

Jüdisch-christliche Hoffnung als Kraft gegen antijüdische Apathie : zu Ernst Gauglers Auslegung der Israelkapitel im Römerbrief

Autor(en): **Scheibler, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **106 (2016)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-939194>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Jüdisch-christliche Hoffnung als Kraft gegen antijüdische Apathie. Zu Ernst Gauglers Auslegung der Israelkapitel im Römerbrief

Thomas Scheibler

Vorbemerkung

Der folgende Aufsatz basiert auf einer im Februar 2014 von der Theologischen Fakultät Bern (Departement für Christkatholische Theologie) angenommenen und im Sommer 2015 im Eigenverlag publizierten auslegungsgeschichtlichen Dissertation: «Jüdisch-christliche Hoffnung im Abschied von antijüdischer Apathie. Eine Studie zu Ernst Gauglers Auslegung der Israelkapitel im Römerbrief». Der Aufsatz zeigt einige für Gauglers langjährige Kommentierung des Römerbriefs repräsentative Schwerpunkte.

Zur Quellenlage: Ernst Gaugler hielt während seines 1924 einsetzenden akademischen Wirkens siebenmal Vorlesungen zum Römerbrief. Dazu liegen ein umfangreiches Vorlesungsmanuskript (fortan: Ms)¹ und ein gedruckter Kommentar in zwei Bänden vor (fortan: Komm I bzw. Komm II).²

Zum Lebensweg von Ernst Gaugler

Angeregt durch den Jugendfreund Otto Gilg³, studierte der 1891 im solothurnischen Olten geborene Ernst Gaugler von 1911 bis 1915 in Bern, Berlin und Marburg Theologie. In Bern begegnete er, entscheidend für

¹ Das Manuskript ist wohl die Grundlage für den späteren gedruckten Kommentar, nicht aber einfach dessen Vorlage; zu beachten ist dabei, dass der vollständige Kommentar 1952 gedruckt vorlag, das Vorlesungsmanuskript zugleich aber sicher bis 1955 in Gebrauch war. Zumindest in praxi ist das zuerst geschriebene Manuskript also nicht einfach das ältere, von der späteren Version gar überholte Dokument. Der von Gauglers Tochter Marie-Elisabeth aufbewahrte Nachlass ihres Vaters liegt jetzt im Christkatholischen Zentralarchiv in Bern.

² ERNST GAUGLER, *Der Brief an die Römer*, 1. Teil (Prophezei), Zürich (Zwingli) 1945, 365 S. (21958, 366 S.); 2. Teil (Zürcher Bibelkommentare), Zürich (Zwingli) 1952, 433 S.

³ Otto Gilg (1891–1976) wirkte als Pfarrer in Luzern. Seinem Bruder Arnold Gilg widmete Ernst Gaugler seinen Römerbriefkommentar; Arnold Gilg (1887–1967)

seinen weiteren Weg, Bischof Eduard Herzog (1841–1924), in dem er seine Kirche im besten Wortsinn vertreten sah⁴ und dessen Nachfolger er auf dem Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese werden sollte. Nach Staatsexamen und Ordination (Priesterweihe) wurde Ernst Gaugler Vikar in Luzern und verheiratete sich im gleichen Jahr mit Cécile Lauterburg (1891–1989). Zwei Kinder wurden ihnen geboren: Marie Elisabeth (1918–2014) und Andreas (1921–1983).

Von 1916 bis 1924 wirkte Ernst Gaugler als Pfarrer in der aargauischen Kirchgemeinde Wegenstetten-Hellikon-Zuzgen im Fricktal. Kaum dreissigjährig erkrankte er an Tuberkulose, danach an Diabetes. Schwere Krankheitsperioden und längere Kuraufenthalte auf der Haltenegg bei Thun, wo er oft predigte, sollten künftig sein Leben und Arbeiten bestimmen.

1924 reichte er seine Dissertation ein: «Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften». Im November dieses Jahres begann er mit der Antrittsvorlesung «Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus» seine Lehrtätigkeit in Bern. Im gleichen Semester hielt er auch erstmals Vorlesungen zum Römerbrief. Bis zu seiner Emeritierung 1960 lehrte er als (ab 1933 ordentlicher) Professor Neues Testament, Katechetik und Homiletik. Er starb am 20. Januar 1963 in Bern.⁵

Zu erinnern ist neben der durch Briefwechsel und im Ms dokumentierten Bekanntschaft mit Martin Buber die ab Mitte der 1930er-Jahre gepflegte enge Beziehung zwischen Ernst Gauglers Familie und Margarete Susman (1872–1966), der Hamburger Schriftstellerin, Publizistin und

lehrte als Fakultätskollege von Gaugler von 1915 bis 1941 Systematische Theologie, von 1941 bis 1957 Kirchen- und Dogmengeschichte.

⁴ Vgl. ERNST GAUGLER, «Gedächtnisrede (...)» zum 60. Jahrestag der Bischofswahl, in: Kath(B) 59(1936) 210–214.

⁵ Im Trauergottesdienst sprach Kurt Stalder ehrende Worte der Erinnerung: «Das Erstaunliche ist ..., wie verschiedenartig alle die vielen sind, die sich von ihm verstanden fühlten. Von allen Seiten kommen sie her: die Glieder unserer Kirche, aber ebenso Glieder der orthodoxen Kirche des Ostens oder der römisch-katholischen Kirche; ebensosehr die Christen reformierter Landeskirchen, wie auch Leute aus protestantischen Gemeinschaftskreisen; ebensosehr auch Israeliten verschiedenster Richtungen; die kindlich Glaubenden, gleich wie die, die voller Zweifel und Unsicherheit sind (...) die skeptischen Weltkinder», in: Ernst Gaugler 1891–1963 [Ansprache zum Trauergottesdienst. Drei Predigten von Ernst Gaugler], Allschwil/Basel (Christkatholischer Schriftenverlag) 1964, 8.

Philosophin; sie war eine wichtige Stimme des religiösen Sozialismus und lebte seit der Emigration 1933 bis zum Tod 1966 in Zürich.⁶

Jüdisch-christliche Hoffnung und antijüdische Relikte

Von «jüdisch-christlicher Hoffnung» hat Ernst Gaugler so nicht gesprochen. Aber der mit der Kraft solcher Hoffnung eröffnete, Juden und Christen umfassende, also gesamtbiblische Horizont ist im Blick: Er sieht «im Lichte der *Offenbarung* von Römer 9–11» von Paulus die Gottesfrage gestellt, zunächst so, «wie denn Gott noch zu verstehen sei, wenn Israel falle» (Komm II, VI), und gleich darauf mit der radikalen Frage, «*wie Gott selbst die Heiligung Seines Namens durchführe*» (VIII f.).

Geht es in der Unservater-Bitte «um die *Gottesfrage* selbst» (IX), dann ist die Heiligung beider Völkern verheissen, sie hebt den «Ungehorsam» der einen und den «Glauben» der anderen, verstanden als Juden und Christen trennende Gegensätze, auf. Mit dieser eschatologischen Orientierung ist der «heilsgeschichtliche Aspekt» (Komm II, 26/zu 9,6) zur Geltung gebracht; sie befreit zur Sicht auf das ursprünglich eine und zum Einssein bestimmte Volk Gottes.

Entlang dieser Frage als bestimmendem *Hauptstrom* bewegt sich Gauglers nach dem Willen des Gottes Israels forschende, in diesem Sinn theologische Exegese der Israelkapitel (Röm 9–11); sie will eine nach den Regeln historisch-kritischer Methodik getriebene Auslegung und eine in und mit ihr geschehende theologische Rechenschaft sein. Schon die Überschriften über den Hauptteilen, den Abschnitten und den einzelnen Perioden bringen dies, als Bestandteile der Innenarchitektur, zum Ausdruck. Mit der gestellten Frage nach der «Heiligung Seines Namens» auf dem Weg der Gerechtigkeit Gottes visiert Gaugler den gemeinsamen Hoffnungshorizont an: «Das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes» (1,18–8,39); «Das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes und seiner Treue gegen Israel» (9,1–11,36); «Das Leben unter der Gerechtigkeit Gottes» (12,1–15,13). Die Überschriften stellen zusammen die *hermeneutisch leitende Aussage* dar: Der Gott Jesu Christi ist immer noch, zu den Juden gewandt, und noch einmal, zu den Völkern gewandt, der Gott Israels. Diese *doppelte Bestimmung von Gottes Gerechtigkeit*, für Gaugler eine

⁶ Zu ihr ist kürzlich eine Biographie erschienen, in der auch Gaugler kurz erwähnt wird: ELISA KLAPHECK, Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie, Berlin (Hentrich & Hentrich) 2014, 314, Anm. 13.

zentrale theologische Einsicht, öffnet die Auslegung auf einen beide Testamente umfassenden Horizont: «In diesem Sinne» breche Paulus bei Kap. 8 nicht ab. Erst mit 11,32 komme das der Kirche und Israel geltende Zeugnis zum Ziel, die Botschaft von der «ewigen Wahl [Gottes] (...), *auf dass er sich aller erbarme*» (Komm I, 362).

Umso mehr fällt auf, dass und wie sich *in* der Auslegung der Israelkapitel, *neben* deren Hauptstrom und also *im* von Gaugler schon entdeckten, jüdisch-christliche Hoffnung ermöglichenden Horizont antijüdische Relikte hartnäckig halten. Was ist es, dass etwa ein wertendes Gefälle zwischen Juden und Christen herstellende Passagen ebenso wieder verschwinden wie sie aufgetaucht sind? Was ist es, dass sie sich so als Relikte, als momenthafte Untiefen im sonstigen Strom der Exegese erweisen, aber sich doch so und anders wiederholen, unabhängig vom Fortgang und allfälligen Fortschreiten der exegetischen Erkenntnisse? Wie ist es – heute – möglich, den gesamtbiblischen Horizont, dazu Denkschriften und die geläufig gewordene Praxis christlich-jüdischer Zusammenarbeit im Bewusstsein zu haben und praktisch zugleich «den» Juden im Visier zu behalten? Diese Fragen sind auch in gegenwärtigen Kontexten, etwa im Streiten um das Verhältnis zwischen der Politik Israels und der Lage der palästinensischen Bevölkerung, nicht zur Ruhe gekommen.

Die besondere Entdeckung der theologischen Exegese: «Die Juden sind Israel»

Es ist eine überraschende, aller Aufmerksamkeit werthe Beobachtung: Der Ausleger selber beginnt in seinem Römerbriefkommentar den Streit zwischen der Macht hartnäckig aufsässiger Überlieferung und erwachter exegetisch-theologischer und zeitgeschichtlicher Einsicht auszutragen. Ich versuche, die erste Perikope der Israelkapitel als Wegstück theologischer Exegese zu den Juden nachzuzeichnen. Der Ausleger ist denkbar nahe am paulinischen Text, wenn er in 9,1–5 den «Puls» der so bewegten Aussagen des Apostels» (Komm II, 10/zu 9,3) schlagen sieht und so von Anfang an die Leibhaftigkeit erlittener Geschichte «nach dem Fleisch» vor Augen kommt. Auf die leidenschaftliche theologische Klarstellung von Paulus zu Beginn der Israelkapitel, die «Reihe von Heilstatsachen» (Komm II, 10/zu 9,4–5), auf diese «grundlegende Wohltat» (12) antwortet Gaugler mit einer für seine ganze Exegese wegleitenden Erkenntnis. Für Paulus seien

seine «Stammverwandten nach dem Fleisch» (3)⁷ beim Namen «Israel» gerufen. Der Ausleger erkennt daraus: ««Israel nach dem Fleische»» – dies sei sein Mysterium, nicht einfach eine ««fleischliche» Grösse. Es ist, auch in seinem Unglauben, das Gottesvolk». Wer von den «Juden» redet, spricht von ihrer Leibhaftigkeit und muss damit hinsichtlich der ihnen gültig bleibenden Verheissung «Israel» meinen und umgekehrt.

Leitend in der Auslegung ist der Satz: «Die Israeliten sind Gottes Lieblingsvolk, so wie sie sind» (Komm II, 12/zu 9,4). Bei diesem «heils-geschichtlichen <Namen>» seien sie gerufen.⁸ Dies, dass Israel ««das auserwählte Volk»» sei, wird zunächst traditionell begründet, dann aber gleich ergänzt mit einer einfachen Ableitung, die zum entscheidenden Stichwort führt: «Und, da in der Schrift <auserwählen> lieben heisst, sind die <Israeliten> die <Lieblinge Gottes>», – was von Vers 2 her die rhetorische Frage auslöst: «Wie kann Gott seine Lieblinge hassen?» Dies sei für das Verständnis der «Privilegien» die Frage, «die hinter jedem einzelnen der hier aufgezählten <Vorzüge> steht» (Komm II, 11f./zu 9,4). Die schöpferische Entdeckung der Metapher «Lieblinge Gottes» erweist sich als exegetisch und theologisch produktiv, was den Ausleger unverkennbar überrascht: «Lieblinge Gottes» stösst zum Wortspiel an, wechselt zu «Lieblingsvolk», und der zweite, geradezu narrativ ausgeweitete Satzteil «so wie sie sind» führt zur lapidaren theologischen Entdeckung: «*Die Juden sind Israel*» (12) – im Fleisch! –, und es könne dann «nicht ein unsichtbares, ein heimlich besseres Israel in Israel (...) Sein Volk» sein, «nicht ein <Israel> im übertragenen, in einem <geistigen> Sinne».

