeit in Form großartiger Vorzüge vor Augen gestellt hat, nimmt er die beinahe zwangsläufige Gegenfrage eines christlichen Lesers auf: Besitzt denn damit das Evangelium für Israel keine Bedeutung und ist ungültig? Nicht Unglaube und bleibende Vorzüge, sondern Israels Vorzüge und das Evangelium stehen sich gegenüber.

Der Sinn der Verse 1-6a ergibt sich also durch den Bezug auf ihre Mitte (V. 4.5a). V. 4.5a bilden das Zentrum, jedoch nicht losgelöst für sich, sondern jeweils in Relation. Diese Relation besteht einerseits zum Vorhergehenden in V. 2/3: Weil die Vorzüge (in bezug auf das Heil) nichts nützen³³, ist Paulus verzweifelt, und andererseits zum Nachfolgenden in V. 6a: Weil die Vorzüge nichts nützen, ist das Wort Gottes (das Evangelium) nicht hinfällig. Von dem Faktum der an Israel ergangenen Gaben aus entfaltet Paulus also in zwei Gedankengängen, was daraus folgt. Nach vorn hin (V. 2/3) wird deutlich: Die Gaben führen gerade in die Verzweiflung; im Blick nach hinten (V. 6a) zeigt sich: Die Gaben machen das Evangelium nicht sinnlos. Der Deutungsschlüssel liegt in der sich dem Paulus vom Evangelium her erschließenden Erkenntnis, daß die genannten Gaben als solche nicht heilsträchtig sind und es aus der Perspektive des Glaubenden keine Heilsmöglichkeit am Evangelium vorbei gibt.

³¹ Anders bei E. Güttgemanns, Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? Zur strukturellen Relevanz von Röm 9-11 für die Theologie des Römerbriefs, in: ders., *Studia linguistica neotestamentica*, Ges. Aufsätze, BEvTh 60 (1971)34-58, hier 40f. Güttgemanns vermutet, daß das gängige Verständnis von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne von ἐπαγγελία von einer falschen "Identifikation von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ mit ὁ λόγος οὗτος 9,9a" herrührt (41).

³² Laut Nestle-Aland²⁶ ist die Lesart τοῦ θεοῦ in Phil 1,14 nicht ursprünglich.

³³ Noch einmal: Paulus konstatiert in diesem Zusammenhang lediglich diese Tatsache; er fragt an dieser Stelle nicht, *warum* das so ist.

V. 6b knüpft an V. 6a an: Das Evangelium ist deshalb nicht hinfällig geworden, weil nicht alle, die aus Israel sind, auch wirklich Israel sind. Paulus gebraucht hier einen doppelten Israelbegriff, indem er zum einen vom historisch-empirischen, und zum anderen vom eschatologischen Israel spricht³⁴.

Über die konkrete Bestimmung des zweiten Israelbegriffs herrscht Unsicherheit. Charakteristisch dafür ist das Schwanken E. Dinklers, der ursprünglich davon ausgeht, "daß mit dem zweiten ‚Israel‘ alle gemeint sind, die zum eschatologischen Volk gehören, unabhängig von jeder ethnischen Herkunft"³⁵, später jedoch seine Ansicht korrigiert und das zweite Israel auf die Judenchristen bezogen sieht, "weil nur bei diesem Verständnis Vers 6a (...) als Vordersatz eine Verbindung zum Nachsatz hat"³⁶. E. Güttgemanns plädiert für die Christen allgemein³⁷, G. Klein läßt die Entscheidung offen³⁸. Meines Erachtens hat Dinkler recht damit, hier allein schon um des logischen Anschlusses an V. 6a willen die Judenchristenheit erwähnt zu sehen. Jedoch stellt das nur die eine Seite dar.

V. 6-9 und 10-13 destruieren in zwei parallelen Gedankengängen einen soteriologischen Israelbegriff, der sich auf fleischliche Herkunft gründet. Der Kette aus empirischem Israel - Abrahams Nachkommenschaft - Kindern des Fleisches wird betont die Linie von wahren Israel - Nachkommenschaft in Isaak - Kinder der Verheißung gegenübergestellt. "Kindschaft" ist nicht physisch weitervererbbar, sondern entsteht, wo der Ruf Gottes auftritt. Sie ist damit nicht von äußeren Voraussetzungen abhängig, physische Herkunft bleibt bedeutungslos, ja tritt in Konkurrenz zur in der Verheißung gegründeten Kindschaft (V. 8). Die "Argumentation mit Isaak" schneidet "die Berufung auf ein heilsgeschichtliches Kontinuum"³⁹ geradezu ab. "Pls läßt als wirkliche Abrahamskinder nur die Gotteskinder gelten"⁴⁰.

Das Gegenüber von τὰ τέκνα τῆς σαρκός und τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας läßt zwei Deutungsmöglichkeiten zu. Entweder könnte auf ein sich hinter der Bezeichnung der beiden Gruppen verbergendes Heilsverständnis abgehoben sein. Der Ausdruck τὰ τέκνα

³⁴ So mit Recht Dinkler a.a.O. (Anm. 15) 249; Klein a.a.O. (Anm. 17) 235: "empirisches und soteriologisches Israel".

³⁵ A.a.O. 249, Anm. 19.

³⁶ A.a.O. 267.

³⁷ A.a.O. (Anm. 31) 53.

³⁸ A.a.O. (Anm. 17) 236.

³⁹ G. Klein, Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50 (1969) 145-169, hier 168.

⁴⁰ Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 253. Von einem "Vorzug und Nutzen" "physische(r) Jüdischkeit ... als solche(r)" kann daher keine Rede sein (gegen F.-W. Marquardt, Die Juden im Römerbrief, ThSt 107 [1971] 5).

τῆς σαρκός zielte dann auf eine Heilssicherheit, die sich auf fleischliche Vorzüge gegründet weiß, während τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας auf eine Haltung verwies, die Heil vom ergehenden Gotteswort erwartet. Die Bezeichnung τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας könnte daher als Gegensatz zu τὰ τέκνα τῆς σαρκός alle Glaubenden, sowohl die aus den Juden als auch die aus den Heiden, umfassen. Somit könnte V. 8 als σπέρμα im Sinne des wahren eschatologischen Israel die Gemeinschaft aus Judenchristen und Heidenchristen bezeichnen.

Möglich erscheint aber auch, daß ,in V. 8a der Akzent bewußt stark auf dem nationalen Aspekt liegt. Dann wird also massiv gesagt: „Juden sind nicht Kinder Gottes“. und ihnen damit die Gotteskindschaft abgesprochen. Auf diese Weise könnten in V. 8b, um den scharfen Gegensatz zu ihnen betont herauszustellen, den *Juden* als Spitzenaussage die *Heidenchristen* als τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας und damit als das wahre Israel gegenübergestellt sein⁴¹.

