

Israel in the Apostolic Church

Autor(en): **Hruby, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **28 (1972)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961223>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Israel in the Apostolic Church

Zum Buch von R. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*. Society for New Testament Studies. Monograph Series 10. Cambridge University Press 1969. 257 S.

von Kurt Hruby, Paris

Die vorliegende Arbeit von R., Assistent Professor am Departement of Theology des Loyola College in Montreal (Kanada), gehört zu den noch immer sehr seltenen Studien, die einen echten Beitrag zur Aufhellung des Grundproblems der Beziehungen zwischen der christlichen Botschaft und ihrem jüdischen Hintergrund leisten. *Denn darum geht es letzten Endes bei den christlich-jüdischen Beziehungen.*

Die historischen christlichen Positionen, die diese Beziehungen zu dem gemacht haben, was sie bis in unsere Zeit hinein gewesen sind – ist es in dieser Hinsicht angängig, von etwas Vergangenen zu sprechen? – sind bekannt. Zu *fühlen*, dass sie weithin theologisch nicht vertretbar sind, ist ein Aspekt des Problems, der die Notwendigkeit nicht aufhebt, nun auch an Hand ernsthafter, objektiver Untersuchungen nachzuweisen, dass es sich bei der negativen Beurteilung des Judentums durch die christliche Theologie im Grunde nicht um echte theologische Aussagen, sondern sehr oft um rein historisch-situationsbedingte Urteile handelt, wodurch sich dann einzelne Formulierungen dieser Art als pseudo-theologisch erweisen.

Ein Grundproblem und zugleich ein Schulbeispiel einer solchen Aussage ist die Selbstbezeichnung der Kirche als «das wahre Israel», die ihrerseits wieder die «Substitutionstheorie» geboren hat, und damit die Anschauung von der theologischen Gegenstandslosigkeit des nachchristlichen Judentums.

Dass die Identifizierung der Kirche mit Israel auf keine neutestamentliche Aussage zurückgeht, sondern uns erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts im «Dialog mit dem Juden Tryphon» von Justinus Martyr in dieser Formulierung entgegentritt, hat sich inzwischen

langsam herumgesprochen. Diese Formulierung erscheint somit als das Produkt eines ganz bestimmten Stadiums der christlich-jüdischen Polemik und eines Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum, das von der Kontinuität zur Diskontinuität tendiert. Der Vf. bemerkt sehr richtig, dass es sich dabei um ein absolut zentrales Element für das Verhältnis des Christentums zum Judentum handelt, dessen Missinterpretation fatale Folgen für dieses Verhältnis gezeitigt hat und das deshalb verdient, in allen seinen Komponenten genau analysiert und aufgehellert zu werden.

Eine erste Etappe: der Galaterbrief

R. untersucht zuerst den geschichtlichen Hintergrund mit seinen religiösen, nationalen und politischen Komponenten. Nach einem kurzen Überblick über die Mission Jesu geht er zum Kernstück seiner Untersuchung über: *die paulinischen Aussagen*.

Die erste Analyse gilt Gal. 6:16, mit der Widerlegung der «*opinio communis*», dass das «Israel Gottes», von dem der Apostel an dieser Stelle spricht, allein die Kirche bezeichnet. Der Vf. weist dabei auch auf die Arbeit von G. Schwend in JUDAICA VI, 1950 hin: «Was bedeutet Israel Gottes?» In der konkreten Situation des Apostels zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefs ist das «Israel Gottes» *ein Teil der israelitischen Nation*.

