

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 5 (1949)

Artikel: Was bedeutet "Israel Gottes"?
Autor: Schrenk, Gottlob
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961448>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

Was bedeutet „Israel Gottes“?

von Prof. D. GOTTLÖB SCHRENK, Zürich

Die Bemühung um den Sinn der Worte in Röm. 11, 26: „Und so wird ganz Israel gerettet werden“ hat notwendig immer die Frage wachgerufen, wie Gal. 6, 16 zu verstehen sei. Dort wird am Ende der Kampfesepistel mit dem Segenswunsch geschlossen:

„Und so viele nach dieser Regel wandeln werden, über die komme Friede und Barmherzigkeit — und über das Israel Gottes“.

Freilich ist die Übersetzung des καί mit „auch“ umstritten, daher setzen wir vorerst einmal einfach „und“. Kurz gefaßt lautet die Hauptfrage, ob sich hier „Israel Gottes“ auf die christgläubigen Juden bezieht oder auf die Gemeinde des Christus als Ganzes. Wäre das Zweite der Fall, so stünde dieser Gebrauch von „Israel“ bei Paulus ganz einzig da. Er hat sonst ohne Ausnahme (über 1. Kor. 10, 18 ist noch ausführlich zu handeln) den Namen Israel den Juden belassen.

Daß in Röm. 11, 26 schon im Blick auf den ganzen Gedankengang in den Kapiteln 9—11 die Deutung von πᾶς Ἰσραήλ auf die gesamte ἐκκλησία unmöglich ist, habe ich in meinem Wipkinger Vortrag ausgeführt, worin ich mit meinem Korreferenten K. L. Schmidt einig war¹. Der Gedankengang schreitet dort bei Paulus so fort: Unglaube des Judentums — trotzdem vorläufige Rettung des Restes aus diesem Volk — endlich aber Wiederannahme des ganzen Israel. Liest man die voranstehenden thematischen Verse Röm. 9, 4—6, vergleicht dann besonders 9, 27—29 und 11, 1—8 und muß feststellen, daß in diesen 3 Kapiteln durchweg der Sprachgebrauch ganz einhellig ist: Israel = die Juden als Gottesvolk — so erscheint es von vornherein als ganz unwahrschein-

¹ G. Schrenk, Der göttliche Sinn in Israels Geschick. 1943; K. L. Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9—11 des Römerbriefes. 1943.

lich, daß auf einmal 11, 26 Israel in einem ganz neuen Sinne auftreten sollte, ohne jede Erläuterung. Als festesten Punkt für die Deutung habe ich a. a. O. den Gegensatz bezeichnet: Rest und Gesamtisrael. Von dem einen geht es vorwärts zu dem anderen. Das ist das Gotteswunder des Eingriffs in der Endzeit. Auch im „Mysterium“ selber begegnet dieser Unterschied: zuerst teilweise geschehende Verhärtung Israels, dann Errettung Ganzisraels, nach Aufhebung der Verhärtung. Verstehe ich W. Vischer recht in seinem Liestaler Vortrag (S. 21 f.)², so faßt er das *καὶ οὕτως* in 11, 26 als Schlußstrich: Und so kommt es dann zur Rettung von Gesamtisrael, das den Rest Israels ganz als auch die Vollzahl aus den Heiden in sich faßt³. Diese Auffassung scheint mir darum nicht durchführbar, weil sich eben im Mysterium selbst Teilisrael und Ganzisrael gegenübersteht und weil die Voraussetzung, „daß für Paulus das Gottesvolk des Neuen Bundes das wahre Israel ist“, wie gezeigt werden soll, in dem Sinne nicht festgehalten werden kann, daß sich der paulinische Gebrauch des Namens Israel damit deckt. Wie die Zitate Röm. 11, 26 f. noch bestätigen, die von der Wegnahme des Sündenbannes von Jakob handeln, geht es im Mysterium nur um den Schlußakt, der das israelitische Schicksal bestimmt. Das ist dann allerdings das Letzte, Entscheidende. Wäre in dem Ausdruck „ganz Israel“ die christliche Gesamtgemeinde gemeint, dann würde ein Satz fehlen, ein solcher nämlich, der von der Wiederannahme der Juden handelt. Das Mysterium wäre dann in dem Sinne mysteriös, daß man nicht mehr sehen könnte, worum es

² W. Vischer, Die Hoffnung der Kirche und die Juden, Verhandlungen des Schweizerischen Pfarrvereins 1942.

