

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 33 (1977)

Artikel: Paulus und das Judentum

Autor: Haacker, Klaus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960890>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PAULUS UND DAS JUDENTUM *

von Klaus Haacker

Neben der Gestalt Jesu von Nazaret ist die des Pharisäers und Apostels Paulus wohl das wichtigste und schwierigste Kapitel eines theologischen Dialogs zwischen Juden und Christen. Wolfgang Wiefel hat in JUDAICA 31 (1975) die eine Seite des Problems, nämlich das jüdische Verhältnis zu Paulus, an einigen repräsentativen Vertretern des Judentums dargestellt.¹ Die andere Seite ist die christliche Paulus-Interpretation, speziell die Einschätzung seines Verhältnisses zum Judentum seiner Zeit, zur jüdischen Religion überhaupt und zum Weg Israels im ganzen. Zu dieser Frage hat Franz Mussner im FREIBURGER RUNDBRIEF 26 (1974) einen Vorstoss unternommen, um zu verhindern, dass paulinische Aussagen — insbesondere aus dem Galaterbrief — weiterhin einem kirchlichen Antijudaismus den Anschein einer biblischen Grundlage geben.² Mussner nennt seinen Beitrag ein Beispiel theologischer «Wiedergutmachung» und setzt dabei — in Anknüpfung an E.L. Ehrlich³ — voraus, dass dem Judentum in der Wirkungs- und Auslegungsgeschichte paulinischer Texte Unrecht geschehen ist, das durch heutige Auslegung beseitigt werden muss. Zugleich ist damit unverkennbar das Bestreben verbunden, den Apostel selbst von dem Vorwurf einer Mitschuld am kirchlichen Antijudaismus freizusprechen. Dieses theologisch notwendige Bestreben kann freilich nur dann von bleibendem Erfolg sein, wenn es der Wirklichkeit der Geschichte standzuhalten bereit ist. Es gilt darum auch zu sehen, welche Anhaltspunkte ein schon vorchristlicher Antijudaismus bei Paulus finden konnte, um in der Kirche weiterzuleben und schliesslich unter Durchbrechung von Schranken, die in der christlichen Tradition noch gegeben waren, im deutschen Neuheidentum unseres Jahrhunderts jedes Mass zu sprengen. Als judenchristlicher Heidenmissionar steht Paulus im Spannungsfeld zwischen jüdischer und nichtjüdischer Welt,⁴ und das in einer Zeit, in der das Verhältnis zwischen diesen

* Vortrag in einer Veranstaltung der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Wuppertal, gehalten im Dezember 1975 und für den Druck leicht überarbeitet.

beiden Welten auf einen Konflikt zutreibt, der in seinem Ausmass erst in unserem Jahrhundert übertroffen wurde. Diese geschichtliche Situation hat im Denken und Handeln des Paulus mitgewirkt und jenes vielschichtige Bild erzeugt, das vor Missverständnis und Missbrauch nicht geschützt war. Darauf möchte ich im folgenden an einigen Brennpunkten der Problematik hinweisen.

1. *Wer waren die Gegner des Paulus?*

Mussner legt grossen Wert auf die Feststellung, dass der Galaterbrief nicht gegen Juden, sondern gegen *Judenchristen* geschrieben sei. Es handle sich also um einen innerchristlichen Streit, der zu Unrecht in antijüdische Polemik umgemünzt worden sei. Diese Feststellung über den Anlass des Galaterbriefes lässt sich schwerlich bestreiten.⁵

Mussner verspricht sich nun von der allgemeinen Anerkennung dieser Tatsache eine deutliche Entlastung des jüdisch-christlichen Gesprächs. Das mag insofern zutreffen, als die leidenschaftlichen Gefühle des Apostels dann nicht mehr in den Strom antijüdischer Emotionen einmünden dürfen. Es ändert aber nichts daran, dass der Streit des Paulus mit seinen Gegnern sachlich um nichts anderes als um die Bedeutung Israels geht, um die Frage des Verhältnisses zwischen jüdischer und christlicher Identität.

Mussners Insistieren auf der Tatsache, dass der Streit ein innerchristlicher Streit ist, stellt insofern die Weichen für eine Verharmlosung des Problems. Seine Feststellung geschieht nämlich in der Rückschau, und zwar aus der Perspektive einer von Paulus — und nicht von seinen Gegnern — bestimmten christlichen Identität. Die Gegner des Paulus hätten sich unverstanden gefühlt, wenn einer ihnen gesagt hätte: «Liebe Brüder, wir sind doch alle Christen, ob wir nun gebürtige Juden oder gebürtige Heiden sind. Lasst uns doch diesen Unterschied nicht überbewerten!» Die Gegner hätten antworten können: «Was heisst hier ‘liebe Brüder’? ‘Brüder’ sind für uns die und nur die, die zum Volk Israel gehören, seien es geborene Juden oder seien es Proselyten. Wenn die Predigt von Jesus Menschen aus den Völkern bewegt, sich dem erwählten Volk anzuschliessen, gut! Sie sind uns willkommen, und ihnen gelten die Verheissungen Gottes. Aber: sie müssen sich auch wirklich unserem Volk anschliessen und aus der sündigen Völkerwelt heraustreten.⁶ Dazu gehört als unverzichtbares Zeichen die *Beschneidung*.»

In anderen Worten : Der Streit des Paulus geht um die Frage, was der entscheidende Oberbegriff ist, wie der zu Gott gehörige Teil der Menschheit primär zu definieren ist : als Kirche Jesu aus Israel und allen übrigen Völkern, oder als das Volk Israel, um seinen Messias Jesus geschart und offen für den Zuzug gebürtiger Heiden. Insofern ist die Polemik des Paulus gegen seine judenchristlichen Gegner zugleich ein Streit um das Selbstverständnis des Judentums. Seine Gegner verstanden sich nämlich nicht als « Judenchristen », = jüdische Christen, sondern als *christliche Juden*, und der Streit ging eben darum, ob es eine christliche Existenz ausserhalb und abgesehen von einer jüdischen Existenz geben dürfe oder nicht. Mussners Aufklärung über die historische Situation führt an der Radikalität des damals akuten Problems vorbei, weil er von der paulinischen Überordnung der christlichen Identität über die jüdische ausgeht.⁷

Wie tiefgreifend der Apostel die weltgeschichtliche Bedeutung Israels in Frage stellt, sei an zwei Stellen aus dem Römerbrief illustriert. Sie lassen erkennen, wie sehr sich die Gegner des Paulus im Recht fühlten konnten.

