

Die Wehen des Völkerapostels

Gal 4,19 und die topographische Verankerung des Heidenapostolats innerhalb von Gal 1,13-2,14 und Gal 4,21-31

KARL MATTHIAS SCHMIDT

In Gal 4,19 spricht Paulus die galatischen Gemeinden mit den Worten an: „Meine Kinder, um deren willen ich wieder Wehen leide, bis Christus unter euch gestaltet worden ist.“¹ Nachdem die Adressaten im Verlauf des Galaterbriefes bereits als υἱοὶ Ἀβραάμ, ja als υἱοὶ θεοῦ bezeichnet wurden (Gal 3,7.26), gelten sie Paulus in Gal 4,19 als seine eigenen Kinder. Die Metapher der Wehen leidenden Schwangeren begegnet nicht zum letzten Mal im Brief. In Gal 4,27 zitiert Paulus wörtlich den uns überlieferten Septuaginta-Text aus Jes 54,1: „Geschrieben steht nämlich: ‚Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebarst, jauchze und schreie, die du nicht Wehen littest; denn viele sind die Kinder der Einsamen, mehr als die derjenigen, die den Mann hat.‘“² Solchermaßen angesprochen wird das „obere Jerusalem“, das Paulus dem „jetzigen Jerusalem“ gegenüberstellt (Gal 4,25-26).

Dieser Beitrag versucht zu zeigen, dass der Text mit der Wiederaufnahme der Wehen-Metapher die Hagar-Sara-Perikope (Gal 4,21-31) über Gal 4,19 mit Gal 1,13-2,14 verknüpft. Die topographische Zuordnung aus dem biographischen Rückblick, die Paulus in der Arabia und seine Gegner in Jerusalem situiert, wird dabei umgekehrt: Der Apostel rückt an die Seite des theologisch maßgeblichen, himmlischen Jerusalem, und das irdische Jerusalem der Gegner wird in eine Linie mit der Arabia gestellt.

Um den Zusammenhang der Abschnitte Gal 1,13-2,14 und Gal 4,21-31 zu erweisen, ist es hilfreich, zunächst die Hagar-Sara-Perikope mit der ersten Adaption der

¹ Gal 4,19: τέκνα μου, οὓς πάλιν ᾠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

² Gal 4,27: γέγραπται γάρ· εὐφράνθητι, στεῖρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ᾠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μάλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.

Abrahamtradition in Gal 3,6-4,10 zu vergleichen. Dadurch wird nicht nur die Basis für die Exegese von Gal 4,21-31 bestimmt. Der Vergleich lässt auch erkennen, dass die Auseinandersetzung mit den Beschneidungsbefürwortern in den beiden Abschnitten unterschiedlich stark gewichtet ist.

In einem ersten Schritt soll daher zunächst die Argumentation in Gal 3,6-4,10 nachgezeichnet werden. Dabei wird der Fokus auf die miteinander verbundenen Motive der Erbschaft, der Kindschaft und der Sklaverei gerichtet sein (1). Denn diese drei Motive begegnen in der Hagar-Sara-Perikope wieder, werden dort aber anders entfaltet (2). Nach diesen Vorarbeiten lässt sich der Zusammenhang von Gal 1,13-2,14 und Gal 4,21-31 aufweisen. Dazu wird zunächst die Relation der beiden Abrahamfrauen zum oberen bzw. zum jetzigen Jerusalem dargestellt (3). Im Anschluss daran ist die Topographie aus Gal 4,21-31 zum biographischen Rückblick in Beziehung zu setzen (4). Abschließend soll ein Blick auf zwei in Gal 4,19 angesprochene Motive der antiken Freundschaftsethik geworfen werden, um die Funktion von Gal 4,19 innerhalb der Argumentation bestimmen zu können (5).³

1. Juden und Heiden als Kinder Gottes und Nachkommen Abrahams

Wollte Paulus sicherstellen, dass die Heidenchristen auch unbeschnitten zur ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gezählt wurden, musste er die Bindung an den Gott Israels von der Beschneidung lösen. Es ist nicht gesichert, aber wahrscheinlich, dass die Auseinandersetzung mit der Patriarchenerzählung, die Paulus angesichts der Beschneidung des Erzvaters nicht gerade zupass kam, auf das Werben der Gegner zurückgeht, welche die Notwendigkeit der Beschneidung für die Zugehörigkeit zu den Söhnen Abrahams unterstellten.⁴ Jedenfalls setzte Paulus mit seiner Argumentation da an, wo die Beschneidungsforderung verankert ist: bei Abraham. Daher ist Paulus' kreative Adaption der

³ Der Grundgedanke des Beitrags geht auf einen Vortrag aus dem Jahr 2009 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz zurück. Allen Anwesenden danke ich für ihre Anregungen.

⁴ Vgl. etwa C. K. BARRETT, *The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*, in: J. Friedrich / W. Pöhlmann / P. Stuhlmacher (Hg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 1-16: 6-10, der allerdings meint, auch die Auseinandersetzung mit Hagar und Sara gehe auf ein Argument der Gegner zurück; dazu auch G. BOUWMAN, *Die Hagar- und Sara-Perikope (Gal 4,21-31). Exemplarische Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus*, in: ANRW II.25.4 (1987) 3135-3155: 3146-3148. Zur Diskussion vgl. R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 111-112, und A. C. PERRIMAN, *The Rhetorical Strategy of Galatians 4:21-5:1*, in: *EvQ* 65 (1993) 27-42: 28.

Genesis in die Analyse einzubeziehen. Denn die beiden Perikopen Gal 3,6-4,10 und Gal 4,21-31 unterscheiden sich nicht zuletzt durch ihre je unterschiedliche Genesisrezeption.⁵

Der Abschnitt Gal 3,6-4,10 zerfällt noch einmal in zwei Teile, wobei der erste (Gal 3,8-14) den bereits in Gal 2,15-3,5 angesprochenen Gegensatz von Glaube und Gesetz als Kontrast von Segen und Fluch und der zweite (Gal 3,15-4,10) als Kontrast von Kindschaft und Sklaverei verhandelt. Gal 3,6-7 ist den beiden Teilen als Motto vorangestellt.