Das Überraschende ist dem ganzen a-logisch folgerichtigen Gedankengang anzumerken, wozu Gaugler mit der Zitation von Jes 43,1 gleich noch einen Schriftzeugen herbeiruft. Mir ist kein Kommentar bekannt geworden, der von dieser Entdeckung in ähnlich ausdrücklicher Weise berichtet, – so eben, dass die beiden Sätze: Gott erwählte Israel und hält seinen Bund, und: Gott sind die Juden lieb synonym, als Bezeichnungen der «heilsgeschichtlichen Offenbarung» (17/zu 9,5) zu verstehen sind. Die

⁷ Alle biblischen Zitate folgen der Übersetzung von E. Gaugler.

⁸ Zu diesen «privileges of the Jews» sagt Cranfield: «Their recital serves at the same time to underline the sadness of the Jews' present unbelief, to explain the depth of Paul's grief on their behalf, and also to indicate the continuing fact of their election.» C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. II (ICC), Edinburgh (Clark) 1994, 459f. Cranfield hat eine akribische theologische Exegese vorgelegt, die sich wohl wie kaum eine andere mit Gauglers Kommentar auseinandersetzt.

Logik dieser Sätze verläuft auf einem in ihren Aussagen zu den «Israeli-ten» variantenreichen, ich möchte sagen: eben *so* den Weg der Liebe Gottes nachzeichnenden Weg, «dass sie Sein Eigentum sind, dass sie ihm gehören, dass sie <Sein eigen>, seinem Herzen am nächsten sind» (12). Die Auslegung hält sich offen für das jeweilige Ergebnis, das sich nicht einfach ergibt, sondern rhetorisch aktiv herausgefordert wird. Zu solcher Suchbewegung gehört das Moment der Überraschung, so wie Mitleiden-schaft ihren unerwarteten Kairos haben kann.

Zusammengefasst: *Das Israel* als biblisch-theologische Wirklichkeit und als «Gegenstand» kirchlicher Dogmatik sind *die Juden*, in ihrem Leben und Leiden dies- und jenseits der Grenze zu Hitler-Deutschland. Spreche ich heute von «Israel», dann von nichts und niemand anderem als von den Juden, wie sie unter uns, in Israel und in der weltweiten Diaspora leben und sind, von nichts und niemand anderem als von dem Israel, von dem die Bibel als dem Volk Gottes in allen Höhen und Tiefen zu erzählen weiss.

Diese Einsicht, dass die Juden Gottes Israel geblieben sind, streitet sich *im* Kommentar mit antijüdischen Relikten. Gaugler hat sich als Neutestamentler dazu herausfordern lassen, der theologisch gestützten Enterbungs-ideologie der Kirche gegenüber Israel den Abschied zu geben, dazu also, von den Juden, und – vor allem – von ihnen her denken und reden zu lernen.

Das antijudaistische Erbe in der Auslegung

Gewiss ist es richtig, in Erinnerung an eine lange und bis weit in die Nachkriegsjahre wirksame kirchlich-theologische Tradition von der antijudaistischen Belastung zu reden, die sich auch in Ernst Gauglers Auslegung bemerkbar macht.⁹ Aber der Begriff «Antijudaismus» erscheint mir im Blick auf Gauglers Römerbriefexegese nur teilweise zutreffend. Die hier interessierenden antijudaistischen «Erbstücke» finden sich in der fortlau-

⁹ Darauf weist neuerdings ebenfalls hin: RENÉ BLOCH, Ein langer Weg. Die Geschichte der Judaistik an der Universität Bern, in: René Bloch/Jacques Picard (Hg.), *Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern, 1200–2000*, Zürich (Chronos) 2014, 487–498, hier 489f. Gaugler habe sich «gegen zu heftige Kritik am Judentum» zwar gewehrt, das Judentum sei aber letztlich – Bloch bezieht sich auf eine Ringvorlesung an der Berner Universität im WS 1940/41 über «Mensch und Gottheit in den Religionen», in der Gaugler über das «Spätjudentum» sprach – in Gauglers Sicht «im Advent» stehen geblieben.

fenden Auslegung eines Neutestamentlers. So offensichtlich sie hier jeweils sind, werden sie doch nie eigens und für das Weitere folgenreich thematisiert, werden also nicht etwa im Rahmen systematischer oder gar dogmatischer Erörterung vorgetragen. Das allermeist auffällig unvermittelte Einsetzen antijudaistischer Episoden, und von daher die Schwierigkeit, ja das Unvermögen, dem Ausleger über die Schulter zu blicken und ihm gestellte Fragen wie: Was ist es, wie ist es möglich? schlüssig zu beantworten, mögen als Grund genügen, im Gedenken an all das von der Zeitgenossenschaft Gauglers überhaupt in dieser dunklen Hinsicht Hinterlassene von einer *antijüdischen Apathie* zu reden, als dem Ausdruck einer unzureichend bedachten, zum Blind- und Taubsein, zu selbstverschuldeter Unmündigkeit, zu theologischer Aggressivität oder auch Herablassung verführenden Tradition.¹⁰

Bezeichnend für den ganzen Zeitraum seines Lebens und Wirkens, damit auch bezeichnend für seine Zeitgenossenschaft, gibt es in Gauglers Kommentar eine Vielfalt von Schattierungen, in denen vom Judentum, von Juden, biblisch-theologisch von «Israel» in einer abwertenden Sprache die Rede geht. Dies reicht von der jeweils verallgemeinernden Rede «vom Juden» und «von *den* Juden» über das Gerede vom «Judenstolz» und «Judengefühl» zu den Theologumena von der «Schuld Israels» und Gottes «Verstockungsgericht» bis hin zu den uralten Klischees, die das Zerrbild der enteigneten Synagoge umgeben. Darum, um diese auch in Gauglers Kommentar aufzufindende Sprache und Sprechweise zu kennzeichnen, bevorzuge ich statt «Antijudaismus» den Begriff «antijüdische Apathie». Das beschreibt einen *Vorgang*, in dem eine immer wiederkehrende, im Grundsatz gleichbleibende Haltung deutlich wird: eine träge Teilnahmslosigkeit, die als Antihaltung nicht so empfunden werden muss, aber gerade so als gegen Juden gerichtete Ignoranz und Intoleranz gewendet ist. «Antijüdische Apathie» betont also beide Seiten, bei den Betroffenen die Tatsächlichkeit der erlittenen Geringschätzung und Ausgrenzung, und bei den Christen die vermeintlich gewaltfreie Teilnahmslosigkeit.¹¹

¹⁰ Der Begriff «Antijudaismus» ist im einzelnen zu pauschal und damit wenig aussagekräftig, ungeeignet auch als Sammelbegriff, weil er dann dem Begriff «Antisemitismus» zu nahe kommt, und so für Missverständnisse anfällig wird.

¹¹ Von antijüdischer Apathie – statt von Antijudaismus – zu reden hat bei Gaugler durchaus seine Referenz: In der Auslegung zu 9,6, einer vergleichsweise leidenschaftlichen Passage, greift er den in der Behauptung «versteckten Antijudaismus» (Komm II, 24f.) an, «dass Israel bedeutungslos geworden und all seine <Privilegien> auf <das neue Israel>, die Kirche übergegangen seien (...). Diese bequeme Deutung ist

Gaugler antwortet mit oft beunruhigtem Fragen auf die von Paulus geforderte Anstrengung des Verstehens, und er legt der Gemeinde offen, was Paulus theologisch zu beissen und zu verdauen gibt. Er ist darum ein aller Aufmerksamkeit werter Lehrer geblieben, gerade weil er im (noch) herrschenden Dunkel kirchlicher Voreingenommenheit vom Hellen: vom Licht der Hoffnung, das Juden und Nichtjuden zum einen Gottesvolk sammelt, gezeugt hat. Er ist so ein Wegbereiter zu einer asymmetrischen Begegnung geworden.

Praktizierte Ekklesiologie im Miteinander

Ernst Gauglers Lehren und im Besonderen die durch die Jahre wiederholte Römerbriefauslegung geschah in einer Weggemeinschaft mit seinen Zeitgenossen. In diesem Diskurs setzt seine biblisch-theologische Exegese zur Frage des Verhältnisses der Kirche zu Israel, die hier im Vordergrund steht, eigenständige, vorausweisende Akzente. Dies geschieht schon damit, dass sie sich nicht ausschliesslich von der historisch-kritischen Forschung und ihrem Gewicht bestimmen lässt. In den einleitenden Überlegungen zum Manuskript der Vorlesung ist das fragende Stichwort notiert: «Einlegung statt Auslegung?» (Ms, 1). Unter diesem Stichwort geschah Gauglers Auslegen auf historisch-kritisch erkundetem Boden, und es war geprägt von der neuzeitlichen protestantischen und katholischen Tradition des süddeutschen Pietismus vom 18. bis ins 20. Jahrhundert (J. A. Bengel, N. L. v. Zinzendorf, F. Chr. Oetinger, Chr. Blumhardt d. Ä., A. Schlatter, K. Heim), was für ihn bedeutete: vom Fragen nach einer sogenannten «pneumatischen Exegese». Dies aber machte eine pragmatische, auch auswählend verfahrenende Rezeption möglich und zwingend.

Nach dem Ersten Weltkrieg war der Idealismus der überlieferten religiösen Anthropologie und mit ihr der Glaube an den Fortschritt der Geschichte zerbrochen – obsolet geworden, damit auch die Beschreibung der Geschichte des zeitgenössischen Judentums als einer Zerfallsgeschichte des «Spätjudentums».¹² Dies bedeutete die «Rückwendung der neutesta-

einfach oberflächlich (...). Sie entspringt jener «Trägheit des Herzens», die nicht bis zu tiefst eindringen will in die Wege Gottes und dadurch zu verhängnisvoller Schuld anwachsen muss».

¹² So durchgehend bei WILHELM BOUSSET (1865–1920), der mit seinem Buch, «Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter» (Berlin 1906/Tübingen 1972) bekannt wurde.

mentlichen Forschung zu eigentlicher theologischer Fragestellung».¹³ Für die fällige «Rückwendung» waren die beiden «Römerbriefe» K. Barths entscheidend.¹⁴ Gaugler hat, wohl angeleitet durch die ihn prägende Tradition, die von Barth eröffnete andere Sicht auf Paulus erkannt und vor allem in seiner Vorlesung ausführlich weitergegeben; sie erschloss auch ihm einen lange nicht mehr begangenen Weg, wo noch vieles ungehört und unentdeckt ist¹⁵.

Gauglers Exegese ist im Lauf der Untersuchung mit ein Grund mehr dafür geworden, betont von «christlich-jüdischer Begegnung» zu reden und damit zu unterstreichen: Wo es zur Begegnung, zum Dialog, zur Zusammenarbeit kommen soll, werden Christen «asymmetrisch» immer den ersten Schritt zu tun haben. Nicht nur, weil sie sich in ihrer Geschichte zu verstockten Feinden der Juden gemacht, und weil sie sich verhärtet und faktisch vom einen Bund Gottes dispensiert haben, sondern auch aus der

gen 1926), und mit dem darin vermittelten Bild des Judentums Generationen prägte; noch 1966, im Vorwort zur Neuausgabe (Nachdruck; Tübingen [Mohr], hg. Hugo Gressmann) wurde es als «Standardwerk» empfohlen, als eine «mit innerer Hingabe entworfene und glänzend dargelegte Sicht der Religion des Judentums» (VI). Das Bild vom Judentum ist polemisch und apologetisch gezeichnet: Seine «Uneinheitlichkeit und Verworrenheit» (472) sei einem «gärenden Chaos» (524) vergleichbar. Konsequenter heisst es am Schluss des Werkes: «Es musste einer kommen, der grösser als Apokalyptiker und rabbinische Theologen war (...). Das Judentum war eine Retorte, in der die verschiedenen Elemente [aus «Gedanken fremder Religionen»] gesammelt wurden. Dann erfolgte durch ein schöpferisches Wunder die Neubildung des Evangeliums» (524).

¹³ WERNER GEORG KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, München (Alber) 1958, 417.

¹⁴ KARL BARTH, *Der Römerbrief*, Bern (Bäschlin) 1919; DERS., *Der Römerbrief*, München (Kaiser) 1922.

¹⁵ J. Ellul (1912–1994), ein «théologien laïque» der reformierten Kirche Frankreichs, konstatiert: «Ces trois chapitres [Röm 9–11], cependant, ont été, pendant presque deux mille ans, laissés totalement de côté, ou alors on les a détournés de leur sens. Mais de toute façon, ils n'ont servi à rien dans l'ensemble de la pensée «chrétienne» et de la théologie «chrétienne» à l'égard des juifs. Il semble que l'oblitération de cette théologie de Paul ait été imputable à un antisémitisme apparu très tôt dans l'Eglise. C'est navrant de le constater mais c'est ainsi!» JACQUES ELLUL, *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le Peuple d'Israël*, Paris (Arléa) 1991, 26. Die Bilanz lautet also: So viel wie nie haben sich Theologie und Kirche wirklich Rechenschaft über die Botschaft der Israelkapitel gegeben. Allermeist, erst noch vor dem Hintergrund eines als dekadent ins Bild gebrachten Judentums, sind diese Kapitel geringgeschätzt oder ist ihr Sinn entstellt worden, «et cela durera pendant tout le temps de la chrétienté» (29).

paulinischen Einsicht, dass «nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel dich» (11,18).

