

Ein exegetischer und theologischer Blick auf Röm 11.25–32*

MICHAEL WOLTER

*Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abt. für Neues Testament,
Germany. Email: wolter@uni-bonn.de*

In this article it is argued that in Rom 11.25–32 Paul starts from the situation of Israel that he has described in Rom 11.1–10: Israel is torn into two parts – a Christian minority and a non-Christian majority which has rejected the Gospel because it has been hardened. In these verses Paul develops an expectation according to which it is God himself who will take away the hardening of the non-Christian majority of Israel by leading them to faith in Christ. It is God himself whom Paul identifies as the ‘deliverer who comes from Zion’ (v. 26), although he does not expect a theophany but uses the quotations from Isa 59.20–1 and 27.9 as metaphorical circumscriptions for God’s intervention in favour of the non-Christian part of his people. Although Paul is fully convinced *that* God will intervene in favour of the non-Christian Jews, he has no idea *how* this could happen. This discrepancy between Paul’s assurance of the ‘that’ and his cluelessness regarding the ‘how’ is the reason why he presents his solution of the Israel problem in an apocalyptic mode as a revelation of a ‘mystery’ (v. 25).

Keywords: Paul, Epistle to the Romans, Israel, eschatology

Die Wissenschaft vom Neuen Testament, wie wir sie betreiben, ist eine Kulturwissenschaft. Ihr Geschäft besteht darin, dass sie die Texte des frühen Christentums als Bestandteil kulturellen Lebens interpretiert. Wir verwenden dafür analytische Kategorien, die den allgemeinen kulturellen Diskursen derjenigen Gesellschaften entnommen sind, in denen wir leben. Heute und in dem Kontext, in dem ich selbst lebe und arbeite, sind das zur Zeit vor allem – ich nenne nur eine kleine Auswahl – sozio-ökonomische, sprach- und literaturwissenschaftliche, kulturanthropologische, psychologische, ethnologische und kommunikationstheoretische Kategorien. Die Leistungsfähigkeit dieser Interpretationen ist

* Presidential Address des 72. SNTS General Meeting in Pretoria, vorgetragen am 9. August 2017. Der Alt-Präsident der Studiorum Novi Testamenti Societas, Andreas Lindemann, hat mir bei der Vorbereitung des Vortrags mit freundschaftlichem Rat zur Seite gestanden. Dafür möchte ich mich bei ihm an dieser Stelle herzlich bedanken.

in erster Linie hermeneutischer Natur. Ermöglichen sie es doch, die Eigenart der neutestamentlichen Texte auf einem relativ kurzen Weg in unsere eigenen lebensweltlichen Kontexte und kulturellen Diskurse einzulesen. Die Ergebnisse, die sie produzieren, machen unser Fach anschlussfähig an andere Wissenschaftsgebiete. Zur Plausibilität dieser Interpretationen trägt darüber hinaus bei, dass sie einander nicht ausschließen, sondern nebeneinander existieren können. Jeder wissenschaftliche und kulturelle Diskurs ist ein eigenes in sich geschlossenes Zeichensystem, das andere Zeichensysteme nicht infrage stellt, sondern komplementär ergänzt. Umgekehrt liegt aber auch auf der Hand, dass damit auch eine bestimmte Gefahr gegeben ist: dass diese Interpretationen nämlich aneinander vorbeireden, weil jede einzelne von ihnen mit ihren individuellen analytischen Kategorien arbeitet, mit denen die jeweils anderen nichts anfangen können.

Wenn wir danach fragen, auf welcher Ebene sich diese Diskurse in unserer eigenen Arbeit begegnen und sich auch *miteinander* verständigen können, müssen wir nicht lange suchen. So unterschiedlich sie auch sein mögen, sind alle Diskurse doch dadurch miteinander verbunden, dass sie von ein und derselben Voraussetzung abhängig sind, und das ist eine sorgfältige und detailgenaue Exegese der neutestamentlichen Texte. Sie ist vor allem auch darum wichtig, weil wir mit ihrer Hilfe sehr schnell eine weitere Gemeinsamkeit entdecken können, die die neutestamentlichen Texte miteinander teilen: Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie von einem dezidiert *theologischen* Wirklichkeitsverständnis bestimmt sind, das nicht nur ernstgenommen werden will, sondern das uns auch zu einer eigenen theologischen Wirklichkeitsdeutung herausfordert.

Beides möchte ich in der Weise aufnehmen, dass ich eine exegetische und theologische Lektüre von Röm 11.25–32, einem nicht ganz unprominenten Text des Neuen Testaments, präsentiere. In diesem Text versucht Paulus die Israelfrage, eines der größeren theologischen Probleme, die er in seinen Briefen bearbeitet, einer Lösung zuzuführen. Ich habe diese Gattung für den heutigen Anlass ausgewählt, weil ich zeigen möchte, dass man gerade durch solche Lektüren reich belohnt wird.

1. Ein Riss geht durch Israel (V. 25b)

Die Situation Israels, die Paulus in unserem Text voraussetzt, hat er in Röm 11.1–10 beschrieben. Sie gleicht der Lage, in der Israel sich zur Zeit Elias befunden hat, denn wie damals so geht auch jetzt ein Riss durch das Gottesvolk: Auf der einen Seite gibt es die Minderheit der christlich gewordenen Juden, zu denen Paulus sich auch selbst rechnet. Er nennt sie „Rest“ (λεῖμμα, V. 5) und „Auswahl“ (ἐκλογή, V. 7). Ihnen stehen auf der anderen Seite die nichtchristlich gebliebenen „Übrigen“ (λοιποί, V. 7) gegenüber. Auf diese Situation der Spaltung nimmt Paulus Bezug, wenn er in V. 25 feststellt: „Verhärtung (πώρωσις) ist Israel

zum Teil widerfahren“. Dieser Zusammenhang wird nicht nur durch die Wiederaufnahme von ἐπωρώθησαν (V. 7) durch πώρωσις ... γέγονεν (V. 25) indiziert, sondern wir können das mit „Verhärtung“ Gemeinte auch als Verdichtung des Schriftzitats verstehen, das Paulus in V. 8 aus Dtn 29.3 und Jes 29.10 zusammengebaut hat: „Gott gab ihnen einen Geist der Betäubung, Augen dass sie nicht sehen, und Ohren, dass sie nicht hören – bis auf den heutigen Tag.“ Darüber hinaus ist es aber auch der Ausdruck ἀπὸ μέρους („zum Teil“), in dem die Beschreibung der Situation Israels von Röm 11.1–10 wiederkehrt,¹ denn mit ihm verweist Paulus auf das Gegenüber der „Übrigen“ (V. 7) zum „Rest“ und zur „Auswahl“ (VV. 5, 7). Diese Querverbindung ist von großer Bedeutung für die Semantik des Israel-Begriffs, den Paulus hier verwendet. Er spricht hier von Israel in derselben Weise, wie er es bereits zuvor mehrfach getan hatte (in Röm 9.6bα, 27a; 11.1, 7).² Demnach besteht 'Israel' einerseits *nur* aus den Juden, andererseits aber auch aus *allen* Juden, d.h. den nichtchristlichen genauso wie den christlichen. 'Israel' reicht bis ins 'Christentum' hinein, und Juden, die 'Christen' werden, hören damit nicht auf, zu Israel zu gehören. Mit ἀπὸ μέρους will Paulus darum sagen: Nicht Israel insgesamt ist „Verhärtung widerfahren“, sondern nur seinem nichtchristlichen Teil. Was der *Erkenntnisgrund* für diese Feststellung ist, hat Paulus in Röm 9.30–10.21 entfaltet: das Nein der nichtchristlichen Mehrheit Israels zum Evangelium von Jesus Christus bzw. – in Anlehnung an E. P. Sanders gesagt – die Weigerung der großen Mehrheit Israels 'Christen' zu werden.³

In V. 26a wird Paulus dem ἀπὸ μέρους Israels (V. 25b) die Rede von „ganz Israel“ (πᾶς Ἰσραήλ) gegenüberstellen. So weit sind wir aber noch nicht, denn erst einmal geht es noch mit der Beschreibung der gegenwärtigen Situation der

1 ἀπὸ μέρους gehört entweder zu „Israel“ oder zu γέγονεν. Mit πώρωσις darf man es nicht verknüpfen (anders z.B. W. Sanday/A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1980 = 1902⁵) 334–5; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt* (KNT 6; Leipzig: A. Deichert'sche, 1925³) 523; J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; London/New York: Doubleday, 1993) 621; A. J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2011) 417–18; O. Hofius, *Paulusstudien* (WUNT 51; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994²) 190). Verhärtung gibt es genauso wie Schwangerschaft entweder ganz oder gar nicht.