Als nächstes geht R. auf den «Beschneidungsstreit» im Galaterbrief ein: Paulus tritt den Heidenchristen entgegen, die selbst die Beschneidung an sich vollzogen haben und sie deshalb auch für andere ihres Zeichens zum Postulat erheben wollen. Durch den Tod Christi steht der Eintritt in das Gottesvolk allen ohne Unterschied offen. Gesetz und Beschneidung haben in dieser Hinsicht ihre Bedeutung verloren, aber es handelt sich stets *um ein und dieselbe Realität des Gottesvolkes* und in keiner Weise um eine «Nachfolge». Die Kirche ist Gottes Instrument bei der Erfüllung des Heilsplanes, aber sie ist keine Rivalin Israels. Wohl ist auch sie «Gottesvolk», aber nicht ausschliesslich. Vgl. S. 102: «Die Kirche als Gottes Werkzeug geht nicht darauf aus, die Rivalin Israels zu werden. Die Kirche ist ein Teil des Gottesvolkes, aber noch nicht sein einziges Volk. Die Kirche hat nicht alle Attribute Israels auf sich übertragen, weil sie das nicht

notwendig hat: sie ist selbst Israel eingegliedert oder, besser gesagt, alle ihre Glieder, ob Juden oder Heiden, sind Mitglieder des Gottesvolkes, selbst wenn viele innerhalb des Judentums das bestreiten.»

Die Argumentation in den Thessalonicherbriefen

Ein weiteres paulinisches Element, das immer wieder als «Verdammung Israels» ausgelegt wird, sind gewisse Aussagen der beiden Thessalonicherbriefe.

In 1. Thess. 2:14–16 zieht Paulus eine Parallele zwischen den Gemeinden, die sich in Judäa zu Christus bekennen und den bekehrten Thessalonichern, «die Gleiches von ihren Landsleuten erlitten als jene von den Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt haben, die Gott missfallen und allen Menschen feind sind. Sie wollen uns hindern, den Heiden zu predigen, damit sie gerettet werden und machen so das Mass ihrer Sünden voll zu allen Zeiten. Aber schon hat sie das Strafgericht erreicht in vollem Masse».

R. interpretiert diese Stelle mit E. Bammel (*Judenverfolgung und Naherwartung*, zur Eschatologie von 1. Th; LVI, 1959, S. 294–315) und unterscheidet dabei zwischen der paulinischen Aussage über die konkrete Situation und der eschatologischen Interpretation. Juden hindern die paulinische Missionstätigkeit, weil sie Angst vor den Umwälzungen haben, die sie nach sich zieht. Sie weisen nicht nur selbst das Evangelium zurück, sondern hindern auch andere daran, die christliche Botschaft zu hören. Die paulinische Predigt richtet sich in diesem Zusammenhang vor allem gegen die Notwendigkeit der Beschneidung. Der Apostel vertritt diese Ansicht in den Synagogen, wo sie die mit der jüdischen Religion sympathisierenden Heiden hören. Es ist für die Juden schwierig, eine derartig radikale Änderung des Verhältnisses zu den Heiden, das Paulus seiner messianischen Konzeption unterordnet, hinzunehmen. In der Sicht des Apostels «hindern sie so die Heiden, des Heiles teilhaftig zu werden». Was das «Strafgericht» anbetrifft, so scheint Paulus der inzwischen erfolgten Vertreibung der Juden (und der Christen) aus Rom eine eschatologische Bedeutung beizumessen, wie ja überhaupt die Interpretation der Thessalonicherbriefe durch die eschatologische Komponente erschwert wird.

In 1. Thess. ist das Hindernis, das die Juden der Missionstätigkeit des Apostels entgegensetzen, nicht wie im Galaterbrief praktischer, sondern prinzipieller Natur. Doch hat dieser Antagonismus andererseits manche Juden und «Gottesfürchtige» nicht daran gehindert, sich zum Evangelium zu bekennen. Der Text macht keine Aussage über das Verhältnis zwischen Judenchristen und Heidenchristen innerhalb der Gemeinde von Thessalonich. Ebenso wenig spricht er von den grundsätzlichen Beziehungen zwischen der Kirche und Israel, oder davon, dass ganz Israel «verworfen» und die Kirche zu Israel geworden sei. Gegenüber dem Galaterbrief hat sich die paulinische Terminologie durch die nun dazugekommene eschatologische Komponente allerdings bedeutend verschärft.