1.1. Das Motto und der Segen Abrahams

Um die Bedeutung der Beschneidung des Patriarchen zu relativieren, führte der Apostel in Gal 3,6 unter Rückgriff auf die Chronologie der Genesis zunächst ein Zitat aus Gen 15,6 als zentrales Argument an. Der Glaube wurde Abraham *vor* der Beschneidung zur Gerechtigkeit angerechnet. Deutlicher wird dieser Zusammenhang in Röm 4,10, doch schon dem Galaterbrief liegt die Vorstellung von der beschneidungsfreien Anrechnung des Glaubens zugrunde. Wenn Paulus im darauf folgenden Vers unvermittelt hinzufügt οἱ ἐκ πίστεως seien Söhne Abrahams, lässt sich das am einfachsten im übertragenen Sinn verstehen: Die Gläubigen sind aufgrund ihrer Gleichheit im Glauben Abraham als Söhne zugeordnet (vgl. 1 Thess 5,5).⁶

Der Abschnitt Gal 3,8-14 berührt die vorliegende Fragestellung kaum und kann daher in aller Kürze abgehandelt werden. In ihm zeigt sich die Genesisrezeption vor allem im Rückgriff auf den Segen, der Abraham und den Völkern zuteil wird (Gal 3,8.9.14). Es scheint nicht unplausibel, dass uns im Hinweis auf den Segen für die Völker mittelbar die Predigt der Judaisten entgegentritt, die, möglicherweise im Rück-

⁵ Zur Analyse der Abschnitte Gal 3,6-4,10.21-31 vgl. nach wie vor F. MUSSNER, Der Galaterbrief (HThK 9), Freiburg i. Br. 1974, 211-304.316-334, und H. D. BETZ, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von S. Ann (Hermeneia), München 1988, 250-381.410-432.

⁶ Vgl. etwa M. KONRADT, „Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams“ (Gal 3,7). Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamtraditionen, in: G. Gelardini (Hg.), Kontexte der Schrift. Band 1: Text – Ethik – Judentum und Christentum – Gesellschaft (FS E. W. Stegemann), Stuttgart 2005, 25-48: 39-40.

griff auf Gen 17,16,⁷ den Segen Abrahams mit Isaak, dem Stammvater der Juden, verbanden und daher die Beschneidung der Heiden forderten.

Für Paulus stehen die ἐξ ἔργων νόμου unter dem Fluch, der alle trifft, die nicht das ganze Gesetz einhalten (Gal 3,10.13). Damit wird deutlich, dass das in Gal 3,8 eingegangene Zitat durch Gen 12,3 motiviert sein dürfte, obschon dort in der uns erhaltenen Fassung von πᾶσαι αἱ φυλαί die Rede ist (vgl. auch Gen 18,18; 22,18). Paulus blickt innerhalb der Genesis noch vor den zentralen Text in Gen 15 zurück und entfaltet vor dem Hintergrund von Gen 15,6 den in Gen 12,3 angesprochenen Gegensatz der Abraham *Segnenden* und der Abraham *Verfluchenden* zur Gegenüberstellung der unter dem Gesetz *Verfluchten* und der aus Glauben *Gesegneten* (Gal 3,8.9). Da die von den Judaisten geforderte Beschneidung unter das Gesetz und damit zur Verfluchung führt, werden sie indirekt als Opponenten des durch den Glauben gerechtfertigten Abraham vorgestellt. Gal 3,8-14 dient Paulus somit nicht zuletzt zur Diffamierung seiner judaistischen Gegner, die als Widersacher ihres eigenen Kronzeugen qualifiziert werden.

Festzuhalten bleibt darüber hinaus, dass Gal 3,6-7 als Motto der sich anschließenden Argumentation vorangestellt ist, weshalb diese nicht notwendig von der Charakterisierung der Glaubenden als „Söhne Abrahams“ bestimmt wird. Es wird sich vielmehr zeigen, dass die Adressaten zunächst vorrangig als Kinder Gottes angesprochen werden. Erst in der Hagar-Sara-Perikope werden Söhne Abrahams eine zentrale Rolle spielen.

1.2. Das verheißene Erbe

1.2.1. Das Testament Gottes

Im Abschnitt Gal 3,15-4,10 beschreibt Paulus die Partizipation am Los Abrahams nicht als Teilhabe am Segen, sondern als Teilhabe am verheißenen Erbe. Mit dem Stichwort κληρονομία (Gal 3,18) kehrt der Apostel begrifflich zu Gen 15, dem Basis-text seiner Genesisrezeption, zurück (κληρονομέω, Gen 15,3.4.7.8). Zugleich verbindet er über das Erbschaftsmotiv die Gotteskindschaft mit der Abrahamsnachkommen-

⁷ Dafür könnte sprechen, dass Paulus in Gal 3,16 mit καὶ τῷ σπέρματί σου die Verheißung aus Gen 15,18 offenbar in der Form von Gen 17,8 aufnimmt, denn Gen 13,16 betont im Anschluss an Gen 13,15 (wie Gen 15,5) die Vielzahl der Nachkommen Abrahams. Das passt schlecht zu Paulus' Argumentation in Gal 3,16. Die Verheißung besteht jeweils in der Gabe des Landes (vgl. auch Gen 12,7). Der Rückgriff auf Gen 17,8 wäre insbesondere dann nahe liegend, wenn die Gegner den Vers als Begründung für die im Anschluss beschriebene Beschneidung anführten.

schaft.⁸ Möglich ist das, weil nach Gen 15,7-8 Abraham gleichsam der erste Erbe Gottes ist; er erbt das Land. Der Erblasser ist daher nicht Abraham, sondern Gott.

In Gal 3,15.17 spielt Paulus bekanntlich mit der semantischen Breite des Begriffes διαθήκη. Mit seinem Bundesschluss hinterlässt Gott ein Testament zugunsten von Abraham und dessen Erben, das heißt dessen Nachkommen (vgl. Gen 15,3-4). Dieses Testament Gottes wurde durch das Gesetz nicht außer Kraft gesetzt (Gal 3,17). Da Gott nicht stirbt, wäre eine nachträgliche Änderung durch ihn selbst fraglos jederzeit möglich. Bei dem Rechtskaskus in Gal 3,15 ist folglich vorausgesetzt, dass *Dritte* nicht ein rechtskräftig gewordenes Testament ändern können.

Daher ist Paulus bemüht, das Gesetz nicht unmittelbar auf Gott zurückzuführen.⁹ Während er mit ὑπὸ τοῦ θεοῦ Gott als Agens des Passivs προκεκυρωμένην bestimmt (Gal 3,17) und den Abrahambund, das Testament, im Gegensatz zum Vergleichsbeispiel (ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην, Gal 3,15) nicht auf einen Menschen, sondern auf Gott selbst zurückführt, dienen die Passiva in Gal 3,19 (προσετέθη; διαταγείς) dazu, die Angabe des Agens zu vermeiden, während das Gesetz selbst in Gal 3,17 Agens ist (ἄκυροῦ).

Gal 3,19 folgt mit der Annahme, dass das Gesetz von Engeln angeordnet wurde, zwar der Tradition (vgl. z. B. Josephus, Ant 15,136). Der anschließende Vers nimmt jedoch den Umstand, dass Mose als Mittler (vgl. z. B. Lev 26,46) mehrerer (Engel) auftrat,¹⁰ zum Anlass, *entgegen* der Tradition den einen Gott als Urheber des Gesetzes auszublenzen. Damit ist nicht gesagt, dass die Tora für den Paulus des Galaterbriefes keinerlei Bezug zu Gott hatte. So ist etwa denkbar, dass nach Ansicht des Apostels „Gott die Formulierung ihrer Vorschriften den Engeln überlassen hat.“¹¹ In der vorliegenden Form war das Gesetz nach Paulus’ Darstellung aber nicht von Gott

⁸ Vielleicht liegt der Verbindung von Abrahamsnachkommenschaft und Gotteskindschaft schon der Gedanke an Hos 2,1 (vgl. Röm 9,26) vermittelt über Gen 22,17 zugrunde.