Asymmetrie der Begegnung: Wegen dieses Gefälles bietet der Kommentar als Ganzes eine, wie ich sie nennen möchte, *Ekklesiologie im Miteinander* in der ungewöhnlichen Gestalt einer Auslegung: Zu beachten ist die Zuwendung zum Text als einem Briefdokument *und zugleich* die Zuwendung zur Gemeinde als an der Auslegung qualifiziert mitbeteiligte Körperschaft. Die verengende Sicht auf die «Erlösung des Einzelnen» (Komm I, VI) abwehrend, sieht Gaugler im Römerbrief die «Heilsbotschaft Gottes an seine ganze *Gemeinde*» gerichtet.

Die Lektüre der Auslegung ist mit einem bewegten Kaleidoskop vergleichbar. Sie liest sich als praktizierte Ekklesiologie, und ich möchte sie darum als eine dynamisch zu verstehende «Ekklesiologie im Miteinander» bezeichnen. Das ist eine qualifizierte Ortsangabe. Gauglers Auslegung wird als Feld sichtbar, auf dem die Gemeinde eine *mitleidenschaftliche Hermeneutik*¹⁶ einüben kann. Seine theologische Exegese ein Vollzug von Kirche mit der von Anfang an beteiligten, anspruchsvoll in den exegetischen Prozess gerufenen bzw. einbezogenen Gemeinde.

In der Überleitung zur Exegese der Israelkapitel stoßen wir nun auch auf die erklärte Absicht, es mit der Auslegung auch auf eine Begegnung mit Juden ankommen zu lassen. Dies ist unter den Auslegungen seiner Zeit herausragend und einzigartig. Die im Abschnitt zu Gauglers Lebensweg notierte Freundschaft zwischen Margarete Susman und der Familie Gaugler hat wohl zu dieser erklärten – man kann ruhig sagen: mitleidenschaftlichen – Offenheit eines christlichen Auslegers zu einem allfälligen jüdischen Leser, und so zum *Charisma Gauglers als eines «Wegmachers»*

¹⁶ Ich verdanke den Begriff «Mitleidenschaft» Jan Milič Lochman (1922–2004). Mitleidenschaftlichkeit hat sein theologisches Denken geprägt. In seinem Vortrag «Die begründete Hoffnung: Gottes Leiden im menschlichen Ringen» am Fest der Basler Mission 1980 bedeutet von Gott reden von seiner «Mitleidenschaft» reden: «Gottes Mit-Gehen mit uns ist sein Mit-Leiden (...). Bereits im Alten Testament wird Gott als derjenige bezeugt, dem das Leiden seines Volkes, ja seiner Geschöpfe keineswegs fremd ist. Und im Neuen Testament wird im Blick auf das Geschick, die Passion und das Kreuz Christi die Mitleidenschaft Gottes als der wahre Beweggrund der Geschichte (...) unserer Hoffnung bezeugt. Der «lebendige Gott» der apostolischen Botschaft ist der mit-leidende Gott.» JAN MILIČ LOCHMAN, Die begründete Hoffnung: Gottes Leiden im menschlichen Ringen, Basel (Basler Mission) 1980, 6; vgl. auch DERS., Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo, Gütersloh (Mohn) 1982, 114–117. Im Blick auf Gauglers Auslegung und deren Hermeneutik orientiere ich mich an dieser Interpretation.

beigetragen. Die ausserordentliche, in der Sache überaus gewichtige Bemerkung am Schluss der «Überleitung zum zweiten Hauptteil» (Komm II, V-X)¹⁷, rund sechs Jahre nach Veröffentlichung des ersten Hauptteils zu «Michaelis 1944», ist dafür das sprechende, wenn nicht das sprechendste Beispiel. Einer Widmung gleich ist die in Klammern gesetzte Bitte an «einen möglichen jüdischen Leser» gerichtet, sich beim Lesen der Auslegung der Israelkapitel nicht von möglichem Ärger aufhalten zu lassen, sondern «den Weg mit uns zu Ende zu gehen» (X):

(Auch einen möglichen jüdischen Leser, dem dieses Buch in die Hände geraten sollte, möchte ich hier herzlich bitten, den Weg mit uns zu Ende zu gehen und sich nicht schon an den gerichtlichen Worten der ersten Partien dieses Abschnittes zu ärgern. Es geht dem Apostel um Israels Ehre, nicht darum, sein Volk «zu beschämen.»)

Dazu folgende Bemerkungen: Die Auslegung im Ganzen soll nicht nur zu einem grundsätzlichen Verstehen, sondern allem voran zum Zuhören einladen. Die Bitte im Besonderen, sich nicht voreilig zu ärgern, setzt ein Zeichen für das die Auslegung durchziehende Netzwerk mitleidenschaftlichen Verstehens.

Innerhalb eines wissenschaftlichen Kommentars erscheint diese Widmung ungewöhnlich, und soweit ich sehe, einmalig im Umkreis derer, die sich zu seiner Zeit mit den Israelkapiteln beschäftigt haben. Aber sie ist hier wirklich geworden, an nicht zu überlesender Stelle, und zugleich in Klammern gesetzt, als nicht zu überhörende Nebenbemerkung. Gaugler macht einem «möglichen jüdischen Leser» ein Angebot zu gemeinsamer Wanderung durch den Römerbrief und bittet jüdische Leserinnen und Leser «herzlich (...) den Weg mit uns zu Ende zu gehen», da also mit dabei zu sein, wozu er die Gemeinde durch die «Stimme des Apostels» gerufen sieht – wenn es denn um *die* Gottesfrage geht: «wie Gott selbst die Heiligung seines Namens durchführe» (IX).

Diese, so von Gaugler gestellte «Gottesfrage» zeigt an, dass er sein Auslegen von der Botschaft vom «Geheimnis des göttlichen Handelns» (Komm II, 77/zu 9,29) bestimmt und bewegt gesehen haben will. Tragend für seine Rede vom Geheimnis ist der im Römerbrief einmalig vorkommende Begriff «mystērion». Er ist erstmals und einmalig zu finden am Schluss der Israelkapitel. In der als «schauerliches Rätsel» (Komm II, 6/

¹⁷ Datum des Nachworts zum 2. Band der Römerbriefauslegung: 31. Dezember 1950 (Komm II, 422).

zu 9,1–5) gestellten Frage nach der Treue Gottes – und das heisst immer: im Bereich des «Fleisches» und seiner Geschichten – spricht diese Rede Gottes Geschichte an, und darin gehört «die Verstockung Israels in den Heilsplan Gottes» (Komm II, 199/zu 11,25–26a). Das ist eine «Verheissung, die der Apostel selbst nur durch Eingebung des göttlichen Geistes gewinnen konnte» (199). Die dem Apostel «zugekommene besondere Offenbarung» (Komm II, 156/einleitend zu Kap. 11) hat dieses Geheimnis zum Inhalt. Es meint ergehende Mitteilung und unbegreiflichen Ursprung zugleich, «eine Kundgebung Gottes», die «das endgeschichtliche Handeln Gottes mit Seinem Volk» enthülle. Darauf sei der ganze bisherige Abschnitt über Israel ausgerichtet gewesen: «Wir treten also erst jetzt ins eigentliche Heiligtum seiner Botschaft ein» (Komm II, 198/überleitend zu 11,25). Soll diese publik werden, dann schliesse das «jede menschliche Klugheit und die aus ihr zu gewinnenden Schlussfolgerungen» (Komm II, 199/zu 11,25–26a) aus, und damit auch, gegen die «säkularen Deuter der Weltgeschichte» (200), den Gedanken an «die endgültige Ausschaltung Israels». Mit dem Eintreten «ins eigentliche Heiligtum» setzt Gaugler ein Zeichen für den Übergangscharakter seiner Auslegung: Der Schwerpunkt der Aussage verschiebt sich von der Konzentration auf das «Rätsel» des menschlichen Unglaubens zur Besinnung auf das «Geheimnis» der göttlichen Liebe. Dieses Geheimnis ist eine Geschichte, gegenwärtig unter Juden und Christen «nach dem Fleisch». Zu 11,28f. bekommt die unspektakuläre Vokabel «ineinander» einen spannungsvollen Akzent: «An den ungläubigen Juden der Gegenwart sind zwei gegensätzliche Merkmale festzustellen: Sie sind Feinde Gottes, weil sie dem Evangelium widerstreben, und sie sind zugleich Geliebte Gottes. Beides greift in geheimnisvoller Weise ineinander» (206). Mit dem Hinweis auf das paradoxe «Ineinander» *und* – hier besonders genau gemeint – auf das «Geheimnis» ist einmal mehr die z.B. von einem E. Peterson vertretene Tradition abgewehrt: Der Nachdruck liege nicht auf der «Zweideutigkeit der jüdischen Existenz» (Peterson), sondern, wie der folgende Satz zeigt, auf dem Wunder der Wege Gottes, der eben durch dieses undurchsichtige Zwielficht hindurch seine Verheissung erfüllt» – und das heisst, «dass die Juden trotz ihrer Ablehnung des Evangeliums *Geliebte* Gottes bleiben» (206).

Gaugler selber hat nicht ausdrücklich danach gefragt, unter welchen Voraussetzungen seine Auslegung einer christlich-jüdischen Begegnung den Boden bereiten kann. Aber spätestens in den Jahren zwischen dem ersten und zweiten Band seines Kommentars muss er intensiver als zuvor von der Frage, ob dies möglich, und dringender, ob dies für alle Seiten

notwendig sei, bewegt gewesen sein. Anders wäre – in den ersten Nachkriegsjahren – diese abschliessende und zugleich diese Begegnung eröffnende Klammerbemerkung kaum möglich gewesen.

Der Bitte Gauglers an eine mögliche jüdische Leserschaft entspricht das an das christliche Publikum gerichtete Gebot: Es solle, in Gedanken an den unvermeidbar «weiten Weg» des Apostels, sich zum Begreifen der Gerechtigkeit Gottes «den langen Weg nicht «schenken» wollen» (Komm II, X). Auf seinem eigenen Weg, der Gottesfrage im schrittweisen «Begreifen» der Gerechtigkeit Gottes auf den Grund zu gehen, und mit seiner Einsicht, dass das Bekenntnis zum auferstandenen Jesus der Grund ist für das Bekenntnis zu Israel, hat Gaugler diesen Boden bereitet und diese Begegnung möglich gemacht.

Wenn eine christlich-jüdische Begegnung auf Augenhöhe möglich werden soll, ist eine Hermeneutik nötig, wie sie mir in Gauglers Exegese skizziert und praktisch geübt erscheint. Nötig also ist die Verbindung mit der Kirche – mit Gaugler genauer gesagt: mit der christlichen Gemeinde an ihrem Ort, wo eine solche Hermeneutik im Hören und Reden wirklich werden kann und «ein möglicher jüdischer Leser» Zugang zur Auslegung findet. Wo dies wie in Gauglers Exegese gelungen ist, hat das Ende der antijüdischen Apathie ein Ziel erreicht.

Antijüdische Apathie hat mit «Israels Schuld» ihr festes Gerüst

Das bisher zu Gauglers Exegese der Israelkapitel Gesagte bleibt vollauf bestehen, der seine Exegese bestimmende Hauptstrom wird sachlich nicht mit einem «Ja, aber» relativiert, wenn nun gleich ergänzend und neben diesem Einen dieses Andere zu sagen ist: Der gleiche Ausleger hört, spricht und schreibt wie die ganze, zumal von der dialektischen Theologie bewegte Zeitgenossenschaft auch und noch im Machtbereich christlicher Verstocktheiten und theologischer Verdikte.

Da ist einmal die Hartnäckigkeit der Rede von «Israels Schuld», genauer: deren hartnäckige Wiederholung. In ihr spiegelt sich ein Bereich, wo die Verstocktheiten von Christen, theologisch fundierte Verurteilungen, also die alltägliche bürgerliche Mentalität durchziehenden antijüdischen Apathien noch im zweiten Viertel des letzten Jahrhunderts den Zeitgeist beherrscht haben. Der Begriff «Israels Schuld» erscheint traditioneller Exegese geradezu unentbehrlich – erst recht, wenn er in der christlich-verstockten Aussage gipfelt, dass sich die Juden zu ihrem heilsgeschichtlichen Nachteil für die Verkennung von Jesus als des Christus nicht «ent-

schuldigen» könnten. Gauglers Auslegung stellt mit der Rede von «Israels Schuld» (Komm II, 79/Überschrift zu 9,30–10,21) einen Leser der Enkelgeneration vor eine definatorische Macht beanspruchende Sprechweise, die sich hier, im Kontext der Auslegung, nachhaltiger Klärung widersetzt. Diese Rede deutet die Verkenning der Messianität Jesu als Schuld. Dabei erscheinen Israels konstatierte Schuld vor Gott und die Beschuldigung vor dem Forum der Kirche unlösbar verklammert, und Paulus erscheint vornehmlich mit Röm 10 für diese Tradition als hinreichend prominenter Anwalt, der die aktuelle schuldhaft verschlossene seiner Geschwister mit Hilfe des prophetischen Zeugnisses geradezu bewiesen habe. Die Eintragung dieser Rede in das traditionell vorgeprägte Widerspiel von «eigener Gerechtigkeit» und «Glaubensgerechtigkeit» (vgl. Röm 10,4f.) bedeutet dann den christlichen Positionsbezug eines heilsgeschichtlichen Vorrangs, der das als vergangen Erklärte hinter sich lässt.