In 2. Thess. (2, 11ff.) kehrt eine Feststellung wieder, die der Apostel bereits in 1. Thess. (1, 6ff.) gemacht hat: er spricht vom «Urteil» über diejenigen, welche die Christen plagen. Wieder scheinen damit die jüdischen Gegner der christlichen Predigt gemeint zu sein, und wiederum kann die apokalyptische Note als eine Ergänzung dieses Urteils angesehen werden. Der Ausgangspunkt für die apokalyptische Interpretation ist der «Abfall» (*apostasia*: 2. Thess. 2, 3). R. schlägt als Inhalt dieses Terminus die allgemeine jüdische Ablehnung des Evangeliums vor, die ihrerseits zur Nicht-Anerkennung von Gottes Handeln in Jesus Christus führt und somit zur *apostasia* wird. Diese Haltung ist eine erste Phase, die hinüberführt zur «Manifestation des Bösen».

Paulus hält den Thessalonichern die Auswirkung der jüdischen Haltung vor Augen. Aber es ist auch dabei im Interesse der Vermeidung eines verallgemeinernden Fehlurteils und damit einer «theologischen Aussage» wichtig, den Gedankengang des Apostels in seinem situationsgegebenen Zusammenhang zu sehen. Paulus sagt nirgends, dass die Juden nun aufgrund ihrer Ablehnung des Evangeliums ausgeschaltet und die Heiden zu Erben der Erlösung werden. Die eintretenden Ereignisse *sind insgesamt ein Hinweis auf das nahe Ende*.

Der Philipperbrief

Der Beginn einer «Übertragung» der Prärogativen Israels auf die Kirche setzt mit dem Philipperbrief ein. R. geht von der Hypothese aus, dass es sich dabei um ein einheitliches Dokument handelt.

Das 3. Kapitel scheint kein auf die Gemeinde von Philippi beschränktes Problem zu behandeln: Es geht um ein prinzipielles Problem, das an die Philipper noch nicht herangetreten ist: wer Gott in Jesus Christus erkannt hat, bedarf nicht der Beschneidung und der äusseren Kultübungen des Judentums. Die Christen *sind* die Beschneidung und *gehören* zur «himmlischen Gemeinschaft», also zur eschatologischen Heilsgemeinde.

Um diese Idee zu veranschaulichen, bedient sich Paulus der kultisch-liturgischen Terminologie: durch die Anerkennung des Evangeliums «dient die Gemeinde von Philippi Gott im Geiste», doch hiesse es den Text überfordern, wenn man daraus den Schluss ziehen wollte, die christliche Gemeinschaft sei nun «die neue Kultgemeinde» schlechthin, als Ersatz des alten Tempeldienstes. Der Akzent liegt auf der »Gabe«, welche die Gemeinde Gott durch die Annahme des Evangeliums darbringt.

Die Korintherbriefe

Hinsichtlich der paulinischen Auseinandersetzung um den Begriff des «Neuen Bundes» in den Korintherbriefen zeigt R. gleichzeitig die Parallelen und die Verschiedenheiten zwischen dieser Diskussion und dem im Galaterbrief ebenfalls aufgeworfenen Problem der «zwei Bünde» auf. Im Galaterbrief ist Abraham der Ausgangspunkt, in den Korintherbriefen Mose. Während es im ersten Falle um Verheissung und Erfüllung geht, steht im zweiten Fall die «Ablösung» im Mittelpunkt: für das Volk des Alten Bundes bleibt die wahre Erkenntnis Gottes von einem Schleier verhüllt. Dieser Schleier existiert nun nicht mehr für diejenigen, die sich in Jesus Gott zuwenden und so das Vertrauen in Gott durch die Anerkennung der Herrschaft des Geistes erwerben. Der «Neue Bund» wird so zum Charakteristikum der Aussage über die neue, durch das Werk Christi herangekommene Endzeit; er ist nicht so sehr ein neues Element als eine neue Operation des Hl. Geistes, durch welche die alte Ordnung abgelöst wird. Doch ist damit keine spezifische Übertragung irgendeines Titels auf die Christen verbunden: die Christen unterscheiden sich wohl funktionell von Israel, doch bewahrt Israel (wie auch im Galaterbrief) seine Ehrentitel.

