

Martin Karrer

## Paulus, Jesaja und Israel

### Beobachtungen zu Röm 11,26f.

#### I. Einführung

„Kommen wird aus Zion der Retter, abwenden wird er Frevel von Jakob“ (ἔξει ἐκ Σιῶν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ). Dieses Zitat aus Jes 59,20 in Röm 11,26 gilt seit jeher als ein Höhepunkt der Wertschätzung Israels im Neuen Testament. Selbst Johannes Chrysostomos, der Kirchenvater, dessen Predigten *adversos Iudaeos* heute erschrecken, konzedierte das. Eine Ergänzung in der Aussage war ihm freilich wichtig: „Israel soll *zum Glauben gelangen* und gerettet werden“, schrieb er. Israel werde laut dem Mysterium, von dem Paulus hier spricht, eine staunenswerte eschatologische Wendung zum Glauben vollziehen und die Sündenvergebung analog zur christlichen Taufe erfahren; das sei mit den Zeilen in v. 27 (Jes 59,20/27,9) über die Bestimmung Gottes für Israel gemeint.<sup>1</sup>

Die Intertextualitätstheorien der letzten Jahrzehnte<sup>2</sup> machen darauf aufmerksam, dass in dieser Interpretation wie allen Aneignungen eines Schriftwortes drei Größen zusammenspielen:

- der zitierte Text, der auch vorausgehender oder darunter liegender Text genannt werden kann (Prä- oder Hypotext), in unserem Falle Jesaja;
- der zitierende Text, der sich über den Jesajatext legt und ihn umgibt (der Hypertext), in unserem Fall Paulus;
- und die Rezipient\*innen, die Paulus und das zitierte Wort in ihrer Lebenswelt zur Sprache bringen; sie sind bewusst oder unbewusst an der Textkonstitution beteiligt und bestimmen maßgeblich den aktuellen Textsinn.

Die Diskussion seit den 1970er Jahren stellt die solchermaßen in der Alten Kirche begonnene Relation unserer Verse zur Kirche teils stärker,

---

<sup>1</sup> Johannes Chrysostomos, hom. in Rom. 19[20],6, PG 60, 592.

<sup>2</sup> Sie gingen in die Theologie unter anderem durch R. Hays und S. Alkier ein; s. nur ALKIER, Intertextualität, und ALKIER/HAYS/HERZER, Kanon und Intertextualität. Für meinen Zugang zum Thema s. KARRER, Zur Rezeption des Jesajabuches, bes. 335–337.

teils geringer in Frage.<sup>3</sup> Denn Chrysostomos trug die Begrifflichkeit des Glaubens und der Taufe aus seiner Lebenswirklichkeit (seinem Intertext) in die Konstitution des Textes ein; Paulus verwendet in unserem Abschnitt (bis zum Schluss des Zusammenhangs einschließlich in v. 36) nur den Gegensatz von Ungehorsam und Erbarmen (*ἀπειθεία-ἔλεος* 11,31f.), nicht den Gegensatz Ungehorsam – Glaube oder gar Ungehorsam – Christusglaube und Taufe.<sup>4</sup> Das *μυστήριον* (mitzuteilende Geheimnis Gottes), von dem Paulus spricht,<sup>5</sup> verlangt daher eine Erschließung ohne die Scheu, die alte kirchliche Lektüre zu hinterfragen.

Die Debatte hat seither alle Details des Textes mehrfach hin und her gewendet.<sup>6</sup> Trotzdem lohnt es, ihn aus der Perspektive des Zitats und damit im Zusammenspiel mit der Septuaginta nochmals zu untersuchen. Dem gilt der vorliegende Beitrag. Ich werfe Blicke auf das Mischzitat und einige textgeschichtliche Besonderheiten (Abschnitte II–III), die Deutungschancen der Worte vor (IV) und ihre Verwendung durch Paulus (V), bevor ich summiere. Das Zusammenspiel zwischen Prä- und Hypertext birgt – wie ich zu zeigen hoffe – immer noch Überraschungen. Das wird das Nachdenken heute herausfordern; der dritte Aspekt der Intertextualität, die Beteiligung des heutigen Lesers und der heutigen Leserin tritt in der Analyse an den Rand, ist aber in der Schlussreflexion zu bedenken (VI).

Um den Umfang der Untersuchung zu begrenzen, schließe ich vorab zwei Seitenwege der Auslegungsgeschichte aus, die nach Chrysostomos aufkamen. Zum einen wurde vorübergehend erwogen, Röm 11,25–27 sei ein nicht zur Grundargumentation des Paulus gehörender Zusatz.<sup>7</sup> Doch das scheitert an der guten Überlieferung der Verse und ihrer klaren Integration in den Kontext.

---

<sup>3</sup> Viele Anregungen zur Neuinterpretation gingen aus von MUSSNER, „Ganz Israel wird gerettet werden“; DERS., Gottes „Bund“ mit Israel; DERS., Sind die Juden „Feinde Gottes“?.

<sup>4</sup> KRAUS, Volk Gottes, 322 schlug daraufhin vor, Paulus (der alle seine soteriologischen Aussagen christologisch durchdringe) vervollständige unsere Szene zur heilvollen, Israel gewährten Schau der Rettung (und nicht durch das Motiv des Glaubens).

<sup>5</sup> *Μυστήριον* meint einen Sachverhalt, den die Leserinnen und Leser des Paulustextes nicht von sich aus zu erkennen und durchdringen vermögen, der sich aber durch Gottes Mitteilung im Spannungsfeld zwischen Schrift und eschatologischer Enthüllung klärt; vgl. aus der Diskussion neben den Kommentaren z.B. ZELLER, Juden und Heiden, 248–250; ADAM, Paulus, 360–361 und SCHAEFER, Zukunft, 408–409.

<sup>6</sup> Aus der Debatte nenne ich über die schon zitierte Literatur hinaus GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen, 17–25; WOLTER, Evangelium und Tradition, bes. 190–192, und DERS., Römer, 199–226; HVALVIK, „Sonderweg“; KELLER, Gottes Treue; LITWAK, Views; NICKLAS, Paulus, und WHITTLE, Covenant Renewal, bes. 58–75 (weitere Literatur in den folgenden Anmerkungen).

<sup>7</sup> Aus der jüngeren Forschung ist hier PLAG, Israels Wege zum Heil, 41.66–67 zu nennen: Röm 11,25–27 habe zuerst zu einem anderen Paulusbrief gehört und sei durch einen nachpaulinischen Redaktor in Röm 11 eingefügt worden.

Zum zweiten versuchten einige Auslegungen durch die Jahrhunderte eine übertragene Deutung des Begriffes „Israel“; Israel meine hier das Gottesvolk aus Juden und Völkern.<sup>8</sup> Das scheiterte am begrifflichen Zusammenhang von Israel mit Jakob und Zion (und am Kontrast in Röm 11,28). Nein, unsere Verse gehören zum Röm, und Paulus spricht mit dem Namen Israel<sup>9</sup> von Israel, dem Volk, aus dem er stammt.<sup>10</sup> Röm 11,25–27 bilden zusammen mit Röm 9,3–5 eine „inclusio“ (Umschließung) um die Kap. 9–11 des Römerbriefs, in der Paulus die Bedeutung seiner Sendung zu den Völkern für Israel reflektiert.

## II. Das Zitat

Tabelle 1: Das Mischzitat in Röm 11,26f.

Jes 59,19–21 (LXX <sup>G6</sup> )	Röm 11,26f.	Jes 27,9 (LXX <sup>G6</sup> )
<p>19 καὶ φοβηθήσονται οἱ ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον ἥξει γὰρ [...] ἡ ὄργη παρὰ κυρίου [...]. 20 καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥύόμενος, καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ <b>Ἰακωβ</b>. 21 καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, εἶπε κύριος [...]</p>	<p>26 [...] γέγραπται· ἥξει ἐκ Σιῶν ὁ ῥύόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ <b>Ἰακωβ</b>. 27 καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν.</p>	<p>9 διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία <b>Ἰακωβ</b>, καὶ τοῦτό ἐστὶν ἡ εὐλογία αὐτοῦ,  ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν [...]· καὶ οὐ μὴ μείνῃ τὰ δένδρα αὐτῶν, καὶ τὰ εἶδωλα αὐτῶν ἐκκεκομμένα [...]</p>

<sup>8</sup> Mit größerem Gewicht wurde das zuletzt von JEREMIAS, Beobachtungen, hier 200 vorgetragen (aus der Diskussion dazu s. bes. KÜMMEL, Diskussion zu Jeremias, Beobachtungen, 206–208).

<sup>9</sup> Die Forschung ringt umfangreich um die genaue Deutung der Wendung πᾶς Ἰσραὴλ in Röm 11,26a. Ich nenne aus jüngerer Zeit nur ADAM, Paulus, 156–170; SCHAEFER, Zukunft, 414–418 und DU TOIT, Paul and Israel. Seiner Ansicht nach meint „Israel“ an unserer Stelle übrigens das Israel der Erwählungsgeschichte: s. DERS., Salvation).

<sup>10</sup> Vgl. πᾶς Ἰσραὴλ in Dtn 1,1; 5,1 usw. und SEIFRID, Paul's Gospel, 207–208 (nach DERS., Romans, 673).

Paulus lenkt die Aufmerksamkeit gezielt auf das Zitat (s. Tabelle 1). Er benutzt die Einleitungsformel *γέγραπται*,<sup>11</sup> „es ist geschrieben“ (11,26b<sup>12</sup>) und verweist seine Leserinnen und Leser auf die Schriften Israels. Auch wenn sie mehrheitlich aus den Völkern stammen (was sich für die Adressaten des Röm aus 1,5f. ergibt), kennen sie durch Röm 9,13 die Identifikation von Jakob mit Israel, die die zwei Worte des Jesajabuches, Jes 59,20f. und 27,9, miteinander verbindet. Mehr noch, Paulus führte den Namen Jakob in 9,13 – am Beginn der Argumentation zu Israel – unter dem Vorzeichen der Liebe Gottes ein; angelehnt an Mal 1,2 schrieb er: *τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα*, „Jakob habe ich (scl. der Herr, der Gott Israels) geliebt“.

Paulus verwendete eine Textfassung von Mal 1,2 mit einer vom Old Greek abweichenden Wortstellung, die aber schon vor ihm entstanden sein dürfte (bezeugt ist sie von der bohairischen Tochterübersetzung der LXX). Wer bei Maleachi weiterliest, stößt in den nächsten Versen auf die Verheißung „ihr (scl. Israel oder ihr, die ihr dies lest) werdet sagen ‚Groß ist der Herr geworden über die Grenzen Israels hinaus‘“ (*ὁμείψετε ἐμεγαλύνθη κύριος ὑπὲρ ἅνω τῶν ὀρίων τοῦ Ἰσραηλ*). Der Name Jakob atmet die Liebe Gottes zu Israel, baut aber in der Schriftrezeption des Röm keine Schranken auf, sondern öffnet die Grenzen Israels für die Größe von Gottes Handeln.