Beispielhaft für diese Hartnäckigkeit ist das häufige Neben- und Ineinander einer parallelen Rede. Diese formale Feststellung ist, was die aktuellen Beziehungen zwischen Juden und Christen angeht, sachgemäss. Gaugler bezieht sich auf die Stimme Martin Bubers: Stehe die Kirche, so Buber, «auf dem Glauben an das Gekommensein Christi», so gelte andererseits: «Wir Israel *vermögen* das nicht zu glauben»¹⁸. Die Rede von «Christentum» und «Judentum» hat allgemein zugängliche, historisch aufweisbare Phänomene vor Augen. Das Begriffspaar «Kirche» und «Israel»

¹⁸ Von Gaugler zitiert aus: KARL LUDWIG SCHMIDT/MARTIN BUBER: Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933, in: Karl Ludwig Schmidt, Neues Testament, Judentum, Kirche. Kleine Schriften (TB 69), München (Kaiser) 1981, 149–165. Hier das etwas ausführlichere Zitat: «Wir Israel *vermögen* das [das Gekommensein Christi] nicht zu glauben.» Die Kirche sieht diese unsere Aussage entweder als ein Nicht-Glauben-Wollen an, als eine Verstocktheit in einem sehr bedenklichen Sinn (...) als die Verblendung Israels, die es hindert, das Licht zu schauen. Wir Israel wissen um unser Nicht-Annehmen-Können jener Botschaft in anderer Weise (...) Wir wissen aber auch, (...) dass die Weltgeschichte nicht bis auf ihren Grund aufgebrochen, dass die Welt noch nicht erlöst ist. Wir *spüren* die Unerlöstheit der Welt. Eben dieses unser Spüren kann oder muss die Kirche als das Bewusstsein *unserer* Unerlöstheit verstehen. Aber wir wissen es anders. Erlösung der Welt ist uns unverbrüchlich eins mit der Vollendung der Schöpfung» (158f.).

Zwischen Gaugler und Buber gab es eine persönliche – wie seine Tochter meint, etwas distanziert gebliebene – Bekanntschaft (Gespräch in Bern ca. 2005). Ein Hinweis darauf ist ein kurzer intensiver Briefwechsel zu Bubers «Zwei Glaubensweisen», mit dem Vermerk «Vom Verfasser erhalten / Ernst Gaugler 1950».

meint Teilvölker einer geschichtstheologisch gedeuteten Wirklichkeit. Problematisch wird dieses gegebene In- und Nebeneinander, wenn es, sozusagen unter der Hand, zum Nutzen der Christen und zum Nachteil der Juden gedeutet wird. Dies geschieht etwa so, dass die Entweder-Oder-Denkfigur, mit der die «Gesetzes-» der «Glaubensgerechtigkeit» nachgeordnet ist, durch die Vorher-Nachher-Denkfigur ergänzt wird. Beide Denkfiguren dienen im entsprechenden Zusammenhang als «Gerüste», um am theologischen Fundament «Schuld Israels» zu bauen und dessen Bestand zu erhalten.

Was das bedeuten kann, mag ein Blick in die Anfangspassagen der Auslegung zu Kap. 8 klären: In der Gegenwart sind Juden und Christen Teilgemeinden «der noch *wartenden* Gemeinde» (Komm I, 255/zu 8,2). Was sie voneinander unterscheidet, sei «eine sehr bedeutsame Verschiebung der Situation». Pfingsten ist das mit dem Wort «schon» bezeichnete entscheidende Datum: «Der Geist [ist] der noch *wartenden* Gemeinde *schon an Pfingsten* voraus zu Teil geworden (...) ein völlig unvorhergesehenes Ereignis, das alles verändert.»

Dies eröffnet zunächst die überraschende Perspektive, dass die jüdische Gemeinde *und* das kommende Reich in das Blickfeld *einer* Hoffnung rücken. Wohl lebe die Kirche von einer «heilsgeschichtlichen Wende» (Komm I, 250/zu 8,1) her, die «an Ostern und Pfingsten» (Komm I, 256/zu 8,2) geschehen sei. Dieses «schon», und nur dies, sei es, worin die Kirche «ihren tiefsten Sinn» (255) habe, «der sie von der jüdischen Gemeinde *und* [!] dem kommenden Reiche abhebt, eben darin, dass in ihr Gaben des Reiches schon da sind, ohne dass das Reich selbst, die verwandelte Erde und die Herrschaft Gottes auf ihr, schon da wären».

Dazu folgende Bemerkungen: Das Problem ist die eben gehörte *doppelte Abhebung*. Sie bedeutet, in einem wiederum exegetisch unvermittelten Nebeneinander: Die christliche Kirche ist in den hoffnungsvollen Raum der Vorläufigkeit gestellt, abgehoben von der vollendenden Verwandlung. Zugleich aber ist die jüdische Gemeinde der Gegenstand solcher Abhebung. Über dem ihr zugestandenem Raum liegt der Schatten des «nur» und «erst». Diese die jüdische Gemeinde christologisch vereinnahmende Platzanweisung ist das Problematische. Denn die Gemeinde Jesu sei «nicht in dem Sinne die Fortsetzung der jüdischen Gemeinde, dass auch sie nur in der Enderwartung stünde, nur gestärkt durch einen neuen Zeugen, nur erneuert im alten Glauben. Sie ist «neue», das heißt aber schon mit einem Fuss auf *Reichsboden* stehende Gemeinde dadurch, dass sie die Gabe des neuen Aeons, den Geist, besitzt» (256f.). Gewiss er-

scheint die Begründung der Gemeinde als einer «neuen», nämlich, dass sie in der Kraft des Geistes ihren Ursprung und an der neuen Wirklichkeit «schon mit einem Fuss» (257) teilhabe, gerade in der originellen Metaphorik klar und eigentlich ausreichend. Dem gegenüber aber erscheint das Weitere merkwürdig unklar, gerade in seiner scheinbaren Folgerichtigkeit: Wer sich nur schon mit einem Fuss als «fort-geschritten» qualifiziert, blickt von seinem «Schon» auf jenes «Nur» und «Erst» zurück. «Erneuerung» der «jüdischen Gemeinde» meint im hier gegebenen Zusammenhang ein Weniger-Sein gegenüber dem «neuen Wesen inmitten des alten» (257). Darum lässt die Bezeichnung der Gemeinde Jesu als «Fortsetzung» der jüdischen Gemeinde offen, ob damit Ablösung im Sinn des traditionellen Substitutionsdenkens gemeint ist, was nicht bloss «Abhebung», sondern Entgegensetzung bedeuten würde. Es will nicht einleuchten, dass zugunsten einer christologisch begründeten, und so nur von Christen zu denkenden Ekklesiologie von der jüdischen Gemeinde derart die Rede sein muss, dass sie «nur gestärkt durch einen neuen Zeugen» Gemeinde sein könne. Die abgrenzende «Definition» gerät zu einem ausgrenzenden Verweisen in ein «Vorher».

Es zeigt sich: Der Versuch, geglaubte und erhoffte Wirklichkeit und real existierendes Juden- bzw. Christentum aufeinander bezogen zu bedenken, kann eine Versuchung sein, ja noch mehr: Es kann eine kirchlichem Bedürfnis nach abgrenzender Selbstdefinition entsprechende Nötigung sein, die doppelte Wirklichkeit von Juden und Christen mit Situationen in Zeit und Geschichte greifbar zu parallelisieren, und das heisst: biblische Verheissungen *hic et nunc*, sozusagen objektiv-historisch nach jüdischer und christlicher Seite verifiziert zu sehen. Es sind Versuche, praktisch nicht erkennbar ausgeführt, angedeutet etwa in der Rede vom «schauerlichen Rätsel» (Komm II, 6/zu 9,1–5). Aber auch so verblasst der – als solcher unbegreifliche! – Hoffnungshorizont zugunsten historisch und theologisch vermeintlich greifbar gemachter Fest-Stellungen.

Im Sinn eines sich im Milieu kirchlicher und theologischer Diskurse nahe legenden, offensichtlich nicht weiter kritisch reflektierten «Sich-Ereignens» geschieht es nun, dass solche parallelisierende Rede durch die vorgegebene Schuld-Vorstellung und deren Implikationen gefiltert wird und so in ein *Gefälle* hineingezogen wird – zugunsten der «Glaubensgerechtigkeit», die sich dann als die jüdisch-christliche Differenz par excellence herausstellt. Damit, auf dem Sockel des «Schuld»-Gedankens, ist aber die Grundskizze zu einer Israel-Theologie zugunsten der einen und zulasten der andern entworfen. Sie dokumentiert eine

Denkweise, die den paulinischen Text verfremdet, dessen Aussage unterläuft, ihn unverständlich und unhörbar macht. Paulus spricht nirgends von «Israels Schuld»!

Ein Anderes, im Horizont der einen Hoffnung, ist eine Theologie, die dem Weg Gottes auf getrennten Wegen, das heisst der «Heiligung Seines Namens», sein Geheimnis lässt. Diese, aus Gauglers Kontext ablesbaren geschichtstheologischen Konzepte laufen in der Auslegung oft so nebeneinander her, als ob eines dem andern die Augen zuhalten würde.

Dazu folgendes Beispiel: Die von Paulus in 9,4 angesprochenen «Stammverwandten nach dem Fleisch» sind «Israeliten», was Gaugler durch das Folgende: dass ihnen «die Sohnschaft» gehöre, interpretiert sieht. Den «Juden» ist gegeben worden, Töchter und Söhne Gottes zu sein. Dieses paulinische Zeugnis wird in der Auslegung dazu nur teilweise rezipiert. Die eben noch ins Licht gestellte Erkenntnis, dass «*die Juden* ... Israel» sind, wird merkwürdig abgeschwächt. Auf das von Paulus und in der Auslegung mit Nachdruck betonte Bekenntnis zu den Geschwistern «im Fleisch» folgt eine durch «zwar» signalisierte Einschränkung: «Zwar hat diese Sohnschaft im Alten Bund noch nicht den genau gleichen Sinn, wie in der neuen Gottesgemeinde.» Dieses «Zwar ...» akzentuiert ein bestimmtes Gefälle: Zum «Noch-nicht» gehört ein «Dort-und-dann-aber». Damit ist nicht eine an sich vorhandene Wirklichkeit beschrieben, sondern einer perspektivischen Wahrnehmung Ausdruck gegeben: Das Gefälle ist da – aus der Sicht der «neuen Gottesgemeinde» (Komm II, 12). Sie weiss sich heilsgeschichtlich voraus und blickt aus ihrem Hier und Heute auf den «Alten Bund» und dessen als «noch nicht» definierte Situation zurück.

Dazu folgende Bemerkung: Den Unterschied zwischen Israel und der Kirche als ein solches Gefälle zu einer «vollendeten» Sohnschaft zulasten des «Alten Bundes» zu deuten, ist eine Ein-Legung.¹⁹ Denn «Söhne Gottes» seien «die Israeliten *nur* [Hervorh. TS] als Israel. Das ganze Volk ist Gottes Sohn» (von Gaugler u.a. mit Ex 4,22 belegt). Dazu werden zwei Unterscheidungen zueinander in Entsprechung gebracht: «Alter Bund» bzw. Israel / «neue Gottesgemeinde» bzw. Kirche sowie (noch) kollektive «Sohnschaft» / Kindschaft («in einem neuen Sinne») des «Einzelnen» (Komm II, 10–13/zu 9,3f.) und auf das Gefälle hin gedeutet. Vom paulinischen Zusammenhang her – ich denke etwa an die zuvor so ausdrückliche

¹⁹ Vgl. S. 1 des Vorlesungsmanuskripts, wo Gaugler stichwortartig notiert: «Nur: was da steht! / Einlegung statt Auslegung?».

«Betonung der Tiefe seiner Herzensnot» angesichts der «Tatsache des Unglaubens Israels» (10) – ist dieses Unterscheiden nicht zu begründen.

Gauglers «nur» bestimmt das hier gemeinte Verhältnis zwischen «(Gottes)Volk» und einzelner «Gotteskind»: Zwar sei auch die Gotteskindschaft des einzelnen Christen «kirchlich begründet (...). Die Sohnschaft des Gottesvolkes und das Kindsein des Einzelnen in der Gemeinschaft» bedingten einander. Was dieses für die Kirche signifikant hervorgehobene «bedingt einander» unterscheidend von der «Sohnschaft» Israels abhebt, sodass «in der Kirche doch in einem neuen Sinne auch der Einzelne «Gottes Sohn» sei, wird nicht deutlich. Wichtig ist die Betonung des Gefälles in diesem Schlusssatz: dass «die Sohnesstellung Israels Vorstufe der vollendeten Sohnschaft «in Christus»» sei (13). Die Frage nach der Unterschiedenheit der beiden «Gottesgemeinden» und die entsprechende Wertung hat das wesentliche Gewicht.