In *Röm 3,29* stellt Paulus die Frage : « Ist denn Gott nur der Gott der Juden ? Ist er nicht auch der Gott der Heiden ? » Die Antwort, die sich für den Apostel aus seiner Rechtfertigungslehre ergibt : « Gewiss doch, er ist auch der Gott der Heiden. » Mit dieser These stellt Paulus eine Aussage in Frage, die an zahlreichen Stellen im Gesetz und in den Propheten zu lesen ist, nämlich die zweifellos exklusiv gemeinte Zusage Gottes : « Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. » (vgl. Ex 6,7 ; 2. Sam 7,24 ; Hos 1,9 u.ö.)⁸

Die andere provozierende These des Paulus steht in *Röm 2,25* : « Die Beschneidung ist nützlich, wenn du das Gesetz befolgst ; übertrittst du jedoch das Gesetz, so bist du trotz deiner Beschneidung zum Unbeschnittenen geworden. » In der Fortsetzung geht Paulus so weit, nur den überhaupt als Juden anzuerkennen, der das Gesetz befolgt.⁹ Damit löst er die Bedeutung des empirischen Volkes praktisch auf zugunsten einer individualethischen Betrachtung des Menschen vor Gott.¹⁰

Die Gegner des Paulus waren Juden — innerhalb und ausserhalb der christlichen Gemeinden —, die diese Infragestellung der einzigartigen Gottesbeziehung Israels als Volk nicht hinnehmen konnten.

2. Gegen welche Auffassungen richtete sich die Rechtfertigungslehre des Paulus?

Die These von der Einheit der Menschheit vor Gott wird in Röm 3, 29f. mit der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens begründet :

« Gott ist auch der Gott der Heiden, so gewiss er der EINE Gott ist, der die gläubigen Juden und auch die Nichtjuden durch den Glauben rechtfertigen wird. »

Diese These begründet Paulus in der Fortsetzung (Röm 4) mit dem Rückgriff auf Abraham, wobei er sich auf die Stelle in Gen 15, 6 stützt, wo es heisst :

« Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet. »

Nun darf man annehmen, dass auch die Gegner des Paulus diesen Text kannten und das Beispiel Abrahams als richtungweisend für ihre jüdische und christliche Existenz empfanden. Paulus muss darum versuchen, sein Verständnis dieser Stelle abzusichern gegen Deutungen, die ins Konzept der Gegner passen konnten. Er tut das mit der Hinzuziehung von Ps 32, 1f., wo es heisst :

« Selig ist der Mann, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet. » (V. 2) Der Gebrauch der gleichen Vokabel « Anrechnen » an beiden Stellen beweist für Paulus, dass Gen 15, 6 im Lichte von Ps 32, 2 zu verstehen ist. Das entspricht ganz den exegetischen Methoden seiner Zeit.¹¹ So konnte Paulus seine These bestätigt finden, dass Rechtfertigung durch Gott nicht etwa die Anerkennung frommen *Tuns* sei, sondern die Vergebung der Sünden für den, der Gott *vertraut*.

Es gab nun aber ein anderes Verständnis dieses Abrahamtextes im damaligen Judentum, und diese Auslegung hatte eine viel bessere exegetische Begründung. Paulus verschweigt wohlweislich, dass es eine Bibelstelle gibt, die in ihrer Formulierung viel enger mit Gen 15,6 verwandt ist als Ps 32, 1f. Es handelt sich um eine Stelle in Ps 106, 30 über den Priester Pinhas, das grosse Vorbild aller jüdischen Eiferer,

die gegen die Abtrünnigen im Volk gewaltsam vorgingen.¹² Es heisst da :

« Nun trat Pinhas auf und hielt Gericht ;
da wurde der Plage Einhalt geboten.
Das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet
von Geschlecht zu Geschlecht auf ewige Zeiten. »

Im Lichte dieser Stelle dachten viele im damaligen Judentum auch beim Lesen von Gen 15, 6, dass der Glaube, der dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, eben auch eine herausragende *Tat* des Glaubens sein müsse. Dafür bot sich die Geschichte von der Opferung Isaaks (Gen 22) an. Das zeigt sich u.a. in 1. Makk 2, wo Abraham in einer Reihe mit Pinhas und Elia als Vorbild des Eifers hingestellt wird. In diesem Zusammenhang wird auf Gen 15, 6 und gleichzeitig auf Gen 22 angespielt mit dem Satz (V. 52) :

« Ist nicht Abraham in der Versuchung treu erfunden und ist ihm das nicht zur Gerechtigkeit angerechnet worden ? »¹³

Diese Auslegung von Gen 15, 6 muss Paulus gekannt haben. Ja, sie muss einmal seine eigene Auffassung gewesen sein. Denn als Verfolger der Christen stand er ursprünglich in jener Tradition des Eifers für Gott, die von den Makkabäern zu den Zeloten des 1. Jahrhunderts hingerichtet (vgl. Gal 1, 14 ; Phil 3, 6 ; Apg 22, 3f.).¹⁴ Wenn Paulus in Röm 4 und Gal 3 Abraham zum Musterfall für seine Rechtfertigungslehre macht, so greift er keineswegs auf Altbekanntes zurück, sondern versucht, ein neues Verständnis der Gestalt Abrahams zu begründen. Er wendet sich dabei gegen eine zu seiner Zeit verbreitete Auslegungstradition, die er selbst einmal geteilt hat. Dass er sie nicht mehr teilen kann, hängt mit der entscheidenden Wendung seines Lebens zusammen. Er hat die Erfahrung machen müssen, dass sein Eifer für Gott und das Gesetz ihn in einen Gegensatz zum Handeln Gottes brachte, als er die Christen und in ihnen den Gesalbten Gottes selbst verfolgte. Dass trotzdem gerade ihn ein Ruf Gottes traf — und kein Gericht Gottes —, das hat er als exemplarischen Beweis der Gnade Gottes gesehen, die den Sünder annimmt. Das versucht er in seiner Rechtfertigungslehre theoretisch zu untermauern.