2 Denselben Umfang hat auch die Bezeichnung Ἰσραηλιτῆς/Ἰσραηλιῖται in Röm 9.4; 11.1d; 2 Kor 11.22. – Demgegenüber verwendet Paulus in Röm 9.31; 10.19, 21 und indirekt auch in 11.7c einen anderen Israel-Begriff: Hier bezeichnet er mit „Israel“ nur die nichtchristlichen Juden. Der paulinische Israel-Begriff in Röm 9–11 ist also semantisch nicht kohärent.

3 Vgl. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1977) 552: „In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity*“ (kursiv im Original). – Sanders trifft die paulinische Sicht der Dinge freilich nicht präzise, denn er trägt das heutige Gegenüber von Christentum und Judentum in die paulinische Sicht der Dinge ein. Für Paulus gilt dieses Urteil für das Judentum nach Röm 11.1–10 und 11.25 demgegenüber nicht insgesamt, sondern nur ἀπὸ μέρους.

nichtchristlichen Mehrheit Israels weiter. In V. 25d spricht Paulus zwar über die „Heiden“ (ἔθνη) und deren Hinzukommen zum Glauben,⁴ doch hat er an ihnen als solchen kein Interesse.⁵ Die Aussage über das Hinzukommen der Heiden ist vielmehr eine Aussage über die nichtchristliche Mehrheit Israels und die *Dauer* ihrer „Verhärtung“ (πώρωσις). Im Hinblick auf dieses Thema fungiert der Abschluss des „Reinkommens“ der Heiden darum sowohl als *terminus ad quem* wie auch als *terminus post quem*: Zum einen stellt Paulus fest, dass die „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels bestehen bleibt, *bis* das „Reinkommen“ der Heiden abgeschlossen ist. Zum anderen betont er, dass diese Verhärtung dann – d.h. *nachdem* die „Vollzahl der Heiden“ „reingekommen“ ist – ihr Ende finden wird.

2. Die Rettung „ganz Israels“ (V. 26a)

Wenn wir uns nun die Fortsetzung in V. 26 anschauen und danach fragen, wie sie sich zu V. 25 verhält, ergibt sich ein ambivalentes Bild. Dieser Eindruck hat seinen Grund darin, dass der Charakter der Fortsetzung einerseits deutlich erkennbar ist, andererseits aber auch erst mühsam zutage gefördert werden muss.

1. Beginnen wir mit dem, was einfach ist: Die Feststellung, Israel sei „zum Teil“ (ἀπὸ μέρους) „verhärtet“ (V. 25b), findet ihr direktes Gegenüber in der Ankündigung, dass „ganz“ (πᾶς) Israel gerettet wird“. Der Ausdruck πᾶς (Ἰσραήλ) ist antithetisch auf ἀπὸ μέρους bezogen, und Paulus hebt mit ihm hervor, dass die Spaltung Israels in einen christlichen und einen nichtchristlichen Teil nach dem „Reinkommen“ der Heiden aufgehoben wird. Der Riss, der nach 11.1–10 durch Israel geht, wird geschlossen, und die Trennung zwischen der „Erwählung“ und den „Übrigen“, die „verhärtet wurden“ (11.7), wird ihr Ende finden. Mit der Ergänzung des Attributs πᾶς zu Ἰσραήλ will Paulus eine Pointe setzen, die das, was er in Röm 9.27 unter Rückgriff auf Jes 11.22 und ebenfalls mit σωθήσεται geschrieben hatte, korrigiert: Es ist nicht nur der judenchristliche „Rest“ Israels, der gerettet wird, sondern auch seine nichtchristliche Mehrheit. Damit ist Paulus das, was er in Röm 10.1 noch als Herzenswunsch und Gebetsanliegen geäußert hatte – *dass* auch die nichtchristliche Mehrheit Israels „zum Heil“ (εἰς σωτηρίαν) gelangen möge –, in 11.26 zur Gewissheit geworden.

4 Mehr bedeutet das metaphorische εἰσέρχασθαι an dieser Stelle nicht (s. auch B. Byrne, *Romans* (SacPag 6; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007² [1996]) 354: „added to the number who presently believe“. Paulus hat hier denselben Vorgang im Blick wie in Röm 11.17, 18, 24 mit der Rede vom Eingefropft-Werden der wilden Zweige in den edlen Ölbaum.

5 Wir können darum offen lassen, ob πλήρωμα τῶν ἐθνῶν *alle* Heiden meint, oder ob Paulus mit diesem Ausdruck auf die Vorstellung vom eschatologischen Maß zurückgreift und lediglich das Erreichen der von Gott festgesetzten Zahl der Heiden, die zum christlichen Glauben finden werden, bezeichnen will; vgl. dazu R. Stuhlmann, *Das eschatologische Maß im Neuen Testament* (FRLANT 132; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

„Ganz Israel“ – das sind hier alle Juden, von denen in 11.1–10 die Rede war, und es sind nur die Juden. Christlich gewordene Heiden gehören ihm nicht an. – Bis hierher ist darum alles noch ganz einfach.

2. Dann gibt es aber auch noch das, was nicht so klar ist: Sein Gegenstand ist die Frage, *wie* sich die Rettung „ganz Israels“ zur Beendigung der „Verhärtung“ seiner nichtchristlichen Mehrheit verhält. In Bezug auf diese Frage gibt es unter den Interpreten dieses Textes keine Einigkeit. Im Zentrum der Debatte steht die Bedeutung von καὶ οὕτως zu Beginn von V. 26.⁶ In Frage kommen drei Bedeutungen, die auch außerhalb des Neuen Testaments belegt sind. Ich nenne jeweils nur ein Beispiel:

(a) Die erste Bedeutung beschreibt ein zeitliches Nacheinander. Sie ist darum *rein temporal*.⁷ Zu übersetzen wäre „und dann“. Belegt ist sie z.B. in TestHiob 5.2–3; hier berichtet Hiob:

Ich ... machte mich in der folgenden Nacht auf, nahm 50 Knechte mit und ging in den Götzentempel und machte ihn dem Erdboden gleich; **danach** kehrte ich in mein Haus zurück (ἐγώ, ..., ἀναστὰς ἐν τῇ ἑξῆς νυκτί, παραλαβὼν μεθ' ἐαυτοῦ πεντήκοντα παῖδας, καὶ εἰς τὸν ναὸν τοῦ εἰδωλίου ἀπελθὼν κατήνεγκα αὐτὸ εἰς τὸ ἔδαφος, **καὶ οὕτως** ἀνεχώρησα εἰς τὸν οἶκόν μου)."

Auf Röm 11.26 übertragen, würde diese Bedeutung eine einfache zeitliche Abfolge zum Ausdruck bringen: Nach dem Ende der „Verhärtung Israels“, zu dem es im Anschluss an das „Reinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ kommen wird, wird „ganz Israel“ gerettet werden.

(b) Die zweite Bedeutung ist ebenfalls temporal. Ich möchte sie jedoch von der ersten unterscheiden und *'konnektiv'* nennen, weil zwischen dem, was vor καὶ οὕτως steht, und dem, was danach kommt, ein sachlicher Zusammenhang

6 Einen gewissen Konsens gibt es lediglich darin, dass die mitunter postulierte Korrelation von καὶ οὕτως mit καθὼς γέγραπται in V. 26b (u.a. von W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin/New York: de Gruyter, 1988⁵) 1209; Ch. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9–11* (FRLANT 86; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 43 Anm. 88; P. Stuhlmacher, „Zur Interpretation von Römer 11,25–32“, *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (München: Chr. Kaiser, 1971) 555–70, hier 560) unwahrscheinlich ist.

7 So z.B. Zahn, *Römer*, 523; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen: Mohr Siebeck, 1980⁴) 303; s. aber auch Th. R. Schreiner, *Romans* (BECNT 6; Grand Rapids: Baker Academic, 1998) 618; N. Hyl Dahl, „Καὶ οὕτως i Rom 11,26“, *DTT* 37 (1974) 231–4; vgl. auch P. W. van der Horst, „'Only Then Will All Israel Be Saved': A Short Note on the Meaning of καὶ οὕτως in Romans 11:26“, *JBL* 119 (2000) 521–5; J. M. Scott, „'Und so wird ganz Israel gerettet werden' (Röm 11,26)“, *Christen, Juden und die Zukunft Israels* (hg. B. Schwarz/H. Stadelmann; EDIS 1; Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2009) 55–95, hier 56–62.

besteht.⁸ Als Übersetzung bietet sich „daraufhin“ an. Sie findet sich z.B. in TestJos 5.1; hier sagt Potiphars Frau zu Josef:

Wenn du nicht ehebrechen willst, beseitige ich den Ägypter [d.h. ihren Mann];
daraufhin werde ich dich legaliter zum Mann nehmen (εἰ μοιχεύσαι οὐ θέλεις ἐγὼ ἀναίρω τὸν Αἰγύπτιον· **καὶ οὕτως** νόμῳ λήψομαί σε εἰς ἄνδρα).