Die vorliegende Passage macht dominante Züge der Auslegungstradition sichtbar. In deutlichem Kontrast dazu steht die andere Dominanz – einer stillen, nachhaltigen mitleidenschaftlichen Hermeneutik im Umfeld eines Satzes wie: «Die Juden sind Israel». In ihrem Kontext erscheinen diese Sätze zur «Sohnschaft» als rätselhafte Episode eines Urteilens und Redens «über» Israel und die Kirche.

Solche kritischen Anmerkungen sind innerhalb von Gauglers eigener Auslegung möglich. Das obsolet gewordene, weil qualitative «Entwicklungsstufen» markierende heilsgeschichtliche Denken bewegt sich bei ihm in der Dämmerung des Übergangs zu einer unverstockten Beziehung der Kirche zu Israel.²⁰ Es spiegelt die Situation des in einen Prozess der Ab- und Umkehr geratenen Auslegers. Sehe ich vom beschriebenen «Gefälle» ab, dann weisen Gauglers eigene Akzentuierungen zu Kirche und Israel mit grosser Wahrscheinlichkeit auf das «innere», gewiss mit M. Susman und wohl auch mit M. Buber direkt geführte Gespräch mit einer jüdischen Zeitgenossenschaft hin, die sich mit «Kirche und Israel» bzw. «Individual-» und «Volksgeschichte», mit dem «Individuum» und seinem Ort in der «Gottesgemeinde» in besonderer Intensität und Tiefe beschäftigt hat. Schon wegen dieser Referenzen kann ich über diese Episode der «gestuften» Auslegung der paulinischen «Sohnschaft»-Passage nicht abschliessend urteilen.

²⁰ Die abstufend wertende Deutung von 9,4 wird von Gauglers Exegesen zu den «Sohnschaft»-Stellen Röm 8,15.23 in dieser Ausdrücklichkeit auch vom Ms nicht bestätigt.

Israel ist nicht Kirche und Kirche kann nicht Israel sein

Im folgenden Beispiel ist die Kirche, im Sinn des eschatologischen «schon», als Zielort des Glaubens verstanden; dazu gehört der gewichtige Satz: «Israel *bleibt* [Hervorh. TS] Israel, trotz seines Unglaubens» (Komm II, 23/zu 9,6). «Kirche» und «Israel» stehen hier in einer positiven, aus christlicher Sicht die Juden einschliessenden Konvergenz zueinander.

Ungeachtet dieser gleich zu Beginn der Exegese aufleuchtenden Erkenntnis des «Bleibens» (und eines nicht defizienten Verständnisses von «Unglauben») geschieht es nun in der Schlusspassage zum 9. Kapitel des Römerbriefs, dass nicht nur das biblisch dokumentierte Volk der Verheissung ausser Sicht gerät, sondern (zwingend und unbemerkt apathisch!) auch die gegenwärtige jüdische Zeitgenossenschaft: Sie wird als das Israel bezeichnet, das – schmerzhaft zu lesen – «die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (...) durch seine eigene Anstrengung ausschlug» (Komm II, 81/Einl. zu 9,30–10,21) und diese «bis heute mit unverkennbarer Entschlossenheit von sich» weist. Eine *von Jesu Jude-Sein absehende, sozusagen entwurzelte bzw. anders kontextuierte Christologie* wirkt sich so aus, dass dieses Israel unter das Zeichen einer nicht-christlichen Unberächtlichkeit gerät, hingestellt als Gottesvolk, das «sich selbst an die Stelle seines Messias setzte» (Komm II, 88/zu 9,33). Dies wird in der ausdrücklich sogenannten «heilsgeschichtliche(n) Frage» deutlich: «wie es möglich sei, dass (...) Gottes Volk (...) [von Gott] diesen dunklen Weg *neben* [Hervorh. TS] der Kirche her geführt wird» (Komm II, 23/zu 9,6). Diese Metapher vom – hier und jetzt! – nebenher laufenden Weg macht ein bestimmtes Verständnis von «Schuld», näher als «geheimnisvolle Schuld» (79) gekennzeichnet, und von «Geschichte» als Verlauf eines «dunklen Weg(es)» deutlich. Strukturen einer Theologie zeichnen sich ab, die daran interessiert erscheint, Kirche und Israel auf ihre jeweiligen Identitäten festzulegen. So werden sie in der Auslegung zu 9,31–32a²¹ gegeneinander identifiziert, dass – so die Argumentation – «auf dem Wege des Glaubens die Gerechtigkeit sicher empfangen werden» könne, «während der Weg der Gesetzeswerke ein willkürlich gewählter ist» (85), auf den sich «der Grossteil Israels aber versteift [Präsens!]» (Komm II, 174/zu 11,7).

²¹ Gaugler übersetzt: «Israel aber, das (einem) Gerechtigkeitsgesetz nachjagte [diökōn nomon dikaiosynēs], erreichte das Gesetz nicht. Warum? Weil (sie) nicht aus Glauben, sondern aus Werken (gerecht werden wollten)» (Komm II, 82).

Die Entweder-Oder-Struktur dieses Denkens bereitet der Rede vom «Weg der Gesetzeswerke» als einem grundsätzlich versperrten Weg den Boden, und sie öffnet den Weg zur Rede von der «Schuld Israels». Wohl wird diese Sicht, das zeigt die Auslegungspassage bei Gaugler, nicht vermittelt mit dem Zeugnis zugunsten Israels, «dass Sein Volk Sein Gesetz aufrichtet und hält» und «von der Gesetzesfreude lebt» (Komm II, 80/Einl. zu 9,30–10,21). Aber die Schroffheit dieses Entweder-Oder wird doch abgefangen, wenn Gaugler etwas rätselhaft von der «geheimnisvolle(n) Schuld des Gottesvolks» spricht (79) und dabei im selben Kontext an die apostolische Botschaft erinnert, dass der Anschein, dass es «für die Mehrheit Israels keine Hoffnung mehr gäbe» (Komm II, 76/zu 9,29), «keineswegs Gottes letztes Wort» sei.²² Die Hochschätzung des Gesetzes in der Vorbemerkung zu 9,30–10,21 und die Rede vom hier für Israel als Ganzes und grundsätzlich als typisch erklärten «Weg der Gesetzeswerke» (Komm II, 85/zu 9,32) verbleiben im schon erwähnten *In- und Nebeneinander*.

Zusammenfassend: Unverkennbar aus kirchlicher Perspektive ist, wenn auch undeutlich, die Gegenwart anvisiert, wenn der Ausleger von Israel zu sagen weiss, dass und wie «Gottes Volk (...) diesen dunklen Weg neben der Kirche her geführt wird» (23/zu 9,6). Auch hier scheint geschichtstheologisches Urteilen und zeitgeschichtliches Feststellen ineinanderzulaufen, das heisst: Das Verifikationsproblem wird in der Auslegung von Gaugler so bedacht und ernstgenommen, dass er dem Wortlaut folgt – und es (im Unterschied zu manchen seiner Zeitgenossen) dabei lässt, das heisst: ihn nicht ausdeutet: Zu 11,9f. heisst es, der Text zeige, «wie wenig das Interesse des Apostels an den Einzelheiten des Zitates [!]» (177) hafte, wolle er doch gerade gegenüber dem, was Ps 69,23f. mit den «immerdar» gekrümmten Rücken in Aussicht stelle, «das gerade Gegenteil sagen»²³. Deutlich erkennbar ist dabei das Neben- und Ineinander der Sichten, wenn «Gottes wählende Tat» (178) bedacht wird und damit das Verifikationsproblem gestellt ist: Habe nämlich «Gott das Unheimliche, das er angesagt, in dieser Zeit erfüllt, so wird er ebenso die freundlichen

²² Der Ausleger bestätigt mit seiner Paraphrase implizit das paulinische Zeugnis von 7,12, und er verweist dazu unterstreichend auf M. Bubers positives Verständnis von Thora als «Weisung», «Belehrung» (205f.).

²³ Vgl. zur Stelle KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon (EVZ) 1940, 307: «Dass Gott sein Volk *nicht verstossen* hat, das steht für Paulus auch *über* dem Satz, dass jene Übrigen verstockt wurden. Und auch in den scheinbar noch so entgegengesetzten Aussagen des Alten Testaments hat Paulus nur die Bestätigung dieses *Obersatzes* gefunden.»

Verheissungen zu ihrer Zeit zur Tatsache werden lassen», und abschliessend: «Mag uns der Weg durch seine jahrtausende lange Galuth (Verbanung) auch ein schauerliches Rätsel sein, hinter ihr steht das Licht der Erfüllung der ganzen Verheissung.»

Die «Schuld Israels» – eine Eintragung mit eigenen Dissonanzen

Ausserhalb seines eigenen Textes bekommt Paulus die Rolle zugeteilt, ein Sprecher des Auslegers zu sein, der Israel den Vorwurf macht, dass es stur, dem eigenen Heilskönig ins Angesicht, an seinem eigenen Weg festhalten wollte und sich so vor der neuen Offenbarung Gottes verschloss, dass es schuldhaft, nicht bloss in Unwissenheit, die Gerechtigkeit Gottes verfehlte. «Darum, weil sie eigensinnig auf die eigenen Hände sahen, wurde ihnen ihr Messias selbst zum Ärgernis» (Komm II, 85/zu 9,32). Diese Eintragung von «Israels Schuld» als gewichtiges, wenn auch bei Gaugler nicht letztentscheidendes Kriterium wird hier möglich durch einen Rollenwechsel; massgeblich wird die Perspektive des Auslegers. Nicht mehr nur *ad rem*, sondern auch *ad personam* wird die Sprache eines externen Beschuldigers hörbar.

Das bedeutet: In den Hintergrund tritt hier die Aufmerksamkeit für den von der Frage «Was sollen wir nun sagen?» schmerzhaft bewegten Apostel, der ab 9,30–33 dazu übergehe, «das Rätsel der Lage des Gottesvolks aus dem Geheimnis der Gerechtigkeit Gottes selber zu erklären» (Komm II, 83/zu 9,30f.). Gehör verschafft sich dafür die buchstäblich begriffliche Heftigkeit christlicher Tradition. Die von Paulus selber so verstandene prophetische Kritik an seinem Volk wird in das Entweder-Oder-Schema-Gerüst eingebaut, das diese Kritik auf die Beschreibung «jüdisch» herausgestellter «Eigenschaften» reduziert. Dadurch erscheint Paulus als der mit der Tradierung dieser antijüdischen Klischees Belastete. Komponenten überlieferter Voreingenommenheit werden sichtbar: Die geringe, wenn nicht völlig ausfallende Würdigung historischer Kontexte und damit der Unterscheidung von historischer Situation und theologischer Reflexion; die Entweder-Oder-Struktur, die durch praktisch unvermeidliche Ausblendungen den Gang der Argumentation stark beeinflusst; die Bestimmung der hier und dort Handelnden zu Funktions- und Rollenträgern gemäss vorgegebener geschichtstheologischer Anweisung; die Tendenz, dass sich die mit dem Klischee transportierten Inhalte verselbstständigen und steigern. Das die Argumentation stützende Gerüst «Entweder-Oder» ist, wenn es auf das Verhältnis Kirche-Israel angewandt wird,

zumeist unausgesprochen flankiert von einem «Alles oder nichts», dem Kennzeichen einer entwurzelten Christologie, die ohne Rückbindung an die Botschaft des Juden Jesus auszukommen meint. Sie zeigt sich besonders da, wo das Christusbekenntnis bzw. die reformatorisch geprägte Rechtfertigungslehre als *articulus stantis aut cadentis* gegenüber jedem Juden zu jeder Zeit formuliert ist. Die Nichtanerkennung Jesu als des Messias aus Israel macht die jüdische Identität der Rede unwert. Jenes «Entweder» des Bekenntnisses zum Messias aus Israel bzw. zum einen Gott Israels provoziert das «Oder» der «Schuld Israels», das an eben diesem «Stein» «die Gerechtigkeit Gottes verfehlte» (85).

Ist das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht mehr selbst-verständlich und zugleich das Bekenntnis zum Juden Jesus, so werden, so unwillkürlich wie unbeabsichtigt (das ist Gaugler klar zu unterstellen), Dissonanzen hörbar: In 9,27, wo das prophetische Zeugnis des «Rest»-Gedankens laut wird, sei, eschatologisch verstanden, «die volle Hoffnung für Israel angedeutet» (80); sie ruhe «nicht auf dem Werk des Menschen, sondern auf der Tat des Christus». Gleich darauf heisst es, dass diese Hoffnung auf den «Felsen des Anstosses», auf den Glauben an Christus» gegründet sei. Diese Dissonanz überrascht, weil eben noch von der «Tat des Christus» als dem Grund der Hoffnung die Rede war. Grund der Hoffnung, heisst es nun, sei der «Glaube an», sei doch «das (...) Israels Schuld, dass es sich an diesem Felsen stiess» und also «dem erschienenen Messias den Glauben versagte». Die Rede von der «Tat des Christus» verschiebt sich zur Rede vom «Glauben an Christus», und die Aufmerksamkeit verlagert sich auf den «versagten» Glauben Israels. Das theologische Terrain ist frei dazu, die «Schuld Israels» als christliches Lehrstück vorzutragen, und dies mit einer zunehmenden Eigendynamik.