Gegen wen oder was richtete sich also die Rechtfertigungslehre des Paulus ? Antwort : Gegen seine eigene Vergangenheit und gegen alle, die noch so dachten und handelten wie er selbst vor seiner Lebenswende. Deren gab es um die Mitte des 1. Jahrhunderts viele — innerhalb der judenchristlichen Gemeinde und im übrigen Judentum. Paulus schreibt ja seine Briefe in einer Zeit, in der sich der Widerstand gegen die Römer verstärkt und dem offenen Konflikt entgegentreibt. Das Ziel dieser Bewegung ¹⁵ war nicht einfach die nationale Freiheit, sondern die Durchsetzung des Gotteswillens und der Reinheit des Gottesdienstes. Für dieses Ziel kämpfte man auch mit gewaltsamen Mitteln, und zwar sowohl gegen abtrünnige und unentschlossene Juden, wie auch zuletzt gegen die römische Besatzungsmacht. Diesen eigenen Einsatz zur Herstellung einer heiligen Ordnung im Volk und im Land verstand man als notwendigen Beitrag des Volkes zu der erhofften Erlösung Israels durch Gottes Eingreifen. Wer sich dieser radikalen Hingabe an Gott und sein Gesetz entzog, wurde als Nichtjude betrachtet und behandelt. ¹⁶

In dieser Bewegung, die man — vielleicht pars pro toto ¹⁷ — als Zelotismus bezeichnet, findet sich also vor dem Jahre 70 jener Rigorismus, den man in den späteren rabbinischen Quellen vergeblich sucht. ¹⁸ Hier wurde die Gesetzeserfüllung als « Heilsweg » gesehen, nämlich als Weg der menschlichen Mitarbeit in der Herbeiführung der Erlösung. ¹⁹ Und hier wurde versucht, die Scheidung zwischen Sündern und Gerechten mit aller Schärfe durchzuführen, — wogegen Paulus zu zeigen versucht, dass vor Gott alle ausnahmslos Sünder sind (Röm 2f.).

Die Polemik des Paulus richtete sich also durchaus gegen das Judentum seiner Zeit (einschliesslich der radikalen Judenchristen). Aber damit polemisierte er nicht gegen das Judentum aller Zeiten und nicht gegen das, was andere neben und nach ihm für das Wesen des Judentums gehalten haben. Er hatte seine Zeitgenossen vor Augen und bekämpfte bei ihnen diejenige Auffassung jüdischer Existenz, die ihm selbst bis zu seiner Bekehrung als die einzige wahre erschienen war. ²⁰ Die Anerkennung des gekreuzigten Jesus als von Gott bestätigten Messias ²¹ zwang ihn zu einer neuen Sicht vom Ort und Auftrag Israels in der Geschichte Gottes.

Auch das Judentum hat in seinen massgeblichen Vertretern nach der Katastrophe der Jahre 70 und 135 n. Chr. die zelotische Tradition

verworfen. Die rabbinische Theologie ist im wesentlichen das Werk der Schule Hillels, die vor dem Jahre 70 von der radikaleren Schule Schammais verdrängt worden war. Dieses rabbinische Judentum ist nicht die Adresse, an die sich die paulinische Polemik richtet.²² Paulus und die Rabbinen stimmen vielmehr überein in der Überwindung zelotischer Ansichten, und das heisst : in der Betonung der Gnade Gottes und nicht der menschlichen Leistung für Gott.²³

3. Wie urteilt Paulus über das Judentum seiner Zeit ?

Mit dem eben Gesagten sind auch die historischen Voraussetzungen für das Urteil des Paulus über seine jüdischen Zeitgenossen skizziert. Paulus sagt über sie in *Röm 10, 2* :

« Ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer für Gott besitzen ;
aber es ist ein Eifer ohne Erkenntnis. »

Der « Eifer » (gr. *zēlos*) ist das Leitbild, nach dem die Zeloten genannt wurden. Die Stelle zeigt noch einmal, dass Paulus seine eigene ursprüngliche Haltung für repräsentativ hält für das Judentum seiner Zeit. Er erkennt den Ernst dieser entschlossenen Hingabe an Gott als hohen Wert an.²⁴ Das ist alles andere als jene Verachtung jüdischer Gesetzlichkeit, die uns in der Kirche oft begegnet. (Man sagt Pharisäismus und meint in Wirklichkeit einen christlichen Pietismus unguter Prägung, von dem man sich distanzieren möchte !) Aber Paulus beklagt zugleich, dass diese Leidenschaft Gott verkennt und darum das Heilsangebot Gottes in Christus ausschlägt.

Damit bleibt das Judentum für Paulus im Bereich des Unheils stehen. Paulus leidet unter dieser Erkenntnis. Er schreibt (*Röm 10, 2*) :

« Brüder, ich wünsche von ganzem Herzen und bete zu Gott,
dass sie (die Juden) gerettet werden. »

Und (*Röm 9, 2f.*) :

« Ich bin voll Trauer. Unablässig leidet mein Herz. Ich möchte am liebsten selber verflucht und von Christus getrennt sein, um

meine Brüder zu retten, die dem Fleisch nach zu meinem Volk gehören. »

Diese solidarische Haltung ist jedoch nicht die einzige Haltung, deren Paulus gegenüber seinen Volksgenossen fähig ist. In einem frühen Brief, dem ältesten, den wir besitzen, schreibt er an die Gemeinde von Thessalonich (1. Thess 2, 14-16) :

« Ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, die zu Jesus Christus gehören. Ihr habt von euren Mitbürgern das gleiche erlitten wie jene von den Juden.

Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet ; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind die Feinde aller Menschen ; sie hindern uns, den Heiden zu predigen und ihnen so das Heil zu bringen.

Dadurch machen sie unablässig das Mass ihrer Sünden voll, und der Zorn (Gottes) bricht vollends über sie herein. »

Hier ist keine bleibende Verbundenheit mit Israel zu spüren, und der Ausblick auf das drohende Gericht über Israel scheint mit einer gewissen Genugtuung als Trost für die verfolgten Christen gegeben zu werden. Zum rechten Verständnis der Stelle ist jedoch einiges über ihre *Vorgeschichte* zu sagen.

Erstens ist noch einmal zu unterstreichen, dass Paulus das Verhalten der Juden in Übereinstimmung mit seinem eigenen früheren Verhalten als Christenverfolger sieht. Was Paulus in seiner vorchristlichen Zeit als Konsequenz seines Judentums gedacht und gelebt hat, darin sieht er auch weiterhin das Wesentliche bei den Juden, die im Gegensatz zum Glauben an Jesus verharren. Die Verschärfung des Konflikts in den vierziger Jahren des 1. Jh.s²⁵ schien diese naheliegende Sicht zu bestätigen. Zweitens aber ist festzustellen, dass sich Paulus mit dieser Polemik nicht ausserhalb des Judentums gestellt hat, sondern auf der Linie einer innerjüdischen Tradition bleibt. Das gilt insbesondere für die anstössigste Aussage in diesem Text, nämlich den Vorwurf, die Juden hätten Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet (V. 15).²⁶

Der z.Zt. in Mainz lehrende Alttestamentler O.H. Steck hat 1967 eine hervorragende Untersuchung über « Israel und das gewaltsame

Geschick der Propheten »²⁷ vorgelegt. Steck untersucht hier eine mit Neh 9, 26 und Esra 9, 11 beginnende Tradition, in der dem Volk Israel der historisch völlig abwegige Pauschalvorwurf gemacht wird, es hätte die von Gott gesandten Propheten verfolgt und getötet. Steck nennt diesen Vorwurf « eine theologische Aussage über Israel im Gewande einer geschichtlichen über die Propheten » (317). Es handelt sich also um eine *rhetorische Übertreibung* im Rahmen der *Busspredigt* oder im Rahmen von *Bussgebeten*, wobei zu bachten ist, dass es sich um jüdische Autoren handelt.

Auf der Linie dieser Tradition hat man im Urchristentum die Ablehnung Jesu durch die Mehrzahl der Juden gesehen. Das lag nahe, weil Jesus u.a. in der Nachfolge der Propheten gesehen werden konnte und weil gewisse jüdische Führer am tragischen Schicksal Jesu nicht unbeteiligt waren. (Es ist u.a. an die sadduzäisch eingestellte Gruppe der Oberpriester zu denken.) Einige Stellen des Neuen Testaments werfen dementsprechend dem Judentum vor, am Tode Jesu schuld oder direkt an seiner Tötung beteiligt gewesen zu sein (vgl. u.a. Mk 12, 1-9 ; Apg 7, 52 ; 1. Thess 2, 15. Diese Stellen nennen Jesus ausdrücklich als Endpunkt einer Reihe von verfolgten oder getöteten Gesandten Gottes.)

Paulus redet also in 1. Thess 2, 14-16 in Fortsetzung einer inner-jüdischen Tradition der Umkehrpredigt an die Adresse Israels. Seine Polemik ist als rhetorische Übertreibung zu werten und nicht als historische Aussage.

Im übrigen ist daran zu erinnern, dass dies nicht das letzte Wort des Paulus über die Juden ist ; der 1. Thessalonicherbrief ist der frühesten, der Römerbrief einer der spätesten Briefe des Paulus.²⁸ Offenbar hat Paulus sich in seinem Verhältnis zum Judentum entwickelt von einer schroffen zu einer versöhnlicheren Haltung.

4. Wie verhält sich die Polemik des Paulus zu ihrer Wirkungsgeschichte in der Kirche ?

Unter dieser Überschrift will ich die eben besprochene Linie weiterverfolgen. Der Evangelist Lukas, dem eine gewisse Nähe zu Paulus nicht abgesprochen werden darf,²⁹ hat den Vorwurf mehrfach aufgenommen, dass die Juden Jesus getötet hätten. Die Aussage findet sich

an einigen Stellen der Apostelgeschichte des Lukas im Rahmen von Predigten, die sich an Juden richten (vgl. Apg 2, 22f. 36 ; 3, 15 ; 4, 10 ; 5, 30 ; 7, 52). Das entspricht dem Charakter der innerjüdischen Tradition, die hier weiterwirkt. Das Problematische bei Lukas ist jedoch, dass er *diese theologische Aussage konsequent in eine historische und juristische Aussage umgewandelt hat*. Lukas lässt nicht nur den römischen Statthalter dreimal beteuern, dass seiner Meinung nach Jesus unschuldig sei.³⁰ Vielmehr entsteht bei Lukas durch eine kleine Auslassung aus seiner Vorlage der Eindruck, dass es gar nicht die römischen Soldaten gewesen seien, die Jesus kreuzigten, sondern die Juden selber, wenn auch mit Erlaubnis des Pilatus.³¹ Für Lukas scheint hier die Szene besonders wichtig gewesen zu sein, dass Pilatus Jesus freilassen wollte, während die bei ihm versammelten Juden die Freilassung eines gefangenen Aufrührers vorzogen ; vgl. 23, 18f.³²