³ Aus dem *καὶ οὕτως* allein kann natürlich noch keine endgültige Klarheit über unsere Frage entnommen werden. *καὶ οὕτω(ς)* steht, vgl. Kühner-Gerth II, 83 f., „um die Zeitfolge zu bezeichnen“. Es kann aber auch bedeuten: „unter diesen Umständen, aus diesem Grunde“. Beides findet sich bei Paulus. 1. Kor. 7, 36 wird so die Voraussetzung hervorgehoben, unter der etwas geschieht. Der kausale Zusammenhang wird markiert: Röm. 5, 12; 1. Kor. 15, 11; 14, 25. Weil es sich aber Röm. 11, 26 um Etappen in zeitlicher Folge handelt, paßt zur Vergleichung am besten: 1. Thess. 4, 17, wo auch eine resultierende Endhandlung mit *καὶ οὕτω* gemeint ist. In der Apostelg. steht das *καὶ οὕτως* im zeitlichen Sinne 17, 33; 20, 11; 27, 17.

sich handelt. Nach jenem Verständnis (das ich nicht teile) müßte es ja doch so lauten:

1. Die teilweise geschehene Verhärtung Israels dauert so lange, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird.
2. Dann wird die Verhärtung aufgehoben und Israel gerettet werden.
3. Und so wird es dann zur Rettung von Gesamtisrael kommen, in dem die ganze Gemeinde Jesu Christi gemeint ist.

Aber weil in 11, 26 dann ein Glied fehlen würde, ohne das eine solche Auffassung nicht herausgelesen werden kann, besteht keine Wahl als die, das hier über Israel Gesagte von A bis Z auch allein auf das konkrete Israel zu beziehen. Es ist zuerst das verhärtete und dann das gerettete Israel.

Das ergibt sich m. E. zunächst zwingend aus dem Gedanken-gang. Aber, wie gesagt, jener vorausgesetzte Gebrauch von Israel in Beziehung auf die ganze Ekklesia stünde auch im Römerbrief ganz einzig da. Wie könnte Paulus sonst überall Israel auf das Judentum beziehen und dann auf einmal 11, 26, nachdem er noch 11, 25 „Israel“ in der gebräuchlichen Weise benutzt hat, eine ganz neue Wertung des Begriffes einführen? Die bei den Exegeten auftauchende Neigung, trotz all dieser Erwägungen u. U. so zu entscheiden, beruft sich nun immer wieder ganz allein auf ein einziges Pauluswort: Gal. 6, 16, wozu gewöhnlich noch 1. Kor. 10, 18 zur Verstärkung herangezogen wird, eine Stelle, die freilich von vornherein nur bedingt gelten kann. So ist es gerechtfertigt, zunächst einmal Gal. 6, 16 vorzunehmen. Wird da nur der Boden wieder neu umgepflügt, so wäre schon etwas erreicht. Es ist gefährlich, in der Exegese schnelle Entscheidung zu fällen auf Grund einer durch die gangbarsten Kommentare mitgeteilten communis opinio. So kommt es leicht dazu, daß nur einer dem andern nachspricht. Die Zeiten des alten Meyerschen Kommentarwerkes mit seiner breiteren Vorführung der ganzen Geschichte der Auslegung und die des alten Zahn, der mit

Absicht die Exegese der Patristik reichlich zu Rate zog, war der selbständigen forschenden Überlegung günstiger als die Zeit des Lietzmannschen Handbuches, dessen abgekürztes Verfahren mißbraucht werden konnte zu allzu schnellem Vorliebnehmen. Recht gebraucht konnte es manches schöne Material zuführen, aber auf sorgfältiges Abwägen der Möglichkeiten legte der Leser wenig Gewicht, der in dieser mehr behauptenden Kürze die rechte Methode sah.

Auszugehen ist bei Gal. 6, 16 von dem „Kanon“, der Regel, nach der die wandeln werden, über die Paulus den Segen herabfleht. Die Verse 14 und 15 sagen: Gegenüber den Judaisten, die auf Ruhm aus sind und sich der galatischen Christen rühmen wollen als der Ruhmesobjekte ihrer Beschneidungspropaganda, gilt nur noch der Ruhm des Kreuzes. Durch den Kyrios ist für Paulus der Kosmos gekreuzigt und er dem Kosmos. Das bedeutet aber, daß weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit etwas gilt, sondern Neuschöpfung. Über alle, die sich nach dieser Richtschnur halten werden⁴, die nach diesem Kanon ihren Wandel zu gestalten willens sind, fleht Paulus Segen herab. Dies καὶ ὅσοι ist also bereits gewissermaßen Aussage einer Ganzheit. Oder doch: es strebt, auch wenn es ein an die Galater gerichteter Werberuf ist, zur ganzen Gemeinde hin, ob sie sich nun aus Heiden oder Juden zusammensetzt⁵. Zu der ersten Bestimmung aber tritt — irgendwie ergänzend — eine zweite: Καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

Zur Aufhellung dieses καὶ ἐπὶ sind drei Möglichkeiten zu erwägen:

1. Ist es ein explikatives, epexegetisches καί⁶, d.h. bedeutet es näherbestimmend: „und zwar, nämlich“? Dann fallen

⁴ στοιχήσουσιν $\aleph$ B C² K L P vulg Chrysost Cyrill Theodoret; P⁴⁶ hat στοιχήσωσιν. στοιχοῦσιν A C* D G it Ambrosiaster ist wohl vereinfachend gesetzt worden.