Damit ist auch die Richtung der weiteren Auslegung von Kap. 10 vorgegeben. Paulus habe die in 10,14f. gestellten Fragen selber formuliert und beantwortet: «Die Juden» seien «nicht etwa aus Unwissenheit am Evangelium vorbeigeraten (...). Nein, will er sagen, sie sind schuldig!» (143f.). Daran ändere sich nichts, auch wenn Paulus beim auf 10,15b zielenden «Kettenschluss» die nötige Legitimation durch «die göttliche Sendung» einräume. Denn Vers 10,17: «So (kommt) denn der Glaube aus der Predigt (dem Gehörten), die Predigt aber aus dem Worte (Befehle) Christi (, der die Apostel sendet)» wird konsequent christologisch gedeutet: Wer diese Botschaft höre, begegne «konkret Christus selbst» (144). Deshalb könne Israel, mit dem legitimierten apostolischen Wort konfrontiert, «sich nicht (...) herausreden» (143). Es sei «ganz Israel» (143) durch das apostolische

Zeugnis in diese Entscheidung gestellt worden, es könne «sich nicht entschuldigen, es habe die Botschaft gar nicht erhalten» (145). Wäre dies so, also wäre «Israels Schuld» keine Tatsache, «so müsste man die Schuld an ihrem Unglauben Gott selber zuschieben» (146/zu 10,17).

Eine Bemerkung dazu: Es ist ein auffallender Zug gerade dieser Auslegungspassage zu Kap. 10, wie sehr Gaugler, und mit ihm so viele seiner Zeitgenossen, davon überzeugt scheinen, die These von «Israels Schuld» einleuchtend und textgetreu begründen zu können. So sei zu 10,18–19a angesichts der (historisch verifizierbaren) Tatsache, dass das Evangelium «tatsächlich über die ganze Mittelmeerwelt (...) verbreitet» ist (146), zu fragen, wie «die Juden behaupten» (147) könnten, es habe «sie nicht erreicht?» Das an anderer Stelle von Gaugler so gewichtig betonte Geheimnis des göttlichen Handelns wird mit dem Argument faktisch übersprungen: dass darum Israel «nicht behaupten» könne: «Wir haben Gott nicht begreifen können» (148). Es hätte «die in Christus geschenkte Gerechtigkeit, die Gnade Gottes, erkennen müssen. Das ist nicht Schwäche oder Verhängnis, das ist Schuld» (148f.). Der Weg des «seiner Gerechtigkeit nachjagende(n) Gottesvolk(es)» (147/zu 10,19) sei «nichts anderes als ein moderner Ausdruck für die Flucht». Gegen diese Flucht «an Christus vorbei», die Schuld bedeute, opponiere Paulus. Gott habe «alles getan, um Israel Seinen Willen zu offenbaren». Israel habe folglich «keine Entschuldigung». Denn wenn schon «die Heiden die Anbietung der geschenkten Gerechtigkeit begreifen konnten, um wie viel mehr hätten sie die Juden begreifen müssen» (148). Eben dies sei nicht Schwäche, nicht Verhängnis, sondern Schuld.

Zum Anfang und Schluss der Auslegung von Kap. 11: Der Terminus «Schuld Israels» (und damit die Rede vom «Fall») war bis tief in die Zeit nach 1945 hinein die für den Argumentationsgang von Kap. 10 geläufige Überschrift, ja *die* Pointe der exegetischen Aussage.²⁴ Bei aller Zeitgenos-

²⁴ Vgl. dazu, mit Modifikationen im einzelnen, etwa die Auslegungen von P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, E. Lohse, O. Michel, E. Käsemann, W. Lüthi, E. Peterson, P. Stuhlmacher, A. Schlatter, H. Schlier, W. Vischer. Repräsentativ dafür, wie geläufig der Umgang mit dem Terminus war, schreibt K. BARTH, Kirchliche Dogmatik (wie Anm. 23), 267 zu Röm 10,1–21: «Man pflegt [!] als dessen Inhalt nicht mit Unrecht die Darlegung der besonderen Schuld Israels zu bezeichnen. Man wird aber den praktischen Bezug dieser Darlegung nicht übersehen dürfen. Zur Kirche und für die Kirche aus Juden und Heiden redet der Apostel von Israels Schuld.» Noch ERNST KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), 4. Aufl., Tübingen (Mohr) 1980, 266f., erklärt unter der Überschrift «Israels Schuld und Fall», dass Paulus in 10,14–21 die «selbst-

senschaft weist Gaugler nun in der folgenden Bemerkung auf das für seine Auslegung theologisch zentrale Geheimnis der unbegreiflichen Liebe Gottes hin, mit der Wirkung, dass er vor dem Begriff «Fall» offensichtlich zurückschreckt: Zu direkt erscheint damit «Fallenlassen» assoziiert; darum sein deutlicher Vorbehalt: «Aus dem Fall Israels ist den Heiden das Heil entstanden, – aber nicht so, dass darum Israel fallen gelassen würde. Nein, eben über den Umweg der Verstockung Israels und der unverdienten Erwählung der Heiden macht Gott offenbar, dass er <sich aller Erbarmen> will, dass sich sein Weg allein in der Gnade erfüllt» (Komm II, 155/Einl. zu 11)²⁵. Gaugler bleibt sichtlich auf der Suche nach einer Sprache der Konvergenz: Es sei so, dass «sich Gott ihrer [der Heiden] gerade durch den Ungehorsam der Juden erbarmt» (208/zu 11,30–32): «Gott geht mit beiden, Heiden und Juden, den gleichen Weg», und dies bedeute «eine eigentümliche heilsgeschichtliche Verknüpfung zwischen dem Ungehorsam Israels und dem Glauben der Heidenchristen» (209).

Gauglers Gedankengänge in diesem Zusammenhang zu folgen, ist nicht leicht: Denn zum einen bleibt die (Gottes-)Frage nach der «Heiligung Seines Namens» (IX) die Leitfrage der Auslegung, zum andern ruft das relativ selbstständig, ja daneben gestellte Thema «Israels Schuld» das Dilemma hervor: ob diese Frage, zumal als so genannte «Judenfrage» gestellt, innerhalb der Leitfrage oder ihr gegenüber zu stellen sei. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass der Ausleger mit diesem Dilemma zu ringen hat, als Ringen darum, die «geheimnisvolle Schuld» so zu verstehen, damit die Leitfrage und der Hauptstrom seines Auslegens sichtbar bleiben.²⁶

verschuldete Verstockung» aufzeige. Der kritische Ton bei Barth ist dabei deutlich: Sein Insistieren auf dem «praktischen Bezug» bedeutet, dass die Rede von «Israels Schuld» als an die Kirche gerichtetes Wort vernehmbar wird.

²⁵ Dieser zurückhaltenden bis vermeidenden Art des Umgangs mit herkömmlichen Sprach- und Sprechmustern entspricht im Manuskript zu 11,15 die Kritik an Barths Übersetzung von «apobolē»: Gaugler übersetzt differenzierend mit «Verwerfung» – es handle sich «nur um eine zeitweilige <Wegwerfung>» (Ms 901); «unmöglich» sei Barths Variante «<ihr Abfall>». Es ist die Handlung Gottes, nicht der Menschen gemeint».

²⁶ Ein Satz wie etwa: «Denn Christus ist des Gesetzes Ende (und) zur Gerechtigkeit (geworden) für jeden, der da glaubt» (Komm II, 94/10,4), will also in jeweiligen Zusammenhängen gesehen sein. Er ist geradezu als Exegese der Leitfrage zu verstehen, als Interpretation der paulinischen Gottesfrage; das heisst: Gaugler sieht den Glauben an den von Gott auferweckten Messias aus Israel als einen Vollzug *innerhalb* des Glaubens an den Gott Israels. Das heisst weiter: Die Christologie ist der Theo-

Exklusivität der Kirche – gegen Israel

Bleibt es bestimmender Zug der Auslegung als Ganzes, Räume zu öffnen und Wege zu bereiten, so sind, z.B. abschliessend zu Kap. 8, irritierende Momente nicht zu übersehen, die den Gang der Christen zu den Juden versperren.

Die Frage, was der «neuen Erforschung» (Komm I, 360/abschliess. zu Kap. 8) für das Verständnis des Römerbriefs zu verdanken sei, beantwortet Gaugler aus ekklesiologischer Sicht: «*Alle Verheissung gilt der Gemeinde*». Der Römerbrief wolle heute «ganz neu, nämlich <kirchlich>gelesen werden». Es gehe in der Kirche, das ist, so Gaugler: im «<Israel Gottes> (...) um *den Weg Gottes mit allen, darum, dass er diesen Weg geht, den fremden Weg, nicht der Religionen, nicht des Gesetzes, sondern den der Wahl, den Weg der Gnade, den Weg Seiner Liebe*» (361).

Abgrenzung und Exklusivität gegen Israel sind hier ortsbestimmend für die Kirche: Gottes «fremder» Weg sei, im gleichen Atemzug konstatiert, nicht der «der Religionen», nicht der «des Gesetzes». Eine Aussage wie diese tritt episodenhaft, in der Art beiläufiger, aber exegetischer-theologischer Zwischenfälle auf; sie macht Nebenschauplätze sichtbar, auf denen theologische Verdikte das Wort haben. Die darauf folgende Schlusspassage lautet (Komm I, 361f./Schluss von Kap. 8):

Das <Israel nach dem Fleisch> hat seine Erwählung stets dahin verstanden, dass es «erwählt», geliebt, herausgehoben sei aus den Völkern der Erde, dass ihm aber zugleich der Abrahamssegel gelte: «In dir werden gesegnet *alle Geschlechter des Erdreichs*». So weit ist alles richtig. Aber Israel ging weiter. Es verstand diese Segnung so, dass es seine Gerechtigkeit auszubreiten habe über alle Völker. Hier tritt ihm Gott in Christus mächtig entgegen. Hier antwortet «die Gerechtigkeit aus dem Glauben»: Gott gibt uns *Seine Gerechtigkeit*. Das ist Sein Segen. Und das ist Seine Gemeinde, das «Israel Gottes», der Segen des Erdreichs, *dass hier ein Ort gegeben ist, wo alle Macht des Menschen aufgehoben ist*. Das ist das kühne Zeugnis der Kirche, *dass sie der Anfang dieser Menschheit ist, in der «in Christus» die Erfüllung des göttlichen Namens verwirklicht wird: Ich bin da bei euch, als der ich da sein werde* (2. Mos 3,14). Ihr seid mein Volk. Aber ihr seid es, weil meine Gerechtigkeit euer Freispruch ist, weil meine Heiligung euer Gehorsam und meine Liebe eure Hoffnung ist. Das ist die geschenkte Gerechtigkeit, das ist der Sinn der *Gerechtigkeit Gottes*, von der der Römerbrief handelt.

logie zugeordnet, offensichtlich besonders da, wo sie sich als Eschatologie zeigt und also von Hoffnung und Umkehr erzählt.

In diesem Sinne aber bricht der Apostel nicht ab. Wir werden sehen, dass eben Kapitel 9–11 mit der Botschaft der ewigen Wahl dies sagen will, dass Gott immerzu neu so von Seiner wählenden und umfassenden Liebe aus handelt, *auf dass er sich aller erbarme.*

Röm. 11,32.

Zum einen macht der Ausleger mitleidenschaftliche Hermeneutik so hörbar, dass er selber die Ich-Rede Gottes fortsetzt und die Auslegung zu einer ausdrücklichen, Gottes Gerechtigkeit als den Inhalt des Römerbriefs reflektierenden Verkündigung transformiert und wie antwortend bestätigt: «Das ist die geschenkte Gerechtigkeit». Die (von Gaugler von Gal 6,16 her belegte) Aussage, dass «Seine Gemeinde» die Empfängerin «Seine(r) Gerechtigkeit», und somit exklusiv «das ‹Israel Gottes›» (361) sei, steht *neben* der inklusiv-umfassenden Aussage, die eschatologisch ins Weite und Kommende schauen lässt: dass mit der Gemeinde «*ein Ort gegeben ist, wo alle Macht des Menschen aufgehoben ist*».

Diese ekklesiologische Ortsangabe öffnet die Sicht auf den beide Testamente umfassenden Horizont. In ihm wird Gottes Geschichte als Geschichte des einen Gottes erzählbar. Die anschliessenden Israelkapitel (Röm 9–11) «mit der Botschaft der ewigen Wahl» werden als unumgängliche Fortsetzung von Kap. 8 einsichtig, und die «ewige» Erwählung spricht das «immerzu neue», in seiner Liebe «umfassend(e)» Handeln Gottes an, könne doch die abschliessend zitierte «Weissagung (...) kaum etwas anderes meinen (...) als wirklich *das ganze Volk Israel*» (Komm II, 200/zu 11,25).