Genau wie Israel von Gott alle Gnadengaben erhalten hat, um nicht zu Fall zu kommen und dennoch gefallen ist, müssen auch die Christen, trotz des göttlichen Segens, der auf ihnen ruht, achtsam sein, nicht zu straucheln. Gott zeigt den Weg zum Sieg, aber der Mensch muss ihn auch wirklich einschlagen. Der Apostel bringt dafür ein konkretes Beispiel: Jede Form von Götzendienst ist unvereinbar mit der Gnade Christi. In diesem Zusammenhang weist Paulus auf das «Israel nach dem Fleische» hin (1. Kor. 10, 18). Die Exegese kompliziert sich nun durch Textvarianten, doch scheint der Sinn der Aussage nach R. der zu sein, dass nicht die Israeliten, die ihr Vertrauen auf den Altar setzen, Götzendiener sind, sondern die Heiden, die anstelle Gottes den Dämonen opfern. «Israel nach dem Fleische» sind die Juden mit all ihren Gebräuchen, die nun durch das Opfer Christi abgelöst wurden.

Der Terminus *Iudaïos* findet sich häufig in den beiden Korintherbriefen, doch wird er nicht in Opposition zu den Christen gebraucht: Wohl gehen Juden und Griechen von radikal verschiedenen Voraussetzungen aus, aber beide stehen jetzt vor derselben Wahl: das Kreuz Christi anzuerkennen oder es abzulehnen. Die Kirche Christi erscheint *nicht* als ein *tertium genus* neben Juden und Heiden: sie ist «Kirche aus Juden und Griechen».

Auch die Korintherbriefe behandeln nicht die Frage des Verhältnisses zwischen der Kirche und Israel, und auch nicht wesentlich das Problem der Beziehungen zwischen Christen und Juden, oder zwischen Christen und Heiden. Paulus spricht in diesem Zusammenhang vom Alten Testament im Stil des Midrasch, aus dem sich keine Übertragung der Attribute Israels auf die Kirche ableiten lässt, wie sie spätere Autoren vorgenommen haben. «Israel nach dem Fleische» steht *nicht* als Antithese zu «Israel nach dem Geiste» oder zum «Israel Gottes».

Der Römerbrief

Im Herzen der paulinischen Aussagen über Israel steht der Römerbrief, der als einziges paulinisches Dokument theologische Aussagen in der Israelfrage enthält.

R. weist unter Hinweis auf eine Reihe anderer Exegeten darauf hin, dass auch die Israelaussagen des Römerbriefs nicht als Abstrakta,

sondern im Lichte der konkreten missionarischen Situation des Apostels gesehen und interpretiert werden müssen. So folgt der Schlussparagraph von Röm. 11 auf eine Diskussion über eine Reihe geschichtlicher Tatsachen (Kap. 9–11), die ihrerseits theologische Prinzipien zur Grundlage hat (Kap. 1–4). Trotzdem sich Paulus bemüht, gegensätzliche Phänomene – einerseits will Gott die Juden retten, doch sind sie weniger bereit als die Heiden, seine Botschaft anzuerkennen – miteinander in Einklang zu bringen, bleibt es bei einem *Versuch*. R. leitet das aus dem Ausruf des Apostels ab (Röm. 11, 34): «Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt?» Nach dem Urteil des Vf. handelt es sich bestenfalls um «a well-thought-out trial run» (S. 127).

R. darin zu folgen oder nicht, muss wohl der Erkenntnis jedes einzelnen überlassen werden. Festgehalten soll allerdings werden, dass man gewiss aus Röm. 9–11 *allein*, ohne Rücksichtnahme auf andere paulinische Aussagen auf demselben Gebiet, keine «Israelstheologie» ableiten kann. Doch wird damit ein Problem relevant, das sich nicht auf die Israelfrage beschränken lässt: wie muss das exegetische Fundament einer beliebigen Frage beschaffen sein, damit es tragbarer Ausgangspunkt für eine theologische Formulierung ist? Damit sind weite Gebiete der klassischen Theologie zur Diskussion gestellt.