In jedem Fall treten im Verlauf von V. 6bff die Heidenchristen mit in das Blickfeld. Das Problem des zweiten Israelbegriffs in V. 6b löst sich damit folgendermaßen: Wegen des Anschlusses an das Vorhergehende kann der Begriff zunächst aus Gründen der Logik nur die Judenchristenheit meinen. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen nimmt Paulus dann jedoch eine Ausweitung dieses Israelbegriffs vor, indem er, sei es noch einmal mit den Judenchristen zusammen, sei es für sich allein, auch die Heidenchristen seinem Israelbegriff zuordnet. Vom Nachfolgenden, d. h. V. 7 und 8, her betrachtet, wird als die Dimension des zweiten Israelbegriffs in V. 6b erweitert. Der Rückbezug auf V. 6a läßt nur eine Deutung auf die Judenchristen zu, die weitere Argumentation greift jedoch darüber hinaus und schließt die Heidenchristen mit ihnen zum eschatologischen Israel zusammen.

V. 10-13, besonders V. 11-12a, stellt noch, einmal heraus, daß menschliche Qualitäten angesichts des von Gott ergehenden Wortes von Anfang an und grundsätzlich irrelevant sind. Der bloße Hinweis auf die nationale Herkunft aus Israel und die Berufung auf Abraham als Stammvater im leiblichen Sinn besitzen als solche keinerlei Heilsträchtigkeit. Wahre Kindschaft entsteht nur im Gegenüber zum Wort Gottes. Israels

⁴¹ Vgl. dazu Güttgemanns a.a.O. (Anm. 31) 43.

vermeintliche Heilsprirogativen fallen damit auch in diesem Abschnitt einer grundlegenden Kritik anheim.

Käsemann sieht in V. 6b-13 die "polemische Spitze gegen die im Judentum herrschenden Anschauungen" und "daß Verheißung nicht immanent weitergegeben und gleichsam leiblich fortgepflanzt werden kann, sondern immer neu zugesprochen und bewährt werden muß"⁴². Damit muß bei seiner Interpretation eine Spannung zu 9,4.5 aufbrechen, wo seiner Meinung nach "eine Kontinuität in, irdischen Raum behauptet (wird), die in 6b-7 teilweise, in 8 grundsätzlich bestritten wird"⁴³. Nur mit Hilfe von Erwägungen über "eine Kontinuität der Verheißung" im irdischen Israel, die ... ausschließlich vom handelnden Gott" getragen wird⁴⁴, und die göttliche Prädestination vermag er die beiden für ihn auseinanderklaffenden Abschnitte unter einer übergeordneten Einheit zusammenzubinden.

Ähnlich verhält es sich bei Wilckens, der bei seiner Interpretation von Röm 9,1-13 zwischen V. 6a und V. 6bff einen Bruch feststellen muß⁴⁵. Er sieht diesen jedoch in der "Kontinuität der Geschichte Israels ... als Geschichte des Erwählungshandelns Gottes"⁴⁶ überwunden, bzw. spricht von einer "Kontinuität der Verheißungsgeschichte ... in Gottes Verheißungswort"⁴⁷. Im übrigen sucht er das Gewicht des Abschnitts V. 6b-13 durch den Hinweis zu mindern: "Das 11. Kapitel wird zeigen, daß dies *nicht* die Antwort ist, die Paulus letztlich auf das Problem Israel zu geben hat"⁴⁸.

Sowohl Käsemann als auch Wilckens versuchen, die Diskrepanz, die sich nach ihrem Verständnis zwischen V. 1-5 und 6-13 auftut, zu überwinden, indem sie von einer außerhalb des Textes liegenden übergeordneten Werte aus beide Abschnitte in ein kontinuierliches Verhältnis zueinander zu bringen versuchen: Wilckens, indem er von Verheißungs- und Erwählungsgeschichte redet, Käsemann, indem er den Terminus Heilsgeschichte beibehält. Dies erübrigt sich jedoch mit der Erkenntnis, daß zwischen V. 1-5 und 6-13 ein glatter Anschluß vorliegt. Der Zusammenhang erschließt sich vom

⁴² A.a.O. (Anm. 4) 253.

⁴³ A.a.O. 254.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ A.a.O. (Anm. 4) 196f.

⁴⁶ A.a.O. 193, Anm. 855.

⁴⁷ A.a.O. 196.

⁴⁸ A.a.O. 197.

Verständnis des λόγος τοῦ θεοῦ in V. 6a als Evangelium. Das Evangelium erweist sich auch angesichts der Vorzüge Israels nicht als überflüssig, vielmehr dringend notwendig für das Heil, solange noch nicht alle Welt zum eschatologischen Israel – sprich Christentum – gehört. Durch die kompromißlose Destruktion fleischlicher Vorzüge, auf die sich Israel als Bürgen seiner Errettung berufen zu können glaubt, treten für Paulus (neben den Judenchristen) die sich dem Evangelium unterstellenden Heiden betont als Träger der Verheißung⁴⁹ in den Horizont des Heils.

Das Evangelium zerstört alle angeblichen Heilsprivilegien, auf die menschliche Ansprüche sich richten könnten (V. 1-5), durchschaut sie in ihrer heillosen Profanität und schafft wahre, von menschlichen Vorzügen und Vorbedingungen unabhängige Gotteskindschaft (V. 6-13).

II

Die für Israels Selbstverständnis grundlegende Annahme, als Gottes auserwähltes Volk durch das ihm gegebene Gesetz im Besitz eines besonderen Heilsweges zu sein, wird in 9,30 -10,13 radikal als Irrtum zurückgewiesen.

Röm 9,30-33 bilden das "Thema" bzw. die "These"⁵⁰ des im folgenden Kapitel Behandelten. Heiden und Juden werden, ausgehend vom Gedanken der δικαιοσύνη, einander gegenübergestellt. Die Heiden, die gar nicht nach Gerechtigkeit trachteten, haben sie erlangt, wobei die Art der gewonnenen Gerechtigkeit genauer als δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bezeichnet wird. Israel dagegen verfehlte, eifrig bemüht – διώκειν drückt das bewußte Streben im Sinne von: hinter etwas hersein aus⁵¹ –, nicht (wie man an dieser Stelle als Gegensatz erwarten könnte) die Gerechtigkeit, sondern gelangte, dem νόμος δικαιοσύνης nachjagend, nicht zum νόμος. Den beiden grundverschiedenen Verhaltensweisen entsprechend wird der Begriff δικαιοσύνη zum einen dem Glauben und zum anderen dem Gesetz zugeordnet. Auf diese Weise wird der Gegensatz zwischen Heiden und Juden nicht nur durch ihre gegensätzliche Grundhaltung und Einstellung deutlich, sondern zudem noch durch ihre unterschiedliche Zielrichtung kontrastiert.