Zum andern erinnert der Schlussabschnitt zu Kap. 8 zwar an den Abrahamssegens und an die Offenbarung am Sinai; er fasst die Kundgaben von Gottes Gerechtigkeit, die das Glaubensbekenntnis Israels konstituieren, zusammen. Daneben aber tritt die Kirche als ein heilsgeschichtliches Konstrukt, sofern auch sie als ihren Ausgang den Abrahamssegens bezeugt, zugleich aber Israel entgegengestellt ist; das dreifach ansetzende «Das ist» (Komm I, 361f.) betont dies zusätzlich. Die bestimmende Denkfigur verbindet eine agierende mit einer reagierenden, jeweils doppelt umschriebenen Komponente: Agierend ist Israel mit seinem «Weiter-Gehen» über den Abrahamssegens hinaus, und agierend als Israel, das «*seine Gerechtigkeit*» ausbreitet. Darauf reagierend ist Gott mit dem «mächtigen Entgentreten», und reagierend ist die «Gerechtigkeit aus dem Glauben». «Glaubensgerechtigkeit» will von Anfang an in einem Gegensatzverhältnis und darin als entscheidende, ja richtende Instanz verstanden sein. Paulus antwortet, «ein gesetzliches Christentum mit dem reinen Evangelium»

(Komm I, 4/Einl.) vergleichend, im Galaterbrief auf «judaistische Agitation». Davon ausgehend gehe es im Römerbrief grundsätzlicher darum, die «Glaubensgerechtigkeit vom jüdischen und heidnischen Wesen», und das heisst: von zum vornherein als prinzipiell überholt und in ihrem Gehalt verfallenen eingeschätzten Wesensmerkmalen abzuheben. Der von Anfang des Kommentars an erklärte Gegensatz zwischen Glaubensgerechtigkeit und jüdischem und (!) heidnischem «Wesen» entwirft eine zulasten «der Juden» erzählte Geschichte.

Solche Passagen sind beispielhaft für ein Reden *über* die Juden – und *gegenüber* den Juden. Sie finden sich abseits der Wahrnehmung der ungreiflichen und unfassbaren, vom «Geheimnis» geschützten Objektivität, oder: abseits des Bedenkens der «*Heilsgeschichte in der Geschichte*» (Komm II, 27/zu 9,6), wie sie mir bei Gaugler sonst fundamental erscheint²⁷. Es ist auffallend: Gerade da, wo der Blick sich auf Gottes «Weg» richtet, den Weg, «um den es gehe» als Orientierung dafür, woher die Kirche kommt und wohin ihr Weg führt; gerade da, wo die Auslegung zur Ich-Rede Gottes wird und Gottes Handeln als *der* Grundton theologischer Exegese hörbar ist, gerade da auch wird Israels Handeln und «der an seiner Gerechtigkeit scheiternde Jude» zum Gegenstand eines besonderen Interesses und einer gesonderter Reflexion – «über» ihn. Dieses Denken «über» Israel hat seine Pointe in der exklusiv der Kirche zugesprochenen «Gewissheit» des «Für-uns-Seins» Gottes. Das bei Gaugler sonst für Israel *und* die Kirche bedeutsame Bekenntnis zum «Immanuel» ist hier verblasst, die «im Lichte der *Offenbarung* von Römer 9–11» (Komm II, VIII/Überl.) eröffnete Sicht verstellt von einem Geschichtsbild, das von einem Israel, das «weiter ging» (Komm I, 361), zu erzählen weiss, und, im Gegensatz dazu, von der Kirche, die durch «*Seine*», ihr gegebene Gerechtigkeit exklusiv «*Seine*» Gemeinde, «der Segen des Erdreichs» sei. Die Wendung: «Aber Israel ging weiter» ist aus der vorausgegangenen Exegese nicht abzuleiten. Eben noch war die «Mitte (...), die (...) *bleibt*», die Liebe Gottes (353/zu 8,37), klar thematisiert, wurde an «den Weg Seiner *Liebe*»,

²⁷ Das mit «Geheimnis» Gemeinte spricht schon das Vorwort an, wenn «Arbeit an der Heiligen Schrift» der Versuch sei, «sich immer tiefer *in das Wort selbst einzulesen* und dann aus ihm heraus zu sagen, was vielleicht dazu dienen kann, *es selbst* nun neu und besser lesen zu können (...). Nichts anderem (...) kann wohl der Ausleger dienen wollen als solchem *Hören*. Dass das *alte Wort neu gehört* werden könne, dass es ohne Ermüden neu als ewiges Wort der göttlichen Frohbotschaft gelesen werden möchte, das ist sein einziges Anliegen» (Komm I, IVf./Vorwort).

an Gottes zurechtbringende Gerechtigkeit erinnert, und eben noch war das Segenswort an Abraham als Ursprungswort für den Weg Israels vor Augen gestellt. Nun wird hier über «Israel nach dem Fleisch» als einem gesonderten Gegenstand der Aufmerksamkeit befunden.²⁸

Den Gedankengang leitet nun die Frage, wie dieses Israel die Wege und Segenskraft Gottes *versteht*. Betrachtet werden nun nicht nur die «Wege Gottes mit den Auserwählten» (342/zu 8,31), und gesprochen wird nicht nur von «der Wahl» als souveränem Akt des Gottes Israels. Leitend für die Erkenntnis ist nun eine hergestellte, an den Sachverhalt herangebrachte Objektivität. Von Interesse ist nun der für sich betrachtete Weg Israels und «des Juden». Es geht weniger darum, dass und wie Gott zu seinem Wort steht in der Geschichte mit Israel, als darum, dass und wie sich Israel als erwähltes Volk Gottes versteht: dass es «geliebt, herausgehoben sei aus den Völkern der Erde». Dass und wie Israel, zugespitzt formuliert, das Phänomen «Segnung» verstanden hat, ist nun vorwiegend Gegenstand der Nachfrage. Der Gedankengang nähert sich, aus Abstand, Israel als einem religiösen Phänomen, um es als solches zu beschreiben und zu beurteilen. Gauglers Satz dazu: «Soweit ist alles richtig» bestätigt diese konstatierende Tendenz, interessiert am Selbstverständnis Israels: Wie es «seine Erwählung (...) verstanden» – und dann eben: falsch verstanden habe. Die als «soweit (...) richtig» befundene Beobachtung des Phänomens wird festgestellt. Unklar ist, woran diese Richtigkeit Mass nimmt; gemeint ist wohl: am paulinischen Kontext. Der Satz jedoch: «Aber Israel ging weiter» hat einen negativ qualifizierenden Stellenwert. Er fasst «Israel» als beobachtetes Objekt ins Auge, und er will so eine an verifizierbares Geschehen erinnernde, und mit dem Ausdruck «weitergehen» zum vornherein dessen Bedenklichkeit anzeigende Aussage sein. Ich verstehe den Satz als eine aus einem «Wissen über ...» abgeleitete Aussage, die zudem beansprucht, den paulinischen Kontext angemessen wiederzugeben. Er bedeutet: Israel hat den Abrahamssegens verstanden als den kollektiven, eigenmächtigen Willen zu weltweiter Ausbreitung *seines* Verständnisses von Gerechtigkeit.

²⁸ Die Wendung «nach dem Fleisch» (361) hat einen anderen als den in 9,1–5, dort heilsgeschichtlich positiven Sinn. Die Wendung ist hier polemisch und pejorativ bezogen auf Israels «fleischliches», die Erwählung durch Gott ergänzendes, sie überschreitendes «Weiter-Gehen». Das damit Gemeinte mag heißen: «weiter» als die diesem so qualifizierten Israel, durch das Verständnis «seine(r)» Gerechtigkeit verhüllte Gerechtigkeit Gottes.

Die folgende merkwürdige Doppelaussage formuliert dies in Gestalt einer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. Gegen das Unternehmen Israels, «*seine* Gerechtigkeit auszubreiten», geschehe dies: «Hier tritt ihm Gott in Christus mächtig entgegen» und «Hier antwortet <die Gerechtigkeit aus dem Glauben>». Die performative Art der Rede über Israel möchte ich zum einen bezeichnen als eine theologische Historisierung (des «Entgegentretens Gottes»), zum andern als eine historisierende Theologie (der «Glaubensgerechtigkeit»). Der Ort dieses Geschehens ist, dem «Israel nach dem Fleisch» sichtlich entgegengestellt, die Kirche. Von dort aus definiert «Seine Gemeinde, das <Israel Gottes>» folgenreich den Kurs gegenwärtiger jüdischer Geschichte. Die «Glaubensgerechtigkeit», beschrieben als «Rettung durch die Tat Christi allein» (Komm II, 48/zu 9,16) ist hier kaum mehr als geschenktes Gut gesehen. Vielmehr ist eine re-agierende theologische Hypostase vor Augen gestellt, in deren Gestalt Gott dem «fleischlichen» Israel «mächtig entgegen tritt». Es geht in allem darum herauszustellen, «dass Gott immerzu neu so von Seiner wählenden und umfassenden Liebe aus handelt, *auf dass er sich aller erbarme*. Röm. 11,32» (Komm I, 362).

Vom hier ins Blickfeld genommenen umfassenden Horizont her fällt freilich kein kritisches Licht auf den theologischen Entwurf eines Israel, das «weiter ging», und worauf die «Gerechtigkeit aus dem Glauben» antworten soll. Es bleibt beim irritierenden Nebeneinander: dass das Zeugnis von 11,32 die Auslegung doch so deutlich bestimmt – und doch das Wort vom «Weiter-Gehen» Israels als seiner «Schuld» nicht zum Verstummen bringt.

«Der Schmerz des Apostels» als heilsgeschichtliches Datum

Gegenüber der Hartnäckigkeit der ausgemacht gültigen Rede von «Israels Schuld» komme ich abschliessend auf den *Hauptstrom* der Exegese zurück. Er kommt ohne diese dominante Rede aus. Denn er ist bewegt durch den «Schmerz des Apostels», ausgelöst durch die Tatsache, dass es in einer gleichen raum-zeitlichen Situation hier die Synagoge und dort die Jesusgemeinde gibt, beide verbunden durch die Herkunft aus Gottes verheissendem Wort und durch die gleiche Hoffnung auf die eine Vollendung.

Der Ausleger der Israelkapitel sieht den paulinischen Apostolat im Zeichen der «grossen Traurigkeit» (*lypē*) und des «unablässigen Weh in meinem Herzen» (*odynē*). Er sieht: Diese «Peristasen» wurzeln in der jüdischen Existenz von Paulus; sie gehören selbstverständlich zu seinem

Auftrag. Dies nimmt die Überschrift zu 9,1–5, die ganze erste Perikope zusammenfassend, auf: «*Der Schmerz des Apostels über die Verstockung Israels*» (Komm II, 5). Dieser «Schmerz» ist das Hauptmotiv für die Niederschrift der Israelkapitel – und damit sind unverzichtbare Voraussetzungen, um sie zu verstehen, genannt. Der Apostel erinnert daran, was Israel zum Sein als Israel bestimmt und in seiner Situation nicht anders als ein in der Klage mögliches Erinnern sein kann. Es kann nur in solcher Trauer und solchem Schmerz reflektiert und mit einem doxologischen Amen abgeschlossen werden. Ein «schauerliches Rätsel, (...) eine abgründige Not» (6) nennt der Ausleger den Ungehorsam Israels; dies sei es, was die theologische Basis des apostolischen Auftrags des Bruders Paulus zugleich erschüttere – und konstituiere. Eine Reihe von Fragen fasst dies in Worte, nicht zu weiterer Erörterung vorgelegt, sondern in empathischer Nähe zu Paulus gestellt: «Wie ist es möglich, dass das erwählte Volk zum verworfenen, dass das berufene zum ungehorsamen, verstockten wird? Hebt das nicht eben die in Kapitel 8 verkündete Heilsgewissheit wieder auf? Ist damit nicht der Sinn der Heilsgeschichte in Frage gestellt? Wenn Erwähltsein umschlagen kann in Verworfenwerden, ist dann nicht alle Verheissung ein Widersinn?»(6).

Die Auslegung bleibt in dieser von Schmerz und Fragen beherrschten Interpretationsebene. Gaugler spricht zu Röm 9,3 davon, dass das Israel «nach dem Fleische (...) eben nicht bloss eine <fleischliche> Grösse» (10), sondern, «auch in seinem Unglauben, das Gottesvolk», und dass eben dies «sein Mysterium sei». Zu 9,6 spricht er, substanziell ergänzend auf die Kirche bezogen, vom *doppelten Rätsel* der göttlichen Vorherbestimmung: Es sei «das Geheimnis der Bedeutung des <Restes> Israels und das noch unbegreiflichere Mysterium, dass neben der Kirche, der Heilsgemeinde aus Juden und Heiden, Israel dennoch das Gottesvolk bleibt» (24). Dieses «neben» und «dennoch» gehört in das Glaubensbekenntnis der Kirche, wenn sie sich dorthin gewiesen sieht, von woher das vollendende Wort zu erwarten ist. Das «dennoch» nimmt das Bekenntnis des jüdischen Bruders Paulus zu seinen Geschwistern (9,3) auf, und die Wendung «auch (...) in seinem Unglauben» erinnert daran, dass die Christen «im Glauben» neben, und nicht den Juden voraus ihren Weg gehen. Gaugler hält daran fest, dass «Gottes Verheissungen unwiderruflich sind» (11/zu 9,4), und «dass zugleich das Sichtbare dem allem widerspricht»; das «Nicht-zu-glauben-Vermögen» Israels bleibt in diesem Kontext der Auslegung im Geheimnis Gottes verborgen und ist nur als diese Verborgenheit dem Glauben zugänglich. Und im Blick auf den zu seiner Zeit heftig geführten Diskurs

(etwa gegen die Rede von Paul Althaus vom «heil-losen Volke»²⁹) hält Gaugler daran fest, dass «der Gedanke, dass das erwählte Gottesvolk vom Bereich des *Heiles* ausgeschlossen sein soll», für Paulus «unerträglich» sei (7/zu 9,3). Die «existentiell-theologische Qual» von Paulus, dieses zuerst ihn bewegende, heilsgeschichtliche «Datum» ist für Gaugler Anlass, mit «Schmerz des Apostels» *das* Mass gebende hermeneutische Ausgangsfeld zu umschreiben.