⁵ Grotius, Bengel, Ewald beziehen es zu Unrecht auf die Heidenchristen allein.

⁶ Vgl. Kühner-Gerth, ³1904, S. 246 ff. Das explik. καί: 247.

die beiden Kreise zusammen: die, welche nach der Richtschnur wandeln — und das Israel Gottes⁷.

2. Oder handelt es sich um ein kopulatives καί, das steigend eine Hinzufügung des Ganzen zum Teil bringt? Während der Satz mit στοιχήσουσιν etwa an die recht wandernden Galater dachte oder die einzelnen Christen alle, erweitert die Schlußaussage den Blick auf das (ganze) Israel Gottes, worunter die Christenheit als einheitliches Ganze zu verstehen sei?⁸

3. Oder καί als „auch“ (lat. etiam). Dann kann eine besondere Kategorie herausgehoben und hinzugefügt werden. Sei es, daß diese aus jenem Ganzen herausgehoben ist, das der Satz vom Wandeln andeutet, weil jener Satz ja auf die rechte Gemeinde hinweisen kann. Oder daß diese Kategorie (Israel Gottes) einfach hinzugefügt ist, während jener Satz noch nicht ausdrücklich die ganze Gemeinde umspannen will.

Zu 1. und 3. wäre noch folgendes zu ergänzen. Das explikative „und“ brächte zwar ein Zusammenfallen beider Aussagen, aber das aus dem bestimmten Anlaß Gesagte würde dann auf eine Allgemeinformel gebracht: Die so wandeln, die sind das Israel Gottes. Das entspricht jedoch nicht dem einhelligen Gebrauch des explikativen καί bei Paulus, der immer das Besondere dem Allgemeinen hinzufügt, also das zuerst Gesagte erläutert, nicht aber als ein neu Hinzukommendes sich darstellt⁹. Hätte Paulus das

⁷ So schon Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt und dann a Lapide, Calov, Rosenmüller, Winer, Olshausen, Meyer, Baumgarten-Crusius und neuerdings die Meisten, vgl. etwa Lietzmann.

⁸ So Sieffert, mit ihm Oepke.

⁹ Aus diesem Grunde lehnten 1. mit Recht ab: Rückert, Schöttgen, De Wette, Sieffert, Oepke. Ein explikatives καί bei Paulus haben wir 1. Kor. 8, 12; 15, 38; 12, 27 f.; 14, 27; 2. Kor. 5, 15. Da wird immer spezialisierend, limitierend, näher bestimmend zum Allgemeinen das Besondere hinzugefügt. Bedingt gilt dies auch von 1. Kor. 3, 5. Das καί explicativum steht auch besonders in der Verbindung mit καὶ τοῦτο u. ä.: 1. Kor. 2, 2; 5, 1; 6, 6. 8. 10 f.; Röm. 13, 11; Eph. 2, 8 (vgl. Hebr. 11, 12).

sagen wollen, was die Vertreter dieser Ansicht meinen, so hätte er am einfachsten ohne καί einfach angefügt: ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Hofmann hat treffend formuliert, daß der eher erläuterungsbedürftige zweite Ausdruck ungeeignet sei, eine Näherbestimmung des ersten vorzustellen.

Nach dem unmittelbaren Sprachgefühl ist das Wahrscheinlichste, daß mit der Zürcher Übersetzung zu dolmetschen ist: auch über das Israel Gottes. Das zwiefache ἐπὶ ist denkbar ungeeignet nicht nur für Annahme eines explikativen καί, sondern auch für die Annahme, daß ein Ganzes zum Teil hinzugefügt werde¹⁰. Das καί im Sinne des hinzufügenden auch kommt bei Paulus ungemein häufig vor. So tendiert rein sprachlich betrachtet die Deutung auf Hinzufügung eines anderen zum bisher Gesagten. Unmöglich von vornherein ist die Beziehung auf das jüdische Volk im Ganzen, Allgemeinen¹¹. Das verbietet der ganze Inhalt des Briefes und der vorausgehende Satz vom Kanon. So steht nur zweierlei zur Debatte: die ganze Gemeinde Gottes, die hier Israel Gottes genannt würde, oder aber die christusgläubigen Juden.