Der Unterschied zur erstgenannten Bedeutung ist nicht groß, denn hier wie dort stellt καὶ οὕτως ein zeitliches Nacheinander her.⁹ Anders als bei der rein temporalen Bedeutung ist jetzt aber das vor καὶ οὕτως genannte Geschehen so etwas wie die Voraussetzung für das auf es folgende Ereignis. Dementsprechend würde καὶ οὕτως in Röm 11.25–6 die Aufhebung der ‘Verhärtung’ Israels nach dem „Reinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ zur Voraussetzung dafür machen, dass „ganz Israel gerettet wird“.

(c) Die dritte Bedeutung möchte ich ‘modal-resümierend’ nennen.¹⁰ Als Übersetzung käme „auf diese Weise“ in Frage wie z.B. in Josephus, *Ant.* 6.83; hier berichtet Josephus über Sauls Salbung durch Samuel in Gilgal:

Und noch einmal ... salbte der Prophet Saul mit heiligem Öl und proklamierte ihn zum zweiten Mal zum König. **Auf diese Weise** wurde das Staatswesen der

8 Vgl. auch Sanday/Headlam, *Romans*, 335; M.-J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains* (EtB; Paris: Gabalda, 1950⁶) 284 („causalité“); F. J. Leenhardt, *L’épître de Saint Paul aux Romains* (CNT(N) 6; Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé, 1957) 165 („relation logique“); O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978⁹) 354–5; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6; Freiburg i.Br.: Herder, 1979²) 339–40; Fitzmyer, *Romans*, 623; Byrne, *Romans*, 354; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6; Leipzig: EVA 2012⁴) 286; R. Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007) 701; D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus* (FzB 1; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1973) 251; H. Hübner, *Gottes Ich und Israel: Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11* (FRLANT 136; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 111; Hofius, *Paulusstudien*, 193 mit den dort in Anm. 74 genannten Belegen; R. Hvalvik, „A ‘Sonderweg’ for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27“, *JSTNT* 38 (1990) 87–107, hier 97; T. Nicklas, „Paulus und die Errettung Israels: Röm 11,25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog“, *EChr* 2 (2011) 173–97, hier 181.

9 Darum gehören auch Apg 7.8; Röm 5.12; 1 Kor 14.24; 1 Thess 4.17 zu dieser Gebrauchsweise.

10 So z.B. U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh 49; München: Chr. Kaiser, 1968) 293–4; D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT; Regensburg: Pustet, 1985) 199; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. II (EKK VI/2; Zürich u.a.: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980) 255; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Bd. II (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975) 576; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NIC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 720; N. T. Wright, „The Letter to the Romans“, *The New Interpreter’s Bible*, Bd. X (Nashville, TN: Abingdon, 2002) 393–770, hier 691; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 319–20; D. Sänger, „Rettung der Heiden und Erwählung Israels: Einige vorläufige Erwägungen zu Römer 11,25–27“, *KuD* 32 (1986) 99–119, hier 107–8; J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015) 555.

Hebräer in ein Königtum verwandelt (καὶ πάλιν ... ὁ προφήτης χρίει τὸν Σαοῦλον τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ καὶ δεύτερον ἀναγορεύει βασιλεία. καὶ οὕτως ἡ τῶν Ἑβραίων πολιτεία εἰς βασιλείαν μετέπεσεν)."

Übertragen auf Röm 11.25–6 würde diese Bedeutung zum Ausdruck bringen, dass die 'Verhärtung', die einem Teil Israels bis zum „Reinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ widerfahren ist, die Art und Weise wäre, auf die „ganz Israel“ gerettet wird.

3. Wenn wir fragen, welche dieser drei Bedeutungen für die Interpretation von Röm 11.25–6 in Frage kommt, so gilt das sicher am wenigsten für den zuletzt genannten modal-resümierenden Gebrauch. Vor allem zwei Gründe sprechen gegen diese Interpretation von καὶ οὕτως in Röm 11.26.¹¹ Wenn Paulus zum einen schreibt, dass „ganz Israel“ gerettet wird, schließt das auch den „Rest“ (9.27; 11.5) sowie die ἐκλογή (11.7) ein, also die christliche Minderheit in Israel. Sie ist hier bei πᾶς Ἰσραήλ mitgemeint. Von ihr wird er aber kaum sagen können, dass sie auf dem Weg der 'Verhärtung' der nichtchristlichen Juden gerettet wird. Diese Interpretation arbeitet mit einem ganz anderen Israel-Begriff als Paulus. Sie eskamotiert die christlichen Juden kurzerhand aus Israel heraus, und indem sie den Umfang von „ganz Israel“ auf die nichtchristlichen λοιποὶ von 11.7 reduziert, spricht sie auch Paulus die Zugehörigkeit zu Israel ab. Diese Interpretation zerbricht die Einheit Israels, weil sie impliziert, dass christliche und nichtchristliche Juden auf unterschiedliche Weise „gerettet“ werden. – Darüber hinaus kann diese Interpretation nicht erklären, warum Paulus vorher ausdrücklich mitteilt, dass die 'Verhärtung' der nichtchristlichen Mehrheit Israels zeitlich begrenzt ist. Der Bezug von καὶ οὕτως auf die 'Verhärtung' der nichtchristlichen Juden würde die Aussage über ihre zeitliche Befristung in V. 25 vielmehr gänzlich funktionslos machen. – Die modal-resümierende Interpretation hat darum die geringste Wahrscheinlichkeit für sich.

Von den beiden temporalen Interpretationen spricht mehr für die konnektive (b), denn aus dem Arrangement der in den Blick genommenen Vorgänge geht hervor, dass Paulus nicht einfach nur eine chronologische Abfolge beschreiben, sondern den Zusammenhang zwischen den vor und hinter καὶ οὕτως stehenden Ereignissen aufweisen will. Die Aufhebung der 'Verhärtung' der nichtchristlichen Mehrheit Israels nach dem „Reinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ wäre dann die Voraussetzung dafür, dass „ganz Israel“ gerettet wird.

Zugunsten dieser Interpretation lassen sich auch Texte anführen, in denen καὶ οὕτως wie hier bei Paulus mit einem der griechischen Wörter für „bis“ korrespondiert und mit diesem zusammen eine bedingte Abfolge von Vorgängen beschreibt. Ich nenne wieder nur *ein* Beispiel, in dem das „bis“ dieselbe

¹¹ Vgl. auch die Kritik an dieser Interpretation durch Hofius, *Paulusstudien*, 192 und Hvalvik, „Sonderweg“, 97.

Doppelfunktion eines *terminus ad quem* und *terminus post quem* hat wie in Röm 11.25. Der Perieget Polemon (2. Jh. v.Chr.) erzählt von Seeleuten, die von Syrakus

absegeln, bis (μέχρι) der Schild auf dem Athenatempel unsichtbar wird; καὶ οὕτως (daraufhin) werfen sie einen Keramikbecher ins Meer, in den sie ..., Weihrauch und andere Gewürze gefüllt haben (Athenaeus, *Deipn.* 11.6 (14.462c)).

In Röm 11.25–6 ginge mit dieser Bedeutung von καὶ οὕτως einher, dass die ‘Rettung’ ganz Israels (V. 26) und die Wiederherstellung seiner Einheit zwei unterschiedliche Ereignisse sind, denn Israels ‘verhärtete’ Mehrheit und seine glaubende Minderheit werden ja nicht getrennt voneinander „gerettet“. Die Einheit Israels wird vielmehr bereits dadurch wiederhergestellt, dass nach dem „Reinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ die „Verhärtung“ seiner nichtchristlichen Mehrheit beendet wird. Das kann aber nach allem, was Paulus ab Röm 9.30 geschrieben hat, nichts anderes bedeuten, als dass er erwartet, dass auch sie zum Glauben findet.

3. Der „Retter ... aus Zion“ (VV. 26b–7)

Wenn wir nun fragen, wie Paulus sich die Rettung „ganz Israels“ vorgestellt hat, dürfen wir nicht den Fehler machen, sie in dem in V. 26b–7 folgenden Schriftzitat zu suchen, das Paulus aus Jes 59.20–1 und 27.9 zusammengestellt hat. Dieser Weg ist uns dadurch versperrt, dass das vorangegangene καὶ οὕτως nicht durch καθὼς γέγραπται aufgenommen wird.¹² Im Zusammenhang der paulinischen Argumentation fallen dem Schriftzitat darum zwei Aufgaben zu: Zum einen soll es die zuvor formulierte Gewissheit bekräftigen, dass auch die bis zum „Reinkommen“ des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν verhärtete Mehrheit Israels „gerettet werden wird“. Zum anderen macht Paulus mit seiner Hilfe deutlich, dass niemand anderer als *Gott* selbst es ist, von dem er die Aufhebung der Verhärtung der nichtchristlichen Mehrheit Israels und dann auch die Rettung ganz Israels erwartet.