Um diesen Namen herum artikulieren beide Worte des Jesajabuches und ihre Kontexte, Gesetzlosigkeit bzw. Frevel werde von Jakob abgewandt. Die Präposition oder Vorsilbe *απο* spielt nicht zufällig eine große Rolle (Präposition und Vorsilbe in Jes 59,20f., Vorsilbe zweimal in Jes 27,9); Gesetzlosigkeit und Frevel sollen „weg“ sein vom Gottesverhältnis Jakobs.<sup>13</sup> D.h. die Leser\*innen aus den Völkern dürfen über die Öffnung der Größe Gottes zu den Völkern nur – oder gerade dann – jubeln, wenn sie zugleich erkennen, dass der große Gott sein geliebtes Israel stärkt und aller Frevel aus Israel schwindet.

---

<sup>11</sup> Diese Formel stammt aus dem griechischen Judentum (in LXX belegt ab Jos 9,2). Die Wuppertaler Datenbank über die Septuagintazitate im Neuen Testament listet die neutestamentlichen Belege auf (wie die der anderen „quotation markers“): [https://projekte.isbtf.de/easyview\\_v20/](https://projekte.isbtf.de/easyview_v20/), abgerufen am 14.1.2018.

<sup>12</sup> Ein Teil der Auslegungen zieht den Nebensatz *καθὼς γέγραπται* noch zur ersten Zeile von Röm 11,26. Die Mehrheit versteht ihn als eigene Zeile. Dem schließe ich mich an.

<sup>13</sup> LXX Jes 59,20 unterscheidet sich hier erheblich vom hebräischen Text. Dieser spricht von Menschen, die sich „in Jakob“ von der Sünde abwenden (MT; *בַּיַּקוֹב* QIsa<sup>a</sup> unvokalisiert ditto in Plene-Schreibung). Die Präposition *ב* würde eigentlich ein *ἐν* verlangen, wie es die sog. jüngeren Übersetzungen wählen (s. den zweiten Apparat bei ZIEGLER, *Isaias*, 343 z.St. und genauer WAGNER, *Heralds*, 282 Anm. 199). Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Paulus zusätzlich zum griechischen den hebräischen Jesajatext wahrgenommen hat (gegen LIM, *Scripture*, 147 mit Anm. 19).

Das Mischzitat<sup>14</sup> gewinnt mithin im Röm eine doppelte Stoßrichtung, eine solche auf Israel, von dessen Rettung es spricht, und auf die Völker, die es in die Deutung des Wortes hineinzieht. Das macht die Zitatkombination überaus auffällig.

### III. Textgeschichtliche Überlegungen

Die Zitatkombination ist vor Paulus und neben ihm nicht belegt. Daher liegt die Vermutung nahe, dass er unser Mischzitat schuf.<sup>15</sup> Andererseits reizt die Forschung die These, er habe es schon vorgefunden und in seine Argumentation nur eingepasst.<sup>16</sup> Die textgeschichtlichen Auffälligkeiten lassen sich auf beide Weisen erklären. Die meisten sind geringfügig (Verzicht auf *καί* am Anfang des Zitats, Unterschiede in der Wortstellung und beim Numerus), die folgenden relevant (in Tabelle 1 sind die Übereinstimmungen kursiviert bzw. gefettet, die Differenzen mithin durch den Verzicht auf Markierung erkennbar):

1. Röm 11,27b (*ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν*) enthält zwei Abweichungen von Jes 27,9 (heutiger kritischer Text: *ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν*), die Umstellung des Personalpronomens und den Plural „ihre Sünden“. Die Umstellung des Personalpronomens findet sich in einzelnen Septuagintahandschriften und der Textentwicklung zu Symmachus/Theodotion;<sup>17</sup> sie geht aller Wahrscheinlichkeit nach der Zitatkombination voraus und ist nicht erst bei ihr entstanden. Analoges ist für die zweite Ände-

---

<sup>14</sup> WILK, Bedeutung, 51 unterscheidet Mischzitat und Zitatkombination: Eine Zitatkombination reiht zwei zitierte Stellen unter Bewahrung von deren selbständiger Syntax; ein „Mischzitat“ dagegen ersetze einen „Ausschnitt eines Schriftwortes durch ein Bruchstück eines anderen“. Bei solch strenger Definition ist Röm 11,26f. ein Mischzitat (WILK a.a.O., 56 Anm. 37). Allerdings kommt es der Zitatkombination nahe, falls die Syntax von v. 27b einer Nebenüberlieferung von Jes 27,9 entstammt (vgl. die Analyse in Abschnitt III); ich verwende daher im Folgenden auch letzteren Ausdruck.

<sup>15</sup> Das vertrat als meines Wissens als erster Origenes, comm. in ep. ad Rom. 8,12 zu Röm 11,25–27. Wegen der Autorität des Apostels seien, schrieb er ebd., auch die Abweichungen des Zitats vom hebräischen Jesajatext, die er philologisch beobachtete („ex“ statt „propter“ etc.) zu akzeptieren. – Aus jüngster Zeit sei WOLTER, Römerbrief, 211 genannt.

<sup>16</sup> Eine vorpaulinische (jüdische oder judenchristliche) Entstehung der Zitatkombination vertrat am wohl wirksamsten STANLEY, Redeemer, bes. 121–126 und DERS., Paul and the Language of Scripture, 166–171. Seine Hauptargumente – die Auswahl der Begriffe *διαθήκη* und *ἀμαρτία* (pl.), die Wendung *ἐκ Σιῶν* und der Abbruch des Zitats aus Jes 59 vor der Erwähnung des Geistes seien für Paulus untypisch – erwiesen sich aber als strittig (kritisch z.B. WAGNER, Heralds, 280–281 Anm. 196; SHUM, Paul's Use, 236–239; BRUNO, Deliverer, 120–122 und WHITTLE, Covenant Renewal, 61).

<sup>17</sup> S. den ersten und zweiten Apparat bei ZIEGLER, Isaias, 214 z.St.

rung möglich; denn der unvokalisierte hebräische Text  $\text{וְחַטָּאתוֹ}$  ist zwar primär im Sinne von  $\text{וְחַטָּאתוֹ}$  – Singular „seine Sünde“ (MT) – zu lesen, erlaubt aber bei einer Auffassung als ungenau defektiv geschriebener Plural (Ausfall des ם) auch die Übertragung „seine Sünden“ ( $\text{וְחַטָּאוֹתוֹ}$ ) und die semantische Fortschreibung zu „ihre Sünden“ in der Übersetzung (Auffassung von „Jakob“ als Kollektivum). Es spricht daher einiges dafür, dass die Zitatkombination im Textstand des 1. Jh. einfacher zu vollziehen war als heute.

Angesichts des heutigen kritischen LXX-Textes wäre nämlich eine syntaktische Spannung auszugleichen:

– Jes 59,20f. LXX deutet  $\text{Ιακωβ}$  als Kollektivum; das Personalpronomen in v. 21 steht im Plural ( $\text{αὐτοῖς}$ );

– Jes 27,9 LXX dagegen versteht  $\text{Ιακωβ}$  als Personifizierung des Volkes; das Personalpronomen steht im Singular ( $\text{αὐτοῦ}$ ).

Hätte Paulus oder seinem Vorgänger, der die Kombination schuf, die Textform des heutigen Old Greek vorgelegen – was gleichfalls denkbar ist<sup>18</sup> –, hätte er als Redaktor die Einheitlichkeit des Mischzitats geschaffen. Er hätte sich näherhin dafür entschieden, dem Zitat aus Jes 59,20f. LXX syntaktisch den Vorrang zu geben, und hätte das zweite Personalpronomen angepasst.

2. Aufschlussreich für die Herkunft ist die Weglassung des  $\text{εἶπε κύριος}$ , es „sprach der Herr“, aus Jes 59,21. Wer immer das Zitat schuf, setzt das Wissen, dass der eine Gott Israels spricht, als selbstverständlich voraus. Das ist bei den Völkern nicht gegeben. Die Kombination ist demnach durch Paulus als jüdischen Christen oder im Judentum bzw. einer jüdisch-judenchristlichen Gruppe kurz vor Paulus entstanden.<sup>19</sup>

Genauerhin ist die Zitatkombination in Röm 11,26f. asyndetisch gestaltet und identifiziert das Ich in v. 27 nicht; verglichen mit dem Old Greek von Jes 59 vermissen wir zwei Belege des  $\text{καί}$  (aus 59,20a.b) und – wie erwähnt –  $\text{εἶπεν κύριος}$ , „(es) sprach der Herr“ (aus 59,21).<sup>20</sup> Das verdichtet den Text rhetorisch.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Die Textform  $\text{τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν}$  ist laut ZIEGLER a.a.O. in Jes 27,9 nicht belegt. Unser Mischzitat würde damit zum ältesten Zeugen des Septuaginta-Nebentextes. Daher lassen sich Bedenken und die Gegenposition gut verstehen. Eine paulinische Genese des Plurals „Sünden“ vertritt bes. SHUM, *Paul's Use*, 237–238.

<sup>19</sup> Vgl. STANLEY, *Redeemer*, 133–136.

<sup>20</sup> In etlichen, bes. den sog. lukianischen LXX-Handschriften und dem hebräischen Jes-Text findet sich die Redeformel noch ein zweites Mal, am Ende von v. 20. Das wäre am Ende von Röm 11,26 gut wiedergebbar und macht den konzentrierten, kurzen Text des Zitats noch auffälliger.

<sup>21</sup> Was LXX-Handschriften angeht, ist die Auslassung des ersten  $\text{καί}$  immerhin in A\* belegt und insofern nicht ganz so auffällig. Die Auslassung des zweiten  $\text{καί}$  allerdings

Dass schon eine LXX-Vorlage von Jes 59,20f. diesen kurzen, so konzentrierten Text enthielt, ist wenig wahrscheinlich; und ein klares Indiz dafür, dass eine Gruppe vor Paulus die Verknappung schuf, fehlt. Paulus seinerseits aber verwendet die Redeformel *ἔϊπεν κύριος* in seinen Briefen kein einziges Mal.<sup>22</sup> Wir können daher nicht ausschließen, dass er die rhetorische Dichte schuf.