Scheint nicht zunächst manches bei Paulus dafür zu sprechen, daß er auch einmal die Gemeinde des Christus so benennen könnte? Es ist nicht zu bestreiten, daß die gesetzesfreie, glaubende Christenheit nach Paulus das Judenvolkstum „beerbt“. Die Christus angehören, sind Abrahams Samen und Erben gemäß der Verheißung: Gal. 3, 29; vgl. Röm. 4, 13. Auch Gal. 4, 22—29 liegt der Gegensatz vor: Judenvolkstum auf der einen Seite und gesetzesfreie Christenheit als universale Gemeinde aus allen Völkern. Das ge-

¹⁰ Sieht man sämtliche Beispiele des doppelten ἐπὶ im NT. durch, so überwiegt bei weitem jene Figur, in der das zweite ἐπὶ die Hinzufügung eines neuen Momentes bringt. Vgl. Mtth. 27, 25; Lk. 23, 38; Apg. 5, 11, vgl. 11, 15; Hebr. 8, 8 (freie Wiedergabe von Jer. 38, 21 LXX, wo aber nicht ἐπὶ steht); Apk. 20, 4 — wenn nicht einfach parallelismus membrorum vorliegt: Mtth. 5, 45, wobei aber auch eine neue Ergänzung durch das zweite ἐπὶ eingeführt sein kann: Apk. 8, 10; Hebr. 10, 16 (nach Jer. 38, 33 LXX). Apk. 19, 16 ist als Beispiel ungeeignet, da der Text verdorben ist; vgl. Charles z. St. und Hoskier, Concerning the text of the Apc (1929) II 535.

¹¹ So Morus, Zimmer.

setzliche, an das jetzige Jerusalem gebundene Judentum ist da nicht das wahre Verheißungsvolk. Es ist nur, mit 1. Kor. 10,18 zu sprechen: „Israel nach dem Fleisch“. Vgl. Gal. 4,31: Wir sind Kinder der Freien (Sarah) und nicht Kinder der Sklavin (Hagar). Oder Röm. 3,29: Der eine Gott der Juden und Heiden rechtfertigt beide durch den Glauben. Am weitesten geht die Fassung von Phil. 3,3: „Denn wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes dienen und uns in Christus Jesus rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen“. Zwar redet der Apostel hier zunächst von sich und seinen Mitarbeitern gegenüber den „bösen Arbeitern“. Aber die Aussage kann keineswegs auf die Judenchristen beschränkt sein (so Bengel), sondern enthält eine Bestimmung des neuen Seins der Christengemeinde. Paulus hat auch die Abstammung aus dem Volk Israel (Phil. 3,4) für Schaden gehalten! Kol. 2,11 wird ja dann auch die Taufe und die durch sie ausgedrückte Umwälzung, das Ausziehen des Fleischesleibes, Christusbeschneidung genannt.

Von diesen Ausgangspositionen her könnte man fragen: Was hindert denn, anzunehmen, daß Paulus auch die gleiche Christengemeinde das wahre Israel, wie man so oft sagt, das Israel Gottes, nennen konnte?¹²

Aber es hindert in der Tat etwas sehr wesentliches diese Deutung: der sonstige Sprachgebrauch von Israel bei Paulus. Er reserviert sonst „Israel“ durchgehend für die Juden. Daß die Bezeichnung ihnen vorbehalten bleibt, ist nicht nur verständlich, sondern notwendig in der Sache begründet. Wenn er im Blick auf Israels Unglauben Röm. 9,6 mit dem Obersatz beginnt: „Denn nicht alle, die von Israel herkommen, die sind Israel“ — so sind hier in der gegenwärtigen Lage der Gemeinde die christgläubigen

¹² So haben Gal. 6,16 auf alle Christen bezogen, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft: Chrysostomus, Theodoret, Luther, Calvin und die meisten Neueren, ich nenne etwa Lightfoot, Holsten, Kähler, Lipsius, Lietzmann, W. Bauer, Oepke. Neuerdings N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941. Calvin sagt: „Denique eos nunc vocat Israellem Dei, quos prius dixit Abrahae filios per fidem“.

Juden das wahre Israel. Wenn ein neuerer Exeget zu Gal. 6, 16 sagt¹³, Paulus nenne die an Christus Gläubigen ohne jede weitere Bedingung die wahren Abrahamssöhne, oder, was dasselbe sagen will: die wahren Israeliten, so findet sich eben gerade der zweite Ausdruck niemals. Paulus würde, wenn in Gal. 6, 16 die Gesamtgemeinde des Christus unter diesem Namen gemeint wäre, dieses hier ein einziges Mal tun. Der Ausdruck verbleibt sonst immer dem konkreten Israel.