Mit dieser Übersetzung der theologischen Anklage in einen historischen Bericht ist eine andere, ebenfalls problematische Verschiebung verbunden. Lukas schreibt sein Werk gegen Ende des 1. Jahrhunderts u.a. mit dem Ziel, für eine Duldung der christlichen Verkündigung durch den Staat zu plädieren.³³ Dazu gehört auch der Versuch, eine Erklärung dafür zu geben, dass sowohl Jesus als auch führende Vertreter der Kirche durch Organe des Staates hingerichtet worden waren. Die Anklagen gegen die Juden haben damit eine politische Funktion in der Gegenwart des Lukas bekommen. Judentum und Christentum waren inzwischen rivalisierende Minderheiten in einem heidnischen Weltreich geworden. Jede Anklage der einen Seite gegen die andere musste als Denunziation bei einer ohnehin skeptischen Obrigkeit wirken.³⁴ Die Geschichte der Christenverfolgungen und der Judenverfolgungen in den ersten Jahrhunderten ist leider auch eine Geschichte von Intrigen auf beiden Seiten mit dem Ziel, den Gegner in der Gunst des Staates auszustechen.³⁵ Eine ganz neue Lage schuf der Übergang der römischen Kaiser zum Christentum. Konstantins Wendung zur Kirche zog mit einer gewissen Folgerichtigkeit antijüdische Gesetze nach sich.³⁶ Die heidnische Reaktion in der kurzen Regierungszeit Julians brachte umgekehrt noch einmal eine Bevorzugung der Juden.³⁷ Schliesslich verband sich die Aussage von der Schuld der Juden noch mit einer anderen Entwicklung : Parallel zum politischen Erfolg der Kirche setzte sich in der Theologie das Dogma von der göttlichen Würde Jesu durch. Diese christologische Spitzenaussage verband sich nun mit der traditionellen Aussage von der Schuld der Juden am Tode Jesu. Das Ergebnis war das furchtbare Wort vom « Gottesmord » der

Juden.³⁸ Nachdem das christologische Dogma 380 n.Chr. zum Staatsgesetz erhoben war, ergaben sich antijüdische Massnahmen der christlichen Kaiser fast mit Notwendigkeit.³⁹ Dieses Bild rundet sich ab mit der Feststellung, dass erst die Säkularisierung des Staates im Gefolge der Aufklärung die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden ermöglichte.

Die Wirkungsgeschichte dieser Anklage gegen die Juden zeigt, wie verhängnisvoll es sein kann, wenn eine Aussage aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst und anderen Zwecken dienstbar gemacht wird. Umgekehrt meine ich, dass sich hier die Möglichkeiten geschichtlicher Forschung bewähren, indem sie zwischen dem ursprünglichen Sinn einer Aussage und ihrer Wirkungsgeschichte unterscheiden lehrt.

Das gilt auch von der theologischen Auseinandersetzung des Paulus mit jüdischer Theologie. Sein Gegenüber waren seine Zeitgenossen. Das Gegenüber der späteren christlichen Theologie war ein anderes Judentum. Was für Paulus das Erlebnis auf der Strasse nach Damaskus war, das war für die jüdische Theologie in gewisser Weise der Zusammenbruch der zelotischen Bewegung am Widerstand der Römer. Paulus und der Pharisäismus haben je auf ihre Weise aus geschichtlichen Erfahrungen theologische Konsequenzen gezogen. Das Ergebnis ist, dass eine an Paulus orientierte christliche Theologie der rabbinischen Gotteserkenntnis nicht so fern steht, wie beide Seiten meinen. Dies ist jedoch eine Entwicklung der nachneutestamentlichen Zeit, und leider hat die Kirche ihr Bild vom Judentum bis heute weitgehend nur dem Neuen Testament entnommen, anstatt auf jüdische Quellen und jüdische Gesprächspartner zu hören.

5. Wie sieht Paulus die Zukunft Israels ?

Die Stelle im 1. Thessalonicherbrief, die wir ausführlich erörtert haben, spricht vom endgültigen oder völligen Zorngericht über Israel. Diese Erwartung des Paulus hat sich nicht bestätigt, und er scheint sie selbst noch korrigiert zu haben. Die massgebliche, abschliessende Aussage des Apostels steht in Röm 11, 26 und lautet :

« Ganz Israel wird gerettet werden (oder : das Heil erlangen). » Damit ist eine Aussage über das empirische Volk Israel und seine Ge-

schichte gemeint. Dass einzelne Juden durch den Glauben an Jesus am persönlichen Heil teilhaben, hat Paulus schon früher gesagt und versteht sich für ihn von selbst. Hier aber geht es ihm um das Volk als geschichtliche Ganzheit und um dessen Erlösung.⁴⁰ Dabei muss « Erlösung » auch etwas anderes bedeuten als individuelles Heil im geistlichen, das Irdische transzendernden Sinne. David Flusser hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Röm 11, 25-27 mit Lk 21, 20-28 zusammenhängt, wo u.a. davon die Rede ist, dass Jerusalem von den Heiden zertreten wird, bis die Zeit der Heiden zu Ende geht.⁴¹ In diesen apokalyptischen Bahnen⁴² denkt auch Paulus an konkrete, endgeschichtliche Ereignisse. Das irdische Volk und seine irdische Geschichte ist im Blick, und zwar unter dem Gesichtspunkt, wie Gott an ihm handelt.⁴³ Dieser Gesichtspunkt schliesst ein, dass an dieser Stelle durchaus auch von Schuld und Sünde des Volkes gesprochen wird. Das geschieht jedoch unter dem durch Jesus gesetzten Vorzeichen der Vergebung und ändert nichts am Grundtenor dieses Kapitels. Dieser Grundtenor von Röm 11 ist der Kampf gegen eine Verachtung Israels auf seiten der Heidenchristen.⁴⁴ Paulus ist sich der Gefahr bewusst geworden, dass die Anklage gegen die Juden, die zur Passionsüberlieferung gehört, in den Strom des allgemeinen heidnischen Antijudaismus einmünden könnte. Angesichts dieser Gefahr wirft er das Steuer herum. Der Apostel hat das jüdische Selbstbewusstsein nicht darum angegriffen, weil ihm eine christliche Überheblichkeit besser schien.⁴⁵ Er wollte vielmehr alles Rühmen auf die Gnade Gottes häufen, die den Sünder annimmt. Die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes fordert die unbedingte Solidarität unter den Menschen, jedenfalls bei denen, die sich diese Barmherzigkeit gefallen lassen.⁴⁶ Und so wahr sich die Christen auf die Zusage des Evangeliums verlassen können, so gewiss bleiben auch die Verheissungen für Israel in Geltung. Ja, sie werden sogar durch die paulinische Erkenntnis der Gnade Gottes jeder Bedingung und Einschränkung entkleidet. Denn « unwiderruflich sind Berufung und Gnade, die Gott gewährt » (Röm 11, 29).