3. Der wichtigste Unterschied zur LXX-Überlieferung betrifft eine Präposition. Nach Jes 59,20 Old Greek (Ziegler- und Rahlfs-Text) wird der Rettende um Zions willen kommen (*ἔνεκεν Σιων*, vgl. MT *יִשְׁׁוֹׁן*). Aber etliche (bes. sog. lukianische) LXX-Handschriften belegen die Variante *ἐκ Σιων* (22<sup>c</sup>93, 564\* usw.), außerdem die bohairische Übersetzung und andere Zeugen. Früher hätte man diese Lesart in den LXX-Handschriften auf einen Sekundäreinfluss des Römerbriefs zurückführen können (Ziegler schreibt im Apparat z.St. „= Rom.“<sup>23</sup>). Indes hat sich ein solcher Sekundäreinfluss in der jüngeren Forschung nicht bestätigt;<sup>24</sup> an unserer Stelle kollidiert die These des Sekundäreinflusses mit den anderen geschilderten Befunden. LXX-Handschriften gleichen ja weder Jes 27,9 an die paulinische Wendung „ihre Sünden“ an, noch streichen sie *καί* am Anfang von Jes 59,20b analog zum Röm. D.h., die LXX-Variante mit *ἐκ* geht wahrscheinlich nicht auf neutestamentlichen Einfluss zurück, sondern entstand innerhalb der LXX-Überlieferung. Sie wurde nicht stark genug, um das Old Greek in Frage zu stellen.<sup>25</sup> Doch sie war zur Zeit des Paulus oder der Gruppe, die die Zitatkombination kurz vor ihm schuf, vorhanden und ging dann in den lukianischen Text etc. ein.<sup>26</sup>

Darüber, wie das *ἐκ* entstand, mag man streiten. Die These Berndt Schallers, das Old Greek sei in einem für die Septuaginta-Entwicklung durchaus plausiblen Schritt zu *εἰς* korrigiert worden, weil *εἰς* besser dem hebräischen *בְּ* (in *יִשְׁׁוֹן*) entsprach, und EIC sei danach zu EK verschrieben

---

findet sich in keiner Handschrift. Weitergehende Erwägungen dazu bei WILK, Bedeutung, 57 mit Anm. 44–45.

<sup>22</sup> Auch die Formel *ἔϊπεν ὁ θεός* finden wir nur ein einziges Mal, an der umstrittenen Stelle 2Kor 6,16.

<sup>23</sup> ZIEGLER, *Isaias*, 343 z.St.

<sup>24</sup> Vgl. die Forschungen zu den Septuagintazitaten im Neuen Testament, die ab 2007 in Wuppertal stattfanden und in DE VRIES/KARRER, *Textual History*, zusammengefasst sind.

<sup>25</sup> Die sog. Vollbibeln B S A sind heute die Hauptzeugen für das *ἔνεκεν* im Jesajatekt und das *ἐκ* im Paulustext.

<sup>26</sup> KOCH, *Schrift*, 176 kommt auf drittem Wege zu einem ähnlichen Ergebnis: Er lehnt (anders als von mir vorgeschlagen) eine Genese von *ἐκ* innerhalb der LXX-Überlieferung ab, verortet die Variante aber inhaltlich in einem vorpaulinischen (jüdisch-judenchristlichen) Kontext.

worden,<sup>27</sup> bedarf zweier Entwicklungsschritte. Das macht sie beschwerlich kompliziert.<sup>28</sup> Einfacher fällt die Vorstellung eines Diktat- oder Hörfehlers. EK ginge dann durch eine Verlesung direkt aus *ΕνεΚεν* hervor; obwohl zunächst eine unabsichtliche und keine interpretierende Korrektur,<sup>29</sup> könnte die neue Lesart daraufhin vielleicht erstmals schon kurz vor Paulus in einer jüdischen oder judenchristlichen Gruppe interpretatorische Relevanz erhalten haben.

So oder so kann unser Mischzitat bis auf die Kürzung der Redeformel vor Paulus entstanden sein. Aber unwahrscheinlich ist das Postulat zweier Entwicklungsstadien vor ihm, eines mit *εἰς Σιων* und eines mit *ἐκ Σιων* in der ersten Zeile. Und Eindeutigkeit gewinnen wir erst auf der paulinischen Ebene; auf ihr ist der Text mit dem Wortlaut *ἐκ Σιων* zu interpretieren – der Rettende komme „aus Zion“ –, ob nun Paulus<sup>30</sup> oder eine jüdisch-hellenistische bzw. judenchristliche Gruppe vor ihm das Mischzitat schuf.<sup>31</sup>

#### IV. Sinnhorizonte vor Paulus

Wenden wir uns dem Inhalt des Prätextes zu. Er vereint – wann immer die Kombination der Bibelstellen entstand – Impulse aus Jes 27 und 59. Die Leser\*innen können in den jeweiligen Kontext blicken und das, was dort geschrieben ist, in die Deutung einbeziehen.<sup>32</sup>

##### 1. Zur Septuaginta

Der Vers, dem das Zitat aus Jes 27 LXX entnommen ist, artikuliert einen Segen (*εὐλογία* v. 9, unmittelbar vor dem Zitat): Die Umgebung Israels mag feindlich sein, Gott wird an den Kindern Jakobs (vgl. *τέκνα Ιακωβ* v.

<sup>27</sup> Vgl. die Verschreibungen in der LXX-Textüberlieferung zu Jes 35,10; 51,11; Jer 3,14; 27(50),28; Ps 134(135),21.

<sup>28</sup> SCHALLER, HΞEI. Differenzierte Rezeption z.B. bei WILK, Bedeutung, 40; Kritik z.B. bei JEWETT, Romans, 703.

<sup>29</sup> Auch *ἐκ* konnte als Äquivalent zu *ἵ* verstanden werden; vgl. aus anderer Perspektive YOUNG, Isaiah, vol. 3, 440.

<sup>30</sup> Für einen Eingriff des Paulus beim *ἐκ* plädieren viele Jüngere, bes. pointiert BRUNO, Deliverer, 122 und KIRK, Deliverer, 87.

<sup>31</sup> Die textkritische Überlegung, Paulus selbst habe noch eine Textform mit *εἰς* aufgenommen und *ἐκ* sei erst in der Paulusüberlieferung entstanden, erübrigt sich. Denn die Textform mit *εἰς* müsste dann Spuren in der Überlieferung des Röm hinterlassen haben, wie WILK, Bedeutung, 40 Anm. 49 zu Recht (gegen einen entsprechenden mündlichen Hinweis von E. Stegemann) herausstellt.

<sup>32</sup> Für philologische Hinweise vgl. den alten Kommentar RUSDEN OTTLEY, Isaiah, 40–41,93; zur Deutung von Jes 59–60 WAGNER, Heralds, 286–294 (eine Vorbereitung für seinen angekündigten Kommentar).



6) handeln. Sein Segen besteht darin (τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία), dass er die Gesetzlosigkeit von Jakob nehmen wird (ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ιακωβ; pass. div.). In heilvoller Zukunft also wird es keine Gesetzlosigkeit mehr geben. Das aber wird möglich, weil ein gravierender Anlass für Gesetzeswidrigkeit endet, die Verehrung von Bäumen und Götterbildern (τὰ δένδρα und τὰ εἰδωλα Ende von v. 9). Solche Kulte, die bei den Völkern üblich sind, haben bei dem einen Gott keinen Platz; sie müssen weichen, wenn Gott die Sünden der Kinder Jakobs wegnimmt (ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν; v. 9 Mitte). Nur dieser letzte Teilsatz (ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν) geht ins Mischzitat von Röm 11 ein. Er beginnt mit der temporal-konditionalen Konjunktion ὅταν. Diese ist mit Aorist konstruiert. D.h., es wird allein mehr Zuwendung Gottes und keine Gesetzlosigkeit mehr geben, wenn Gott die Sünden wegnimmt (oder weggenommen haben wird<sup>33</sup>) und ein wesentlicher Anlass zum Sündigen verschwindet, der Einfluss der Fremdkulte durch Götterbilder und heilige Haine.

Das Mischzitat ersetzt diese Beschreibung des Segens durch einen Auszug aus Jes 59,20f. Die verbindenden Motive, die ich oben (in II) ansprach, ermöglichten das. Den wichtigsten Konnektor bildet der Kontrast zwischen Jakob/Israel und der Umwelt. Jes 59 verschärft ihn und nennt die Menschen der Umwelt kurz vor unserem Zitat explizit „Feinde“. Das gewählte Wort, ὑπεναντίοι (v. 18), markiert in LXX-Jesaja die Feinde Gottes und die Fremdvölker, die den einen Gott nicht verehren (Jes 1,24; 26,11; 63,18; 64,1). Ein Konflikt der Gottesverehrung liegt der Feindschaft zugrunde.

Wie in Jes 27 wird die Zukunft eine Wende dessen bringen. „Fürchten werden (Futur) die vom Westen den Namen des Herrn und die vom Osten den herrlichen Namen“ (φοβηθήσονται οἱ ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οἱ ἀπ’ ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα τὸ ἐνδοξόν), schreibt 59,19a. Große Linien des Jesajabuches geben dieser Ansage zweierlei Richtungen. Wer an Jes 45,6 LXX denkt, wird die Menschen in Ost und West mit Fremdvölkern bis zur Gegenwart identifizieren; Jes 9,11f.[10f.] LXX nennt aktualisierend Syrien und die Griechen (Ἕλληνες; diff. MT) die Feinde (ἐχθροί) des Ostens und Westens (Συρίαν ἀφ’ ἡλίου ἀνατολῶν καὶ τοὺς Ἕλληνας ἀφ’ ἡλίου δυσμῶν). Von dort her gelesen, richtet 59,19a sich gegen die Feinde Jakobs. Diese werden sich fürchten, weil Zorn von Gott kommen wird; den Zorn beschreibt der nächste Teilvers (ἥξει γὰρ [...] ἡ ὀργὴ παρὰ κυρίου v.19b). Meint Ost und West dagegen die Israeliten in der Diaspora (wie in Jes 43,5 LXX), geht es um die ehrenvolle Furcht vor dem herrlichen Namen des Herrn. Der Zorn Gottes (v. 19b) vergeht und macht bis zur fernsten Diaspora in Israels der heilvollen Zusage Platz, auf die sich unser Mischzitat konzentriert:

<sup>33</sup> Vgl. WILK, Bedeutung, 56 mit Anm. 38.

„Kommen wird um Zions willen der Rettende“ (ἤξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος; v. 20a). In der Mitte des Satzes steht der Zion, Gottes heiliger Berg (nach Jes 22,1 LXX mit einem Tal rundum). Die Verheißung evoziert Zionstraditionen, die Mitteilung der Tora und das Heiligtum in Jerusalem,<sup>34</sup> um die Zeitenwende – falls eine Rezeption der LXX den Zion übertragen denkt – auch Gottes himmlisches Heiligtum.<sup>35</sup> Die Feinde und die Diaspora Israels in aller Welt müssen ihren Blick demnach auf die irdische und himmlische Mitte Israels richten. Bewusst und gezielt um dieser Mitte – um des Zions willen – handelt Gott.