Sehr wichtig für unser Thema ist die Ausführung über die wahren Juden in Röm. 2, 17—29. Paulus geht dort so weit, daß er nicht nur wie in Phil. 3, 3 sagt, die Christenheit sei die wahre Beschneidung, sondern sogar Röm. 2, 26, daß dem Unbeschnittenen, der die Rechtsforderung des Gesetzes hält, die Vorhaut als Beschneidung angerechnet werde. Aber nun fährt er nicht fort, so zu sprechen, als ob der Heide Joudaios sein könne. 2, 28f. ist vielmehr der innerliche Jude, der die Beschneidung am Herzen, im Geiste (nicht nur laut des geschriebenen Gesetzes — *γραμμα* —) hat, nicht der Heidenchrist, sondern der wahre mit Gott verbundene Jude („Israel Gottes“!). Steht hier allerdings nicht Israel, sondern Joudaios, so ist doch die Stelle eine strikte Parallele zu Röm. 9, 6, wo das Gleiche durch Israel ausgedrückt wird. Ob Joudaios oder ob Israel, beides verbleibt dem alten Gottesvolk. Nur daß Paulus immer unterscheidet zwischen dem allgemeinen jüdischen Volkstum und dem wahren Israel in diesem.

Sollte die Untersuchung also ergeben, daß Gal. 6, 16 die einzige Stelle bei Paulus sei, wo einmal Israel nicht von den Juden gelten soll, wo doch sonst mit Bedacht diese Bezeichnung nicht von ihnen auf andere übertragen wird, so ist sofort die Frage dringlich, ob diese auffallende Ausnahme mit Recht angenommen werden darf, wo doch auch die palästinische Urkirche zeigt, daß das konkrete Israel niemals als *quantité négligeable* behandelt wird und die Kirche sich nicht einfach für Israel hält.

¹³ Oepke, Gal. z. St. Auch gegen Sieffert, Gal. S. 362, ist zu sagen, daß Paulus vom „wahren Juden“ nie im Blick auf alle Christen spricht, sondern nur mit Bezug auf das konkrete Israel. Vgl. oben das Folgende.

Jene Auffassung, von der die Rede ist, hat nun auch stets noch 1. Kor. 10,18 als einzigen Beleg zur Rechtfertigung ihrer Position herangezogen. Da stehe „Israel nach dem Fleisch“ — das aber sei nur der negative Gegensatz zu einem stillschweigend hinzugedachten „Israel nach dem Geist“ im Sinne der Christenheit! Es sei die negative Entsprechung zum neuen Gottesvolk¹⁴.

Wie ist 1. Kor. 10,18 zu beurteilen? Es steht in einer Darlegung, die vor heidnischem Wesen, zumal vor der Teilnahme an Götzenopfermahlen warnt. Zuerst zeigt Paulus 10,14—17, daß beim Herrenmahl der Genuß des Kelches oder Brotes in Gemeinschaft setzt mit Leib und Blut des Christus. Dann zeigt er, daß bei Israels Opfermahl eine Gemeinschaft mit dem Altar statfinde. Drittens, daß bei den heidnischen Opfermahlzeiten eine Gemeinschaft mit den Dämonen statthabe. Der Hauptgedanke ist also, daß Teilnahme am jeweiligen Kult in engste Verbindung setze mit derjenigen Macht, welcher der Kult gilt. Nur ist das Herrenmahl nicht, wie Israels alter Kult und zumal nicht wie der heidnische ein Opfermahl¹⁵, wohl aber auch eine Mahlzeit, die durch das Genossene eine Teilhabe an dem bedeutet, das hier nicht nur versinnbildlicht, dargestellt, sondern realisiert wird, nämlich an dem Herrn selbst, der durch „Leib und Blut“ als der ganze Christus bezeichnet wird, der für uns in den Tod geht. Der Apostel hat also zwei Gesichtspunkte durchzuführen: die Analogie und die Differenz. Der Hervorhebung des Unterschiedes dient beim zweiten Beispiel das „Israel kata sarka“. Damit ist bezeichnet, daß der Gottesdienst des irdischen, konkreten Israel zwar für die christliche Gemeinde vergangen ist, als national-jüdischer Kult erledigt und nicht mehr gültig ist, wohl aber noch etwas zu sagen hat als Analogie in diesen Zu-

¹⁴ So sogar Gutbrod im Theol. Wörterbuch zum NT. III, 390, 21 ff. Er fügt hinzu: Allerdings werde dann dem Israel nach dem Fleisch nicht ausdrücklich ein Israel nach dem Geist gegenübergestellt, dieser Ausdruck begegne gar nicht im NT. Aber andere Analogien erlaubten jene Gegenüberstellung.