1. Die entscheidende Weichenstellung, durch die das Zitat in diese Richtung gelenkt wird, findet sich gleich am Anfang, und für niemanden, der sich bereits mit diesem Text beschäftigt hat, sage ich damit etwas Neues: Der aus Jes 59.20–1 übernommene Zitatteil beginnt in der Septuaginta mit ἔνεκεν Σιών. Hieraus ist bei Paulus ἐκ Σιών geworden, so dass bei ihm der „Erlöser“ nicht „um Zions willen“ kommt, sondern „aus Zion“. Ob Paulus diese Änderung selbst

¹² Vgl. Anm. 6.

vorgenommen hat,¹³ oder ob sie bereits in seiner Vorlage stand,¹⁴ ist schwer zu entscheiden.

Wenn wir uns nun den Ausdruck ἐκ Σιών näher anschauen und nach seinem semantischen Profil fragen, erleben wir eine nicht geringe Überraschung: Im Alten Testament und in der Literatur des frühen Judentums ist es nur eine kleine Handvoll Texte, in denen sich der Ausdruck „aus Zion“ (hebr. יְרוּשָׁלַיִם; griech. ἐκ Σιών) findet. Ihre Zahl ist so klein, dass wir sie uns hier alle anschauen können (Übersetzung der Texte und Zählung der Psalmen nach der Septuaginta).¹⁵

Ps 13.7 par. Ps 52.7: Wer wird ἐκ Σιών das Heil Israels bringen? Wenn der Herr die Gefangenschaft seines Volkes wendet, soll [Ps 52.7: „wird“] Jakob jubeln, und Israel soll [Ps 52.7: „wird“] sich freuen;¹⁶

Ps 19.3: Er sende dir Hilfe aus dem Heiligtum, und ἐκ Σιών helfe er dir auf;

Ps 49.2: ἐκ Σιών wird die Zierde seiner Schönheit, wird Gott öffentlich sichtbar kommen (ἐμφανῶς ἦξει);

Ps 109.2: Den Stab deiner Macht wird der Herr aussenden ἐκ Σιών;

Ps 127.5: Der Herr möge dich segnen ἐκ Σιών, und sehen sollst du das Heil Jerusalems alle Tage deines Lebens;

Ps 133.3: Der Herr segne dich ἐκ Σιών, der Himmel und Erde gemacht hat;

Ps 134.21: Gelobt sei der Herr ἐκ Σιών, der in Jerusalem wohnt;

Jes 2.3 par. Mi 4.2: ἐκ Σιών wird Weisung ausgehen, und das Wort des Herrn aus Jerusalem;

13 So z.B. J. D. G. Dunn, *Romans*, Bd. II (WBC 38B; Dallas: Word, 1988) 682; Moo, *Romans*, 728; Jewett, *Romans*, 703; W. Keller, *Gottes Treue – Israels Heil: Röm 11,25–27. Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion* (SBB 40; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1998) 267–8; J. R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'In Concert' in the Letter to the Romans* (NovTSupp 101; Leiden: Brill 2002) 285–6.

14 So z.B. B. Schaller, „ἦξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος: Zur Textgestalt von Jes 59:20f. in Röm 11:26f.“, idem, *Fundamenta Judaica* (StUNT 25; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) 162–6; F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 40; Ch. D. Stanley, „The Redeemer Will Come ἐκ Σιών: Romans 11.26–27 Revisited“, *Paul and the Scriptures of Israel* (hg. C. A. Evans/J. A. Sanders; JSNTS 83; Sheffield: JSOT, 1993) 118–42, hier 133: die Änderung sei bereits in der vorchristlichen Septuaginta-Überlieferung erfolgt. – D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* (BHT 69; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986) 176 führt sie auf das vorpaulinische Christentum zurück. – Wright, „Romans“, 692 vermutet Einfluss von Dtn 33.2 (κύριος ἐκ Σινῶ ἦκει, „der Herr ist vom Sinai gekommen“). Hier ist aber von einem ganz anderen Berg die Rede.

15 Abgesehen von diesen Texten gibt es ἐκ Σιών etc. in der Literatur des frühen Judentums nur noch in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung zu *Vit. proph.* 2.10 (vgl. A. M. Schwemer, *JSHRZ* 1/7, 580 Anm. 10a). Der Text ist jedoch christlicher Provenienz: „Weggegangen ist der Herr ἐκ Σιών zum Himmel, und er wird wiederkommen in Macht. Und das Zeichen seiner Wiederkunft wird euch sein, wenn alle Völker das Kreuz verehren“.

16 Die Septuaginta-Fassung weicht hier vom hebräischen Ausgangstext ab, der in Ps 14.7 par. 53.7 lautet: „O käme(n) doch aus Zion (יְרוּשָׁלַיִם) die Rettung(en) für Israel! Wenn JHWH die Gefangenschaft seines Volkes wendet, wird Jakob jubeln, Israel sich freuen.““

Joel 4.16 par. Am 1.2: Der Herr wird ἐκ Σιών laut schreien [Am 1.2: „hat ... gebrüllt“] und aus Jerusalem seine Stimme hören lassen [Am 1.2: „gelassen“].

Das sind alle Texte aus dem Alten Testament und dem frühen Judentum, in denen der Ausdruck „aus Zion“ vorkommt. Auch in Qumran und in den nicht griechisch überlieferten Schriften findet er sich nicht. Die Zahl der Texte ist klein, doch ist sie groß genug, um ihr semantisches Profil deutlich hervortreten zu lassen. Es gibt zwei Gemeinsamkeiten:

Die eine: Es geht immer um das Heil Israels. „Aus Zion“ hat Israel nichts als Heil zu erwarten.

Und die andere: „Aus Zion“ greift immer nur einer ein: der Gott Israels, denn nur der wohnt in Zion. Niemand sonst. Ob Paulus den Ausdruck ἐκ Σιών in einer Septuaginta-Überlieferung von Jes 59.20 bereits vorgefunden hat oder ob er den Text selbst geändert hat, macht darum keinen großen Unterschied. Das semantische Profil dieser Redeweise spricht so oder so dafür, dass er das Jesaja-Wort nur so verstanden haben kann, dass in ihm von niemand anderem die Rede ist als von *Gott* und von seinem Eingreifen zugunsten Israels.

Diese Einbettung des Ausdrucks ἐκ Σιών macht es möglich, die vieldiskutierte Frage, wer nach paulinischem Verständnis „der Retter“ (ὁ ῥυόμενος) sei, von dem das Zitat spricht, Gott¹⁷ oder Christus,¹⁸ einer klaren Antwort zuzuführen: Paulus will die prophetische Verheißung nicht auf Jesus Christus bezogen wissen, sondern allein auf *Gottes* Heilshandeln an seinem Volk. Vor mehr als vierzig Jahren hat Krister Stendahl darauf aufmerksam gemacht, „daß Paulus diesen ganzen Teil des Römerbriefes schreibt, ohne den Namen Jesu Christi zu erwähnen“,¹⁹ und man kann sagen, dass diese Beobachtung einen Sachverhalt

17 So u.a. Zahn, *Römer*, 525–6; K. Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden* (München: Chr. Kaiser, 1978) 13–14; L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1987) 143; H. Räisänen, „Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens“, *ANRW* II.25.4 (1987) 2891–2939, hier 2919; Stanley, „Redeemer“, 137–8; Nicklas, „Paulus“, 183–6; K. Wengst, „*Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk*“: *Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008) 373.

18 So mit Bezug auf die Parusie (das zweite Kommen Christi) u.a. Michel, *Römer*, 356; Käsemann, *Römer*, 304; Cranfield, *Romans*, II.578; Wilckens, *Römer*, II.256; Dunn, *Romans*, II.682; Moo, *Romans*, 728; Schreiner, *Romans*, 619–20; Haacker, *Römer*, 286; Jewett, *Romans*, 703; F. Mußner, „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26)“, *Kairos* 18 (1976) 241–55, hier 250; Hofius, *Paulusstudien*, 196; J. Flebbe, *Solus Deus: Die Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer* (BZNW 158; Berlin/New York: de Gruyter, 2008) 367–8. Zugunsten dieser Interpretation wird oft auf 1 Thess 1.10 verwiesen. – Mit Bezug auf das bereits erfolgte erste Kommen Christi u.a. Zeller, *Römer*, 199; Fitzmyer, *Romans*, 624–5; Hvalvik, „Sonderweg“, 92–3; S. Voorwinde, „Rethinking Israel: An Exposition of Romans 11:25–27“, *VR* 68 (2003) 4–48, hier 45–7; K. Müller, „Ein notwendiger Abschied: Kein ‚Sonderweg‘ für Israel nach Röm 11,25–27“, *Glaube in der Welt von heute*, Bd. II (hg. Th. Franz/H. Sauer; Würzburg: Echter, 2006) 244–62, hier 254.