⁴⁹ Dies ist nicht identisch mit einer Übertragung der konkret an Israel ergangenen Gnadengaben.

⁵⁰ Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 267. Zu 9,30ff vgl. Hübner a.a.O. (Anm. 9) 60ff.

⁵¹ W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (1971) 399.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet der in V. 30 zunächst absolut gebrauchte Begriff δικαιοσύνη. Angesichts des Verhaltens der Heiden wird er als δικαιοσύνη ἐκ πίστεως präzisiert. Der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως entspricht die mit μὴ διώκοντα beschriebene Haltung.

In V. 31 stellt Paulus antithetisch (δέ) jedem einzelnen Begriff bzw. Satzglied einen Kontrast gegenüber, den Heiden Israel, dem μὴ διώκοντα das διώκειν, der Gerechtigkeit aus Glauben das Gesetz der Gerechtigkeit. Unterstützt wird die Gegenüberstellung zusätzlich durch die Prädikate. Δικαιοσύνην καταλαμβάνειν heißt δικαιοῦσθαι und dies wiederum "das Einbeziehen des Glaubenden in die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ"⁵². Φθάνειν εἰς νόμον im Sinne von "hingelangen", "durchdringen" impliziert "Leistungsforderung"⁵³.

Wie aber ist zu erklären, daß Paulus es vermeidet, davon zu sprechen, Israel sei auf diesem Wege nicht zur *Gerechtigkeit* gekommen? Wieso nennt er statt dessen das *Gesetz*?

Für den frommen Juden gehört beides zusammen. Die Erfüllung des Gesetzes durch strebendes Bemühen führt zur δικαιοσύνη. Paulus sieht in solchem Verständnis den Grundirrtum Israels. Er entfaltet ein fein differenziertes Verständnis vom νόμος. An sich ist das Gesetz heilig, gerecht und gut (Röm 7,12) und als "Gottes verbindliche Forderung"⁵⁴ zum Leben gegeben (Röm 7,10). Sobald es jedoch auf den Plan tritt und vom Trachten des Menschen (immer schon) in Beschlag genommen wird, ist es sogleich zum Mittel und Werkzeug der Sünde pervertiert und bildet einen unversöhnlichen Gegensatz zur δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.

Νόμος δικαιοσύνης in V. 31 bezeichnet das in den Machtbereich der Sünde verstrickte Gesetz, mit dessen Hilfe Israel sein Heil selbst in die Hand zu nehmen versucht. Faktisch ist das Gesetz immer nur als schon von der Sünde verschlungen aufgetreten und hat daher geschichtlich nie die in ihm steckende heilvolle Ausrichtung erfüllen können. "Es vermochte und vermag nicht mehr zu wirken, wozu es bestimmt

⁵² H. Schlier, Der Römerbrief, HThK VI, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg (1977) 306.

⁵³ Schlier a.a.O. 307.

⁵⁴ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1984) 262.

war, weil immer schon die Sünde ... eher auf dem Plan war und ist"⁵⁵. "Immer schon zum ‚Gesetz der Gerechtigkeit‘, zum Instrument und Medium der frommen Selbstdurchsetzung zugerichtet, wurde es als Perversion seiner selbst konstituiert und konnte es in nicht entstellter Weise geschichtlich überhaupt niemals widerfahren"⁵⁶. Der νόμος als solcher in V. 31 muß also als unerreicht stehenbleiben. Die Sünde läßt ihm keinen Freiraum zu einer lebenspendenden Entfaltung,. Paulus weiß, "daß es vor der πίστις keine wirkliche Erfüllung des Gesetzes gibt"⁵⁷.

V. 32f zeigt die Ursache für Israels verzweifelte Situation auf: Es währte, aus eigenen Werken zum Heil vorstoßen zu können, anstatt allein aufgrund des Glaubens zur Gerechtigkeit zu gelangen. Solche Argumentationsweise entspringt der unaufgebbaren Gebundenheit paulinischen Denkens an das Heilsgeschehen in Christus. Wo daran Anstoß genommen wird, wo die Macht des Auferstandenen nicht im Glauben der einzelnen Gestalt gewinnt, da bleibt in den Augen des Paulus nur der Weg der Selbsterlösung. Das Schicksal Israels, wie das jedes Menschen, entscheidet sich an der Stellungnahme zu Christus, denn daran hängt die Entscheidung über den wahren oder falschen Heilsweg.

Das aus Jes 28,16 und Jes 8,14 zusammengefügte Wort, bei dem "alle Heilsprädikate des in Sion gelegten Steins ... ausgebrochen"⁵⁸ sind, hat sich derart weit von seinem ursprünglichen Sinn entfernt, wie es "nur einem Christen möglich (war), der ... Israel wegen seines Unglaubens Christus gegenüber als verworfen betrachtete"⁵⁹. Gegen J. Munck ist zu sagen, daß nicht der Anstoß Israels am irdischen Jesus gemeint ist⁶⁰, sondern die Ablehnung, die ihm als dem Ende aller menschlichen Heilswege und in diesem Fall besonders des jüdischen Gesetzes zuteil wird.

⁵⁵ G. Bornkamm, Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis, in: ders., Geschichte und Glaube, 2. Teil, Ges. Aufsätze Bd. IV, BEvTh 53 (1971) 73-119, hier 107.

⁵⁶ G. Klein, Röm 9,30- 10,4, GPM 28 (1973/74) 366-374, hier 368.

⁵⁷ Bultmann a.a.O. (Anm. 54) 263 (im Original gesperrt). Kleins Insistieren gegenüber C. E. B. Cranfield (Some Notes on Romans 9:30-33, in: Jesus und Paulus, FS W. G. Kümmel, hg. v. E. E. Ellis und E. Gräber [1975] 35-43, bes. 40 und 42) darauf, daß "Paulus nichts davon [weiß], daß das Gesetz als heiliger Gotteswille (Röm 7,12) abseits des Evangeliums eine geschichtliche Möglichkeit markiert", ist beizupflichten (a.a.O. [Anm. 17] 240).

⁵⁸ D. Zeller, Juden und Heiden, in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief, FzB 8 (21976) 190.

⁵⁹ Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 269.

⁶⁰ J. Munck, Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11, AJut.T 7 (1956) 63; Zeller a.a.O. 172: "Auch der Gekreuzigte ... wird Israel erst dadurch zum σκάνδαλον, daß er ihm in der nachösterlichen Botschaft begegnet."

Röm 10,1 entspricht wegen der Bitte des Paulus in etwa dem Anfang von Kapitel 9. Dort kommt Israels Heillosigkeit darin zum Vorschein, daß Paulus trotz aller Vorzüge seines Volkes nur verzweifelt hervorbringen kann, er möchte anstelle seiner verflucht sein. Hier weist parallel dazu sein Gebet für Israels σωτηρία auf die offensichtliche Notwendigkeit der Errettung und den heillosen Zustand seines Volkes⁶¹. Ζῆλος θεοῦ allein reicht nicht aus, es kommt auf die richtige ἐπίγνωσις, die "gehorsame Einsicht in Gottes Willen"⁶², an.