Gott handelt durch einen Rettenden. Die Septuaginta wählt das substantivierte Partizip ὁ ῥυόμενος, „der Retter“ als Äquivalent für das hebräische Partizip ἤξισ, „Helfender“/„Erlösender“ (hebräisch ohne Artikel). Diese Übersetzung ist nicht zwingend; eine Ableitung von λύειν/λυτροῦσθαι würde in LXX Jes ebenso gut passen (vgl. Jes 41,14 u.ö.). Dem Übersetzer unseres Buches liegt daran, durch die Wortwahl eine spezielle Relation zum Gott Israels herzustellen, „der rettet“; denn der Übersetzer liebt die Bezeichnung ὁ θεός oder κύριος ὁ ῥυσάμενος (LXX Jes 44,6; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8).

Übersehen wir freilich eine Nuance nicht. V. 20a spricht vom Rettenden in dritter Person, während v. 21a vom Ich Gottes redet (ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη). Das Gottesprädikat ὁ ῥυσάμενος steht zudem in LXX Jes immer im Aorist; es hebt die aktuelle Hilfe Gottes hervor.<sup>36</sup> In 59,20 hingegen steht das Partizip Präsens, und es steht absolut, nicht als Attribut zu ὁ θεός oder κύριος. Wir müssen uns mit Parallelen jenseits des Jesajabuches behelfen, wenn wir auch diese Konstruktion als Gottesbeschreibung verstehen wollen (vgl. ὁ ῥυόμενος Weish 16,8).<sup>37</sup> Näher liegt, den Rettenden als eine von Gott kommende rettende Gestalt zu verstehen; Gott spricht von ihm (εἶπε κύριος 59,21).<sup>38</sup>

Nehmen wir die Beobachtungen zusammen, rundet sich die Pointe der Septuaginta: Ein Retter wird vom rettenden Gott kommen, der Frevel von

<sup>34</sup> Zum Zion im Jesajabuch vgl. BERGES, Zionstheologie; CLEMENTS, Zion; DEKKER, Zion's Rock-Solid Foundations; SEITZ, Zion's Final Destiny; zu Auffälligkeiten in LXX Jes (Tal von Sion 22,1.5 u.ä.) TROXEL, LXX-Isaiah, 97–98.116–117.189–192.

<sup>35</sup> Eschatologisierung des Zion sind in der Jes-Rezeption relevant (vgl. für Qumran SHUM, Paul's Use, 109–110 u.ö.); s. Apk 14,1; Hebr 12,22.

<sup>36</sup> Als Nomen würde die LXX σωτήρ bevorzugen: Dtn 32,15; Ps 23<sup>LXX</sup> [24<sup>MT</sup>],5 und 24<sup>LXX</sup> [25<sup>MT</sup>],5; Mi 7,7; Hab 3,18; PsSal 3,6;17,3.

<sup>37</sup> Die Wendung οὐκ ἔσται ὁ ῥυόμενος in Jes 5,29 hat einen allgemeinen Sinn: „Es wird niemanden geben, der rettet“; vgl. Jdc 18,28; Ps 49,22.70,11<sup>LXX</sup>; Dan 8,4.7; 11,45 Θ (in LXX dort βοηθῶν).

<sup>38</sup> Versuche der Forschung, den Retter mit Gott zu identifizieren (GAGER, Reinventing Paul, 142 u.a.), müssen sich daher statt auf den Septuagintatext auf die Rezeptionsgeschichte bei Paulus konzentrieren, und auch dort ist ihre Identifikation fraglich.

Jakob abwenden wird. Diese Bestimmung trifft Gott; es ist bei anderer Übersetzung des Wortes *διαθήκη* ein Bund des Herrn für die Seinen (*αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη εἶπεν κύριος* 59,21a). In diesem Bund vergehen Frevel und Gesetzlosigkeit; fremde Kulte enden (vgl. 27,9).

## 2. Mögliche Akzente des Mischzitats

Das Mischzitat ist, wann immer es entstand, eine faszinierende und große Verheißung; und es besitzt wie jede Verheißung offene Horizonte. Dürften wir von dort aus einen Schritt weitergehen und eine Geschichte des Zitats vor Paulus mit den Präpositionen *εἰς Σιων* oder *ἐκ Σιων* (statt *ἐνεκεν Σιων*) rekonstruieren, würden sich an den Septuaginta-Grundtext (der um 150 v.Chr. entstand) zwei sehr unterschiedliche Blickrichtungen anlagern. Die beiden Fassungen teilen den syntaktischen Wechsel von der rettenden Gestalt zur Ich-Aussage Gottes, der uns in Jes 59,20f. begegnete. Die Tendenz, den Retter als eine eigene, nicht mit Gott identische Gestalt zu betrachten, ist ihnen also gemeinsam; doch der Retter wirkt je nach Präposition in höchst unterschiedlicher Richtung:

Die Variante *εἰς Σιων* (1. Jh. v.Chr.?) gäbe dem Text eine Richtung „zum“ Zion hin. Der von Gott gesandte Retter (oder weniger wahrscheinlich Gott selbst) würde pointiert nicht in der Ferne von Ost und West, sondern am Zion, im Herzen Israels, Frevel von Jakob abwenden. Wer unser Wort hört, ist auf diese Weise gerufen, Israel und seinen Gott zu rühmen; die Völker in Ost und West hören wie die Diaspora eine Ausrufung des Bundes Gottes am Zion. Unfraglich hätte das hohe Valenz nicht nur für die Bundes- und Gesetzestheologie des hellenistisch-frühkaiserzeitlichen Judentums, sondern auch für die frühen Nachfolger\*innen Jesu aus den Völkern; sie müssen *εἰς Σιων*, zum Zion, auf den Retter und den Bund Israels blicken.<sup>39</sup>

Die Variante *ἐκ Σιων* dagegen kehrt die Richtung um. Der Retter – die von Gott geschickte Rettergestalt oder weniger wahrscheinlich Gott selbst – wird *von Zion aus* überall dorthin kommen, wo das Wort ausgerufen wird. Nach dem Kontext des Jesajabuches sind das der Osten und der Westen bis in weite Ferne, all die Gebiete der jüdischen Diaspora und der Feinde Israels unter den Völkern. Diese Feinde mögen den Gott Israels schmähen und Jakob verletzen, der eine Gott wird sie überwältigen.

Eine eindrückliche Rekonstruktion dieses Textstadiums erklärt es durch eine konservative Richtung im Judentum der Diaspora (C.D. Stanley).<sup>40</sup> Dieses Judentum, das unter Feinden lebt, lese Jesaja und richte seine

<sup>39</sup> Innerhalb dessen kann dann der Retter unterschiedlich identifiziert und ein Übergang von *εἰς* zu *ἐκ* integriert werden usw.; vgl. die Diskussion von SCHALLER, HΞEI, bis WILK, Bedeutung, 40.70.

<sup>40</sup> STANLEY, Redeemer, 135–136.

Erwartung auf den Gott, der sein Volk vom Zion aus<sup>41</sup> erlöst und von den Oberherren der fremden Völker befreit. Anders als beim εἰς Σιων führt hier kein leichter Schritt zur Rezeption durch Paulus; Paulus muss sich vielmehr von einer wesentlichen Implikation seiner Zitatvorlage, deren Gegnerschaft zu den Völkern, entfernen.

Ein Zwischenschritt könnte das erleichtert haben. Wenn nämlich nicht völkerkritische, sondern gegenüber den Völkern offene Nachfolger\*innen Jesu unser Wort benützt – und vielleicht geschaffen – hätten, könnte die knappe Textauswahl virulent werden, die das Mischzitat trifft. Es expliziert ja den Gegensatz zu den Völkern nicht, obwohl Jes 27 und 59 diesen Gegensatz vorgeben.

Wollten also erste Nachfolger Jesu nicht die Feindschaft zu den Völkern hervorheben, sondern alleine, dass der Retter vom Zion aus in weite Ferne kommt, dorthin, wo die verstreuten Nachfolger\*innen Jesu leben? Auch diese Idee ist in der Forschung reflektiert worden (D.A. Koch).<sup>42</sup>

Tabelle 2: Das Mischzitat in Röm 11,26f. und Jes 2,3

Jes 59,19–21	Röm 11,25–27	Jes 27,9	Jes 2,3
<p>19 καὶ φοβηθήσονται οἱ ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον ἤξει γὰρ [...] ἡ ὄργη παρὰ κυρίου [...].</p> <p>20 καὶ ἤξει ἕνεκεν Σιων ὁ ρύόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ <b>Ἰακωβ</b></p> <p>21 καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη εἶπε κύριος [...]</p>	<p>[...] πῶρως ἀπὸ μέρους τῆς Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν <b>ἔθνων</b> εἰσέλθῃ 26 καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται·</p> <p>ἤξει</p> <p><b>ἐκ Σιων</b> ὁ ρύόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ <b>Ἰακωβ</b>.</p> <p>27 καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.</p>	<p>9 διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία <b>Ἰακωβ</b>, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡ εὐλογία αὐτοῦ,</p> <p>ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν</p> <p>[...] καὶ οὐ μὴ μείνη τὰ δένδρα αὐτῶν, καὶ τὰ εἶδωλα αὐτῶν ἐκκεκομμένα [...]</p>	<p>καὶ πορεύσονται <b>ἔθνη</b> πολλὰ καὶ ἐροῦσι Δεῦτε ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ <b>Ἰακωβ</b>, καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ· <b>ἐκ</b> γὰρ <b>Σιων</b> ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλημ.</p>

<sup>41</sup> Vgl. ἐκ Σιων Joel 4,16; Am 1,2; Mi 4,2 usw.

<sup>42</sup> KOCH, Schrift, 176.

In der einfachsten Lesart identifiziert dieses junge Textstadium den Retter mit Christus und die Nachfolger\*innen Jesu mit Jakob.<sup>43</sup> Die Verheißung ἥξει ἐκ Σιων ὁ ρυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ wäre dann sachlich zu übertragen mit „kommen wird der rettende Christus vom Zion; er wird die religiösen Verfehlungen von Jakob (Israel) abwenden“. Aus der vorchristlich-jüdischen würde eine jüdische Diaspora, die Christus ehrt, eschatologisch auf ihn als Retter hofft und das als Bund versteht (διαθήκη v. 27).

Noch faszinierender würde dieses jüngste Textstadium vor Paulus, wenn die frühen Nachfolger\*innen Jesu gar nicht mehr an eine Feindschaft der Völker gedacht hätten. Das ist in der Textfassung mit ἐκ durchaus möglich. Es bedarf nur der Überzeugung, das ἐκ des Mischzitates sei nicht textgeschichtlich zufällig entstanden, sondern schlage den Bogen zu einem dritten großen Jesajawort, zur Ansage der Völkerwallfahrt in Jes 2,2f. (par. Mi 4,2f.).<sup>44</sup> Auch dort steht ἐκ Σιων. Viele Völker (ἔθνη πολλά) werden sprechen „lasst uns hinaufgehen zum Berg des Herrn [...], denn vom Zion (ἐκ Σιων) wird Weisung kommen und Wort des Herrn aus Jerusalem“ (vgl. Tabelle 2). Die jesajanische Verheißung erreicht – so gelesen – Völkerchristen noch vor Paulus und begründet die Überzeugung: Weil der rettende Christus vom Zion kommt, gilt es hinaufzuziehen zum Zion und auf die Weisung und das Wort Gottes zu lauschen, die von Jerusalem kommen.