¹⁵ Dazu vgl. die beachtenswerte Ausführung von E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament. 1943, S. 53 f.

sammenhängen. So fordert der Ausdruck in keiner Weise die stillschweigende Ergänzung durch ein „Israel kata pneuma“, das ja auch gar nicht ausdrücklich genannt wird. Wäre das zu ergänzen¹⁶, so würde dieses wiederum nicht die neue Gemeinde sein, sondern, wie der Römerbrief zeigte, das jetzt vom alten Opferdienst befreite Israel, das in die Gemeinde des Christus eingegangen ist. Aber das greift weit über den Text hinaus. Das Israel kata sarka heißt hier gar nichts anderes als das irdische Israel, dessen alter Gottesdienst in Frage kommt¹⁷.

Zum Gegensatz *κατὰ σάρκα* — *κατὰ πνεῦμα* bei Paulus ist noch zu sagen: Wohl ist bei ihm diese Antithese sehr wichtig: Gal. 4, 23. 29; Röm. 1, 3f.; 8, 4f. 12f. vgl. 14. Aber man darf sich dadurch nicht verleiten lassen, alle Stellen mit *κατὰ σάρκα* nur unter dem Aspekt des anderswo vorfindlichen Gegensatzes zu sehen. Der Ausdruck kommt u. U. auch vor, ohne daß die Ergänzung durch *κατὰ πνεῦμα* möglich oder gefordert wäre: Röm. 9, 3; 1. Kor. 1, 26; 2. Kor. 1, 17; Kol. 3, 22; auch Röm. 4, 1; 9, 5 wird man nicht sagen dürfen, daß der Ausdruck nur verstanden werden könne, wenn man als Gegensatz *κατὰ πνεῦμα* dazudenkt. Bei den Wendungen 1. gegen das fleischliche Erkennen 2. Kor. 5, 16 oder 2. das fleischliche Wandeln 2. Kor. 10, 2f. oder 3. das fleischliche Rühmen 2. Kor. 11, 18 kann man zwar bei 1. und 2. paulinische Termini anführen, die anderswo das Gegenteil mit *πνεῦμα* ausdrücken, jedoch man kann nicht sagen — und das steht hier zur Debatte —,

¹⁶ So u. a. Grotius, De Wette, Heinrici, J. Weiß z. St. Auch Schlatter in „Paulus der Bote Jesu“ (anders in den Erläuterungen!), dessen Wiedergabe: „Israel nach der Ordnung des Fleisches“ aber meine oben gegebene Auffassung wesentlich unterstützt.

¹⁷ Wird durch Heinrici und Bachmann die Abendmahlsgemeinde sozusagen als Gegensatz zu dem Opferdienst des Israel kata sarka geschaut, so wird übersehen, daß hier die 3 Beispiele hintereinander folgen und daß in deren Dreiheit die Bestimmung *κατὰ σάρκα* ihren festen Platz hat, ohne daß nur 1) und 2) sich komplett gegenüberstehen. Wichtig ist freilich die Stelle dafür, daß also Anfang der 50er Jahre Paulus bereits (im Unterschied zu den Anfängen der Urgemeinde, Apg. 3, 1) den Tempelkult als erledigt anschaut, demnach die Linie des Stephanus fortsetzt und das, was der Hebräerbrief meint, vorbereitet.

daß jedesmal stillschweigend das gegenteilige *κατὰ πνεῦμα* berücksichtigt sei. Darum kann auch durchaus 1. Kor. 10, 18 eine rein negative Aussage bieten, ohne daß im Hintergrund bewußt jene Ergänzung stünde. Paulus spricht vom veralteten Kult des irdischen Israel. Sein Nichtmehr gelten ist durch das *κατὰ σάρκα* unterstrichen, ohne daß weiter über diesen Ausdruck hinausgegangen werden darf¹⁸.