Röm 10,3.4 erschließt sich vom Verständnis der δικαιοσύνη θεοῦ. Gerechtigkeit bedeutet, vor Gott durch dessen Richterspruch freigesprochen zu werden. Der Unterschied zwischen der jüdischen und der paulinischen Auffassung liegt darin, was als Bedingung für diesen Freispruch anzusehen ist. Für den Juden besteht die Bedingung in der Erfüllung des Gesetzes. Paulus nennt "dieses Streben, durch die eigene Leistung die Geltung vor Gott gewinnen zu wollen, ... das Streben, die eigene Gerechtigkeit aufzurichten"⁶³, was gleichbedeutend ist mit Ungehorsam gegenüber Gott (10,3: οὐχ ὑπετάγησαν). Demgegenüber verkündet er die Rechtfertigung χωρὶς ἔργων νόμου (Röm 3,28) allein aus Glauben (Röm 1,16f; 3,22.28). Der δικαιοσύνη ἐκ νόμου tritt die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως gegenüber (10,5.6). Während die δικαιοσύνη ἐκ νόμου als ἰδία δικαιοσύνη den Menschen in seiner Verblendung um sich selbst kreisen läßt, reißt die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, die "als Inhalt des Evangeliums bezeichnet werden kann"⁶⁴, den Sünder von dem Weg eigenen Heilstrebens und stellt ihn unter die Herrschaft Christi. Christus als der einzige Zugang zum Heil bedeutet das Ende des Gesetzes als eines Heils-Weges; das Gesetz, das faktisch stets zu Leistungsstreben vor Gott Anlaß gegeben hat, offenbart im Angesicht Christi, welche Wirkung es schon immer gezeitigt hat, nämlich menschliche Hybris anstachelnd in Heillosigkeit zu führen. Auch Israel ist daher ganz und gar auf Gottes in Jesus Christus sich offenbarende Gnade angewiesen..

⁶¹ Klein a.a.O. (Anm. 56) 369, Anm. 16, stellt daher mit Recht eine Akzentverschiebung bei Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 270 fest, wenn dieser hier herausliest: "Offensichtlich hält Pls die Verwerfung Israels nicht für unaufhebbar." Die Art der Verschiebung entspricht ganz der bei der Exegese von 9,1-5 aufgezeigten, wo Paulus nicht wie meist unterstellt primär über den Unglauben Israels hadert, sondern darüber verzweifelt ist, daß Israel sich trotz großartiger Vorzüge im Stande der Heillosigkeit befindet.

⁶² R. Bultmann, Art. γινώσκω κτλ., ThWNT 1 688-719, hier 707.

⁶³ R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: ders., Glauben und Verstehen II (1968) 32-58, hier 38.

⁶⁴ Bultmann, Theologie (Anm. 54) 283.

Das Gegeneinander von ἐκ πίστεως - ἐξ ἔργων (9,32), δικαιοσύνη θεοῦ - ἰδία δικαιοσύνη (10,3) wird durch den Gegensatz zwischen der δικαιοσύνη ἐκ νόμου, von der Mose *schreibt* (10,5), und der *Rede* der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως (10,6) zur Verdeutlichung des Vorhergehenden noch einmal „untermauert“⁶⁵. In für seinen Umgang mit dem Alten Testament bezeichnender Weise stellt Paulus zwei Schriftworte, Lev 18,5 und Dtn 30,11-14, willkürlich aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen und bewußt bis ins Gegenteil verkehrt (V. 6) gegeneinander, um die These von der Rechtfertigung aus Glauben zu beweisen⁶⁶. Der Hinweis auf Mose, den „Mittler des vom Judentum mißverstandenen Gesetzes“⁶⁷ und absoluten Gegensatz zu Christus, macht deutlich, seit wann das Gesetz der Sphäre, der Heillosigkeit zuzurechnen ist, nämlich schon von Anfang an⁶⁸.

Seinen Höhepunkt erreicht der Abschnitt mit dem Hinweis auf das „nahe Wort“ in V. 8ff. Das Wort des Glaubens löst die Forderung des Gesetzes ab. Rettung gibt es nur durch die Annahme des Evangeliums. Damit „setzt der Apostel sich von der Synagoge ab“⁶⁹.

Nach der Betonung der Exklusivität des Heils liegt der Akzent in V. 11-13 auf seiner Universalität⁷⁰. Πᾶς in der Bedeutung „jeder beliebige“⁷¹ und der Hinweis auf die Unterschiedslosigkeit zwischen Jude und Grieche angesichts des einen Herrn aller lösen Rechtfertigung und Heil endgültig aus der Bindung an nationale oder sogenannte

⁶⁵ Gegen Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 275, nach dessen Auffassung γράφει und λέγει auf das „Verhältnis von πνεῦμα und γράμμα“ weisen, vertritt A. Lindemann, Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5, ZNW 73 (1982) 231-250 die Ansicht: „Es kommt Paulus ... nicht auf die Betonung einer Unterscheidung zwischen γράφει und λέγει an“ (240, Anm. 32). Vielmehr bezieht sich „der Apostel ... auf den Widerspruch zwischen Gesetz und Glaube und erklärt, daß dieser Widerspruch bereits von der Schrift selbst bezeugt sei“ (240).

⁶⁶ Ph. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament, in: ders., Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament, Bd. 2, hg. v. G. Klein, TB 65 (1979) 196-228, hier 214. Zur Interpretation von 10,5.6. vgl. Hübner a.a.O. (Anm. 9) 78-94; D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift. bei Paulus, HabSchr. Mainz (1983) 288: „... die radikale Adaption der Zitataussagen an die eigene theologische Fragestellung ... (tritt) in Röm 10,5-8 besonders scharf hervor“. Vgl. im übrigen 285-288.

⁶⁷ Käsemann a.a.O. (Anm. 4) 276.

⁶⁸ Vgl. G. Klein, Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: Theologia Crucis - Signum Crucis. FS E. Dinkler, hg. v. C. Andresen und G. Klein (1979) 249-282, hier 279.

⁶⁹ E. Käsemann, Geist und Buchstabe, in: ders., Paulinische Perspektiven (1972) 237- 285, hier 279; ders., Röm (Anm. 4) 275: „Das Ende des Gesetzes hat als Kehrseite die Prärogative der Kirche vor der sich dem nahen Wort verschließenden Synagoge.“ Vgl. dagegen Walter a.a.O. (Anm. 2) 187-189 und 191-192, der sich mit guten Gründen gegen den Gebrauch des Wortes „Kirche“ wendet.