⁹ Der Hinweis auf die zeitliche Nachordnung des Gesetzes (ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγρονώς νόμος [Gal 3,17]) fungiert daher trotz des Altersbeweises nicht vorrangig als Argument, sondern erinnert an Gen 15,13 – zur Berechnung der 430 Jahre (vgl. Ex 12,40) in Gal 3,17 vgl. MUSSNER, Gal (Anm. 5) 241-242 – und damit an die Lücke in den Versen Gen 15,13-16, die zwar die Gefangenschaft in Ägypten, den Exodus und die Landnahme, nicht aber die Gesetzgebung erwähnen. Das Gesetz ist hier folglich nicht Bestandteil der Vorsorge Gottes.

¹⁰ Vgl. dazu MUSSNER, Gal (Anm. 5) 248-250.

¹¹ G. DELLING, Art. τάσσω κτλ., in: ThWNT 8 (1969) 27-49: 35, vgl. auch H. MACCOBY, Paul et l’invention du christianisme. Traduit de l’anglais par J. Gerber / J.-L. Allouche, Paris 1987, 271-272. Zur Diskussion vgl. R. H. BELL, The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul’s Theology of Israel (WUNT 184), Tübingen 2005, 169-171.

als διαθήκη in Kraft gesetzt worden; mit διαταγείς (Gal 3,19) ist es vielmehr als späterer Zusatz (vgl. ἐπιδιατάσσεται, Gal 3,15) der Engel gekennzeichnet. Von Engeln¹² ließ sich das Testament zugunsten des Nachkommens aber nicht rechtskräftig ändern.¹³

Innerhalb des Abschnittes Gal 3,8-4,10 wird die Abstammung von Abraham nur im Zusammenhang mit der διαθήκη Gottes und in Gal 3,29 thematisiert; σπέρμα Abrahams und Empfänger der Verheißung in der Erblinie Abrahams ist ausdrücklich nur Christus (Gal 3,16.19). An dieses Erbschaftskonzept wird Paulus in der Hagar-Sara-Perikope anknüpfen.

1.2.2. Erben in Christus

Da für Paulus das Testament Gottes und nicht das Abrahams im Zentrum steht, spricht er nach Gal 3,7 zunächst nicht mehr von den Söhnen Abrahams, sondern von den Söhnen Gottes als Erben. In diesem Punkt entspricht die Argumentation des Galaterbriefes im Wesentlichen jener in Röm 8,14-17 (vgl. aber Röm 4,13-14). In Gal 4,7 meint κληρονόμος διὰ θεοῦ daher, dass die mündigen Söhne durch das Testament Gottes erben werden. Zu ihrem Erbe gelangen Juden und Heiden zwar auf dem gleichen Weg, der sie im Übrigen auch zu Nachkommen Abrahams macht, aber unter verschiedenen Voraussetzungen.

Für das Verständnis der von Paulus in Gal 3,21-4,10 zugrunde gelegten sozialen Relationen ist zunächst entscheidend, dass der Apostel in diesem Abschnitt zwischen dem *Wir* der Juden (Gal 3,23-25; 4,1-5) und dem *Ihr* der Heiden (Gal 3,26-29; 4,6-10) unterscheidet,¹⁴ wie zuvor in Gal 2,15-21 und Gal 3,1-5.¹⁵ Denn im Gegensatz

¹² Die Instanz eines ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ wurde schon in Gal 1,8 hinterfragt. Zur Beschreibung seiner eigenen Verkündigung zieht Paulus dagegen einen ἄγγελος θεοῦ (Gal 4,14) zum Vergleich heran.

¹³ Es kann nicht überraschen, dass der Apostel diese Argumentation im Römerbrief aufgab und dahingehend modifizierte, dass er den Begriff νόμος in Röm 7 auf verschiedene Gesetze, unter anderem auf den νόμος τοῦ θεοῦ (Röm 7,22.23.25, vgl. auch Röm 8,7), anwandte.

¹⁴ Das gilt auch für Gal 3,14; vgl. dazu etwa T. L. DONALDSON, The „Curse of the Law“ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13-14, in: NTS 32 (1986) 94-112: 94-99, und M. MAYORDOMO, Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik (WUNT 188), Tübingen 2005, 147.

¹⁵ Ein zusammenhängender Abschnitt Gal 2,15-3,5 mag, zumal angesichts der Anrede in Gal 3,1, sperrig wirken, wird doch in Gal 2,15-21 zunächst Christus ins Zentrum gerückt, in Gal 3,1-5 dagegen der Geist. Damit stellt Paulus aber ein Konzept vor, das er im Fortgang des Korpus verfolgen wird. Er betont unterschiedliche Heilsereignisse im Zusammenhang mit Juden und Heiden. Das zeigt sich am deutlichsten in der doppelten Verwendung des Verbs ἐξαποστέλλω (Gal 4,4.6). Freilich wurden auch die Judenchristen durch den Empfang des

zu den Juden unterstanden die heidnischen Galater bislang nie dem Gesetz; sie waren auch nicht Kinder Gottes, sondern Sklaven fremder Götter (Gal 4,8). Damit wird deutlich, dass der Text trotz Gal 3,29 primär von der Gotteskindschaft und nicht von der Abrahamskindschaft handelt. Paulus setzt implizit und ohne diese Annahme zu begründen voraus, dass die Juden schon immer Kinder Gottes waren. Die grundsätzliche Differenz zwischen Juden und Heiden ist seit dem Verweis auf die Natur der Juden in Gal 2,15, die der natürlichen Sündhaftigkeit der Heiden ontologisch entgegengesetzt ist, vorausgesetzt.

Durch das Gesetz werden die Juden den Heiden in ihrer Sündhaftigkeit jedoch gewissermaßen gleichgestellt. Wenn Paulus schreibt, die *γραφή* habe alles unter der Sünde zusammengeschlossen (Gal 3,22), bezieht er sich offenbar auf Gal 3,10. Denn da „geschrieben steht, dass jeder verflucht ist, der nicht dabei bleibt alles im Buch des Gesetzes Geschriebene zu tun“¹⁶, schließt die *γραφή* aufgrund der von ihr gemachten Vorgabe die Juden wie Sklaven unter der Aufsicht der Sünde mit den von Natur aus sündigen Heiden zusammen; *ὄνο* beschreibt die Unterjochung unter den Einfluss der Sünde, der in Gal 3,22 bereits – einmalig im Galaterbrief – als personifizierte Größe in Ansätzen die negative Wirkmächtigkeit zugesprochen wird, die sie im Römerbrief erhält.¹⁷

Geistes (Gal 3,14) und die Heidenchristen durch Christi Selbsthingabe (Gal 3,1) gerettet. Aber Paulus akzentuiert das gleiche, beiden Gruppen widerfahrene Heilsereignis je unterschiedlich. Es empfiehlt sich daher Gal 2,15-21 und Gal 3,1-5 strukturell zusammenzuziehen. Wenn man das Korpus (Gal 1,13-6,10) zwischen Briefeingang und -schluss (Gal 1,1-5.6-12; 6,11-17.18a) in Anlehnung an die antike Rhetorik – vgl. dazu BETZ, Gal (Anm. 5) 54-72 – in *narratio* (Gal 1,13-2,14) und *argumentatio* (Gal 2,15-6,10) unterteilt, kommt Gal 2,15-3,5 die Funktion einer Einleitung zu *probatio* (Gal 3,6-5,15) und *refutatio* (Gal 5,16-6,10) zu.