Gutbrods Beobachtungen im „Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament“ sind für unsre Entscheidung lehrreich. Es ist mir schmerzlich, daß ich diesem hoffnungsvollen jüngeren Forscher bei meinem Eingehen auf seine Abhandlung nicht mehr im lebendigen Austausch begegnen kann. Er ist im letzten Kriege gefallen. Sein Artikel über Israel, mit behutsamer Sorgfalt geschrieben, vertritt zwar nicht ganz die hier von mir begründete Position, kommt jedoch letzten Endes darauf hinaus, daß er trotz seines m. E. anfechtbaren Wortverständnisses von Gal. 6, 16 die „Ausnahme“ dort so kräftig wie möglich heraushebt. Mit einem so in Anführungszeichen gesetzten (so drückt er sich aus) „Israel Gottes“ in Gal. 6, 16, das nur ausnahmsweise in polemischen Zusammenhängen einmal gebraucht sei, läßt sich natürlich jene Auslegung von Röm. 11, 26 keineswegs unterbauen, die Gutbrod ja auch selber ablehnt. Er hebt¹⁹ richtig hervor, daß weder in Röm. 9—11, noch in Eph. 2, 12 „eine Erweiterung von Israel in der Richtung auf Bezeichnung des neuen Gottesvolkes zu bemerken sei, ja daß in Röm. 11. der ganze Gedanke damit aufgelöst würde“ (von mir gesperrt). Und das sei um so bemerkenswerter, als das Gleichnis vom Ölbaum „eine derartige Möglichkeit sachlich in die Nähe rückt“. Die Beobachtung Gutbrods²⁰, daß Paulus, wie eben Röm. 9—11 zeige, „diesen Namen doch nicht eigentlich trennen wollte und konnte von denen, die blutmäßig zu Israel gehören“, ist völlig zutreffend. Sie muß nun aber auch kritisch angesetzt werden gegen die heute fast zum Dogma erstarrten, vorwiegend gebräuch-

¹⁸ Vgl. dazu den Sprachgebrauch Hebr. 7, 16 *ἐντολὴ σαρκίνῃ*.

¹⁹ a. a. O. III, 389 f.

²⁰ III, 391, 4 ff.

liche Auslegung von Gal. 6, 16. Gutbrods Beobachtungen führen streng genommen zu der Auslegung: „das gläubige Israel“. Ohne Frage hat er recht²¹, wenn er „mit großer Wahrscheinlichkeit“ in *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* die bezeichnet findet, die nach dem Kanon des Paulus sich halten. Es fragt sich nur, ob eine besondere Kategorie der Gemeinde oder die ganze Gemeinde. Auch die polemische Seite der Bezeichnung — in Luthers Galaterbrief sonderlich verwertet — ist unbestreitbar. Aber ist nicht gerade die Entgegensetzung des wahren Israel gegen das falsche Israel die wirksamste Polemik? Wie weit jedoch mit Gutbrod²² das Ölbaumbild so mit unsrer Frage in Beziehung gesetzt werden darf, das ist eine Sache des Auslegungstaktes dem Bilde gegenüber. Gutbrod sagt, das Bild zeige, daß es sich (bei „Israel“) nicht eigentlich um eine Übertragung des Namens auf die neue Gemeinde unter Ausschluß der alten handeln könne, „Israel“ sei die eine Gottesgemeinde (von mir gesperrt), in die nun Leute aus den Heiden eingepflanzt werden. Es ist aber äußerst gewagt, daß Gutbrod das Ölbaumbild so mit dem Namen „Israel“ in Beziehung bringt. Der Heide wird nicht in Israel eingepflanzt, sondern in den Christus, der allerdings auch der Christus Israels ist. Damit wird er in die eine große Gemeinde Gottes eingepflanzt, die durch alle Zeiten geht, oder: in das eine große Heilswerk Gottes. Er bekommt Teil an der Verheißung, dem Abraham gegeben. Aber trotz dieser innersten Verbindung mit der gesamten Bundesgeschichte und „Verheißung“ ist der Ausdruck: der Heide wird eingepflanzt in Israel, nicht konzinn mit dem Gemeinten und Gesagten. Denn, *ceterum censeo*, der Name Israel verbleibt der alten Gemeinde. Darin aber stimme ich Gutbrod zu, daß das Ölbaumbild davor warnen muß, daß nicht ein wahres Gottesvolk des Neuen Bundes zu trennen sei von der ganzen Gottesveranstaltung, die durch alle Zeiten geht!

Bevor wir den Ring schließen, sei noch hingewiesen auf den Anklang von Gal. 6, 16 an die LXX und an die jüdischen Gebete. Die

²¹ III, 390, 32 ff.

²² III, 390, 24 ff.