Nach dem exegetischen Verständnis des Vf. eröffnet der Schlussparagraph von Röm. 11 (Vv. 28–23) den Zugang zur Aussage des Apostels. R. bemerkt dazu, dass es sich um kein heilsgeschichtliches Schema handelt, sondern um das äusserst komplexe Ineinandergreifen zweier Phänomene, wovon eines in einer besonderen Beziehung zu Gott steht, das andere hingegen gottfern ist. Dieses Ineinandergreifen ist die Folge von Gottes Handeln, so dass letzten Endes beide Phänomene an Gottes Gnade teilhaben.

Der Ausgangspunkt ist eine doppelte Betrachtung des Judentums: Einerseits sind die Juden «Feinde», andererseits sind sie «geliebt» (V. 28). Von da ausgehend wird die Betrachtung auf «alle» ausgedehnt, wobei das «ihr» des Textes die Heidenchristen, «sie» aber Israel bezeichnet. Röm. 11, 25–27 ist eine Einleitung zu V. 28ff., während V. 31 das «Mysterium» von V. 25 näher erklärt («teilweise Verstockung»). V. 30 ist dann seinerseits das Äquivalent zu V. 25b: «bis zum Eintritt der Vollzahl der Heiden». R. sieht in Röm. 11,

25–26 keine direkte Parallele zu V. 28ff., so dass seiner Meinung nach die paulinische Formulierung: «auf diese Weise wird ganz Israel gerettet werden» nicht mit «allen» in V. 32 auf eine Ebene gestellt werden kann.

Das Jesaja-Zitat in 11, 26ff. (Jes. 59, 20) bezieht sich auf das ungläubige Israel. R. schliesst es daraus, dass Paulus das Zitat gerade dort abbricht, wo man es auch auf die Christen anwenden könnte und es durch Jes. 27, 9 fortführt: die Vergebung von Jakobs (= Israels) Sünden.

R. unterstreicht dann den engen Zusammenhang zwischen Röm. 11, 25ff. und dem Gleichnis vom wilden Ölbaum im selben Kapitel. Das von Paulus verfolgte Ziel ist, zu zeigen, dass für das ungläubig gebliebene Israel sehr wohl eine Hoffnung besteht, und dass die Kirche aus den Heiden *nicht* den Platz Israels eingenommen hat: Israel hat auch weiterhin eine Bedeutung im Handeln Gottes. Letzten Endes ist alles in Gottes Barmherzigkeit beschlossen. Auch das «Straucheln» der Juden hat eine tiefe Bedeutung; sie sollten dadurch nicht «zu Fall kommen» sondern zum Heil der Heiden beitragen. Die Annahme des Evangeliums durch die Heiden soll dann wieder ihrerseits die Juden «eifersüchtig» machen, so dass Paulus selbst einige von ihnen «retten» wird. *Die Kirche existiert nicht ausserhalb Israels und hat keine separate Identität:* bis zum «vollzähligen Eingehen» Israels (11, 22) bleiben beide eng miteinander verbunden.

Ein anderes wichtiges Element der paulinischen Israelsaussagen ist die feierliche Bekräftigung der Aktualität der Privilegien Israels (Röm. 9, 1–5). Paulus zeigt, dass diese Privilegien den Israeliten erhalten bleiben und nicht einfach auf die Christen übergehen. An diesem Punkt setzt die subtile exegetische Unterscheidung zwischen mehreren «Israel» ein, die nicht miteinander identisch sind. R. hält an dieser Unterscheidung fest, lehnt aber die «Ausweitung» mancher Exegeten ab, die, von dieser Basis ausgehend, zwischen einem «natürlichen» und einem «eschatologischen» Israel unterschieden haben. Er bemerkt dazu sehr treffend, dass man gerade dem Begriff «eschatologisches Israel» jeden beliebigen Inhalt geben kann («the terme can be filled with almost any content one desires»: S. 132). Tatsächlich hat man davon die These abgeleitet, dass die Kirche diese eschatologische Erwartung erfüllt und so *zu Israel geworden ist*.