¹⁶ Gal 3,10: γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.

¹⁷ Vgl. v. a. Röm 7,14. Wenn T. SÖDING, „Sie ist unsre Mutter“. Die Allegorie über Sara und Hagar (Gal 4,21-31) in der Einheitsübersetzung und bei Paulus, in: C. Dohmen / C. Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (FS F.-L. Hossfeld) (SBS 211), Stuttgart 2007, 231-237: 236, schreibt, „die Tora vom Sinai, für Paulus die Magna Charta des von der Verheißung bestimmten Bundes, wird zum Instrument der Sünde, die versklavt“, zeigt sich, wie sehr seine Exegese vom Römerbrief beeinflusst ist. Die Sünde ist im Galaterbrief noch kein die Argumentation tragendes Konzept (vgl. Gal 1,4; 2,15.17; 3,22). Gal 3,21 lässt zwar eine erste Würdigung des Gesetzes erkennen, der Begriff *νόμος* gewinnt darüber hinaus aber selten positive Züge. Schon der Vergleich mit dem Pädagogen in Gal 3,24-25 bleibt ambivalent. Der Apostel ist weit davon entfernt, das Gesetz aus dem Unheilzusammenhang zu lösen. Söding setzt voraus, dass Paulus „ausdrücklich nicht gegen die Tora, sondern mit ihr (Gal 4,21)“ (234) argumentiert. In Gal 4,21 ersetzt der Apostel allerdings die

In Gal 3,23 modifiziert Paulus das Gesagte, indem er ὑπὸ ἀμαρτίαν (Gal 3,22) durch ὑπὸ νόμου ersetzt. Die Differenzierung zwischen Juden und Heiden wird deutlicher; es sind die Juden, die unter der Aufsicht des νόμος eingeschlossen sind. „Versklavt“ sind sie im Gegensatz zu den Heiden nicht als Sklaven, sondern insofern sie vom Gesetz als Pädagogen bewacht und behütet werden (Gal 3,23-25). Paulus setzt Vorstellungen voraus, wie wir sie etwa in Platons Lysis finden (208a-d). Der frei geborene, unmündige Sohn befindet sich unter der Aufsicht des Pädagogen, der in der Regel selbst ein Sklave war. In Gal 4,2 bringen die ἐπίτροποι und οἰκονόμοι erbrechtliche und ökonomische Aspekte stärker zum Tragen. Da sich der unmündige Erbe in der Obhut von Vormündern und Aufsehern befindet, unterscheidet sich sein Alltag nicht von dem eines Sklaven, obwohl er Herr über alles ist (Gal 4,1-2).

Als unmündige Erben sind die Juden den versklavten Heiden insofern gleichgestellt, als sie wie diese ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3) versklavt sind. Deshalb kann die Zuwendung der heidnischen Galater zum Gesetz als Rückfall in die Versklavung beschrieben werden (Gal 4,9).¹⁸ Um Anteil am Erbe zu erhalten, müssen sie wie Sklaven vom Einfluss des Gesetzes freigekauft werden. Sie erlangen damit jedoch nur im vollumfänglichen Rechtssinn die Kindschaft, die ihnen schon von jeher zu Eigen ist (Gal 3,13; 4,5).

Die Galater waren dagegen als Sklaven fremder Götter (Gal 4,8) zunächst nicht Kinder und Erben. Bereits in Gal 3,26 qualifiziert Paulus die heidnischen Adressaten aber als υἱοὶ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Möglich ist das, weil sie aufgrund des Glaubens in der Taufe Christus, den *Sohn* Gottes (Gal 2,20; 4,4.6), angezogen haben und somit im plastischen Sinne ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind (Gal 3,27-28). Söhne Gottes sind die Heiden demnach nur im Sohn.

In der Taufe, die das In-Christus-Sein zur Folge hat, wird der Geist empfangen (vgl. 1 Kor 12,12-13), folglich erlangen die Galater die Gotteskindschaft durch den ausgesandten Geist, der sie „Abba, Vater“ rufen lässt (Gal 4,6). Der parallele Gebrauch des Verbs ἐξαποστέλλω in Gal 4,4.6 könnte den Eindruck erwecken, dass die Juden aufgrund des Loskaufes durch den ausgesandten Sohn zu mündigen Söhnen,

sonst übliche Zitateinleitung mit γραφή (Gal 3,8; 4,30) nur ausnahmsweise, weil er die Perspektive der „gesetzesversessenen“ Galater einnimmt. Deswegen ist an der Unterscheidung von γραφή und νόμος gleichwohl festzuhalten.

¹⁸ Vgl. dazu etwa M. BACHMANN, Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4.21-5.1, in: ders., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40), Fribourg/Götttingen 1999, 127-158: 144-147.

die Heiden aber aufgrund der Sendung des Geistes zu Söhnen Gottes werden. Doch Paulus verschränkt die beiden Aspekte des gleichen Heilsereignisses miteinander.

Deutlich wird das im Blick auf den Glauben. Denn die Wendung διὰ τῆς πίστεως begegnet nicht nur im Zusammenhang mit der Kindschaft der heidnischen Adressaten in Gal 3,26, sondern bereits in Gal 3,14 (vgl. auch Gal 2,16). Der Vers enthält zwei parallele, mit dem Hinweis auf die Kreuzigung verknüpfte Finalsätze,¹⁹ deren einer den Segen für die Heiden ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ beschreibt, während der andere den Empfang des Geistes διὰ τῆς πίστεως auf Seiten der Juden thematisiert. Paulus ordnet bereits hier beiden Gruppen ein zentrales Element der Taufe zu, das ἐν-Χριστῷ-Ἰησοῦ-Sein und den Empfang des Geistes. Beide Elemente gehen auf den Kreuzestod zurück (Gal 3,13), der so auch für das Heil der Heiden Relevanz gewinnt.²⁰

Juden und Heiden erlangen als unmündige Söhne und Sklaven dank des Kreuzestodes Jesu durch den Geistempfang in der Taufe die Teilhabe am zentralen heilsgeschichtlichen Datum, welches die Gotteskindschaft und das Erbe Gottes vermittelt. Die einen verlieren damit den Status der Unmündigen, die anderen jenen der Sklaven. Die Differenz von Juden und Heiden ist ἐν Χριστῷ aufgehoben (Gal 3,28).²¹ Der Apostel betont folglich, dass Juden und Heiden trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft dank der Sendung des Geistes in Christus das Erbe als Kinder Gottes teilen.