⁷⁰ Käsemann, Röm (Anm. 4) 282; ders., Geist und Buchstabe 280.

⁷¹ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf a.a.O. (Anm. 28) § 275.

”heilsgeschichtliche” Vorgegebenheiten. Das Heil gibt es nur noch unter dem Wort des Evangeliums in der christlichen Gemeinde aus Juden und Heiden, die damit ”die Synagoge mit ihrer Leistungsfrömmigkeit” ablöst⁷².

In, 9,30-10,13 weist Paulus auf dem Hintergrund der wahren δικαιοσύνη die Heillosigkeit jüdischen Gerechtigkeitsstrebens aufgrund des Gesetzes auf. Dieser von ihm als ”eigene Gerechtigkeit” abqualifizierte Weg ist durch Christus grundsätzlich und endgültig beendet worden. Dem setzt Paulus das durch Christus eröffnete Verständnis der Gerechtigkeit Gottes gegenüber, die ausschließlich im Evangelium offenbar wird. Die Schar der sich ihm unterstellenden Glaubenden aus Juden und Heiden löst die Synagoge ab.

Die Destruktion der Grundlage jüdischen Selbstverständnisses erfolgt in äußerster Schärfe und Grundsätzlichkeit. Wie in 9,1-13 durch die bewußte Hineinnahme der Heiden werden letzte Mißverständnisse hinsichtlich eines falschen Selbstbewußtseins aufgrund nationaler Herkunft⁷³ ausgelöscht. Zwangsläufig muß daher als Reaktion. der Einwand kommen, ob, wenn Israels Vorzüge nichts mehr für sein Heil bedeuten, ja sogar Heiden in seinen Besitz gelangt sind, die Juden womöglich schon, was die Nähe zum Heil angeht, hinter die Heiden zurückgefallen bzw. endgültig verworfen sind⁷⁴. Diesem Einwurf stellt sich Paulus im dritten zu behandelnden Abschnitt.

III

Nachdem Paulus die Frage, ob Gott sein Volk verstoßen habe, in 11,1ff unter Hinweis auf seine eigene Person und mit Hilfe des Gedankens vom Rest, der Judenchristenheit, zurückgewiesen hat, nimmt er in 11,11 einen zweiten, modifizierten Einwand auf. Er bemüht sich, der Situation Israels einen Sinn zu geben, indem er Israels Unglauben zur Voraussetzung der Heidenmission erklärt und diese wiederum als Anlaß zum παραζηλώσαι versteht. Seine grundsätzliche Haltung bezüglich der Nähe oder

⁷² Käsemann, Geist und Buchstabe 281.

⁷³ Hier ist die Relevanz der Herkunft für das Heil gemeint; daß Paulus auf seine Herkunft gelegentlich sogar selbst mit Stolz verweisen kann, widerspricht dem nicht. - Vgl. das Fazit Hübners a.a.O. (Anm. 9) 98: ”Röm 9,30- 10,21 ist ... eine eminent israelkritische Argumentation im Rahmen von Röm 9-11.”

⁷⁴ Ein solcher Einwand paßt besser zu einem Leser jüdischer Herkunft als zu einem Heidenchristen (gegen Käsemann a.a.O. [Anm. 4] 289). So erklärt sich die betonte Anrede an die Heiden in V. 13 am besten als Richtungsänderung (δέ) gegenüber dem Vorhergehenden (gegen Zeller a.a.O. [Anm. 58] 239, der sich in erster Linie auf die Wortstellung bezieht).

Ferne von Juden und Heiden zum Heil bringt er ab V. 13 zum Ausdruck, wobei er die Heiden direkt anspricht. Klar und deutlich drückt er aus, daß Israel der eschatologischen Rettung bedürftig ist (V. 14).

”Hoffnung auf eine bevorstehende Teilhabe des Judentums am Heil” äußert Paulus in V. 12 und V. 15 ”mit dem geläufigen Schluß Qal wachomer”⁷⁵. In beiden Versen geht es nicht um die ”Eingliederung in einen Heilsplan”⁷⁶.

Zwei Bildworte in V. 16 leiten zu der Ölbaumallegorie V. 17ff über. Nach Wilckens beinhalten die beiden Worte die Teilhabe aller Israeliten an der Erwählung der Erzväter⁷⁷. K. H. Rengstorf löst ihre Parallelität auf, indem er V. 16a auf Adam und V. 16b auf Abraham deutet⁷⁸. Laut Käsemann brauchen sie nicht allegorisch verstanden zu werden⁷⁹.

Die Tatsache, daß am Ölbaum nur Glaubende wachsen, sollte von vornherein jedem naturalistischen Mißverständnis wehren. Aufgrund ihres Unglaubens erfahren auch die Zweige κατὰ φύσιν keine Schonung. Allein der Glaube entscheidet über den Verbleib am Ölbaum. Daher werden auch herausgebrochene Zweige, wenn sie nicht im Unglauben verharren, wieder eingepropft werden (V. 23)⁸⁰. Die ”Wurzel” (V. 17b.18) kann somit keinesfalls Israel meinen. V. 20ff bescheinigen den Juden ja gerade, daß sie als ungläubige Zweige aus dem Baum herausgebrochen worden sind; wie könnten sie da die Wurzel bilden?

Mußners Deutung, wonach mit der Wurzel nicht bloß der Wurzelstock, sondern auch der Stamm, nämlich Israel als Ganzes gemeint ist, das die Kirche trägt, ist daher abzulehnen⁸¹. Laut Luz⁸² handelt es sich bei der Wurzel nicht um die Judenchristen, sondern um die Patriarchen. Käsemann⁸³, C. Plag⁸⁴ und O. Kuß⁸⁵ denken ebenfalls an die

⁷⁵ Güttgemanns a.a.O. (Anm. 31) 48; vgl. auch Wilckens a.a.O. (Anm. 4) 243.245.

⁷⁶ Luz a.a.O. (Anm. 6) 393.

⁷⁷ A.a.O. 246.

⁷⁸ K. H. Rengstorf, Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11,16ff, in: Donum Gentilicium. FS D. Daube (1978) 127-164, hier 132-135.

⁷⁹ A.a.O. (Anm. 4) 298.

⁸⁰ Daß Israel ”wieder eingepropft werden muß” (Hervorhebung von mir), steht nicht da; gegen W. Schrage, Ja und Nein. Bemerkungen eines Neutestamentlers zur Diskussion von Christen und Juden, EvTh 42 (1982) 126-151, hier 150.

⁸¹ Mußner a.a.O. (Anm. 19) 70.

⁸² A.a.O. (Anm. 6) 276; B. Mayer, Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus, FzB 15 (1974) 271 schließt sich ihm an.

⁸³ A.a.O. (Anm. 4) 298.