Seine Argumentation dazu ist theologisch grundsätzlich, sei doch «auch dieser Abschnitt (...) gedacht (...) als *Frage nach den <Wegen Gottes>*» (6/Einl. zu 9,1–5; Hervorh. TSJ). Der «Schmerz» fasst die Not des Apostels ins Wort, der Gnade und Apostelamt empfangen hat, Glaubensgehorsam (aufzurichten) unter allen Völkern (vgl. Röm 1,5). Es gehe um nichts weniger als «um Gottes Heilshandeln selbst» (Komm II, 6); hier schlage «der <Puls> der so bewegten Aussagen des Apostels». Dies wird mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf unterstrichen, dass *Paulus Jude* ist, sei doch dies alles bei ihm «keine abstrakte Frage. Er selbst gehört auch als Christ und Apostel zum <Israel nach dem Fleische>» (10/zu 9,3).

Gaugler geht zu dieser Frage einen Weg schrittweiser Vergewisserung: Der Vergleich mit der Auslegung zu 11,1 legt dies nahe: Wir müssten, heisst es dort, «Schritt für Schritt vorgehen» (160/zu 11,1). Entsprechend weitert sich die Exegese zu einer für das Da-Sein der Kirche schlechterdings gebotenen Erinnerung daran aus, dass der Apostel ein Jude ist: Paulus denke vor allem daran, «dass Christus ihn, den Israeliten, zum Apostel gemacht hat. Hätte Gott nur die Heiden erretten wollen oder nur einige aus Israel, um im Wesentlichen ein neues Gottesvolk aus den Völkern zu schaffen – das Missverständnis aller <Christen>, die zu trägen Herzens sind, die Verheissungen Gottes voll zu nehmen –, dann hätte er kaum den Heidenapostel aus Israel genommen, dann hätte Gott kaum einen *Juden* zum Hauptträger der neuen Botschaft gemacht» (161f.).

Dieser Gedanke geht über die Exegese von 11,1 hinaus. Besonders zusammen mit der Exegese zum Auftakt der Auslegung der Israelkapitel zeigt sich Gaugler als Autor einer *Auslegung im Übergang* – Konsequenz einer theologischen Exegese, die mit dem Ausleger eigene Wege gehen kann. Festzustellen, dass er hier – und nicht nur hier! – den Bereich der Exegese im engeren Sinn verlässt, heisst beobachten, dass und *wie sich der Ausleger von Anfang an selber vor die vom Apostel erlittene Situation*

²⁹ PAUL ALTHAUS, Der Brief an die Römer (NTD 6), 9. Aufl. [1932], Göttingen (V&R) 1959, 88.

gestellt sieht. Ihn selber bewegt das Fragen nach den Wegen Gottes; in der Konsequenz daraus versucht er selber das einzulösen, wozu er wiederholt mahnt, im Gang der Exegese keine das «Ergebnis» von 11,32 vorwegnehmenden Schritte zu tun. Ihn selber bewegt dieses ihm vorliegende Rätsel, so wie er schon den «aus der gegenwärtigen Haltung Israels» (3/ Einl. zu 9,1–29) sich nahe legenden Gedanken eines scheinbar sein Volk verwerfenden Gottes und die daraus sich ergebende «alles zerstörende Frage» als «zutiefst erregend» bezeichnet hat. Er selber, der seine «vertiefte bibeltheologische (...) Besinnungsarbeit»³⁰ in seiner Kirche tut, setzt sich auseinander mit dem «Schmerz» des Apostels, der «masslos darunter (leidet), dass sein Volk von Christus getrennt, heilsgeschichtlich <verbannt> ist» und so «vom Bereich des *Heiles* ausgeschlossen sein soll» (7/ zu 9,39. Dies sei «eine viel qualvollere <Galuth> (Verbannung) als Israels Exil im fremden Lande». Die Auslegung bleibt nicht beim so geschriebenen paulinischen Text stehen; sie «erfindet» andere Wendungen, paraphrasiert und durchdringt ihn. Was Paulus «weiss»: dass er sich «von Christus weg verbannt» wünschte, das führt Gaugler mit vergleichbarer Gewissheit weiter, und die Auslegung des «verbannt sein» ergibt ein wechselseitiges, Israel und die Völker trennendes, beide exilierendes Verbanntsein als schlimmstmögliche Situation. «<Von Christus getrennt sein> ist deshalb das <Heillos-Sein> selbst» (9) – dies verstanden als «Geheimnis» (6), an dem beide, Paulus und seine Geschwister, Anteil haben.

Der «Galuth»-Gedanke hebt die Lage, in die Paulus sich mit ihnen geraten sieht, und damit die Situation der Gemeinde, die seinen Brief liest, in den Vorstellungskreis der Erinnerung an das babylonische Exil. Die Vorstellung der «Qual» wird so ausgeweitet, dass sie vor die Gottesfrage stellt, – kenne doch «der Jude (...) nichts Schrecklicheres als den Bann, der so vom Leben abschnürt» (8). Dies wird im Satz, dass es «um nicht weniger als um das Heil» (9) gehe, nochmals erweitert mit dem Zitat von 2. Mose 32,32: «<Nun aber, wenn du ihre Versündigung trügest! Und wenn nicht, so wische mich denn aus deinem Buche, das Du geschrieben hast>»

³⁰ U. Kury erinnert daran, dass in der altkatholischen Theologie «erst in der zweiten Generation (...) (vor allem an der christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern durch die Professoren A. Gilg und E. Gaugler) eine vertiefte bibeltheologische und systematisch-dogmatische Besinnungsarbeit» erfolgte. URS KÜRY, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (KW 3), 3. Aufl. hg. von Christan Oeyen, Frankfurt/M. (EVW) 1982, 128.

(Ms 671)³¹. Der Kommentar dazu vergleicht und parallelisiert den Mose- und den Paulus-Satz bis zur Vertauschbarkeit ihrer Teile: «Das Wort des Mose ist geboren aus der Treue, die auch dann dem Volke verbunden bleibt, wenn es schuldig wird. Das Wort des Apostels ist geboren aus der priesterlichen Liebe, die sich keinen Augenblick bei der Gefahr der Betreuten beruhigen kann. Der grosse <Seelsorger>, der um ihr Heil Besorgte, träte sofort in den Riss, wenn er dies könnte» (Komm II, 9). Beide Aussagen bewirken ein Sprachspiel auf gleicher Ebene; zusammen mit dem Zitat aus Bubers «Schrift» möchte ich sagen: So spricht der Christ vom Juden und der Jude vom Christen. So sprechen sie voneinander.

In den Augen des Auslegers skizzieren die Sätze zu Mose und zum Apostel ein «Paulusbild». Es ergibt sich aus dem hermeneutischen Angelpunkt der Erkenntnis und Rede vom «Schmerz des Apostels». Es zeigt den «Seelsorger», der daran leidet, seine Geschwister in einer unaufgelösten Situation zu sehen, den Priester und denjenigen, der von der Solidarität mit den (gemäss der Auslegung) schuldig Gewordenen nicht loskommt. Zu ihnen ist mit dem «Wort des Mose» das «Wort des Apostels» gesprochen – und umgekehrt.³²

Der Gang der Auslegung öffnet den Blick in zwei Richtungen zugleich, einmal auf das Verhältnis des vom Messias aus Israel ergriffenen, und damit von der Frage nach dem einen Volk Gottes bewegten Juden Paulus

³¹ Dieses mit der Übersetzung der «Schrift» von M. Buber/F. Rosenzweig praktisch textgleiche Zitat, eines von vielen im Ms, liest sich wie eine stille, von Gaugler nicht ausdrücklich benannte Referenz an die beiden «Verdeutscher».

³² CRANFIELD, Romans (wie Anm. 8), 454, macht deutlich, was im Bild von Gaugler schon angelegt ist: Mit ihm sieht er die Bedeutung der Dringlichkeit des Wunsches von Paulus, untersucht eingehend dessen grammatische Form – und fragt darauf weiter nach dem Sinn, in dem Paulus das Verb braucht: «whether <pray> or <wish>». Aus zwei Gründen bevorzugt er die Variante «Gebet»: einmal, weil das (im Unterschied zu *proseuchesthai* seltene) Verb *euchesthai* im NT überwiegend den Sinn von «beten» habe, und darin sieht er vor allem (trotz des Kontextes), Gauglers Interpretation gleichsam verstärkend, «the parallel with Moses (in Exod. 32,31f., which is highly likely that Paul had in mind, we clearly have a prayer)», und darum: «We may translate: (...) <For I would pray (were it permissible for me so to pray and if the fulfilment of such a prayer could benefit them)>» (456f.). Das Stichwort «Gebet» erlaubt Cranfield, Paulus und Mose auf einer Ebene zu verstehen. In nächster Nähe dazu sehe ich Gauglers «Paulusbild», zu dem dies gehört: Paulus, der Jude und Apostel der Völker, bekennt den Geschwistern seine *deēsis pros ton theon hyper autōn*/«mein Gebet für sie zu Gott» (Röm 10,1), und über diese hermeneutische Brücke bekomme ich die Erlaubnis, «in Christus» zum Gott Israels zu beten.

(vgl. Phil 3,12) – und zum andern auf das Verhältnis Gauglers zur Gemeinde und ihrer «Judenfrage» zu seiner Zeit. Dadurch kann sichtbar werden, wie die paulinischen Fragestellungen den Prozess der auslegenden Erkenntnis beeinflussen, und das heisst: Ich bekomme es mit einem Ineinander der Perspektiven zu tun – des seinen Römerbrief schreibenden Paulus und der diesen Brief empfangenden Leserschaft. Es ist Gauglers Auslegung eigentümlich, dass sie auf die Israelkapitel, *als wesentlichem Teil eines Briefs, zum vornherein eingeht*. Sie ist im Wortsinn Ex-egese, den Inhalt aufnehmende, nach-denkende, meditierende Lektüre eines Briefes. Ich sehe in allem Fragwürdigen, widersprüchlich Erscheinenden, in allem auch harten Urteilen, das sich in seiner Exegese niederschlägt, den allererst einmal Angesprochenen, nicht schon Wissenden am Werk. In seinem Hören und Weitersagen des paulinischen Evangeliums kommt das Wort des Römerbriefs «zu unserer Lage» (Komm I, VI/Vorw.) zur Sprache. Diesem Suchen nach und Finden von Authentizität entspricht die ausdrückliche Adressierung ins Hier und Jetzt der Gemeinde und «möglicher jüdischer Leser». Die Auslegung ist ein sehend in der Argumentation, und hörend in ihrer Sprache und ihrem Sprechen wahrzunehmendes Geschehen. Selber eine Art Brief, macht sie ihren mitleidenschaftlichen Charakter erkennbar, und sie bietet ein Beispiel von Ekklesiologie im Miteinander, die vom Vollzug solcher Exegese getragen ist.

Thomas Scheibler (geb. 1945 in Basel CH) Pfr. Dr. theol., 1964 Matur am Realgymnasium Basel, bis 1970 Theologiestudium in Basel, Heidelberg und Zürich. 1970 Praktikum in St. Moritz, Ordination. Heirat mit Christa, geb. Sassi, zwei Töchter. Ab 1970 evangelisch-reformierte Gemeindepfarrämter in Tenniken-Zunzgen BL, Basel (dazu Evangelische Stadtmission), St. Gallen, und Goldach SG. Ab 1995 Spital- und Psychiatrie-Seelsorger in Herisau AR. 2010 Pensionierung. 2014 Promotion an der Theologischen Fakultät Bern (Departement für Christkatholische Theologie).

*Adresse: Rütliwaldstrasse 18, CH-9100 Herisau, Schweiz.
E-Mail: th.scheibler@bluewin.ch*

English Summary

In his theological exegesis of the Letter to the Romans, the Old Catholic theologian Ernst Gaugler (1891–1963) presents himself on the one hand as a representative of an “apathetic” anti-Jewish tradition of interpretation, disparaging Israel in favour of the Church. The mainstream of his exegesis, on the other hand,

more or less rejects this tradition by relating it to the general biblical horizon. This is achieved through the question which the commentator sees as posed in the chapters relating to Israel (Rom. 9–11): “How can God bring about the sanctification of His name?” This “God question”, of why God stays with Israel, replaces the traditional “Jewish question”. Secondly Gaugler recognizes the “anguish of the Apostle” in the introduction to Romans 9–11 as the most important prerequisite for understanding the text. An important consideration is the recognition that the Jews “as they are” are Israel, and Paul’s pain is at the suffering of the separated Jews. Gaugler’s interpretation thus becomes an important witness at the time of a transition to a theology based on the hope common for Jews and Christians.