Dabei sind die Erben Gottes zugleich die Erben Abrahams, der selbst, wie gesehen, Erbe Gottes ist. Für Paulus ist das Erbe Abrahams aufs Engste mit dem Begriff

¹⁹ In Gal 4,4-5 hängen die beiden Finalsätze, die sich hier beide auf die Juden beziehen, wegen der Entsprechung von γενόμενον ὑπὸ νόμον (Gal 4,4) und τοὺς ὑπὸ νόμον (Gal 4,5) offenbar vom Partizip γενόμενον ab. Daher dürften auch die beiden Finalsätze in der vergleichbaren Konstruktion in Gal 3,13-14 von der partizipialen Wendung γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρρα abhängen. Damit beziehen sich die Finalsätze in Gal 3,14 auf die Fluch-Werdung, d. h. auf die Kreuzigung (ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου), und *nicht* auf den Freikauf der Juden. Die Kreuzigung wird zwar aufgrund des Kontextes als Fluch-Werdung zugunsten der Juden (ὑπὲρ ἡμῶν) beschrieben, der Zweck dieser Fluch-Werdung ist mit den Finalsätzen aber umfassender bestimmt.

²⁰ Damit bricht der Apostel zugleich die Scheidung aus Gal 2,15-3,5 auf, wo er den Geistempfang im Zusammenhang mit den Heiden (Gal 3,2), den Gekreuzigten aber wie in Gal 3,13-14 in Beziehung zu beiden Gruppen thematisierte (Gal 2,19; 3,1).

²¹ Daher kann Paulus in Gal 4,6 inklusiv von τὰς καρδίας ἡμῶν sprechen, deswegen kann Gal 3,26 auch als Begründung für den vorausgehenden Vers dienen. In Gal 3,28 werden offenbar nur heidnische Adressaten mit πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἕστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ angesprochen, obschon die Einheit von Heiden *und* Juden thematisiert wird. Doch abgesehen davon, dass sich εἰς ἕστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ auch auf die Aufhebung der sozialen und geschlechtlichen Differenzen bezieht, verdankt sich die Wendung Gal 3,26 (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἕστε).

ἐπαγγελία verbunden (Gal 3,18), der in der Genesis selbst nicht begegnet. – Die Verse Gal 3,21-22 fungieren als Übergang zum anderen Erbschaftskonzept. – Schon Gal 3,14 gibt daher mit dem Stichwort ἐπαγγελία das Thema des anschließenden Abschnitts vor. Die Verheißung gilt nebst Abraham allerdings nur dem alleinigen σπέρμα Christus (Gal 3,16.19).²² Da Christus als einzigem Nachkommen Abrahams das Erbe gilt, kann man aber wiederum auch nur in Christus das Verheißene erben. Denn wer ἐν Χριστῷ ist, ist auch τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα und somit Erbe (Gal 3,29).²³ Indem Paulus von einem einzigen σπέρμα Abrahams ausging, dem die Verheißung galt, hebelte er den Einwand, die Heiden stünden genealogisch nicht in der Erblinie Abrahams, aus. Obschon die Juden von jeher Kinder Gottes und genealogisch betrachtet auch Nachfahren Abrahams sind, erben auch sie, wie die Heiden, nur, insofern sie διὰ τῆς πίστεως (Gal 3,14) in Christus σπέρμα Abrahams sind. Deswegen kann Paulus die οἱ ἐκ πίστεως in Gal 3,7 programmatisch υἱοὶ Ἀβραάμ nennen.

Indem Paulus die Gotteskindschaft und die Eigenschaft, τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα zu sein, parallel verhandelt und beide an Christus bindet (Gal 3,26.29), handelt er sich allerdings ein Problem ein. Denn dadurch gewinnt er gewissermaßen zwei Erblinien, die beide auf die διαθήκη Gottes bezogen sind. Die Gläubigen erben zum einen als τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα (Gal 3,18.29), zum anderen als Kind und Erbe Gottes (Gal 4,1.7). In Gal 3,29-4,1 stoßen die beiden Konzepte unmittelbar aneinander. Denn Gal 3,29 thematisiert die Erbschaft als τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα, Gal 4,1 korrespondiert dagegen mit Gal 4,6-7 und beschreibt folglich die Erbschaft als Gotteskind. Das Konzept aus Gal 3,29 wird in der Hagar-Sara-Perikope aufgegriffen; dagegen ist das Motiv der Sklaverei zunächst mit dem Konzept aus Gal 4,1 verbunden.

Notwendig war diese doppelte Erbschaftskonzeption schon deshalb, weil die Taufe, durch welche die Unterschiede zwischen Juden und Heiden aufgehoben wurden, nach traditioneller Lesart die Gotteskindschaft, nicht aber die Abrahamskindschaft vermittelt. Die Abrahamskindschaft integrierte Paulus vermutlich deshalb in seine Argumentation, weil ihm dieses Konzept von seinen Gegnern vorgegeben war.²⁴

²² Damit ist nicht behauptet, dass Paulus für Abraham das Heil außerhalb Christi vorsah. Abraham selbst steht innerhalb der Argumentation aber außerhalb des Blickwinkels, weil sich der Apostel aufgrund der jüdischen Vorgabe mit der Frage nach den rechtmäßigen Nachkommen Abrahams auseinandersetzte.

²³ Das gilt, obwohl der Apostel in Gal 3,29 das ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aus dem vorangehenden Vers nicht unmittelbar wiederholt, sondern zu ὑμεῖς Χριστοῦ variiert.

²⁴ Die drei „Abstammungsverhältnisse“, denen zufolge die Galater Kinder Gottes, Abrahams und des Apostels sind, sind zwar miteinander verwoben, fußen aber auf je eigenen motivgeschichtlichen Traditionen. Der Gedanke der Gotteskindschaft ist älter als die Auseinanderset-

Festzuhalten bleibt, dass es Paulus in Gal 3,6-4,10 darum geht, für Heiden und Juden die gleichen Ausgangsbedingungen trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft (Gal 2,15) zu erweisen. Juden und Heiden sind nur in Christus Nachkommen Abrahams. Und: Die Juden sind keine Sklaven, aber als unmündige Kinder Gottes faktisch nicht besser als diese gestellt, weil auch sie keinen Anteil am Erbe haben. Dieser Zusammenhang ist insofern nicht unwesentlich, als damit deutlich wird, dass die Sklaverei, in die nach Gal 4,24 der Bund vom Sinai gebiert,²⁵ bereits vorab relativiert wird. Israel kann nie Sklave sein, es ist immer Kind Gottes, auch wo es unter dem Gesetz steht. In den Augen des Apostels ist es als unmündiger Erbe zwar unter das Gesetz versklavt, aber es ist nicht Sklave, sondern Herr.