19 Stendahl, *Jude*, 14.

benennt, der für den inhaltlichen Kern der paulinischen Argumentation wesentlich ist: Akteure in diesem Teil von Röm 9–11 sind ausschließlich Gott und sein Volk Israel.

Hinzu kommt noch, dass Paulus das Eingreifen Gottes trotz der Rede von dessen ‘Kommen’ sicher nicht als ein Theophaniegesehen erwartet hat. Dass wir die Rede vom ‘Kommen’ Gottes nicht wörtlich verstehen dürfen, geht schon aus Röm 9.9 hervor: Obwohl Paulus hier Gen 18.10, 14 mit den Worten zitiert: „Zu dieser Zeit werde ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben“, hat er sich das ‘Kommen’ Gottes hier natürlich nicht als eine Theophanie vorgestellt. Es wäre darum ein Kategorienfehler, wenn man den metaphorischen Charakter der hier und dort formulierten Ankündigung verkennen und annehmen würde, dass Jes 59.20 und Röm 11.26 vom ‘Kommen’ Gottes so reden wie vom Kommen eines Menschen. Auch in Joel 4.16 und Am 1.2 („der Herr wird aus Zion laut schreien/hat aus Zion gebrüllt“) wird ja nicht erwartet, dass Gott rumschreit, wenn er zugunsten Israels eingreift. Das ‘Brüllen’ und das ‘Kommen’ Gottes sind vielmehr metaphorische Umschreibungen für sein Einschreiten zugunsten seines Volkes. Über dessen Art und Weise ist damit nichts gesagt.

2. Wenn wir als nächstes danach fragen, was Paulus von Gottes Eingreifen konkret erwartet, erhalten wir die Antwort von der Fortsetzung des Zitats. Hier ist von maßgeblicher Bedeutung, dass Paulus Jes 59.20–1 ausgerechnet mit Jes 27.9c kombiniert. Für diese Verknüpfung ausschlaggebend war vermutlich die Parallelität von Jes 59.20b („er wird entfernen die Gottlosigkeiten von Jakob“ (ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ)), Röm 11.26d) mit Jes 27.9c („wenn ich wegnehme ihre Sünden“ (ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν), Röm 11.27b). In beiden Fällen wird ein und dieselbe Verheißung ausgesprochen: dass Gott Israel von seinen „Gottlosigkeiten“ bzw. von seinen „Sünden“ befreien wird.

Für die Übertragung des Zitats auf den Kontext, in den es eingebettet ist, sind drei Aspekte wichtig:

Zum einen wird die Verknüpfung des Zitats mit dem Kontext durch die Pronomina αὐτοῖς (V. 27a) und αὐτῶν (V. 27b) hergestellt: Sie verweisen auf denjenigen Teil Israels, von dessen „Verhärtung“ (πώρωσις; V. 7.25) Paulus zuvor gesprochen hatte.

Zum anderen finden die „Gottlosigkeiten“ (ἀσέβεια) und „Sünden“ (ἁμαρτία) Jakob-Israels, von denen im Zitat die Rede ist, ihre Entsprechung in der „Verhärtung“ (πώρωσις, V. 25c) und im „Ungehorsam“ (ἀπειθεια, VV. 30b, 31a, 32a) der nichtchristlichen Mehrheit Israels. „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ auf der einen Seite sowie „Verhärtung“ und „Ungehorsam“ auf der anderen Seite haben miteinander gemeinsam, dass es keine neutralen Beschreibungsbegriffe sind, sondern theologische Wertungen, die ein gestörtes Gottesverhältnis anzeigen. Dessen Wiederherstellung setzt darum in beiden Fällen voraus, dass „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ bzw. „Verhärtung“ und „Ungehorsam“ ein Ende gefunden haben. Wir dürfen dabei allerdings nicht die

Balance zwischen Distanz und Nähe der Textwelt des Zitats und derjenigen des Kontextes verlieren: Mit dem Zitat will Paulus die „Verhärtung“ und den „Ungehorsam“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels selbstverständlich nicht als „Gottlosigkeit“ und „Sünde“ etikettieren, sondern es geht ihm darum, das Eingreifen *Gottes* zu charakterisieren. Gott wartet mit seinem Eingreifen nicht darauf, bis Jakob-Israel seine „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ von sich aus aufgegeben hat. Im Zitat ist darum auch nicht die Rede davon, dass Gott die „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ seines Volkes ‘vergeben’ wird. Gottes rettendes Eingreifen erfolgt vielmehr dadurch, dass er selbst von sich aus dafür sorgen wird, dass Jakob-Israel mit seinen „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ aufhört.

Darum *zum Dritten*: Wie im Zitat die Rettung Israels darin besteht, dass Gott es aus seinen „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ herausführt, so gilt Analoges für die „Verhärtung“ und den „Ungehorsam“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels. Gottes Eingreifen als ‘Retter aus Zion’ erfolgt dadurch, dass er ihre „Verhärtung“ und ihren „Ungehorsam“ beendet, und das führt zu demselben Ergebnis, das wir schon oben festgestellt haben: Nach dem, was seit Röm 9.31 vorausgegangen war, kann dies nichts anderes bedeuten, als dass Gott auch die jetzt noch verhärteten „Übrigen“ Israels von 11.7 zum Christus-Glauben führt, so dass „daraufhin“ (καὶ οὕτως) „ganz Israel gerettet wird“ (V. 26).²⁰ Aus der Einbettung der beiden Jesaja-Zitate in den Kontext der paulinischen Argumentation geht darum hervor, dass Paulus die Einbeziehung der nichtchristlichen Juden in die Rettung ganz Israels *nicht* auf einem „Sonderweg“ erwartet hat, der sie am Christus-Glauben vorbei zum Heil führte.²¹

3. Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Wir können die Interpretation des Schriftzitats nicht abschließen, ohne auch die Grenze der paulinischen Gewissheit in den Blick zu nehmen. Paulus will mit dem Zitat zwar die Gewissheit vermitteln, *dass* Gott selbst eingreifen wird, um die „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels zu beenden, so dass dann schließlich „ganz Israel“ gerettet wird.²² Was Paulus aber nicht weiß und worüber er auch kein Wort verliert, ist das *Wie*. Wenn wir nach ihm fragen, d.h. danach, auf welchem Wege Gott die „Verhärtung“ Teil-Israels beseitigen wird, tut sich vielmehr eine riesige Leerstelle auf.²³ Wer hier an so etwas wie eine christliche

20 Hierbei handelt es sich um dasselbe eschatologische „Gerettet-Werden“ (σωθήσεσθαι), von dem bereits in Röm 5.9, 10; 10.9, 13 die Rede war.

21 So u.a. Stendahl, *Jude*, 13–14; J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 1983) 200–1, 261–2; Gaston, *Paul*, 135–50. Den Begriff „Sonderweg“ hat Zeller, *Juden*, 245 geprägt; die durch ihn bezeichnete Interpretation teilt er aber nicht.

22 S. auch Hvalvik, „Sonderweg“, 95; Stuhlmann, *Maß*, 165.

23 S. auch N. Walter, „Zur Interpretation von Römer 9–11“, *ZThK* 81 (1984) 172–95, hier 177: „Es bleibt vielmehr Gottes Geheimnis, *wie* er das bewerkstelligen wird, was Paulus von ihm mit Gewißheit erwartet.“

Judenmission denken wollte, hätte Paulus gründlich missverstanden, denn von der Kirche und ihrer Verkündigung ist in diesem Abschnitt des Römerbriefes mit keinem Wort die Rede. Wir müssen darum ernstnehmen, dass alle Verben, mit denen Paulus in diesem Abschnitt über das zukünftige Heilsgeschick der nichtchristlichen Mehrheit Israels spricht, immer nur *Gott* als grammatisches oder logisches Subjekt haben: σωθήσεται (V. 26), ἥξει (V. 26), ἀποστρέψει (V. 26), ἀφέλωμαι (V. 27b). Paulus spricht hier einzig und allein von *Gottes* Handeln. Für Konkretionen reicht sein Vorstellungsvermögen nicht aus.

Wie groß die Leerstelle ist, die sich jenseits der Gewissheit auftut, *dass* Gott die „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels beseitigen wird, möchte ich mit Hilfe von zwei Beispielen veranschaulichen. Beide sind von dem Interesse geleitet, die Erklärungslücke, die Paulus hier lässt, zu schließen: Ich habe gerade diese beiden Beispiele nur aus einem einzigen Grund ausgewählt: weil sie nämlich so weit auseinanderliegen:

(a) Nach *Otfried Hofius* erwartet Paulus, dass Israel „aus dem Munde des wiederkommenden Christus selbst das Evangelium vernehmen (wird)“:

Das dem wiederkommenden Christus begegnende Israel wird also an *ihn* glauben, *seinen* Namen ... anrufen, einstimmen in den Ruf: κύριος Ἰησοῦς.