## V. Paulus

Die geschilderten Interpretationsvorschläge faszinieren. Sie erheben charakteristische Akzente für das Old Greek, für das Mischzitat aus den Perspektiven Judäa-Galiläas sowie der Diaspora (εἰς Σιων/ἐκ Σιων) und schließlich für das Denken frühester Christen aus Israel und den Völkern. Bei allen Unterschieden hält eines diese Akzente zusammen: Der Zion ist Ort der Verheißung und der Rettung. In der Mitte dieser Rettung steht Israel, die Völker verfallen je nachdem dem Zorn Gottes oder kommen hinzu.

Allen Vorschlägen gemeinsam ist freilich ebenso ein Dilemma: Sie fußen auf Rekonstruktionen der Textgeschichte. Kein Stadium des Misch-

---

<sup>43</sup> Im großen Unterschied zu Paulus wäre Jakob/Israel dann aber die Gruppe in der Nachfolge Jesu; das Israel neben der Gemeinde wäre ausgeklammert. Vgl. KOCH, Schrift, 176.

<sup>44</sup> Die Bezüge zu Jes 2,2f. diskutiert die Forschung seit längerem. Nach STANLEY, Redeemer, 135–136 wären sie schon für das Mischzitat in der jüdischen Diaspora in Anschlag zu bringen. Die jüngere Forschung sieht eher Paulus am Werk; vgl. bes. WAGNER, Herald, 284–286 und BRUNO, Deliverer, 122–125.

zitats vor Paulus jedoch ist eindeutig verifizierbar. Darum wundert nicht, dass die jüngste Forschung nicht die vorpaulinischen Deutungen, sondern die Alternative favorisiert, Paulus habe den vorfindlichen Text des Mischzitats samt der so bedeutungsvollen Variante *ἐκ Σιων* geschaffen.<sup>45</sup> Wie aber ist unser Mischzitat zu interpretieren, wenn wir uns auf Paulus konzentrieren?

### 1. Das *ἐκ Σιών* in der ersten Zeile des Mischzitats

Die Vorstadien müssen nun zurücktreten, selbst wenn die Idee reizt, das Mischzitat habe Paulus wenigstens in der jüngsten Interpretationsgestalt vorgelegen und habe sein Nachdenken über die Rettung Israels und der Völker schon länger (vor dem späten Röm) begleitet. Zugleich ist eine früher verbreitete Erwägung obsolet: Die These, Paulus schleppe das *ἐκ* lediglich textgeschichtlich mit und bevorzuge sachlich das Old Greek (*ἔνεκεν Σιων*)<sup>46</sup> oder die verlorene Variante *εἰς Σιων*, widerspricht allen gemachten Beobachtungen.

Tabelle 3: Querlinien von Motiven aus Röm 11,26c–27a in der paulinischen Theologie

Σιών	vgl. Röm 9,33 (einziger weiterer Beleg für Σιών bei Paulus)	γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος (Mischzitat aus Jes 28,16; 8,14)
ὁ ῥύόμενος	vgl. Röm 7,24	Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται [...];
	und 1Thess 1,9f.	ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ [...] καὶ ἀναμένειν [...] Ἰησοῦν τὸν ῥύομενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης
	sowie LXX Ps 13,7 (par. LXX Ps 52,7)	Auf einen universalen Schuld aufweis folgt die Frage τίς δώσει ἐκ Σιων τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραηλ
ἀσέβεια	vgl. Röm 1,18 (einziger weiterer Beleg für ἀσέβεια bei Paulus)	ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων
Ἰακώβ	vgl. Röm 9,13 (einziger weiterer Beleg für Ἰακώβ bei Paulus)	γέγραπται· τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα (Zitat aus Mal 1,2)
διαθήκη	vgl. Röm 9,4 (einziger weiterer Beleg für διαθήκη im Röm)	οἵτινες (scil. die Stammverwandten Pauli) εἰσὶν Ἰσραηλῖται, ὧν [...] αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία [...]

<sup>45</sup> Vgl. z.B. WAGNER, Heralds, 284 (zum *ἐκ*); SHUM, Paul's Use, 236–240; BRUNO, Deliverer, bes. 120–122; KIRK, Deliverer, 87.

<sup>46</sup> Vgl. KOCH, Schrift, 177 mit Anm. 34.

Bleiben wir also beim vorhandenen Text und treffen damit eine grundlegende Entscheidung: Paulus schlägt mit der ersten Zeile des Zitats die Richtung vom Zion in die Weite des Handelns Gottes ein, nach dem Kontext der Jesajaworte die Richtung nach Ost und West,<sup>47</sup> bis dorthin, wo die Adressaten des Röm leben.<sup>48</sup>

Vom Zion sprach Paulus vorab in Röm 9,33. Am Stein „in Zion“ (ἐν Σιων) stoße sich Israel, hielt er fest, wo es das Gesetz in einem Eifer ohne Erkenntnis verfolgte (9,31–10,2). Eine Spannung baute er auf, die wir als beabsichtigt betrachten müssen, da er den Zion in all seinen Briefen ausschließlich an diesen beiden Stellen erwähnt: Der Zion verweist auf Israels religiöse Mitte, den Ort, an dem und von dem aus der eine Gott Israels handelt. Der Zion ist daher Israels Proprium, und die Völker kennen den Begriff des Zion ausschließlich als Lehnwort Israels. Dennoch bildet sich ein Gefälle zu den Völkern. Denn Israel stolpert in dieser seiner eigenen Mitte, am Zion (ἐν Σιων).<sup>49</sup> Das mindert den Zion und die Kraft Gottes am Zion nicht. Nein, vom Zion geht unverändert Rettung aus. Aber sie geht nun in die Weite und die Ferne; ἐκ Σιων schafft eine Gegenpointe zu ἐν Σιων.

Dasselbe ἐκ Σιων wie an unserer Stelle begegnet in Jes 2,3. Entweder war Paulus die Verbindung des Mischzitats zu dieser dritten jesajanischen Verheißung schon vorgegeben (was ich oben unbeschadet der vorgetragenen Bedenken nicht ausschloss), oder er schafft den Konnektor selbst. So oder so ergibt sich der gleiche markante Effekt: Vom Zion (ἐκ Σιων) wird Gesetz (oder Weisung; νόμος steht ohne Artikel) und Wort des Herrn ausgehen zu den Völkern, und viele Völker (ἔθνη πολλά) werden das erkennen. Sie werden es sogar ihrerseits ausdrücklich sagen (sie sind Subjekt zu ἐροῦσιν in Jes 2,3). Die Völker treten in den Vordergrund, und der Rettende unserer Stelle geht aus zu ihnen.

<sup>47</sup> Vgl. Jes 59,19a, besprochen in Abschnitt IV 1.

<sup>48</sup> Der Teil der Forschung, der das ἐκ Σιων inhaltlich gewichtet, sieht bislang mehrheitlich bei Paulus eine Richtung vom Zion auf die jüdische Diaspora zu; mit WAGNER, *Heralds*, 284 gesagt: „The variant ἐκ Σιων reflects a fundamental interpretive shift [...], Paul’s quotation depicts the Lord’s coming in person from a restored Zion to bring deliverance to his people who are scattered among the nations.“ Meine Interpretation geht darüber einen Schritt hinaus.

<sup>49</sup> Irrelevant ist für diesen Kern der Aussage, ob wir den Zion eher irdisch oder himmlisch lokalisieren. Jüngst dringt die irdische Lokalisierung, d.h. eine Referenz von Röm 11,26 auf Jerusalem wieder vor (z.B. KIRK, *Deliverer*, 91 und DU TOIT, *Paul*, 328). Doch wichtige Auslegungen identifizieren den Zion von 11,26 unverändert mit dem himmlischen Jerusalem (z.B. JEWETT, *Romans*, 703–704 und SEIFRID, *Paul’s Gospel*, 209). Dritte sehen die ganze Bandbreite der Zionstradition anklingen (z.B. ADAM, *Paulus*, 379–380). Weitere Literatur in den genannten Beiträgen.

Einer der Beiträge aus dem Forschungsumschwung zur Aufwertung des  $\acute{\epsilon}\kappa$  deutete das  $\acute{\epsilon}\kappa$  daraufhin separativ.<sup>50</sup> Mir scheint, wir dürfen nicht so weit gehen und müssen eine Angabe der Herkunft und Richtung ohne trennende Implikationen lesen. Trotzdem ergibt sich in der Dynamik des  $\acute{\epsilon}\kappa$  eine Vervollständigung des jesajanischen Satzes zu „The deliverer goes out from Zion to the nations“ (Bruno).<sup>51</sup>

Diese Dynamik zu den Völkern überrascht in der großen Interpretationsgeschichte unseres Wortes seit der Alten Kirche, mit der ich den Beitrag begann. Denn in ihr verfestigte sich eine andere Lektüre des Zitats, die Vervollständigung unserer Zeile zu „es wird kommen aus Zion der Retter für Zion/für Israel“.<sup>52</sup> Wir müssen daher prüfen, ob zusätzliche Indizien die Korrektur sichern, bevor wir sie akzeptieren. An solchen Indizien jedoch fehlt es nicht.

## 2. „Der Rettende“, $\acute{\omicron}$ $\acute{\rho}\acute{\upsilon}\acute{\omicron}\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$

Beginnen wir die Prüfung beim Subjekt des Satzes: Kommen wird „der Rettende“,  $\acute{\omicron}$   $\acute{\rho}\acute{\upsilon}\acute{\omicron}\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ . Auslegungen versuchten immer wieder, den Rettenden als Gott selbst zu verstehen.<sup>53</sup> Das gelingt, wie wir sahen, bereits in der jesajanischen Vorlage angesichts der Syntax der Verse nur mühsam. Noch schwerer fällt es bei Paulus. Denn das syntaktische Problem setzt sich fort: Gewiss, Gott spricht alle Zeilen des Mischzitats im Röm wie in der Vorlage und gibt ihm dadurch Solennität. Indes spricht Gott in den ersten Zeilen nicht unmittelbar von sich, sondern in dritter Person vom Retter und vom Bund;  $\acute{\omicron}$   $\acute{\rho}\acute{\upsilon}\acute{\omicron}\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  und  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta$  (scl.  $\acute{\eta}$   $\acute{\delta}\iota\acute{\alpha}\theta\acute{\eta}\chi\eta$ ) sind die Subjekte von v. 26c und 27a. Der Retter kann daher syntaktisch nicht Gott selbst sein.<sup>54</sup> Die Ich-Aussage Gottes konzentriert sich auf v. 27b, darauf, dass Gott „ihre (= Jakobs) Sünden weggenommen hat“, „wenn“ sich das Geschehen der Rettung vollendet ( $\acute{\omicron}\tau\acute{\alpha}\nu$   $\acute{\alpha}\phi\acute{\epsilon}\lambda\omega\mu\acute{\alpha}\iota$   $\tau\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$   $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ ).