2. Abrahams Söhne

Vergleicht man Gal 4,21-31 mit der Genesisrezeption in Gal 3,6-4,10, fallen einzelne Unterschiede auf: (1) Während Gal 3,17 nur den Abrahamsbund als διαθήκη qualifiziert, finden sich in Gal 4,24 δύο διαθήκαι. Man kann darauf verweisen, dass im einen Fall die Bedeutung „Testament“, im anderen der „Bund“ akzentuiert ist, doch fraglos wurde Gal 4,24 auch vor dem Hintergrund von Gal 3,17 rezipiert; außerdem ist in beiden Fällen dem Abrahamsbund die Gesetzgebung am Sinai gegenübergestellt. (2) Während Gal 4,1 nur die faktische Gleichstellung der unmündigen Söhne unter dem Gesetz mit den Sklaven behauptete, setzt Gal 4,24 die Versklavung der Söhne vom Sinai voraus. (3) Trotz Gal 3,7 befasst sich Gal 3,8-4,10, wie gesehen, vorran-

zung mit den Galatern (1 Thess 1,3; 3,11.13), auch wenn sich in deren Verlauf begriffliche Verschiebungen zeigen (υἱὸν θεοῦ, Gal 3,26). Die Abrahamskindschaft verdankt sich der Auseinandersetzung mit den Vorgaben der Genesis, die vermutlich von den Judaisten in die Debatte eingeführt wurde. Paulus' Mutterrolle ist vorrangig im Kontext der antiken Freundschaftsethik verankert (s. u.).

²⁵ SÖDING, Mutter (Anm. 17) 234, sieht mit εἰς δουλείαν γεννώσα Hagar angesprochen und übersetzt: „Die eine, vom Berg Sinai, gebiert zur Sklaverei“. Was er mit „relativer Anschluss“ meint, wenn er μία auf αὐται und damit auf die beiden Frauen bezieht, bleibt zwar unklar. Da μία aber offenkundig mit δύο διαθήκαι korrespondiert, ist es der Bund, der in die Sklaverei gebiert. Die Identifizierung mit einer Kinder zur Welt bringenden Frau ist im Rahmen der Allegorese ja gerade intendiert. Ausgehend von der Differenzierung zwischen dem Bund und Hagar entwickelt Söding einen topographischen Kontrast zwischen dem jetzigen Jerusalem und Sara (235), indem er das δέ in Gal 4,25b adversativ versteht. Ähnlich argumentiert auch J. C. O'NEILL, ‚For this Hagar is Mount Sinai in Arabia‘ (Galatians 4.25), in: S. Moyise (Ed.), *The Old Testament in the New Testament* (FS J. L. North) (JSNT.S 189), Sheffield 2000, 210-219: 212-213.

gig mit den Söhnen Gottes. Die Abstammung von Abraham wird nur im Zusammenhang mit dem σπέρμα Christus thematisiert. Erst in Gal 4,21-31 setzt sich Paulus dezidiert mit den Söhnen Abrahams auseinander. Im Rahmen der Allegorese gibt es dagegen trotz des Erbschaftsthemas keine unmittelbare Verbindung mit der Gotteskindschaft.

Diese Differenzen lassen sich unterschiedlich deuten. Sie können als Korrektur der vorausgehenden Ausführungen aufgefasst werden, etwa in dem Sinne, dass Paulus dem Sinaibund die Qualifizierung als διαθήκη doch nicht gänzlich absprechen wollte. Sie lassen sich außerdem als vertiefende argumentative Ergänzung verstehen. Beide Aspekte, Korrektur und Ergänzung, wird man nicht gänzlich außer Acht lassen dürfen. Die vorrangige Funktion von Gal 4,21-31 dürfte jedoch darin bestehen, ein Problem der vorausgehenden Erbschaftsargumentation zu lösen.

Denn Paulus führt mit den erwähnten Unterschieden eine weitere Differenzierung ein. Möglich ist das, weil er diese zweite Genesisrezeption ausdrücklich als Allegorese kennzeichnet.²⁶ Gal 3,6-4,10 und Gal 4,21-31 liegen damit unterschiedliche Lektürekonzepte zugrunde, obschon Entsprechungen und Verbindungslinien nicht fehlen. Die beiden Abschnitte sind zwar über Abraham (vgl. Gal 4,22) verknüpft, wegen der Allegorese in Gal 4,21-31 sind sie aber auseinander zu halten.

2.1. Der erbende Sohn und der nicht erbende Sohn

Paulus sah sich mit dem Problem konfrontiert, dass seine judaistischen Gegner selbst getauft waren und an Christus glaubten. Der Glaube wird im Hagar-Sara-Abschnitt daher nicht mehr thematisiert. Auch die Gegner waren Söhne Abrahams im Glauben (Gal 3,7). Auch sie hatten in der Taufe Christus angezogen, waren ἐν Χριστῷ und als solche auch τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα (Gal 3,29). Diese unabweisbare Tatsache machte eine weitere Differenzierung der Söhne Abrahams notwendig.

Paulus bezeichnet Jesus zwar nie als Sohn Abrahams; indem er ihn zum einzigen σπέρμα Abrahams erklärt (Gal 3,16), führt er die Abstammung von Abraham jedoch auf den einzigen Nachkommen Christus hin. Der Begriff σπέρμα fällt in der Allego-

²⁶ Faktisch handelt es sich um die Allegorese eines nicht-allegorischen Textes. Zur Differenzierung vgl. H.-J. KLAUCK, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13), Münster 1978, 354-356. Zur Diskussion der in Gal 4 angewandten Methode der Allegorese vgl. etwa A. DAVIS, Allegorically Speaking in Galatians 4:21-5:1, in: Bulletin for Biblical Research 14 (2004) 161-174, und S. DI MATTEI, Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics, in: NTS 52 (2006) 102-122, bes. 104-114.

rese der Hagar-Sara-Erzählung zwar nicht mehr, faktisch erläutert Paulus aber zwei unterschiedliche Weisen, in Christus σπέρμα Abrahams zu sein.²⁷ Denn in Gal 4,21-31 legte er dar, dass nicht beide Söhne Abrahams erbten und nicht beide in Freiheit lebten. Entsprechend begegnen innerhalb der Allegorese zwar zwei Bünde als Testamente. Das Testament vom Sinai, das auch hier nicht ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird, vermittelt aber nicht das Erbe Gottes.²⁸

Der Rückgriff auf die ἐπαγγελία (Gal 3,14-18.21.22.29) in Gal 4,23.28 macht deutlich, dass sich Paulus in der Hagar-Sara-Perikope konsequenterweise auf die Erblinie, die als τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα Anrecht am Erbe vermittelte, bezog. Gal 4,21-31 legt daher vor allem Gal 3,15-20.29 weiter aus. Denn mit der Hagar-Sara-Perikope behauptete der Apostel, dass nur die Gläubigen, die aus dem Geist lebten, nicht aber jene, die auf das Fleisch vertrauten, Anteil am verheißenen Erbe erhielten (Gal 4,29-30).