Erzväter. Walter⁸⁶ deutet eher auf Gott, schließt jedoch eine Deutung auf die Väter nicht aus. Falls die Interpretation auf die Erzväter richtig sein sollte, ist zu beachten, daß der Hinweis auf sie ihre Vereinnahmung für die Christen durch Paulus einschließt, wie er am Beispiel Abrahams in Röm 4 ausführt⁸⁷.

Wichtig ist, daß "die paränetische Spitze dieses Abschnitts nicht übersehen"⁸⁸ werden darf. Die Heiden werden vor Überhebung angesichts der Lage Israels und ihres eigenen Standes im Glauben gewarnt. Der Fall Israels soll sie von jeder falschen Heilssicherheit abhalten (V. 18). Wie natürliche Vorzüge Israel nicht bewahrt haben, so wird auch der Glaube nicht zum unverlierbaren Status. Es kommt darauf an, in der *χρηστότης θεοῦ* zu bleiben, sonst ereilt die Heiden das gleiche Schicksal wie Israel (V. 22). Weder über Heil noch über Verlorenheit ist ein für allemal endgültig entschieden. Der derzeitige Stand wird nicht zur bis in alle Ewigkeit gültigen ontologischen Qualität, sondern stets hängt das Sein des Menschen von der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube ab. Wie die Heiden sich durch ihre derzeitige Lage nicht zu siegessicherem *καύχημα* verleiten lassen dürfen, so besteht aufgrund der Möglichkeit zur Umkehr kein Anlaß, Israel endgültig verloren zu geben.

Die Frage, unter der V. 25-32 zu betrachten ist, lautet: Worauf gründet die in diesem Abschnitt sich bekundende Gewißheit der Errettung Israels? Paulus selbst redet von einem *μυστήριον*, dessen Inhalt sich aus dem Verlauf seiner Argumentation erschließt.

Mit dem ‚Begriff "Israel" ist hier das historische Volk gemeint⁸⁹. *Καὶ οὕτως* in V. 26 stellt die Rettung Israels nicht im Sinne von *καὶ τότε* in einen heilsgeschichtlichen Ablauf;⁹⁰ gleichwohl ist damit nicht jedes zeitliche Moment ausgeschlossen. Israel wird so gerettet werden, daß nach dem Eingehen der Fülle der Heiden seine Verstockung

⁸⁴ C. Plag, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, AzTh 1,40 (1969)35.

⁸⁵ O. Kuß, *Der Römerbrief*, 3. Lfg. Röm 8,19-11,36 (1978) 801.

⁸⁶ A.a.O. (Anm. 2) 180.

⁸⁷ Dazu s. G. Klein, *Heil und Geschichte nach Römer IV*, NTS 13 (1966/67) 43-47; ders., *Bibel und Heilsgeschichte. Die Fragwürdigkeit einer Idee*, ZNW 62 (1971) 1-47, hier 29-30.

⁸⁸ Zeller a.a.O. (Anm. 58) 217.

⁸⁹ Mit Dinkler a.a.O. (Anm. 15) 251f; ebenso H. Hübner, *Der "Messias Israels" und der Christus des Neuen Testaments*, in: Sonderheft KuD 27/3 (1981) 217-239, hier 234 und Walter a.a.O. (Anm. 2) 182.

⁹⁰ Vgl. Luz a.a.O. (Anm. 6) 293.

gegenüber dem Evangelium von ihm genommen wird. Auf diese Weise wird ganz Israel Rettung widerfahren⁹¹.

Das von Paulus ausgesprochene Geheimnis "kann nicht als geheimes Wissen oder apokalyptische Offenbarung interpretiert werden", sondern ist als "Hoffnung"⁹² zu verstehen.

Ohne im einzelnen zu erörtern, ob bei dem $\rho\acute{\upsilon}\sigma\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ an "das vergangene Gekommensein Christi" oder die Parusie gedacht ist, bleibt festzustellen, daß Israels Rettung in jedem Falle unablösbar von Christus bleibt. Luz' Deutung auf "das Christusgeschehen insgesamt" scheint mir wahrscheinlich, da so eine Zerlegung in verschiedene Heilstappen unterbleibt⁹³. Rettung und Christusgeschehen gehören zusammen, und auch V. 26 läßt nichts von einem Weg zum Heil ohne das Evangelium erkennen⁹⁴. V. 28-32 steuern zielstrebig auf die prinzipiell zusammenfassende Aussage des Paulus über den Stand aller, Juden wie Heiden, vor Gott in V. 32 ,zu. Selbstverständlich gehören die Gnadengaben (V. 28f) wie in 9,4f zum historischen Israel. Sie stellen Fakten dar, über deren Vorhandensein als solches sich nicht diskutieren läßt. Die Frage, um die es geht, ist lediglich die gewesen, ob sie eine Funktion in bezug auf das Heil besitzen.

⁹¹ Vgl. Hübner a.a.O. (Anm. 9) 109.110. Vgl. auch F. Hahn, Zum Verständnis von Römer 11,26a: '... und so wird ganz Israel gerettet werden', in: Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barrett, ed. by M. D. Hooker and S. G. Wilson, SPCK (1982) 221-236, hier 227. Zum Gebrauch von Jes 59,20f und Jes 27,9 s. Koch a.a.O. (Anm. 66) 161f. C. Müller (Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11 [1964] 43, Anm. 88) und P. Stuhlmacher (Zur Interpretation von Römer 11,25-32, in: Probleme biblischer Theologie. FS G. v. Rad, hg. v. H. W. Wolff [1971] 555-570, hier 560) ordnen οὕτως dem καθώς zu.

⁹² Dinkler a.a.O. (Anm. 15) 259.

⁹³ Zitate s. Luz a.a.O. (Anm. 6) 294 und 295. Wohin solche Auseinanderlegung führt, zeigt sich bei F. Mußner, "Ganz Israel wird gerettet werden" (Röm 11,26), Kairos N. F. 18 (1976) 241-255, hier 249-251. Ihm gelingt es, durch die Übersetzung des passiven Futurs σωθήσεται durch "Gott wird Israel retten", σώζειν und σωτηρία vom Evangelium zu lösen, was nach 10,9f-13 völlig unmöglich ist, so zu einer Trennung zwischen Evangelium und "Parusiechristus" zu gelangen und Gott Israel mittels dieses "Parusiechristus" auch ohne eine Hinwendung zum Evangelium auf einem "Sonderweg" zur Rettung führen zu lassen. Mußner läßt sich in seinem Gedankengang auch durch den offensichtlichen Widerspruch zu V. 23a nicht beirren, da sich hier - darin weiß sich Mußner mit Mayer (a.a.O. [Anm. 82] 275) einig - "exemplarisch" zeigt, "wie wenig systematisch Paulus denkt". Gegenüber Mußner ist zu fragen: Was mag das für eine "Rettung" sein? Rettung wovon und wozu? Inwiefern ist Mußners verobjektivierte, absolute Redeweise über Gott, der aus seiner Bindung an das Evangelium von Jesus Christus entlassen wird, christliches Reden von Gott?