<sup>50</sup> BRUNO, Deliverer, 130 Anm. 37: „ $\acute{\epsilon}\kappa$  [...] connotes separation“.

<sup>51</sup> BRUNO, Deliverer, 129–130.

<sup>52</sup> Diese Deutungslinie reicht bis WOLTER, Römerbrief, 213.

<sup>53</sup> Unter den jüngeren Kommentaren sticht WOLTER, Römerbrief, 213 hervor. Außerdem neigt HAACKER, Brief, 271 nach 269–270 zu einer Identifikation des Rettenden mit Gott selbst. Daneben nenne ich NICKLAS, Paulus, 182–186. Wichtige Argumente sind bei ihm das Passivum divinum  $\sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  11,26a (vor  $\acute{\omicron}$   $\acute{\rho}\acute{\upsilon}\acute{\omicron}\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) und die Parallelität von  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\rho}\acute{\epsilon}\psi\epsilon\iota$  in v. 26d (einer Aussage über das Handeln des Retters) und  $\acute{\alpha}\phi\acute{\epsilon}\lambda\omega\mu\acute{\alpha}\iota$  in v. 27 (einer Aussage über das Handeln Gottes). Doch diese Bezüge im Text erklären sich ebenso gut, wenn der Rettende ein Agent (Handlungsträger) Gottes ist. Zur Kritik an Nicklas s. LINDEMANN, „... erwählt in Christus“, 361 Anm. 84.

<sup>54</sup> Vgl. KELLER, Gottes Treue, 271–273. Vertreter der christologischen Deutung sind z.B. bei WHITTLE, Covenant Renewal, 62 gelistet, die auch ihrerseits diese Deutung vertritt.



Wir beginnen zu ahnen, wohin sich das Gewicht gegenüber der herkömmlichen Auslegung verschiebt: Der Retter vom Zion kommt (von Jesaja aus gesehen zukünftig; daher das Futur ἥξει)<sup>55</sup> in die Ferne der Völker, und sein Wirken korrespondiert dazu, dass Gott Israels Sünden wegnimmt. Das ist der Bund, die διαθήκη. Den Höhepunkt des Mischzitates für Israel bildet nicht die erste, sondern die letzte Zeile (bzw. beide Zeilen des Vers 27).

Der Retter, der vom Zion in die Ferne kommt, ist daraufhin im Kontext der paulinischen Theologie am leichtesten mit Christus zu identifizieren. Paulus umschreibt in seiner Missionsverkündigung an die Völker nämlich den Namen Jesus mit dem Idiom ὁ ρύόμενος (Ἰησοῦς ὁ ρύόμενος 1 Thess 1,10). Das lag nahe, weil der Stamm ρυ... / retten sich vorzüglich zur Äquivalenz des Stammes ישי (Hi. retten; Nomen ישיעוּן Rettung) im Namen „Jesus“ eignete.<sup>56</sup> Entscheiden wir uns also dafür, den Retter aus Röm 11,26c mit der großen Mehrheit der Forschung als Jesus zu identifizieren, der rettet.<sup>57</sup> Der Sinn der ersten Zeile klärt sich: Kommen wird vom Zion Christus als Retter zu den Völkern. Eine bemerkenswerte Konsistenz entsteht im Römerbrief zu den christologischen Aussagen mit ἐκ: Der zu den Völkern kommende Retter ist der Christus, der „nach dem Fleisch“ (1,3; 9,5) „aus dem Samen Davids“ (1,3) und „aus“ den Israeliten (9,5) stammt.<sup>58</sup>

### 3. Im Hintergrund des Zitats: Gottes Zorn über Sünden und Frevel

Jede Selbsterhebung der Völker schließt dies aus. Denn der Retter kommt vom Zion zu ihnen als schuldigen Menschen. Das steht nach dem Kontext des Römerbriefes und den Kontexten der jesajanischen Prätexte im Hintergrund von Röm 11,26c. Der elende, von Schuld gedrückte Mensch schreit in Röm 7 mit dem Verb ῥύεσθαι, das zu ὁ ρύόμενος korrespondiert: „Wer wird mich retten?“ (Röm 7,24; vgl. Tabelle 3). Dieser Mensch weiß um den Zorn Gottes. Eine Linie entsteht zur Einleitung des Zitats im

<sup>55</sup> Dieses Futur ἥξει hat – so gelesen – eine eschatologische Perspektive und Richtung. Doch meint es an unserer Stelle des Röm nicht in erster Linie die Parusie. Paulus bezieht die Zukunftserwartung des Jesaja zunächst auf das eschatologische Geschehen, das sich in seinem eigenen Wirken vollzieht. Vgl. WHITTLE, *Covenant Renewal*, 63 in Auseinandersetzung mit JEWETT, *Romans*, 703–706 und anderen.

<sup>56</sup> Vgl. KARRER, *Jesus*, 153–155.

<sup>57</sup> Übersicht über die Forschung (die in der Verheißung meist das Prädikat Christus gegenüber dem Namen Jesus bevorzugt) bei THEOBALD, *Römerbrief*, 281–282; DU TOIT, *Paul*, 327; SEFRID, *Paul's Gospel*, 674 und in den Kommentaren (z.B. bei JEWETT, *Romans*, 704 mit Anm. 94).

<sup>58</sup> Auf die Konsistenz der ἐκ-Aussagen in 1,3; 9,5 und 11,26 wies JEWETT, *Romans*, 703 hin.

Prätext Jes 59,19b, der zufolge der Zorn Gottes kommt (ἤξει [...] ἡ ὀργή παρὰ κυρίου; vgl. IV 1).

Der Zorn Gottes bildet also die Folie für den Retter; der Kreis schließt sich zur volleren Aussage in 1Thess 1,10: Die Gemeinde erwarte „Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn Gottes rettet“ (Ἰησοῦς ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης). Paulus gestattet den Völkern nicht, eine Rettung ohne den Zorn Gottes und den Vorhalt ihrer Schuld zu denken.

Wie sind die Rettung der israelfernen Menschen und die Erwartung für Israel auszutarieren, um die es Paulus laut vv. 25–26a geht? Nähern wir uns der Antwort vorsichtig. In der Forschung ist umstritten, ob wir den Raum des Mischzitats in der Septuaginta über Jesaja hinaus erweitern dürfen. Wenn ja, führen uns zwei Psalmstellen mit der Wendung ἐκ Σιων einen Schritt weiter:<sup>59</sup> Ps 49<sup>LXX</sup>(50<sup>MT</sup>),1f. unterstreicht den universalen Horizont und die Relevanz Gottes für jedes Geschehen, das vom Zion ausgeht; „der Gott der Götter, der Herr, rief die Erde von West bis Ost“, lesen wir, und „vom Zion wird die Wohlgestalt seiner Eleganz, Gott sichtbar kommen“ (θεὸς θεῶν κύριος [...] ἐκάλεσεν τὴν γῆν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν <sup>2</sup>ἐκ Σιων ἢ εὐπρέπεια τῆς ὠραιότητος αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐμφανῶς ἤξει). Korrelieren wir den Rettenden vom Zion mit dieser Stelle, repräsentiert er – obwohl in Jes 59,20 nicht mit Gott identisch – Israels Gott in Ost und West.<sup>60</sup> Ps 13(MT 14),7 (par. 52[MT 53],7) greift anders auf den Nachweis universaler Schuld zurück; Paulus zitiert diesen Schuldnachweis in Röm 3,10–18 (einer Langfassung des Psalms aus seiner Zeit folgend).<sup>61</sup> Den Bittruf von v. 7 überspringt Paulus; doch seine Leser\*innen können ihn durch ihre Schriftkenntnis ergänzen. „Wer wird vom Zion aus die Rettung Israels geben?“, lautet er oder – wenn man berücksichtigt, dass der Artikel nicht wie bei einem Attribut hinter σωτήριον wiederholt wird – genauer „wer wird die Rettung geben, die sich auf Israel bezieht“ (τίς δώσει ἐκ Σιων τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ; LXX Ps 13,7 par. LXX Ps 52,7). Eine Rettung, die vom Zion ausgeht, muss neben der Rettung der Völker eo ipso an Rettung für Israel denken.

<sup>59</sup> Auf die Relevanz von Ps 13,7 LXX (par. 53,7 LXX) weist z.B. DU TOIT, Paul, 328 hin, auf die von Ps 49,1f. LXX HOFIUS, Das Evangelium und Israel, ZThK 83 (1986), 318 (= ders., Paulusstudien, 196). Die Relevanz beider Stellen lehnt z.B. WILK, Bedeutung, 40 Anm. 48 ab.

<sup>60</sup> Ps 49<sup>LXX</sup>(50<sup>MT</sup>),1f. hat mit Röm 11,26c auch das Verb ἤξει gemeinsam; doch gegen Jes 59,20 und Paulus spricht der Psalm nicht von einem dritten Retter.

<sup>61</sup> Zur Rezeption von LXX Ps 13 in Röm 3 s. KARRER/SCHMID/SIGISMUND, Textgeschichtliche Beobachtungen, 143–153.

#### 4. Der Rettende wird abwenden Frevel von Jakob

Ob wir direkt von der Zeile über den Retter zu v. 26d springen oder die Vertiefung durch die Psalmen im Ohr haben, beide Male gewinnt die Aussage, der Retter werde Frevel von Jakob abwenden (*ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ* Röm 11,26d), durch die Kontexte bei Paulus und Jesaja hohe Prägnanz:

Paulus knüpft an seine These vom Zorn Gottes über allen Frevel und alles Unrecht der Menschen (*πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων*) in Röm 1,18 an (vgl. Tabelle 3). Dort findet sich der einzige weitere Beleg für *ἀσέβεια* im Röm und bei Paulus überhaupt, und Paulus weist den Frevel im Fortgang von Röm 1 zuerst für die Völker nach. *Ἀσέβειαί*, Frevel, sind deren falsche Gottesverehrungen und alles, was daraus resultiert (1,19–23).