R. hält fest, dass die Kirche tatsächlich *manche* eschatologische Erwartungen erfüllt hat und daher «secundum quid» mit Israel identifiziert werden *kann*, dass aber eine a-priori-Unterscheidung zwischen «natürlichem» und «eschatologischem» Israel das ganze Problem von Haus aus in ein theologisch falsches Licht rückt. Die paulinische Aussage basiert auf einer geschichtlichen Realität. Niemals in der Geschichte waren *alle* Mitglieder des auserwählten Volkes automatisch ein Teil des Gottesvolkes. Gott handelt stets frei und souverän. Dort, wo er eine historische Kontinuität wahrt, ist auch das ein Zeichen seiner liebevollen Güte.

Auch die folgende paulinische Argumentation (9, 14–29) stellt die absolute Souveränität von Gottes Handeln in den Vordergrund. Es ist das keine «Theorie der Verwerfung Israels»: der Apostel will im Gegenteil sagen, dass Israel *nicht* verworfen ist. Auch in Röm. 9, 25ff. wird der Terminus «Israel» weiterhin in einem absolut positiven Sinn gebraucht: Israel trachtet weiter nach Gerechtigkeit, kann sie aber nicht erreichen, weil sein Trachten nicht von den richtigen Prämissen ausgeht. Israel besitzt Eifer für Gott, erkennt aber nicht, dass Christus, «Gottes Gerechtigkeit», das Ende des Gesetzes ist und dass damit jeder der Heilstat Christi teilhaftig werden kann, ohne damit dem Gesetz unterworfen zu sein, «jeder der glaubt» (10, 2). Deshalb existiert nun auch *innerhalb* des in Christus gesammelten Gottesvolkes kein Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden: in Christus wurden auch die Heiden in das Gottesvolk eingegliedert.

Die starke Betonung der Priorität der Juden in Röm. 1, 16, 17 ist eine Art Leitmotiv des gesamten Römerbriefes. Ganz natürlicherweise entsteht daraus eine Spannung im Hinblick auf die Universalität des Evangeliums. Diese Priorität liegt in der gesamten Geschichte begründet, ebenso wie im Verhalten Jesus, in seinem Auftrag an die Jünger und auch im Vorgehen des Paulus selbst, der sich überall zuerst an die Juden wendet.

Doch unterstreicht Paulus sogleich, dass die Juden daraus für sich selbst keine Sicherheit ableiten dürfen: Juden und Heiden werden ausschliesslich nach ihren Handlungen beurteilt, und beide bedürfen der Busse. Paulus entkleidet die privilegierte Stellung der Juden jedes Dünkels: *jede* Auflehnung gegen Gott wird ihre Strafe finden, und

am «Tag des Zornes» werden dann im Hinblick auf ihre Priorität auch die Juden zuerst gerichtet werden.

Nach dieser allgemeinen Feststellung wendet sich der Apostel wieder den Juden zu und klagt sie an, dass aufgrund ihrer höheren Gotteserkenntnis «der Name Gottes unter den Heiden gelästert wird» (2, 24). So werden die Privilegien Israels neuerdings zum Instrument des Urteils für das jüdische Volk. Durch die Übertretung des Gesetzes wird Beschneidung zu Nicht-Beschneidung; ebenso kann aber auch die Nicht-Beschneidung durch den Gehorsam gegen Gott zur Beschneidung werden: Der äusserliche Ritus ist ohne Bedeutung; was zählt, ist einzig und allein das Gehorsamsverhältnis zu Gott. So ist also «nicht ein Jude, der es äusserlich ist . . . sondern der es innerlich ist . . . im Geiste, nicht nach dem Buchstaben» (2, 29). Das hier gebrauchte Wort «Jude» muss so verstanden werden wie «*Israelitēs*» in Röm. 11, 1: das einzige Kriterium für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ist jetzt die Bereitschaft des Herzens, das Werk des Hl. Geistes aufzunehmen. Doch hebt auch das die historische Vorzugsstellung der Juden nicht auf; nur kennen sie aufgrund dieser Vorzugsstellung Gottes Willen und werden eben dadurch der Sünde überführt (3, 10).