Das bedeute: „Israel kommt auf die gleiche Weise zum Glauben wie Paulus selbst.“²⁴

(b) Demgegenüber schreibt *Neil Elliott* Paulus eine ganz andere Erwartung zu:

Das Gefolge der Bekehrten aus den Völkern, die er [sc. Paulus] in einer Kolonne nach Jerusalem führen wird ..., wird seine jüdischen Brüder in ein solches Erstaunen versetzen, dass sie von sich aus die Überzeugung gewinnen, dass die Verheißungen Deuterosejas für das messianische Zeitalter erfüllt sind.²⁵

Beide Darstellungen sind durch zwei Gemeinsamkeiten miteinander verbunden: Obwohl sie einander ausschließen, werden sie nicht durch das widerlegt, was Paulus zumindest in Röm 11.25–7 schreibt. Beide Szenarien bleiben vielmehr ganz im Rahmen der hier ausgesprochenen Gewissheit, dass Gott eingreift, um die „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels aus der Welt zu schaffen. Sie lassen sich darum beide als mögliche Konkretionen von Gottes Eingreifen deuten. Ebenso offenkundig ist aber auch, und das ist die zweite Gemeinsamkeit, dass beide Darstellungen ihren Ursprung nirgendwo anders haben als in der

²⁴ Hofius, *Paulusstudien*, 197–8.

²⁵ N. Elliott, „Figure and Ground in the Interpretation of Romans 9–11“, *The Theological Interpretation of Scripture* (hg. S. E. Fowl; Cambridge, MA: Blackwell, 1997) 371–89, hier 383: „The entourage of Gentile converts he will lead in train to Jerusalem ... will so astound his Judaeans brethren that they will spontaneously recognize the fulfillment of Second Isaiah’s promises regarding the messianic age.“

Phantasie ihrer Autoren. – Wir können von ihnen aber auch etwas lernen: Gerade durch ihre Gegensätzlichkeit machen sie deutlich, wie groß das paulinische Nichtwissen ist, wenn es um das Wie von Gottes Eingreifen zur Beseitigung der „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels geht. Darüber hinaus mahnen sie uns auch, nicht mehr wissen zu wollen als Paulus selbst, sondern zu respektieren, dass Paulus die Frage nach dem Wie von Gottes Eingreifen zugunsten der nichtchristlichen Mehrheit Israels nicht beantwortet *hat*, weil er sie nicht beantwortet *konnte*. – Hieran ändert auch der Rest unseres Textes nichts.

4. Geliebte um der Väter willen (Vv. 28–9)

V. 28 besteht aus zwei Nominalsätzen, die eng mit V. 27 verbunden sind. Die Subjekte stecken jeweils in den Prädikaten und müssen aus V. 27 ergänzt werden: Es sind die dort mit $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ und $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon$ bezeichneten nichtchristlichen Juden. Wichtig ist nun, dass die beiden Hälften des Verses nur syntaktisch parallel aufgebaut sind, nicht aber semantisch: In der Abfolge der Konjunktionen $\mu\acute{\epsilon}\nu$ und $\delta\acute{\epsilon}$ hat $\mu\acute{\epsilon}\nu$ konzessive Bedeutung und ist von vornherein darauf angelegt, durch das adversative $\delta\acute{\epsilon}$ überboten und widerlegt zu werden. Wir haben es hier darum nicht mit einer Antithese zu tun.²⁶ Vielmehr will Paulus vom ersten Wort dieses Satzes an zum Ausdruck bringen, dass das $\acute{\epsilon}\chi\theta\rho\omicron\iota$ -Sein der nichtchristlichen Juden ihrem $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota$ -Sein unterlegen ist. Oder andersherum gesagt: dass Gott sie liebt, wird auch dadurch nicht außer Kraft gesetzt, dass sie auf Grund ihrer Ablehnung des Evangeliums „Feinde“ sind.²⁷ Das ist die Proposition dieses Satzes.

Paulus gibt dieser Gewissheit eine zweiteilige Begründung: Zunächst verweist er mit $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ (V. 28b) auf die Erwählung der Väter, in der gerade auch die Rede von der Liebe Gottes zu seinem Volk fest verankert ist. Es genügt, wenn wir dafür Dtn 7.7–8 zitieren:

Nicht weil ihr zahlreicher wärt als alle Völker, hat der Herr sich euch zugeneigt und euch erwählt ..., sondern weil er euch geliebt hat und damit er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat.²⁸

26 Vgl. hierzu F. Blass/A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (bearb. v. F. Rehkopf; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976¹⁴) § 447 Anm. 11: „Durch das konzessive $\mu\acute{\epsilon}\nu$ im ersten Teil wird der Ton auf den zweiten mit $\delta\acute{\epsilon}$ gelegt“ mit Verweis auf Mt 26.41: „Zwar ($\mu\acute{\epsilon}\nu$) ist der Geist willig, aber ($\delta\acute{\epsilon}$) das Fleisch ist schwach“, und darum kommt der Geist gegen es nicht an.

27 Die Unterscheidung zwischen einer sog. ‘aktiven’ und einer sog. ‘passiven’ Feindschaft wird dem Text nicht gerecht, denn Paulus beschreibt hier eine Wirklichkeit, die durch das Urteil Gottes entsteht: Wenn Gott in den nichtchristlichen Juden Feinde sieht, dann *sind* sie Feinde, auch wenn sie sich selbst nicht dafür halten.

28 Vgl. auch Dtn 4.37 („weil er deine Väter geliebt ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\sigma\alpha\iota$... $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ σου) und ihre Nachkommen ... erwählt hat ($\acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$) ...“) und 10.15 („nur euren Vätern ($\tau\omicron\upsilon\varsigma$

In V. 29 folgt der zweite Teil der Begründung. Paulus verlagert ihn ins Gottesbild, und er argumentiert dabei so ähnlich wie in Röm 3.3–4. Weil Gott Gott ist, kann Israels Erwählung niemals etwas anderes sein als ein Entschluss, den Gott in freier Souveränität und aus eigener Initiative gefasst hat. Er hat mit seiner Erwählung nicht auf bestimmte Voraussetzungen reagiert, die er auf Seiten Israels vorgefunden hätte. Dementsprechend kann auch das spätere Verhalten seines Volkes Gott nicht veranlassen, seine Erwählung zurückzunehmen, denn Gottes Liebe zu seinem Volk und dessen Alleinstellung unter den Völkern ist von Israel grundsätzlich nicht beeinflussbar.

Die theologische Bedeutung dieser Feststellung können wir kaum überschätzen, denn Paulus relativiert mit ihr eine andere Feststellung, die er zuvor im Römerbrief mehrfach hervorgehoben hatte: dass es nämlich zwischen Juden und Heiden keinen theologisch relevanten Unterschied gibt. Das ist so, weil die einen wie die anderen „ohne Ansehen der Person“ allein nach ihren Werken gerichtet werden (2.6–11), weil die einen wie die anderen Sünder sind (3.9, 22–3), weil Gott beide einzig und allein durch den Christus-Glauben rechtfertigt (3.30; 10.12–13 u.ö.) und weil „ein und derselbe Herr über allen ist“ (10.12). Demgegenüber macht Paulus hier nun einen Unterschied zwischen Juden und Heiden geltend, den er dadurch als unauflösbar deklariert, dass er ihn im Gottesbild verankert. Dieser Unterschied wird dadurch markiert, wie Paulus von der Liebe Gottes spricht: *Juden* liebt Gott um ihrer selbst willen, d.h. schon darum, weil sie Juden sind und weil sie zu dem Volk gehören, das Gott sich erwählt hat, weil er es liebt. Das ist auf Seiten der *Heiden* anders. Sie liebt Gott nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wenn sie Christen werden. Die Bedeutung der in VV. 28–9 zum Ausdruck gebrachten Gewissheit wird auch daran erkennbar, dass Paulus mit ihr dem Prinzip der leiblichen Abstammung wieder eine theologische Qualität zuschreibt, nachdem er es in 9.7–13 am Beispiel der Kinder Abrahams und Isaaks rigoros destruiert hatte. Denn dass Gott die nichtchristlichen Juden auch weiterhin liebt und sie auch weiterhin an der Erwählung Israels teilhaben lässt (11.28), hat ihren Grund in nichts anderem als in ihrer leiblichen Abstammung von den „Vätern“, die Gott erwählt hat. Und es ist diese Qualität, der Gott sich nach wie vor verpflichtet weiß.²⁹

πατέρας ὑμῶν) hat der Herr sich zugeneigt, sie zu lieben (ἀγαπᾶν αὐτούς), und er hat ihre Nachkommen nach ihnen, euch, aus allen Völkern erwählt (ἐξελέξατο); Ps 46.5 LXX („Er hat für uns sein Erbteil erwählt (ἐξελέξατο), die Schönheit Jakobs, die er geliebt hat (ἦν ἠγάπησεν)“).