Stelle ist gewiß nicht, wie De Wette vorschlug, eine Friedensaussage (zu ergänzen: *ἔσται, ἔστίς*), sondern ein Friedenswunsch (zu ergänzen: *ἔστω* oder *εἰρή*). Denn im Anschluß an Psalmworte spricht Paulus sein Segenswort aus: Ps. 124, 5 LXX und Ps. 127, 6 LXX, wo es beide Male heißt: „Friede über den Israel“ und wo immer ein Gebetswunsch vorliegt. Auch in jüdischen Gebeten²³ haben wir immer wieder diesen Gebetswunsch für das ganze Israel. Die wichtigste Parallele zu Gal. 6, 16 ist hier das Achtzehngebet 19: „Lege Frieden... und Erbarmen auf uns und auf dein Volk Israel“²⁴! Vgl. weiter das „Quaddisch unsrer Lehrer“²⁵: „Es sei großer Friede vom Himmel.. und Erbarmen über alle Gemeinden des ganzen Hauses Israel zum Leben und zum Frieden und antwortet: Amen!“ Dann das „Quaddisch der Waisen“²⁶ am Schluß. Auch beim Gebet bei Krankenbesuchen (Schab. 12b) und im Tischgebet begegnet die abschließende Bezugnahme im Segen auf „die Kranken Israels“ und der Friedenswunsch „über das ganze Israel“²⁷. Es wird immer von der kleineren Gruppe hinausgeschaut auf das ganze Israel. Könnte man in diesen Parallelen einen Anlaß finden, Gal. 6, 16 so zu verstehen, daß dort gleichermaßen von dem Besonderen zur Ganzheitsaussage fortgeschritten wird? Zunächst einmal ist doch, so scheint mir, durch diese Anklänge eindrucklich festgestellt, daß Paulus durch seine altgeübte Gebetsgewohnheit (auch an der Hand des Psalters) immer wieder veranlaßt war, an das konkrete Israel zu denken. Ist auch *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* nicht hebraisierend, sondern gräzisiert²⁸, so entspricht doch *τὸν Ἰσραὴλ* der griechischen Bibel.

Unsre Auffassung, daß „Israel Gottes“ in Gal. 6, 16 den christgläubigen Juden gelte, hat in der Geschichte der Exegese eine namhafte Vertretung gefunden, die aber leider in den heutigen

²³ Vgl. Strack-Billerbeck III, 578 f.

²⁴ Der hebr. Text bei W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, 1930 in: *Kleine Texte*, hrsg. von H. Lietzmann, Nr. 58, S. 19.

²⁵ Bei Staerk a. a. O., S. 32.

²⁶ Staerk, S. 31.

²⁷ Strack-Billerbeck III, 579.

²⁸ Vgl. Bengel z. St.

Kommentaren nicht mehr genügend zum Wort kommt²⁹. Es ist eine nicht zu verachtende Reihe.

Warum diese besondere Motivierung am Schlusse gerade des Galaterbriefes? Warum diese Erwähnung der gläubig gewordenen Juden, die nicht zu identifizieren sind mit den Judaisten, die er so entschieden bekämpft hat? Ich antworte: Weil er versöhnend am Schlusse zeigen will: es gibt auch noch ein wahres Israel. Wenn Oepke meint, es sei wenig wahrscheinlich, daß diese relativ kleine Schar als besondere Kategorie hervorgehoben werde, so rechtfertigt sich das gerade am Ende des Galaterbriefes. Wie angelegentlich hat sich Paulus im Römerbrief dagegen verwahrt, er sei ein judenhassender Apostata. Dazu hat er wahrlich auch hier Grund genug. Er bezeugt am Schluß der Kampfesepistel, in einem einzigen Wort, daß er nicht gegen das wahre Eigentum Gottes kämpfe, sondern nur gegen das Zerrbild falscher Propaganda. Nur weil er auf Seiten des Israel Gottes steht, kann er diesen Kampf führen. Sagt man³⁰, Paulus habe gerade in diesem Briefe „zu einer solchen Bevorzugung seiner Volksgenossen keinen Grund“, so erwidre ich: Gerade jetzt erst recht, es drängt ihn, nach diesem scharfen Schreiben zu sagen: Ich stehe weiter zum wahren Judentum. Und das kommt überein mit dem Römerbrief.

³⁰ Sieffert, Oepke.

²⁹ Es seien genannt Ephraem, Ambrosiaster, Victorin, Pelagius, Beza, Grotius, Estius, Bengel, Rückert, Schöttgen, De Wette, Ewald, Ellicott, B. Weiß, Hofmann, Zahn, Schlatter in den „Erläuterungen“, Bousset, Burton, Kühl. Grotius schreibt: „quasi dicat, non ita haec opto gentibus, ut Israelitas excludam, dummodo iidem etiam veri apud Deum sint Israelitae, id est spirituales Jacobi imitatores... Bengel sagt: Israel Dei = Antitheton ad circumcisionem, Isr. Dei sunt credentes ex circumcisione sive gente Judaica.