Doch Schuld trifft auch Israel. Das thematisiert Paulus im Fortgang von Röm 2,1 bis 3,21, und das thematisierte Jesaja im Prätext unseres Mischzitats, bes. Jes 27,9 (besprochen unter IV 1): Die fremden Kulte verletzen Israels Gottesverehrung. Deswegen muss Schuld nicht allein von den Völkern, sie muss gleichfalls von Israel entfernt werden. So erklärt sich die Nuance des doppelten *ἀπό* in der Wendung *ἀποστρέψει ἀπὸ Ἰακώβ* in v. 26d (nach Jes 59,20b LXX).<sup>62</sup>

Diese Pointe übersteigt die Abkehr von Sünde innerhalb Jakobs, die der hebräische Text von Jes 59,20 thematisierte. *בָּרַעַיָּבָ* stand dort, „in Jakob“ (was mit *ἐν Ἰακώβ* zu übersetzen wäre).<sup>63</sup> Der Blick auf die, die sich innerhalb Jakobs von Schuld abkehren, dominierte. Das Mischzitat wechselt die Blickrichtung. Das, was Jakob von außen betrifft, kommt hinzu. Mit Jes LXX geht es darum, dass der Götterfrevel der Völker von Jakob schwindet, der Frevel der Götterbilder und all das, was die Völker aus der Feindschaft zum einen Gott taten (vgl. § IV 1 zu LXX), genauer darum, dass der Retter, der vom Zion zu den Völkern kommt, es entfernt.

Die paulinische Intention mit dem Zitat in v. 26 lässt sich damit zusammenfassen (ich paraphasiere den Text): „So (in folgender Weise) wird ganz Israel<sup>64</sup> gerettet werden, wie geschrieben steht: Es wird kommen aus Zion der Rettende“, kommen nämlich in die Ferne von Ost und West, die Ferne der Völker; „er wird abwenden die Frevel“ der fremden Kulte, deren Einfluss

<sup>62</sup> Paulus findet das doppelte *ἀπό* im LXX-Text vor, doch es entspricht seinem Anliegen. Der Frevel soll, verlangt es, „weg“ sein von Jakob (vgl. o. in II).

<sup>63</sup> S. Abschnitt II mit Anm. 13.

<sup>64</sup> Die vorgeschlagene Interpretation bestätigt die Entscheidung aus I, Paulus spreche mit dem Namen Israel von Israel, dem Volk, aus dem er stammt, im Gegenüber zu den Völkern (s.o. bei Anm. 10). Eine Neudefinition, Einschränkung oder Korrektur dessen ist aufgrund der Lesart *ἐκ Σιων* und der Zuwendung zu den Völkern in v. 26c nicht erforderlich (anders ein Teil der Diskussion von BRUNO, Deliverer, 132–133 bis DU TOIT, Salvation).

auch Israel erlag und erliegt; er wird diese Frevel entfernen „von Jakob“, den Gott „lieb gewonnen hat“, wie Paulus vorab in Röm 9,13 zitiert (vgl. Tabelle 3). Das Zusammenspiel von Prätext (Jes) und Hypertext (Röm), Zitat und Kontexten wirft ein höchst prägnantes Schlaglicht aufs paulinische Wirken und die paulinische Liebe zu Israel.

### 5. Das ist Gottes Verfügung, Gottes Bund

Das ist – fährt das Mischzitat fort – eine grundlegende Verfügung, ein Bund, ja „der“ jetzt maßgebliche „Bund“ (ἡ διαθήκη) von Gott für Israel.<sup>65</sup> Da Paulus das Wort διαθήκη im Röm lediglich hier und beim Lob dessen erwähnt, was Gott Israel gewährt (Röm 9,4; vgl. Tabelle 3), schließt sich der Kreis: Die Zuwendung Gottes zu den Völkern im Kommen Christi, des Retters, fügt sich für Paulus in die Bundesgeschichte Israels ein<sup>66</sup> und ist in seinem Verständnis auch ein Akt der Zuwendung Gottes zu Israel.<sup>67</sup>

Was ist dann mit dem Israel, das sich dem Evangelium verschließt und dem der gerettete Mensch der Völker das als Schuld vorwirft? Paulus, der im Römerbrief seine Sendung zu den Völkern begründet, aber selbst aus Jakob stammt, begnügt sich mit einem kurzen Satz, der ihm einleuchtet, dem Schlüsselhinweis aus Jes 27,9: Gott vergibt Jakob seine Sünden, ja Gott hat das schon getan, wenn die Verfügung der vv. 26c–27a in Kraft tritt. Paulus konstruiert das ὅταν ἀφέλωμαι in v. 27b wie der jesajanische Prätext (ὅταν mit Aorist), somit als ein eigentlich schon Geschehenes.

Die Spannung zwischen Israel und den Völkern ist dadurch freilich in der Gegenwart noch nicht erledigt. Die jesajanischen Prätexte nannten das Gegenüber geradezu eine Feindschaft (vgl. IV 1). Paulus aktualisiert daraufhin das Motiv der „Feinde“ (ἐχθροί) in v. 28. Feindschaft und feindliches Handeln gegeneinander (ἐχθροί ist ein Nomen aktiver Tätigkeit) besteht – beklagt er – jetzt in Hinsicht auf das Evangelium. Doch darf dies den Tenor der Erwählung Israels und der Verheißung, die er in v. 27b zitiert hat, nicht aushöhlen. Kein Abstrich ist am Ziel Gottes gestattet, sich aller zu erbarmen (ἵνα τοὺς πάντας ἐλέησῃ v. 32).<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Ein zusätzlicher Einfluss von LXX Jer 38(MT 31), 33f. auf das Verständnis des Bundes ist möglich, aber nicht zwingend erforderlich; zur Diskussion s. die Kommentare (z.B. HAACKER, Brief, 270 und JEWETT, Romans, 705); ferner ADAM, Paulus, 381; SEIFRID, Gospel, 677; DU TOIT, Paul, 330(–333) u.a.

<sup>66</sup> Diese Pointe fügt sich in den jüngeren Forschungswandel ein, spitzt diesen Wandel jedoch zu (über WHITTLE, Covenant Renewal, 25.74–75 und andere hinaus).

<sup>67</sup> Ich sehe also den Inhalt der Verfügung/des Bundes im Mischzitat selbst genannt. HAACKER, Brief, hält alternativ für „erwägenswert [...]“, den V. 28 als Inhaltsangabe des Bundes zu verstehen“ (Zitat 271, teils hervorgehoben).

<sup>68</sup> ADAM, Paulus, 388–392 vertritt eine strikt christologische Interpretation dieser Verse. Doch v. 32 erwähnt Christus nicht. Das gibt der Interpretation Spielraum; s. die Kommentare und die o. in Anm. 6–7 genannte Literatur.

## VI. Schluss

Die Untersuchung von Röm 11,26–27 zeigte ein bemerkenswertes Zusammenspiel zwischen Prä- und Hypertext, Jes-Vorlage, Mischzitat und paulinischer Rezeption. Wann das Mischzitat entstand, ob vor Paulus oder durch Paulus, muss am Ende offenbleiben. Doch die Verknüpfung der großen Themen um Zorn Gottes und Rettung, Völker und Israel, kultische Freveln und ihre Aufhebung in einem Bund Gottes ergibt ein klares Bild:

– Das ἐκ Σιῶν in der ersten Zeile des Mischzitats ist nicht durch andere Fassungen des Jesajawortes (hebräisch ז, Old Greek ἔνεκεν u.ä.) einzu-ebnen. Es gibt der Verheißung eine Bewegung, die vom Zion ausgeht und in weiteste Ferne reicht.

– Jes 59,20 identifizierte die rettende Gestalt (ὁ ῥυόμενος) nicht. In der paulinischen Theologie aber ergibt sich eine solche Identifikation. Denn Paulus verkündet den Völkern Jesus als den, der sie aus Gottes kommandem Zorn rettet (ὁ ῥυόμενος 1Thess 1,10).

– Das koinzidiert damit, dass die Prätexte des Zitats im Jesajabuch Israel und die Völker kontrastieren, den Zorn Gottes thematisieren (Jes 27,9; 59,18–21) und dennoch den Völkern die Möglichkeit eröffnen, zu sprechen: Vom Zion aus komme das Wort des Herrn zu ihnen (Jes 2,3).

– Die erste Zeile des Zitats „Es wird kommen vom Zion der Rettende“ ist daher im paulinischen Kontext nicht zur Aussage zu vervollständigen, der Retter komme zum Zion (zu Israel), sondern: Er komme zu den Völkern.

– Die Rettung Israels wird mithin nicht in der ersten Zeile des Mischzitats, sondern in den folgenden Zeilen ausgeführt. Zwei Aspekte nennen diese Zeilen: dass der Retter die Frevel von Jakob-Israel wegnimmt – Frevel, denen es im Kreis der Völker erliegt – und dass Gott den Kindern Jakobs ihre Sünden vergibt. Das ist die διαθήκη, der Bund Gottes, der Israel nach den Worten Jesajas gilt.

Lesen wir die vv. 26f. in der vorgeschlagenen Weise, geben sie einen markanten Einblick in das paulinische Verständnis seiner Sendung. Er, der sich laut Gal 1,15 schon aus dem Mutterleib (ἐκ κοιλίας μητρός wie Jes 49,1) durch Gott dazu ausersehen sieht, das Evangelium zu den Völkern zu bringen, ordnet das in Gottes Handeln an Israel ein.<sup>69</sup> Der Retter, den er den Völkern verkündet, kommt – wie er einschärft – vom Zion (ἐκ Σιῶν),

---

<sup>69</sup> Ob er dabei einen Bezug Gottesknecht von Jes 49,6 herstellt, der Rettung bis ans Ende der Erde verkörpert (σωτηρία ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς), kann für unseren Zusammenhang offenbleiben. Es würde die jesajanischen Einflüsse auf Paulus aber höchst reizvoll abrunden.

um sie vor dem Zorn des Gerichtes zu retten.<sup>70</sup> Das aber ist, wie von LXX Jes initiiert, auch ein Moment der Rettung Israels. Denn wenn die Frevel der Völker schwinden – ihre falsche Gottesverehrung und all das Unrecht, das sie aufgrund dessen tun –, schwinden auch die entsprechenden Frevel in Israel. Gottes Bund der Vergebung für Jakob ist deshalb gewiss, wenn der Retter an die Völker verkündigt wird. Der Bund (die Verfügung Gottes) für Israel verbindet sich mit dieser Verkündigung und bekundet, dass Gott Israels Sünden vergibt; Paulus ordnet die Rettung der Völker und Gottes Vergebung für Israel einander zeitlich und sachlich zu (*ὅταν ἀφέλωμαι* enthält neben dem temporalen ein exegetisches, erläuterndes Moment).