²⁹ Dass dadurch die paulinische Argumentation in Röm 9–11 insgesamt widersprüchlich wird, haben auch andere schon gesehen; vgl. z.B. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: SPCK, 1948) 147; Walter, „Interpretation“, 176, 178.

Wenn wir diese Bewegung der paulinischen Argumentation aus einer anderen Perspektive in den Blick nehmen, müssen wir freilich auch zugeben, dass Paulus nicht in der Lage ist, das Israel-Problem widerspruchsfrei zu lösen.³⁰

5. Auf „Ungehorsam“ folgt „Erbarmen“ (VV. 30–2)

In VV. 30–2 tritt die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden, die Paulus in VV. 28–9 implizit eingeführt hatte, noch etwas deutlicher zutage. Paulus nimmt hier den Weg vom „Ungehorsam“ (ἀπειθεία) zum „Erbarmen“ (ἔλεος), den die christlichen Heiden bereits gegangen sind, als Modell für den Weg, den die nichtchristlichen Juden auch noch gehen werden, und zwar ebenfalls vom „Ungehorsam“ zum „Erbarmen“.

Unterhalb dieser Ebene ist für die drei Verse ein aufschlussreiches Ineinander von Differenzen und Gemeinsamkeiten charakteristisch.

Die Seite der Heidenchristen ist durch das Gegenüber von Einst („Ungehorsam“) und Jetzt („Erbarmen“) bestimmt. Er spricht dabei nur von denjenigen Heiden, die zum Christus-Glauben gekommen sind. Diese Gestaltung des Gegenübers impliziert, dass Paulus die Aufhebung ihres Ungehorsams und ihr Zum-Glauben-Kommen ineins setzt. Unklar bleibt, in welchem Verhältnis dazu ihr „Erbarmen-Finden“ steht: Paulus rückt beides so eng zusammen, dass man nicht unterscheiden kann, was hier Grund und was Folge ist. Mehr als dass Paulus den Glauben der Heidenchristen als Erkenntnisgrund dafür nimmt, dass Gott sich ihrer erbarmt hat, kann man an dieser Stelle darum nicht sagen. Wie die christlichen Heiden sich ihren einstigen Ungehorsam vorstellen sollten, hatte Paulus bereits in Röm 1.21 gesagt: dass sie Gott „nicht als Gott die Ehre gegeben haben“. Hieran ist interessant, dass es der auf Gott bezogene Ungehorsam ist, der mit der Hinwendung zum Christus-Glauben sein Ende findet.

Dieser Abfolge von Vergangenheit und Gegenwart auf der Seite der Heidenchristen (V. 30) entspricht auf der Seite der nichtchristlichen Juden die Bewegung von der Gegenwart (V. 31a) in die Zukunft (V. 31b). Paulus spricht hier zwar wie auf der Seite der Heidenchristen ebenfalls ganz pauschal von „Ungehorsam“, doch hat der auf Seiten der nichtchristlichen Juden eine andere Gestalt als der einstige Ungehorsam der Heidenchristen. Er bezieht sich nicht auf die Gott geschuldete Anerkennung als Gott, sondern auf das Evangelium von Jesus Christus. Es ist darum sicher auch kein Zufall, dass Paulus mit dem Stichwort „Ungehorsam“ (ἀπειθεία) hier genau diejenige Kategorie wieder aufgreift, die er in Röm 10.21 mit Hilfe des Zitats von Jes 65.2 benutzt hatte, um die Abweisung des Evangeliums durch die nichtchristliche Mehrheit Israels theologisch zu deuten. In der Septuaginta findet diese Kategorie immer dann

³⁰ Diese Inkohärenz innerhalb der Argumentation des Römerbriefes haben auch schon andere festgestellt; vgl. Davies, *Paul*, 147; Walter, „Interpretation“, 176.

Verwendung, wenn es darum geht, Israels Abwendung von seinem Gott zu charakterisieren.³¹ Wenn Paulus hier auf diesen Begriff zurückgreift, so geschieht dies darum mit der Intention der Kontingenzbewältigung: Er nimmt der Abweisung des Evangeliums durch die nichtchristliche Mehrheit Israels den Charakter einer einmaligen und theologisch unerklärbaren Differenz Erfahrung und macht sie zu einem Geschehen, das aus der Geschichte Israels bekannt und vertraut ist.

In V. 31b blickt Paulus von der gegenwärtigen Situation der nichtchristlichen Juden aus in die Zukunft. Mit der Hervorhebung „auch sie“ (καὶ αὐτοί) stellt er die Analogie zum Geschick der christlichen Heiden her. Diese Analogie schließt die Aufhebung des Ungehorsams der nichtchristlichen Juden genauso ein wie sie impliziert, dass ihr zukünftiges „Erbarmen-Finden“ mit ihrer Hinwendung zum Christus-Glauben einhergehen wird. Mit Hilfe der finalen Konjunktion ἵνα konstruiert Paulus ein Geschichtsbild, in dem Gottes Heilswille für „ganz Israel“ im Sinne von Röm 11.26a nach wie vor ungebrochen in Geltung steht. Denn niemand anderer als Gott ist das Subjekt des „Erbarmens“, mit dem der gegenwärtige Ungehorsam der nichtchristlichen Mehrheit Israels sein Ende finden wird. Dabei ist es nicht so, dass Gott mit seinem Erbarmen auf das zukünftige Zum-Glauben-Kommen der jetzt noch nichtchristlichen Mehrheit Israels allererst reagierte. Paulus stellt auf der Textoberfläche vielmehr nur den „Ungehorsam“ und das „Erbarmen-Finden“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels einander gegenüber, während ihr zukünftiges Zum-Glauben-Kommen lediglich indirekt aus der Analogie zum Geschick der Heidenchristen erschlossen werden kann. Daraus wird man mit guten Gründen folgern dürfen, dass nach paulinischer Sicht der Dinge Gottes Erbarmen auf der Seite der nichtchristlichen Juden allem anderen vorausgeht. Paulus erwartet, dass Gott sich ihrer dadurch erbarmen wird, dass er ihren Ungehorsam von sich aus aufhebt und sie auf den Weg des Glaubens führt. Das „Erbarmen“, das Gott der nichtchristlichen Mehrheit Israels zuteil werden lassen wird, ist darum referenzsemantisch isotop mit der Beendigung ihrer „Verhärtung“ (πώρωσις) nach dem „Reinkommen“ des πλήρωμα τῶν ἔθνων (V. 25c–d).

V. 32 ist dann eine Aussage über Gott und dessen Handeln. Er führt dabei auch den Ungehorsam der Menschen auf Gottes Handeln zurück und integriert ihn in ein Bild von Gottes Handeln, das von Anfang an auf Heil für alle Menschen ausgerichtet ist. Gegenüber Texten wie Röm 1.16; 3.20, 22–3, 28–30; 10.4, 11–12; 15.8–12 weist Röm 11.32 aber eine andere Stoßrichtung auf: Hier geht es nicht wie dort um die Heiden und deren Einbeziehung in das Heil Gottes, sondern um die nichtchristliche Mehrheit Israels und deren Einbeziehung in das Heil Gottes. Man kann fast sagen, dass sich die Richtung der Argumentation umkehrt, denn Paulus stellt fest, dass Gott sich der nichtchristlichen Juden genauso erbarmen wird wie der

31 Vgl. z.B. Lev 26.15; Num 11.20; 14.43; Dtn 1.26; 9.7, 23, 24; 2 Esr 19.29; Jes 3.8; 30.12; 33.2; 59.13; 65.2; Jer 13.25.

einst ungehorsamen Heidenchristen und dass er sie auf demselben Weg zum Heil führen wird wie diese.

6. Resümee

1. Mein Resümee möchte ich damit beginnen, dass ich noch einmal die Spannung in Erinnerung rufe, die für unseren Text charakteristisch ist. Auf der einen Seite steht die *Gewissheit des Dass*: die Gewissheit, dass „Verhärtung“ (πώρωσις) und „Ungehorsam“ (ἀπειθεία) der nichtchristlichen Mehrheit Israels bis zum „Reinkommen“ der von Gott bestimmten „Vollzahl der Heiden“ befristet ist und danach von Gott aufgehoben wird (V. 25c-d). Gott wird zu ihren Gunsten eingreifen und sich ihrer genauso „erbarmen“, wie er sich bereits der christlichen Heiden erbarmt hat (VV. 30-2), und er wird sie „daraufhin“ (καὶ οὕτως) zusammen mit den christlichen Juden als „ganz Israel“ retten (V. 26a).

Dieser Gewissheit des Dass steht die nicht minder deutlich erkennbare *Ratlosigkeit in Bezug auf das Wie* gegenüber: Paulus ist nicht in der Lage, argumentativ nachvollziehbar darzustellen, auf welchem Wege Gott den „Ungehorsam“ der nichtchristlichen Juden in Gehorsam und ihre „Verhärtung“ in Glauben verwandeln wird.