⁹⁴ Vgl. auch E. Gräßer, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner, hg. v. P.-G. Müller und W. Stenger (1981) 411-429, hier 427-428 und G. Klein, "Christlicher Antijudaismus". Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch, ZThK 79 (1982) 411-450, hier 432-433.

In V. 30-32 geht es um eine letzte Zusammengehörigkeit aller im Unglauben, dem als einzige Rettungsmöglichkeit wiederum für alle Gottes Erbarmen gegenübersteht. Alle sind in gleicher Weise auf Gottes ἔλεος, d. h. seine χάρις, angewiesen⁹⁵.

Auch Kapitel 11 stellt also die Gleichheit aller als Sünder heraus und verweist damit alle gleichermaßen an das Evangelium. Angesichts der Frage, ob Israel hinter die Heiden zurückgefallen ist, wird betont, daß es keine unterschiedliche Affinität zum Heil gibt, vielmehr alle in der Solidarität der Sünder zusammengeschlossen sind.

Röm 11 kann nicht als Zeuge für eine "eschatologische Vorzugsstellung Israels"⁹⁶ ,angeführt werden, sondern verkündet gerade die "*Gleichstellung* von Heiden und Juden"⁹⁷. Positiv bedeutet das im Blick auf Israel: Wie mit dem Evangelium für alle der gleiche Weg zum Heil gegeben ist, so haben durch dasselbe Evangelium alle die gleiche Chance auf Rettung.

IV

Die Untersuchung der für die Frage nach Heilsprärogativen Israels entscheidenden Abschnitte aus allen drei Kapiteln hat ergeben, daß Paulus prinzipiell in jedem der Blöcke von der Gleichheit von Juden und Heiden ausgeht. Israel besitzt zwar besondere Gnadengaben. Dabei handelt es sich gleichsam um Fakten der Vergangenheit. Sie besagen jedoch nichts für den gegenwärtigen Stand Israels vor Gott; denn Paulus muß zu seinem größten Schmerz konstatieren, daß sein Volk in tiefster Heillosigkeit und Fluchverfallenheit gefangen liegt.

Die Exegese von Röm 9-11 muß versuchen, scheinbar gegenläufige Pole wie Israels Gnadengaben und seine gegenwärtige Verlorenheit, die Gleichheit von Juden und Heiden angesichts des Evangeliums und die Hoffnungsgewißheit von Israels dereinstiger Errettung sowie verschiedene Israelbegriffe in 9 und 11 einander zuzuordnen und als einer einheitlichen Intention entspringend zu erkennen.

Paulus reflektiert in Röm 9-11 das Thema des Römerbriefs, die Rechtfertigung aus Glauben, angesichts der an das Volk Israel ergangenen besonderen Gnadengaben. Er geht dabei in seinen Überlegungen von den Israel zuteilgewordenen Gaben aus (9,1-5), stellt

⁹⁵ Vgl. Bultmann, Theologie (Anm. 54) 283.

⁹⁶ So mit Recht G. Schrenk, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament (1951) 37.

⁹⁷ Kümmel a.a.O. (Anm. 11) 257.

jedoch fest, daß diese als solche nichts für einen besonderen Stand vor Gott austragen, sondern daß es stets auf den Glauben gegenüber dem Wort Gottes ankommt und, wie der Blick in die Vergangenheit zeigt, angekommen ist (9,6-13). Wo jedoch vornehmlich auf die Diskrepanz zwischen den Verheißungen – womit in der Regel die konkreten Gaben an Israel gemeint sind – und Israels Unglauben geblickt und überlegt wird, ob damit nicht die Verheißungen hinfällig geworden sind, muß sich ein Bruch auf tun zwischen den gewährten Gaben und ihrer offensichtlichen Zurücknahme in 9,6-43. ¶

Auf zwei Arten wird dann versucht, diesen Bruch zu überwinden: Wilckens z. B. verweist auf Kapitel 11 und spannt so einen Bogen zwischen 9,1-6a und 11,25ff, wo Paulus "endlich die Antwort auf das heilsgeschichtliche Problem Israels"⁹⁸ gibt. Das hat jedoch zwangsläufig zur Folge, daß die Ausführungen des Apostels 9,6bff mit ihrer radikalen Destruktion äußerer Vorzüge als mehr oder weniger uneigentliche Redeweise in den Hintergrund gedrängt werden⁹⁹. Wenn Wilckens außerdem "ein letztes, radikales Heilshandeln Gottes an seinem Volk" erwartet, das "al1 sein vorangehendes Heilshandeln an ihm summieren und in seiner Treue vollenden"¹⁰⁰ wird, unterstellt er Paulus zumindest indirekt, daß dessen vehementes Insistieren darauf, daß sich das Schicksal aller Menschen *ausschließlich* an ihrer Haltung gegenüber dem Evangelium entscheidet, in letzter Konsequenz gar nicht so hart gemeint ist.

Dinkler ist, inspiriert durch Bultmann¹⁰¹, bemüht, den Bruch durch Übertragung der "Verheißungen" (Plur.!) vom empirischen auf das eschatologische Israel zu schließen. Dieser bricht jedoch an anderer Stelle, nämlich in Kapitel 11, wieder auf, wo Dinkler die "Verheißung" (Sing.!) dem historischen Volk gegeben sieht. So muß Dinkler als "Widerspruch" feststellen: "Nach c.9 gehören die Verheißungen nicht dem historischen Volk, sondern der eschatologischen ἐκλογή. Nach c.11 sind die Verheißungen weiterhin unveräußerlicher Besitz des historischen Volkes"¹⁰². Die "Spannung", wonach "Paulus in c.9 die Verheißung und Prärogative auf das eschatologische Volk (bezieht), während er in c.11 die Vorzüge des historischen Israel als bleibend anerkennt", läßt sich laut Dinkler "nicht gänzlich lösen"¹⁰³.

Auffällig bei Dinkler und anderen Exegeten ist eine Unklarheit in der Begrifflichkeit. Einmal ist von "Verheißung" im Singular die Rede, dann von "Verheißungen" im Plural und daraufhin von "Prärogative" und "Vorzügen", wobei Dinkler jeweils dasselbe meint¹⁰⁴.

⁹⁸ A.a.O. (Anm. 4) 263.

⁹⁹ Siehe Anmerkungen 44-47.

¹⁰⁰ A.a.O. 266.

¹⁰¹ R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament, in: ders., Glauben und Verstehen III (31965) 91-106, hier 101.

¹⁰² A.a.O. (Anm. 15) 252.

¹⁰³ A.a.O. 253.