Für die Einleitung des Zitats ergibt sich ein Nebeneffekt: *οὕτως* und *καθώς* („so/wie“) stehen in v. 26a–b so nah beisammen, dass die dortige Aussage dem Zitat die Zielrichtung vorgibt: „So wird ganz Israel gerettet werden.“<sup>71</sup> Aber *οὕτως* enthält im Griechischen auch eine Nuance des Rückverweises,<sup>72</sup> und der vorangehenden Satz schloss damit, dass die Fülle der Völker „hineinkomme“ (*εἰσέλθῃ* v. 25). Eine Zielangabe, wohin die Fülle komme, fehlt; wer die erste Zeile des Zitats liest, kann ergänzen: Die Fülle der Völker kommt in die Rettung, die vom Zion ausgeht.<sup>73</sup> So gelesen, bereitet Paulus schon in v. 25 rhetorisch das Zitat vor. Die Argumentation schließt sich.

Verschweigen wir nicht, dass auch diese Lektüre des Textes einen aktuellen Kontext besitzt. Intertextualität beteiligt, wie anfangs gesagt, immer den gegenwärtigen Leser. In unserem Fall wirkt sich die Diskussion der letzten Jahrzehnte über das Wirken des Paulus aus. Sie macht das Zueinander von Völkern und Israel zum Leitthema des Röm. Dazu fügt sich die vorgeschlagene Auslegung. Um die Völker und Israel, nicht um Israel allein geht es ihr zufolge im großen Mischzitat aus Jesaja. Das mindert die Aussage für Israel nicht; im Gegenteil, die Rettung Israels erhält durch unsere Verse nach Jesaja die Solennität von Gottes Bund. Aber Paulus, der Apostel für die Völker, ist vor allem am Wie der Rettung für die Völker interessiert; es erfolgt durch Christus, den Retter vom Zion. Das Wie der Rettung Israels führt er nicht in gleicher Weise christologisch aus.

---

<sup>70</sup> Das Futur *ἔξει* in der ersten Zeile des Zitats ist aus der Perspektive Jesajas zitiert. Daher blickt es wohl nicht nur auf das eschatologische Gericht voraus, sondern auch und vorrangig auf die Gegenwart des Paulus; er ruft die Völker zum Glauben im Horizont ihrer Rettung vor dem Gericht. Vgl. oben Anm. 56.

<sup>71</sup> Nach WILK, *Bedeutung*, 67 bezieht es sich sogar allein auf diese Aussage.

<sup>72</sup> S. die Diskussion in den Kommentaren, z.B. bei HAACKER, *Brief*, 268–269 (Lit.) und bei WAGNER, *Heralds*, 279–280 Anm. 195.

<sup>73</sup> Wegen der Bedeutung von Jes 2,3 für das Mischzitat ließe sich noch weitergehend an eine Anspielung auf die Völkerwallfahrt zum Zion denken. Doch vermeidet Paulus, das zu explizieren (und Jes 2,2–4 verwendet das Verb *εἰσερχεσθαι* nicht). Daher ist das offenzulassen.

Wer nach diesem Wie über das Erbarmen und die Vergebung Gottes hinaus fragt, will etwas mehr vom Geheimnis Gottes wissen, als Paulus in unseren Versen verrät.<sup>74</sup>

## Bibliographie

- ADAM, JENS, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen-Vluyn 2009.
- ALKIER, STEFAN, Intertextualität – Annäherung an ein texttheoretisches Paradigma, in: Dieter Sänger (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSz 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 1–26.
- ALKIER, STEFAN/HAYS, RICHARD B./HERZER, JENS, Kanon und Intertextualität, Frankfurt am Main 2010.
- BERGES, ULRICH, Die Zionstheologie des Buches Jesaja, Estudios bíblicos 58 (2000), 167–198.
- BRUNO, CHRISTOPHER R., The Deliverer from Zion: The Source(s) and Function of Paul's Citation in Romans 11:16–27, TynB 59 (2008), 119–134.
- CLEMENTS, RONALD ERNEST, Zion as Symbol and Political Reality: a Central Isaianic Quest, in: Jacques van Ruiten (Hg.), Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A. M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 3–17.
- DE VRIES, JOHANNES/KARRER, MARTIN (Hg.), Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity. Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum (SCSt 60), Atlanta 2013.
- DEKKER, JAAP, Zion's Rock-Solid Foundations: An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16 (OTS 54), Leiden u.a. 2007.
- DU TOIT, PHILIP LA GRANGE, Paul and Israel: Flesh, Spirit and Identity, PhD Stellenbosch University, 2013 ([https://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/85831/dutoit\\_paul\\_2013.pdf?...2.,](https://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/85831/dutoit_paul_2013.pdf?...2.,) abgerufen am 20.01.2018).
- , The Salvation of “all Israel” in Romans 11:25–27 as the Salvation of Inner-elect, Historical Israel in Christ, Neotest. 49/2 (2015), 417–452.
- GAGER, JOHN G., Reinventing Paul, Oxford/New York u.a. 2000.
- GRÄSSER, ERICH, Der Alte Bund im Neuen: Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35), Tübingen 1985, 17–25.
- HAACKER, KLAUS, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK NT 6), Leipzig 42012.
- HOFIUS, OTFRIED, Das Evangelium und Israel: Erwägungen zu Röm 9–11, ZThK 83 (1986), 297–324 = DERS., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 175–202.
- HVALVIK, REIDAR, A „Sonderweg“ for Israel. A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27, JSNT 12/38 (1990), 87–107.
- JEREMIAS, JOACHIM, Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Römer 11,25–36, in: Lorenzo DeLorenzi (Hg.), Die Israelfrage nach Röm 9–11, Rom 1977, 193–203.
- JEWETT, ROBERT, Romans: a Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007.
- KARRER, MARTIN, Jesus, der Retter („Sôtêr“). Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament, ZNW 93 (2002), 153–176.
- , Zur Rezeption des Jesajabuches in der Johannesoffenbarung, in: Florian Wilk/Peter Gemeinhardt (Hg.), Transmission and Interpretation of the Book of Isaiah in the

---

<sup>74</sup> Für eine hilfreiche Durchsicht des Beitrags danke ich Benjamin Blum.

- Context of Intra- and Interreligious Debates (BETHL 280), Leuven u.a. 2016, 331–357.
- KARRER, MARTIN/SCHMID, ULRICH B./ SIGISMUND, MARCUS, Textgeschichtliche Beobachtungen zu den Zusätzen in den Septuaginta-Psalmen, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* (WUNT 252), Tübingen 2010, 140–161.
- KELLER, WINFRID, *Gottes Treue – Israels Heil: Röm 11,25–27 – Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion* (SBB 40), Stuttgart 1998.
- KIRK, J.R. DANIEL, Why Does the Deliverer Come „ek Sion“ (Romans 11.26), *JSNT* 33 (2010), 81–99.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHTh 69), Tübingen 1986.
- KRAUS, WOLFGANG, *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85), Tübingen 1996.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, Diskussion zu JEREMIAS, Beobachtungen, in: Lorenzo DeLorenzi (Hg.), *Die Israelfrage nach Röm 9–11, Rom 1977*, 206–208
- LIM, TIMOTHY H., *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997.
- LINDEMANN, ANDREAS, „... erwählt in Christus vor Grundlegung der Welt“. Zum Verständnis der Prädestination im Römerbrief, im Epheserbrief und bei Johannes Calvin, in: ders., (Hg.), *Glauben, Handeln, Verstehen: Studien zur Auslegung des Neuen Testaments II*, Tübingen 2011, 342–369.
- LITWAK, KENNETH D., One or Two Views of Judaism: Paul in Acts 28 and Romans 11 on Jewish Unbelief, *TynB* 57 (2006), 229–249.
- MUSSNER, FRANZ, „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26): Versuch einer Auslegung, *Kairos* 18 (1976), 241–255.
- , Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11,27, in: Hubert Frankemölle (Hg.), *Der angekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg u.a. 1998, 157–170.
- , Sind die Juden „Feinde Gottes“?: Bemerkungen zu Röm 11,28, in: *Dynamik im Wort: Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel*, hg. v. Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 1983, 235–240.
- NICKLAS, TOBIAS, Paulus und die Errettung Israels: Röm 11,25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog, *Early Christianity* 2 (2011), 173–197.
- PLAG, CHRISTOPH, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11* (AzTh I 40), Stuttgart 1969.
- RUSDEN OTTLEY, RICHARD (Hg.), *The Book of Isaiah According to the Septuagint* (Codex Alexandrinus), vol. 2, Cambridge 1906.
- SCHAEFER, CHRISTOPH, *Die Zukunft Israels bei Lukas: Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Römer 9–11*, Berlin u.a. 2012.
- SCHALLER, BERNDT, ΗΕΙ ΕΚ ΖΙΩΝ Ο ΠΥΟΜΕΝΟΣ. Zur Textgestalt von Jes 59:20f. in Röm 11:26f., in: ders. (Hg.), *Fundamenta Judaica: Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament* (StUNT 25), Göttingen 2001, 162–166.
- SEIFRID, MARK A., Answered Lament: Paul’s Gospel, Israel, and the Scriptures in Romans, in: Florian Wilk/Markus Öhler (Hg.), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen* (FRLANT 268), Göttingen 2017, 175–215.
- , Romans, in: Gregory K. Beale/Donald A. Carson (Hg.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids 2007, 607–694.



- SEITZ, CHRISTOPHER R., *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis 1991.
- SHUM, SHIU-LUN, *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts (WUNT II 156)*, Tübingen 2002.
- STANLEY, CHRISTOPHER D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature (SNTS.MS 69)*, Cambridge 1992.
- , *The Redeemer Will Come ἐκ Σιών: Romans 11.26–27 Revisited*, in: Craig A. Evans/James A. Sanders (Hg.), *Paul and the Scriptures of Israel (JSNT.SS 83)*, Sheffield 1993, 118–142.
- THEOBALD, MICHAEL, *Der Römerbrief (EdF 294)*, Darmstadt 2000.
- TROXEL, RONALD LEWIS, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah (JSJ.S 124)*, Leiden u.a. 2008.
- WAGNER, J. ROSS, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "in Concert" in the Letter to the Romans (NT.S 101)*, Leiden u.a. 2002.
- WHITTLE, SARAH, *Covenant Renewal and the Consecration of the Gentiles in Romans*, Cambridge 2014.
- WILK, FLORIAN, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (FRLANT 179)*, Göttingen 1998.
- WOLTER, MICHAEL, *Der Brief an die Römer II. Röm 9–16 (EKK VI/2)*, Göttingen u.a. 2019.
- , *Evangelium und Tradition: Juden und Heiden zwischen solus Christus und sola scriptura (Gal 1,11–24; Röm 11,25–36)*, in: Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura: Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt (VWGTh 6)*, Gütersloh 1991, 180–193.
- YOUNG, EDWARD J., *The Book of Isaiah*, vol. 3, Grand Rapids 1972.
- ZELLER, DIETER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (fzb 8)*, Stuttgart <sup>2</sup>1976.
- ZIEGLER, JOSEPH (Hrsg.), *Isaias, LXX<sup>Gö</sup> 14*, Göttingen <sup>3</sup>1983.