Zur Begründung dieser Differenzierung rekurrierte Paulus wieder auf die Genesis. Im Kontext von Gen 15,6, dem für Paulus zentralen Vers, kommt die für die Erbschaftsfrage wesentliche Nachkommenschaft nicht nur im – bei Paulus für Christus reservierten Begriff – σπέρμα (Gen 15,3.5.13.18), sondern auch im Problem der Kinderlosigkeit (ἄτεκνος, Gen 15,2) zur Sprache, die einmal durch Hagar (τεκνοποιέω, Gen 16,2) und einmal durch Sara überwunden wird (τέκνον, Gen 17,16). In beiden Versen korrespondiert die Herkunft aus der jeweiligen Frau (ἐξ αὐτῆς) mit der Ankündigung, der aus Abraham Hervorgehende (ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, Gen 15,4) werde ihn beerben.

Für Isaak und Ismael gilt daher, dass ihre Geburt die Sorge Abrahams, kinderlos zu bleiben, als unbegründet erweisen sollte. Sie stehen in der Genesis daher vorerst auch beide in Opposition zu ὁ δὲ υἱὸς Μασεκ τῆς οἰκογενεοῦς, dem Abraham ursprünglich sein Erbe vermachen wollte (Gen 15,2-3). Beide kommen daher zunächst als Erben in Betracht. Denn da ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, οὗτος κληρονομήσει σε die Opposition zu ὁ δὲ οἰκογενής μου κληρονομήσει με (Gen 15,3.4) bildet, wird Ismael mit Gen 16,2 (τεκνοποίησιν ἐξ αὐτῆς) als potenzieller Erbe angesprochen.

²⁷ In der Genesis ist auch Ismael σπέρμα Abrahams (Gen 21,13), wenngleich in Isaak das σπέρμα Abrahams benannt werden soll (Gen 21,12; vgl. Röm 9,7).

²⁸ Ob Paulus diese Bünde aus Gen 17 herausliest, wie G. SELLIN, Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21-31, in: U. Mell/U. B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (FS J. Becker) (BZNW 100), Berlin 1999, 59-84: 82, annimmt, scheint fraglich. Eher dürfte Gen 17 bereits wie später in Röm 4,11 als Besiegelung des unbeschnitten geschlossenen Bundes verstanden worden sein. Paulus ging vermutlich von einem einzigen, in Gen 15 begründeten Abrahambund aus, dem er im Rahmen der Allegorese den Sinaibund gegenüberstellte. Vgl. auch DI MATTEI, Allegory (Anm. 26) 118-120.

Erst Gen 21,10 leitet die Trennung der beiden Brüder ein. – Deshalb ist der Vers für Paulus so bedeutsam (Gal 4,30). – Das vertraute Miteinander der beiden Söhne Abrahams (παίζοντα μετὰ Ισαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς, Gen 21,9), das zu einer gleichberechtigten Erbschaft Anlass geben könnte, soll auf Bestreben Saras aufgehoben werden (οὐ γὰρ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου, Gen 21,10). Paulus leugnet nicht, dass Ismael einer der beiden Söhne Abrahams war (Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν), nämlich der, den er aus der Magd erhalten hatte (ἐκ τῆς παιδίσκης, Gal 4,22.23), spricht Ismael in Gal 4,30 jedoch seinerseits die in Gen 15 verheißene Erbschaft ab.

In der Genesis ist Ismael zwar ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης (Gen 21,10.13), aber niemals παῖς. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, dass der Sohn der Sklavin Sohn des Herrn und der Herrin war (Gen 16,2-3.15-16). Für Paulus ist der Sohn der Sklavin dagegen selbst Sklave (Gal 4,24-25). Der Apostel setzt offenbar das römische Recht voraus, wonach die Nachkommen einer Sklavin und eines Freien Sklaven sind (Gaius, Institutiones I 82). Er akzentuierte dadurch nicht nur den Gegensatz von Freiheit und Sklaverei, er stellte auch den Sohn der Hagar dem Sohn der Masek, dem οἰκογενῆς (Gen 15,3), rechtlich gleich, obschon er mit δουλεία einen anderen Begriff für den Sklavenstatus verwendete (vgl. Gen 15,13-14). Ismael war damit erbuntauglich – nach Gen 15,4 erbte der Sklave ja nicht.

Das Gegenüber von erbberechtigten Söhnen einerseits sowie Sklaven und nicht erbberechtigten Söhnen andererseits bestimmte, wie gesehen, auch Paulus' Ausführungen zu der über die Gotteskindschaft vermittelten Erblinie in Gal 3,14-4,10. Für das Thema der Abrahamnachkommenschaft spielte die Sklaverei zuvor dagegen keine Rolle. Das Verhältnis Ismaels zu Abraham entspricht zwar in gewisser Weise jenem der Juden zu ihrem göttlichen Vater – sie sind Söhne, verfügen aber nicht über das Erbe. Es besteht aber auch ein wesentlicher Unterschied: Während der unmündige Erbe ein Entwicklungsstadium beschreibt, ist Ismael dauerhaft vom Erbe ausgeschlossen.

Ismael steht auch nicht Pate für die Juden, sondern für die Judenchristen, die zum Glauben an Christus gelangt sind, aber weiterhin auf die Beschneidung vertrauen. Sie sind insofern vom Erbe ausgeschlossen, als sie in Christus vom Gesetz, dem Pädagogen, befreit grundsätzlich Anteil daran erhielten, ihr Erbe aber nicht annahmen, weil sie nicht aus ihrer Unmündigkeit heraustraten. Sie sind zwar wie Ismael Söhne Abrahams, aber nicht erberechtigte Söhne Abrahams, weil sie das Erbe nicht aus der Verheißung, sondern aus dem Gesetz erwarten, also aus einem Testament, das nach Ansicht des Apostels nicht die Erbschaft vermittelt, weil es einen nicht rechtmäßigen Zusatz darstellt. Die mündigen Erben Gottes leben dagegen allein aus der Verheißung (vgl. Gal 3,15-20.29; 4,23). Christliche Juden wie Heiden, die allein

auf die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus hoffen, entsprechen daher dem erbenden Isaak.

Im Hintergrund der Gegenüberstellung der beiden Söhne steht die Überzeugung aus Gal 3,18, dass das Erbe nicht mehr aus der Verheißung kommt, wenn es aus dem Gesetz kommt. Denn in Gal 4,23 nimmt Paulus mit δι' ἐπαγγελίας offenbar Gal 3,18 aus dem Zusammenhang der διαθήκη-Ausführungen und damit die Erbschaftsfrage auf, stehen die beiden Frauen doch für zwei Testamente, ein wirksames und ein unwirksames. Daher korrespondiert ἐκ τῆς παιδίσκης (Gal 4,23) mit ἐκ νόμου (Gal 3,18), ἐκ τῆς ἐλευθέρως mit ἐξ ἐπαγγελίας. Gal 4,30 wird feststellen, dass das Erbe nicht aus der Magd und folglich nicht aus dem Gesetz kommt.