Diese Begründung der Hoffnung für Israel ist so zwingend, dass man das Verhältnis zur Zukunft Israels zum « articulus stantis et cadentis ecclesiae » hinzurechnen müsste, — so eng ist die Verknüpfung mit der Rechtfertigungslehre des Paulus und mit jeder biblisch fundierten Theologie des Wortes. Es wird viel zu wenig bedacht, dass christliche Heilsgewissheit letztlich keine andere Grundlage hat als die, die auch den Heilserwartungen für Israels Geschichte immer neue Kraft und bleibendes Recht gibt: die Verlässlichkeit der Zusagen

Gottes. Das Alte Testament ist nicht nur darin die Grundlage des Neuen, dass es Sprachformen entwickelt hat, die das Evangelium erst sagbar machten.⁴⁷ Ebenso grundlegend ist die Erfahrung Israels, dass es überhaupt ein Reden Gottes durch Menschen gibt, das sich als Reden *Gottes* daran erweist, dass es sich in der *Geschichte* bewahrheitet.⁴⁸ Ich kann nicht sehen, mit welchem Recht man für die eigene Existenz vor Gott auf die neutestamentliche Botschaft bauen kann, ohne für Israel die Erfüllung der Zusagen an die Väter zu erwarten. Der Glaube ist so unteilbar wie die Treue Gottes im Stehen zu seinem Wort. Wo die Hoffnung für Israels irdische Zukunft aufgegeben wird, da geht darum nicht nur ein *Bereich* biblischen Glaubens verloren. Vielmehr erleidet dort das *ganze* Verhältnis zu Gott einen tiefgreifenden Wirklichkeitsverlust, den keine noch so entschlossene Weltzuwendung wieder ausgleichen kann.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. W. *Wiefel*, Paulus in jüdischer Sicht : Jud 31 (1975) 109-115 und 151-172 ; ähnliche Überblicke gaben T.W. *Neumann*, Jesus und Paulus im Urteile des zeitgenössischen Judentums : Saat auf Hoffnung 60 (1923) 34-45 ; H. *Ronning*, Some Jewish Views of Paul (as a basis of a consideration of Jewish-Christian relations) : Jud 24 (1968) 82-97 und J. *Blank*, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (München 1968) 106-123 ; vgl. auch W. *Jacob*, Christianity through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground, Hebrew Union College Press 1974, passim (vgl. Register s.v. Paul).

² Vgl. F. *Mussner*, Theologische « Wiedergutmachung ». Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes : Freiburger Rundbrief 26 (1974) 7-11.

³ Vgl. a.a.O. 8.

⁴ Die neutestamentliche Wissenschaft steht seit F.C. *Baur* (1792-1860) viel zu sehr in der Gefahr, Paulus einseitig von seinem Wirkungsfeld her dem Heidentum zuzuordnen, und vernachlässigt seine bleibende Zugehörigkeit zum Judentum. An Gegenstimmen sind besonders erwähnenswert Shirley Jackson *Case*, The Jewish Bias of Paul : JBL 47 (1928) 20-31 ; Donald W. *Riddle*, The Jewishness of Paul : JR 23 (1943) 240-244 ; M. *Barth*, Paulus und die Juden, in : ders., Jesus, Paulus und die Juden (ThSt 91, 1967) 40-82 und F.-W. *Marquardt*, Die Juden im Römerbrief (ThSt 107), Zürich 1971.

⁵ Wo man die Gegner des Paulus von ausserhalb der christlichen Gemeinde kommen lässt, sieht man ihre etwaige jüdische Identität auf jeden Fall durch synkretistische Einflüsse eingeschränkt ; vgl. aber W.G. *Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, 17. Aufl. 1973, 262 : « Die Gegner des Paulus in Galatien waren also auf alle Fälle gesetzestreue Judenchristen. » Ähnlich Ph. *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur (1975) 122f.

⁶ Vgl. Gal. 2, 15.

⁷ Bezeichnenderweise geht der Begriff « Christen » auf die erste Gemeinde von Jesusjüngern zurück, die sich bewusst aus Juden und Nichtjuden zusammensetzte (Antiochien ; vgl. Apg. 11, 19-26). Erst von da ab dürfen wir — historisch streng genommen — vom « Christentum » reden.

⁸ Diese Bundesformel wird von manchen Auslegern als die « Mitte » der hebräischen Bibel angesehen ; vgl. H. *Seebass*, Über den Beitrag des Alten Testaments zu einer theologischen Anthropologie : KuD 22 (1976, 41-63) 47.

⁹ Dass Paulus den nichtobservanten Juden nicht als Juden anerkennt, sondern mit Nichtjuden auf eine Stufe stellt, steht rabbinischen Anschauungen schroff entgegen ; vgl. Billerbeck und Michel z.St. Die paulinische Position erinnert stark an die der Zeloten nach Josephus, Bellum 7, 254f., die ebenfalls mit dem späteren rabbinischen Denken unvereinbar ist (vgl. Michel-Bauernfeind II, 2 S. 268 Anm. 139).

¹⁰ Vgl. auch 1. Kor 7, 19 und — in charakteristischer Umprägung — Gal 6, 15.