R. erklärt den Hinweis des Paulus auf Abraham als «unseren Stammvater» (4, 1) in diesem Zusammenhang als einen Vorgang rabbinischer Exegese mit sofortiger christlicher Anwendung. Das Endergebnis ist wieder, dass nicht alle Kinder Abrahams tatsächlich seine Nachkommenschaft sind, und somit sind auch nicht alle Israeliten tatsächlich Israeliten im Vollsinn des Wortes und mit allem, was das beinhaltet.

Paulus stellt den Prioritätsanspruch Israels in den Vordergrund, geht auf die Spannung ein, die dadurch in Hinblick auf die universale Gültigkeit des Evangeliums entsteht und zeigt, dass in Jesus Christus jede soteriologische Unterscheidung zwischen Juden und Heiden hinfällig wird. Die einzige aktuelle Unterscheidung besteht darin, dass sich die Heiden bereiter zeigen als die Juden, die Heilsbotschaft Jesu anzunehmen. Daraus ergibt sich ein Widerspruch zwischen der prinzipiellen Priorität des jüdischen Volkes und der aktuellen missionarischen Situation. Diesen Widerspruch will Paulus lösen. Aus der Situation heraus ergibt sich folgendes Bild: Versuch der Judenmission, ihre Ablehnung durch die Juden, Heidenmission, und dann schliesslich

Rückwirkung der Heidenmission auf die Juden. In seiner missionarischen Perspektive greift Paulus den Terminus «Israel» nicht auf, um ihm einen christlichen Inhalt zu geben. In seinen Augen besteht eine aktuelle Hoffnung in Hinblick auf den Teil des jüdischen Volkes, das Gott liebt und seinen Willen erfüllen möchte. Dieser Teil wird dem Beispiel des «Restes» folgen, der bereits seine Zuversicht in Jesus gesetzt hat. Indem Paulus zwischen «Judentum» und «Israel» unterscheidet und die vorübergehenden Charakteristika (wie Beschneidung, Gesetz usw.) mit dem Judentum verbindet, löst er auch das Dilemma: *Israel ist nicht die christliche Kirche, da die Christen durch den Glauben an Jesus selbst ein Teil Israels geworden sind.*

R. zeigt dann, wie auf Grund der veränderten Situation – er gibt diesem Kapitel die bezeichnende Überschrift: «Nachlassen der Hoffnung» – im Kolosser- und Epheserbrief eine neue Etappe auf dem Weg der Identifizierung der Kirche mit Israel überwunden wird, und damit auch zur Leugnung jeder Kontinuität des historischen Israel: Die Kirche wird immer mehr zum «tertium genus» neben dem Judentum und dem Heidentum. Die Fortsetzung dieses Identifizierungsprozesses wird dann an Hand der weiteren paulinischen und postpaulinischen Literatur des Neuen Testaments weiterverfolgt. Zum Abschluss kommt die Entwicklung bei den sogenannten «apostolischen Vätern».

So steht auch hinter dieser Entwicklung, die zur de facto-Identifizierung der Kirche mit Israel führt und damit auch alle Konsequenzen auslöst, die sich daraus für das jüdisch-christliche Nebeneinander im Laufe der Jahrhunderte ergeben haben, eine konkrete geschichtliche Situation, die das theologische Denken in seinen verschiedenen Etappen entscheidend beeinflusst hat und auf die man gebührend Rücksicht nehmen muss, wenn man das Wesen des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk berührt. Auf diesem Weg einen wichtigen Beitrag geleistet zu haben, ist das Verdienst von R. Es sei an dieser Stelle gebührend hervorgehoben und dringend zur Nachahmung empfohlen.