¹⁰⁴ Vgl. Dinkler a.a.O. 249.251.253. Bezeichnenderweise wird, wenn von den 9,4f aufgezählten Gnadengaben die Rede ist immer wieder auf die Verheißungen abgehoben, obwohl αἱ ἐπαγγελίαι nur ein Glied unter anderen in einer langen Kette von Gaben darstellen. Offenkundig wird der Begriff "Verheißungen" als Oberbegriff für „alle genannten Gaben verwendet. Am deutlichsten geschieht das bei H. Frankemölle, Juden und Christen nach Paulus. Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der

Paulus selbst spricht in 11,29 von den χαρίσματα Gottes, die unwiderruflich sind. Χαρίσματα sind gottgegebene Geschenke, die als solche Tatsachen darstellen und daher nicht zu widerrufen sind. Paulus bietet mit diesem Begriff selbst eine zusammenfassende Bezeichnung für die in 9,4f aufgezählten Gaben an Israel¹⁰⁵. Diese χαρίσματα sind konkrete Ereignisse bzw. Fakten der Vergangenheit. Sie können nicht übertragen werden, da sie unlöslich zum historischen Volk Israel gehören. Die Verheißung dagegen ist streng an den Glauben gebunden und, wie Paulus zeigt, unabhängig von nationaler Bindung.

Mit den Begriffen "Prärogative", "Vorzüge" und "Privilegien" sind Bezeichnungen gewählt, die unlösbar an das Selbstverständnis Israels geknüpft sind, ein Selbstverständnis, das Paulus nicht teilt. Er erkennt die an Israel ergangenen Gnadengaben als χαρίσματα Gottes an, stellt sie jedoch gleichzeitig in einen neutralen Raum, indem er sie ihrer Heilsträchtigkeit entkleidet¹⁰⁶. Paulus nimmt damit von seinem Verständnis von Rechtfertigung her sein Volk mit all den zu ihm gehörigen χαρίσματα kritisch in den Blick, erkennt die tiefe Heillosigkeit Israels und zeigt auf, daß vor Gott keine natürlichen Vorzüge, sondern ausschließlich der Glaube zählt. Auf diese Weise hebt er die Inanspruchnahme der aufgezählten Gaben als Heilsprivilegien auf, ohne ihnen ihren Charakter als Gottesgeschenke zu nehmen. Grundsätzlich und endgültig führt er in 9,30 - 10,13 die Destruktion des jüdischen Heilsweges des Gesetzes durch. Damit beraubt er Israel der nach dessen eigenem Verständnis entscheidenden Heilsprärogative. Das wahre Israel entsteht für Paulus nur unter dem Evangelium. Eine innerweltlich aufweisbare heilsgeschichtliche Kontinuität, die auf als Vorzüge verstandene und aus sich selbst heraus wirksame Gnadengaben gegründet ist, gibt es nicht. Stets entscheidet die Haltung gegenüber dem Evangelium über Heil und Verwerfung.

christlichen Kirche, ThGl 74 (1984) 59-80, hier 76, der unter dem Oberbegriff "die Verheißungen" neben den einzeln aufgeführten Gaben auch "die Verheißungen" (!) subsumiert. Könnte die Vorliebe für den Begriff "Verheißung(en)" darin begründet liegen, daß beispielsweise die νομοθεσία oder der Χριστός τὸ κατὰ σάρκα sich nicht einfach auf das "eschatologische Volk" übertragen lassen und die Suche nach einer umfassenden Kontinuität von Gott her sich unter dem Oberbegriff "Verheißung" erfolgversprechender anläßt als mit den vergleichsweise massiveren Gaben bzw. Fakten, die Paulus sonst noch aufzählt?

¹⁰⁵ Darauf weist schon H. Conzelmann hin, Art. χάρις, ThWNT IX 363-405, hier 394, Anm. 10.

¹⁰⁶ N. Baumert, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1Kor 7, FzB 47 (1984) arbeitet im Zusammenhang von 1Kor 7 und unter Hinweis auf Röm 12,6-8 und 1Kor 12,28 den Begriff χαρίσματα als "bei Paulus doch sehr offen" (60) heraus. In bezug auf das Thema "Ehe" findet er von daher zu einem Verständnis von χάρισμα im Sinne von "Geschenk" bzw. "Gnadengeschenk", das Ehelosigkeit wie Ehe umfaßt (59).

Israel erscheint in den beiden ersten großen Hauptabschnitten extrem negativ gezeichnet. Dem entspricht, daß die Heiden, die vorher, was das Heil angeht, mit leeren Händen dagestanden haben, stärker in den Vordergrund rücken, schon deshalb, weil jeder Abbau von Vorzügen Israels die Distanz zu ihnen verringert. Schließlich wird Israels Situation als so düster markiert, wobei die Heiden angesichts dessen in umso hellerem Licht dastehen, daß sich die bange Frage stellt, ob sich die Waagschale zur anderen Seite geneigt hat und Israel weiter vom Heil entfernt ist als andere. Dem gilt es, ein Gegengewicht entgegenzusetzen, da es keine größere oder geringere Nähe zum Heil gibt, sondern für alle stets nur die Entscheidung zwischen Heil und Heillosigkeit. Der Blick in die Zukunft verheißt Rettung auch für Israel, eine Gewißheit auf Hoffnung, die ihren Grund in der Gerechtigkeit Gottes findet.

11,29 nimmt den Ausgangspunkt des Paulus aus 9,4f wieder auf. Die $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ an Israel sind zwar unwiderruflich, das ist unbestritten, Rettung für Juden wie Heiden gleichermaßen gibt es aber nur aus dem Evangelium, das ist auch das Fazit von Kap. 11.

In jedem der drei Blöcke entfaltet Paulus also prinzipiell die Gleichheit aller angesichts des Evangeliums und entlarvt sogenannte natürliche Vorzüge als nicht heilsträchtig. Wenn Israel in 11 positiver erscheint als in 9, handelt es sich lediglich um Akzente innerhalb der Gesamtargumentation. Der Gefahr, daß das Pendel infolge seiner radikalen Kritik zu weit ausschlägt, wehrt Paulus durch den leichten Gegenakzent in 11. Auf diese Weise stellt er wie in jedem einzelnen der drei Abschnitte auch durch den Duktus seiner Gesamtargumentation die Gleichheit aller vor Gott heraus.

Der Gedankengang des Paulus hakt also in Röm 9 bei Israels $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ ein, nicht in erster Linie beim Unglauben des Volkes. Diese deutliche Akzentsetzung gilt es zu sehen. In allen drei Kapiteln stellt Paulus die Überlegung an, was es mit den von Israel als Vorzügen verstandenen Gaben angesichts der im Evangelium geoffenbarten $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ auf sich hat. Unter diesem Blickwinkel muß er durchgehend feststellen: Sie begründen kein Heil. Rettung für alle eröffnet ausschließlich das Evangelium, dem alle von ihrer Herkunft her gleich nah und gleich fern stehen.