¹¹ Paulus wendet hier den « Analogieschluss » (gezerah shawah) an, eine der sieben Auslegungsregeln, die Hillel d.Ä. zugeschrieben werden. Diese hier lässt sich — im Gegensatz zu anderen — tatsächlich in Hillels exegetischer Argumentation nachweisen ; vgl. W. *Bacher*, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens (1914) 55 und J. *Neusner*, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 (1971) I, 231-235 und 241.

¹² Vgl. Num 25 und zur Wirkungsgeschichte M. *Hengel*, Die Zeloten (1961) 154ff. (zweite, ergänzte Auflage 1976).

¹³ Im Neuen Testament liegt Jak 2, 21-24 auf derselben Linie. Vgl. den Exkurs von Dibelius z.St., sowie F. *Hahn*, Genesis 15, 6 im Neuen Testament : Probleme biblischer Theologie (Festschrift G. v. Rad 1971) 90-107 und K. *Haacker*, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen. Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus : Theologische Beiträge 6 (1975) 1-19, bes. 12-16.

¹⁴ Vgl. *Haacker*, ebd. 5-10.

¹⁵ Vgl. *Hengel*, Die Zeloten (1961) und : Zeloten und Sikarier. Zur Frage der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegung 6-74 n. Chr. : Josephus-Studien (Festschrift f. Otto Michel 1974) 175-196.

¹⁶ S.o. Anm. 9.

¹⁷ Vgl. Josephus-Studien 175-196, dort weitere Literatur aus der neueren Diskussion.

¹⁸ Vgl. u.a. H.J. *Schoeps*, Paulus (1959/1972) Kap. 5 : Die Gesetzeslehre des Apostels Paulus 174ff.). *Schoeps* sieht freilich Herkunft und polemische Adresse des Paulus im *hellenistischen* Judentum. Ich halte die biographischen und theologischen Bindungen des Paulus an das Mutterland für enger ; vgl. meine Studien in Theol. Beitr. 6 (1975) und in dem Beitrag : War Paulus Hillelit ? in : Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen 1971-1972 (1972) 106-120.

¹⁹ Vgl. *Hengel*, Die Zeloten, S. 127ff. : Das Zusammenwirken mit Gott bei der Erlösung Israels.

²⁰ Vgl. Gal 1, 13f. ; Phil 3, 5f.

²¹ Das Entscheidende in seiner Lebenswende ist für Paulus die « Erkenntnis Christi » (Phil 3, 8) oder die Offenbarung des Sohnes Gottes (Gal 1, 16). Mit Recht suchen daher L. *Baeck* und H.J. *Schoeps* die paulinische Abwertung des Gesetzes auf die Messianologie zurückzuführen (vgl. *Wiefel*, s.o. Anm. 1) 160 u. 162. P. *Schäfer*, Die Torah der messianischen Zeit : ZNW 65 (1974) 27-42 weist jedoch nach, dass die Rabbinen von der messianischen Zeit keine Aufhebung der Torah erwarteten und nur gewisse Randgruppen eine Änderung bestimmter, die Reinheit betreffender, Gebote für möglich hielten. Auf der anderen Seite stellt *Schäfer* fest, dass nach manchen Rabbinen die Gebote in der zukünftigen Welt ihre Bedeutung verlieren werden (vgl. a.a.O. 38). Diese, erst *nach* den Tagen des Messias anzusetzende Situation scheint Paulus mit dem Tod und der Auferweckung Jesu für gekommen zu halten, so dass er die These vom Ende des Gesetzes (Röm 10, 4) aufstellen kann.

²² P. *Schäfer* warnt grundsätzlich vor der üblichen Ineinsetzung von Pharisaismus vor 70 n. Chr. und rabbinischem Judentum nach 70 ; vgl. in : Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur : Kairos 16 (1974) 122-133, bes. 122f. und 133.

²³ Es ist hier nicht der Ort, dem nachzugehen, doch erscheint es mir erwägenswert, ob nicht die Erfahrung der Katastrophen der jüdischen Aufstände auf Grund der eschatologischen Begründung dieser Kämpfe in der rabbinischen Theologie Denkbewegungen ausgelöst hat, die mit der christlichen Verarbeitung des Schicksals Jesu verglichen werden können. Vgl. etwa die Traditionen, die bei P. *Kuhn*, Gottes Selbstderniedrigung in der Theologie der Rabbinen (1968) besprochen werden.

²⁴ Röm 10, 2 steht darin zunächst in Spannung zu Phil 3, 8 ; doch muss bedacht sein, dass Paulus in Phil 3, 7ff. seine jüdische Existenz mit seiner Christuserfahrung vergleicht und *nur von daher* abwertet. Übrigens erweist Röm 10, 2 die umstrittene Stelle in Apg 22, 3f. als für Paulus sachlich mögliche Aussage ! (Gegen *Haenchen* und *Conzelmann* z.St., die sich einseitig auf Phil 3 stützen).

²⁵ Vgl. Apg 12.

²⁶ *Mussner* behauptet (a.a.O. 11), dass Paulus den Juden nie die Schuld am Tode Jesu angelastet habe. Er folgt damit vielleicht (stillschweigend und damit Widerspruch herausfordernd) F.C. *Baur*, der 1. Thess 2, 14-16 nicht für paulinisch halten konnte, was eine Serie von Interpolationshypthesen auslöste ; vgl. zuletzt B.E. *Pearson*, 1 Thessalonians 2, 13-16 : A Deutero-Pauline Interpolation : HThR 64 (1971) 79-94.

Die exegetischen Probleme, die 1. Thess 2, 14-16, tatsächlich aufwirft, wenn man andere Paulustexte zum Vergleich heranzieht, lassen sich jedoch ohne literarkritische Theorien erklären : 1. aus der Übernahme traditioneller Formulierungen ; 2. mit der Anerkennung von Spannungen und Entwicklungen im Verhältnis des Paulus zu den Juden ; 3. unter Berücksichtigung der Möglichkeit, dass der Vorfall von Apg 18, 12-17 der Abfassung des Briefes unmittelbar vorausging und sowohl die Christenfeindschaft der Juden, als auch die Judenfeind-

schaft der Umwelt dem Apostel besonders lebhaft vor Augen stand, als er die Sätze in 1. Thess 2, 14-16 schrieb.