Es ist nun exakt diese Dissonanz zwischen der Gewissheit des Dass und der Ungewissheit des Wie, die für die *Rahmung* verantwortlich ist, die Paulus unserem Text gibt. Er beginnt die Darstellung der Gewissheit damit, dass er sie als Enthüllung eines „Geheimnisses“ (μυστήριον) präsentiert (11.25a). Es besteht aus der Beschreibung der gegenwärtigen Situation der nichtchristlichen Mehrheit Israels und ihrer zukünftigen Rettung (VV. 25c-26a). Mit der Ankündigung, dass er seinen Lesern ein Geheimnis mitteilt, versieht Paulus seine Darstellung mit einer Leseanweisung, wie sie für apokalyptische Redeformen charakteristisch ist. Deren Funktion besteht darin, dass sie den Inhalt der Mitteilung mit transzendenter Autorität ausstattet, um ihn gegen mögliche Zweifel zu immunisieren.³² Paulus lässt seine Leser auf diese Weise wissen, dass sie von ihm eine Mitteilung empfangen, deren Inhalt nicht nur hier erstmals bekannt gemacht wird, sondern der auch für das normale menschliche Erkenntnisvermögen unerreichbar ist. Diese Verborgenheit von Gottes

³² Paulus formuliert hier ad hoc (s. auch Luz, *Geschichtsverständnis*, 288-9; Walter, „Interpretation“, 177; D. Sänger, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel* (WUNT 75; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) 192; Keller, *Gottes Treue*, 124). Dafür, dass er es durch eine Offenbarung empfangen hat (so z.B. S. Kim, „The ‘Mystery’ of Rom 11.25-6 Once More“, *NTS* 43 (1997) 412-29; ungefähr AD 34/5 kurz nach der Bekehrungsvision bei Damaskus; s. auch Dunn, *Romans*, II.679; Moo, *Romans*, 715; Jewett, *Romans*, 699; M. Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000) 279; Hofius, *Paulusstudien*, 200-2), gibt es keinen Beleg.

Geschichtsplan hat im vorliegenden Fall ihren Grund in der Spannung zwischen der *Gewissheit*, dass Gott die „Verhärtung“ und den „Ungehorsam“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels beseitigen wird, und der *Ratlosigkeit*, wie er das wohl bewerkstelligen wird. Paulus kann diese Spannung nicht aufheben, und darum ist er genötigt, seine Lösung in Gestalt einer kleinen Apokalypse zu präsentieren.

Dieselbe apokalyptische Hermeneutik artikuliert auf der anderen Seite unseres Textes auch der Hymnus auf die von Menschen prinzipiell nicht erkennbare Weisheit und die von Menschen prinzipiell nicht verstehbaren Wege Gottes (Vv. 33–6): „Was für eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründbar [sind] seine Entscheidungen und unerforschbar seine Wege!“ (V. 33). Wenn Paulus seine Darstellung mit einem solchen Text abschließt, so ist dies ein deutliches Indiz dafür, dass er auch selbst Gottes Umgang mit der nichtchristlichen Mehrheit Israels nicht begreifen kann.

2. Und zum Schluss können wir noch einmal die Seite der Gewissheit des Dass der Rettung *ganz* Israels in den Blick nehmen. Bei Paulus gehört zu dieser Gewissheit, dass Gott selbst eingreifen wird, um die zerbrochene Einheit Israels dadurch wiederherzustellen, dass er sich seiner nichtchristlichen Mehrheit „erbarmt“, indem er ihrer „Verhärtung“ und ihrem „Ungehorsam“ ein Ende setzt und sie zum Glauben führt. Unaufgebbarer Bestandteil dieser Gewissheit ist dabei, dass Paulus dieses Geschehen einzig und allein *Gottes* Werk bleiben lässt. Von der Kirche und ihrer Mission spricht Paulus hier ebensowenig wie von Jesus Christus. Er legt das Zum-Glauben-Kommen der nichtchristlichen Mehrheit Israels vielmehr ganz und gar und restlos in *Gottes* Hand.

Wir können die paulinische Erwartung aber nur dann recht verstehen, wenn wir auch ihre historischen Rahmenbedingungen berücksichtigen. Sie unterscheiden sich grundlegend von der hermeneutischen Situation, in die die Rezeption des paulinischen Umgangs mit der Israel-Frage in nachpaulinischer Zeit eingebettet ist. Zwei Unterschiede möchte ich namhaft machen:

Zum einen ist die eschatologische Perspektive verloren gegangen. Die paulinische Naherwartung der „Rettung“ (Röm 13.11) impliziert, dass die jetzt „verhärteten“ (11.7, 25) und „jetzt ungehorsamen“ Juden dieselben Juden sind, deren Gott sich „erbarmen“ wird (11.30–2). Wir können dasselbe auch unter Rückgriff auf die Metapher vom Ölbaum sagen: Die jetzt auf Grund ihres Unglaubens aus dem Ölbaum herausgebrochenen Zweige sind dieselben, die Gott wieder einpfropfen wird.³³

Zum anderen ist die Erwartung, die Paulus den Lesern seines Briefes in Röm 11.25–32 präsentiert, davon bestimmt, dass er ein Israel vor Augen hat, das es

33 Ich schreibe damit die Ölbaum-Metaphorik von der in Röm 11.25–32 formulierten Gewissheit her um, denn in 11.23–4 hatte Paulus lediglich davon gesprochen, dass Gott „in der Lage (δυνατός) ist“, die herausgebrochenen Zweige wieder einzupfropfen.

heute nicht mehr gibt: Es ist ein Israel, durch das ein Riss geht (11.1–10), weil es aus christlichen und nichtchristlichen Juden besteht. Ein Teil Israels, zu dem auch Paulus selbst gehört, befindet sich „in Christus“. Diese Situation ist heute nicht mehr gegeben, und das führt z.B. dazu, dass dem Ausdruck „ganz Israel“ eine Bedeutung zugewachsen ist, die mit derjenigen, die Paulus ihm in Röm 11.26 zuschreibt, nichts mehr zu tun hat. Es sind nicht wenige christliche Paulusinterpreten, die auf diese Veränderung der hermeneutischen Situation so reagieren, dass sie sich die Rettung von „ganz Israel“ nur so vorstellen können, dass Gott es auf einem „Sonderweg“ an Christus vorbei zum Heil führen wird.³⁴ Das kann man auch gut verstehen, denn im Lichte des *paulinischen* Umgangs mit der Israel-Frage ist das eine Erwartung, die typisch für Christen ist, die anders als Paulus keine Juden mehr sind und die darum auch anders als Paulus nicht mehr auf die Wiederherstellung einer zerbrochenen Einheit Israels hoffen. Für den Juden Paulus, der sich Israel zugehörig wusste, wäre eine solche Erwartung darum schon aus existentiellen Gründen unvorstellbar, und das sollte uns davor bewahren, sie als paulinisch auszugeben. Umgekehrt verbietet uns die paulinische Sicht der Dinge aber auch nicht, für das nichtchristliche Israel einen an Christus vorbeiführenden „Sonderweg“ zum Heil zu postulieren. Das muss auch gegen Paulus möglich sein, denn wir lesen seine Texte ja nicht biblizistisch. Nicht erspart bleibt uns freilich, dass wir uns dafür um eine tragfähige theologische Begründung zu bemühen haben.

German abstract: In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass Paulus in Röm 11.25–32 von der Situation Israels ausgeht, die er in VV. 1–10 beschrieben hat: In Israel stehen sich in eine christliche Minderheit und die nichtchristliche Mehrheit gegenüber. Letztere hat das Evangelium zurückgewiesen, weil es „verhärtet“ wurde. Paulus trägt in diesen Versen eine Erwartung vor, der zufolge Gott selbst die „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit in Israel beseitigen wird, indem er sie zum Christusglauben führt. Es ist Gott selbst, den Paulus als den „Erlöser“ identifiziert, der „aus Zion kommen wird“ (V. 26). Er erwartet aber keine Theophanie, sondern nimmt die Zitate von Jes 59.20–1 und 27.9 als metaphorische Umschreibungen für Gottes Eingreifen zugunsten des nichtchristlichen Teils seines Volkes. Obwohl Paulus keinerlei Zweifel daran hat, dass Gott zugunsten der nichtchristlichen Juden intervenieren wird, hat er keine Vorstellung davon, wie dies geschehen wird. Diese Diskrepanz zwischen der paulinischen Gewissheit des Dass und seiner Ratlosigkeit in Bezug auf das Wie ist der Grund, warum er seine Lösung des Israelproblems in apokalyptischer Weise als Offenbarung eines „Geheimnisses“ präsentiert (V. 25).

34 Vgl. in diesem Sinne die in Anm. 21 Genannten.