²⁷ O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23, 1967).

²⁸ M. Barth (s.o. Anm. 4) zieht die Linie von Röm 11 weiter aus bis in den Epheserbrief und findet dort den « Höhepunkt der paulinischen Lehre von Israel » (a.a.O. 76). Seine Voraussetzung, dass dieser Brief von Paulus stammt, ist jedoch ungesichert. Das hängt jedoch z.T. mit der hier verhandelten Problematik zusammen, weil F.C. Baur und seine Schule den Epheserbrief gerade wegen seiner Stellung zu Israel für unpaulinisch hielten ; vgl. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. 1866 (hrsg. v. E. Zeller) II, 45.

²⁹ Vgl. P. Borgen, From Paul to Luke : CBQ 31 (1969) 168-182.

³⁰ Vgl. Lk 23, 4. 14f. 22 ; die anderen Synoptiker wissen davon nichts ; aber vgl. Joh 18, 38.

³¹ Vgl. Lk 23, 25-26 ; bei Mk und Mt steht dazwischen die Episode von der Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten.

³² Lk hat vielleicht das Angebot der Freilassung, von dem die ältere Tradition redet (vgl. Mk 15, 9 ; Mt 27, 17), als Freispruch verstanden ; die Notiz über die Amnestiegewohnheit aus Anlass des Festes in Lk 23, 17 gehört nicht zum ursprünglichen Text des Evangeliums.

³³ Vgl. Kümmel (s.o. Anm. 5) 130f. Paul W. Walaskay, The Trial and Death of Jesus in the Gospel of Luke : JBL 94 (1975) 81-93, bestreitet diese apologetische Tendenz der Apg mit dem Hinweis, dass nach Lk Pilatus sich gegen römisches Recht verhalten hat. (Vgl. S. 85 !) Das widerlegt in der Tat die Meinung, Lk habe mit seiner Belastung der Juden die Römer entlasten wollen (so z.B. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 405). Aber warum sollte Lk ein Interesse an einer Entlastung des Pilatus gehabt haben ? Auch Josephus belastet gleichzeitig Zeloten und römische Statthalter in seiner sicher auch als Apologie des Judentums geschriebenen Kriegsgeschichte. Appell an das römische Rechtsbewusstsein schliesst Kritik an einzelnen römischen Beamten nicht aus.

³⁴ Zur Situation um die Mitte der 90er Jahre des 1. Jahrhunderts vgl. Paul Kereztes, The Jews, the Christians, and Emperor Domitian : Vig Chr 27 (1973) 1-28.

³⁵ E. Bammel, Zum Testimonium Flavianum (Jos Ant 18, 63-64) : Josephus-Studien (Festschrift f. O. Michel 1974), 9-22, vermutet, dass die in ihrer jetzigen Form christlich überarbeitete Erwähnung Jesu in Ant 18 einen echten Kern habe, in dem Josephus die Duldung der Christen durch den Staat beklagt habe. So hypothetisch die von Bammel versuchte Textrekonstruktion bleiben muss, so frappierend ist doch die damit angebotene Erklärung ; immerhin ist ergänzend zu bedenken, dass Domitians Vorgehen gegen die Christen mit der Veröffentlichung der Antiquitates zeitlich engstens zusammenhängt. Vgl. auch Eusebs Kirchengeschichte III 12, 19f. 32 über Aktionen gegen Verwandte Jesu, die z.T. auf jüdische Anzeigen zurückgeführt werden.

³⁶ So war z.B. die jüdische Proselytenwerbung seit 356 n. Chr. stark beeinträchtigt ; vgl. B. Blumenkranz in : Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden (Darstellung mit Quellen) hrsg. v. K.H. Rengstorff u. S. v. Kortzfleisch I (1968) 90.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Die erste uns bekannte Schrift, die vom « Gottesmord » der Juden redet, ist die « Passah-Homilie » des Melito von Sardes (gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Die Schrift will keine antijüdische Polemik sein und hat auch zunächst nicht in dieser Richtung gewirkt ; vgl. K.H. Rengstorff in : Kirche und Synagoge I, 72-74.

³⁹ Vgl. B. Kötting in : Kirche und Synagoge I, 145ff.

⁴⁰ Vgl. F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (1963) 91 Anm. 1.

⁴¹ Vgl. D. Flusser, The Liberation of Jerusalem : A Prophecy in the New Testament (hebr.) : EI 10 (1971) 226-236.

⁴² Vgl. die Einleitung in Röm 11, 25 !

⁴³ Paulus kann wohl alttestamentliche Verheissungen spiritualisieren (vgl. etwa Gal 3, 14). Das geschieht dann im Rahmen ihrer universalistischen Ausweitung. Wenn er daneben eine bleibende Bedeutung der Verheissungen speziell für Israel bejaht (vgl. Röm 9, 4 Ende !), so besteht kein Grund für eine solche Spiritualisierung, weil es um den ursprünglichen Empfänger der Verheissung geht. Der Anlass für ein Abgehen vom Literalsinn entfällt dann.

⁴⁴ Darin berührt sich Paulus aufs engste mit Aussagen des Philo von Alexandrien über die zeitweilige Bevorzugung der Proselyten durch Gott, verglichen mit dem Schicksal der untreuen Juden (vgl. Praem et poen 152, wo zudem wie in Röm 11 der Gegensatz Edel-Unedel und das Bild von Wurzeln und Zweigen herangezogen werden).

⁴⁵ Röm 11, 17-22 sichert die Wahrheit von Röm 3, 27, wonach der Glaube alles Rühmen ausschliesst.

⁴⁶ Röm 11, 25-36 zeigt, dass für Paulus das «sola gratia» dem «sola fide» übergeordnet ist.

⁴⁷ Das gezeigt zu haben, ist das grosse Verdienst der Herausgeber und Verfasser des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament.

⁴⁸ Vgl. Jes 55, 10f. und öfter.