Die Hagar-Sara-Perikope dient daher der weiteren Entfaltung von Gal 3,15-20, wo ja bereits Abraham und sein σπέρμα angesprochen wurden (vgl. auch Gal 3,29). Sie macht rückblickend deutlich, dass die allgemein gehaltenen Ausführungen zum Testament Gottes bereits auf die innerchristliche Kontroverse zielten, obschon sie zunächst mit Blick auf die Erbschaft der Söhne Gottes weitergeführt wurden (Gal 4,1.7).

Halten wir fest: In der Hagar-Sara-Perikope thematisiert der Apostel weder die ethnische Herkunft noch die Gotteskindschaft Israels, er stellt den Heiden vielmehr zwei verschiedene innerchristliche Positionen vor. Gal 4,21 wendet sich ja direkt an die Adressaten. Nachdem Paulus in Gal 3,21-4,10 dargelegt hat, dass Juden und Heiden trotz ihrer auch theologisch zu unterscheidenden Herkunft die heilsgeschichtlich gleiche gemeinsame Zukunft in der Taufe gewonnen haben, geht es nun unter Anknüpfung an Gal 3,15-20 darum, den Galatern bewusst zu machen, dass nur das Vertrauen auf die Verheißung, nicht aber die Verpflichtung auf das Gesetz Anteil am Erbe Abrahams verleiht. Fraglos wurde Israel von den Ausführungen in Gal 4,21-31 mittelbar getroffen, doch es ging Paulus um die innerchristliche Opposition.²⁹ In diesem Punkt berührt sich die Hagar-Sara-Perikope mit dem biographischen Rückblick, in dem Paulus die Judaisten als ψευδαδέλφους (Gal 2,4) kennzeichnete.

2.2. Kinder κατὰ σάρκα und Kinder κατὰ πνεῦμα

Auch die Herkunftsfrage wird in der Hagar-Sara-Perikope anders verhandelt als in Gal 3,8-4,10, wo die unterschiedliche Herkunft von Juden und Heiden im Zusammenhang mit der Gotteskindschaft thematisiert wurde, wohingegen Söhne Abrahams

²⁹ Vgl. auch etwa MUSSNER, Gal (Anm. 5) 325; kritisch dagegen unlängst wieder M. WOLTER, Das Israelproblem nach Gal 4,21-31 und Röm 9-11, in: ZThK 107 (2010) 1-30: 12 Anm. 24, 16-17 Anm. 37.

neben dem σπέρμα Christus auch in Gal 3,15-20 nicht erwähnt wurden. Erst in Gal 4,21-31 werden dem Verheißungsbund und dem Gesetz im Zuge der Allegorese Nachkommen zugeordnet.³⁰

Die Position der Judaisten implizierte, dass männliche Heidenchristen sich nicht nur taufen, sondern auch beschneiden lassen mussten. Mit Hagar und Sara stehen sich in der Allegorese daher nicht nur unterschiedliche Bundesvorstellungen, sondern auch zwei Initiationskonzepte gegenüber. Denn die beiden Frauen bringen ihre Kinder auf je unterschiedliche Weise zur Welt. Der Geburt κατὰ σάρκα ist zunächst jene δι' ἐπαγγελίας gegenübergestellt (Gal 4,23) – um so an die Erbschaftsfrage anzuknüpfen (vgl. Gal 3,18) –, der dann die Geburt κατὰ πνεῦμα entspricht (Gal 4,29).

Mit der Geburt κατὰ πνεῦμα dürfte wenn nicht die Taufe selbst so doch zumindest die Teilhabe an der Christusgemeinschaft im Geist angesprochen sein (vgl. Gal 3,26-28; 4,6). Die Geburt κατὰ σάρκα steht dagegen für die Beschneidung. Entsprechend stellt Paulus dem Korpus die Frage voran, ob die an der Beschneidung interessierten Galater, die im Geist begonnen haben, im Fleisch enden wollen (Gal 3,3).

Im Unterschied zum Römerbrief (Röm 4,9-12) bringt der Apostel im Galaterbrief die Beschneidung im Kontext seiner Genesisrezeption nicht ausdrücklich zur Sprache. Sie deutet sich aber im Hinweis auf die Geburt nach dem Fleisch an (Gal 4,23. 29). Damit ist auch auf der Bildebene nicht die natürliche Zeugung im Gegensatz zur außergewöhnlichen im hohen Alter δι' ἐπαγγελίας angesprochen.³¹

Es ist zwar richtig, dass Gen 18,11-12 im Zusammenhang mit der verheißenen Geburt Isaaks das hohe Alter beider Elternteile und die Menopause Saras problematisiert (vgl. auch Gen 21,7). Die Verheißung, dass der Nachkomme Abrahams Erbe sein werde, erging an Abraham aber bereits in Gen 15,4 also noch vor der Geburt Ismaels. Paulus rekurriert in Röm 4,19 seinerseits darauf, dass beide Erzeltern hoch

³⁰ Wie wichtig die Frage der Nachkommen im Rahmen der Genesisauslegung war, zeigt sich daran, dass Paulus in Röm 9,6-9 der Sache nach an seiner Deutung aus dem Galaterbrief festhielt – das Zitat aus Gen 21,12 in Röm 9,7 thematisiert implizit das Schicksal Ismaels –, auch wenn er seine Auslegung dort nicht mehr unmittelbar mit dem Bundesbegriff verband (vgl. Röm 9,4). Das ist bei aller Anerkennung der differenzierteren Auseinandersetzung des Römerbriefes im Blick zu behalten, entsprechend nüchtern urteilt WOLTER, Israelproblem (Anm. 29) 27-28. Freilich gibt es Verschiebungen im Römerbrief, etwa bei der Würdigung des Gesetzes; seinen Grundpositionen bleibt Paulus jedoch treu. Auch in Röm 9,6-9 wird das Thema der beiden Abrahamssöhne getrennt von Röm 4 behandelt, obschon der Bezug über die ἐπαγγελία gegeben ist. Anders als im Galaterbrief behandelt Paulus mit dem Rückgriff auf Isaak allerdings keine innerchristliche Differenzierung, sondern das Verhältnis zu Israel.

³¹ So WOLTER, Israelproblem (Anm. 29) 10-11.14-15.

betagt waren, aber nicht um die *ἐπαγγελία* zu beschreiben, sondern um die Glaubens-treue Abrahams zu unterstreichen. In Gal 4,23.29 thematisiert er zudem die Geburt, nicht die Zeugung oder Empfängnis der Kinder,³² die Geburt verlief aber in beiden Fällen nach natürlichen Regeln.

Mit δι' *ἐπαγγελίας* (Gal 4,23) ist daher nicht mehr gesagt, als dass Isaak der Verheißung gemäß geboren wurde. Die Genesis thematisiert mehrfach den im Kontext der Beschneidung von Gott anberaumten Zeitpunkt, den *καιρός*, zu dem Sara gebären sollte (Gen 17,21; 18,10.14; 21,2). Genauso versteht Paulus *ἐπαγγελίας ὁ λόγος* in Röm 9,9, wo er Gen 18,10.14 als Mischzitat aufnimmt. Diesem Zeitpunkt steht die von Sara eigenmächtig und ungeduldig bestimmte Frist für die Zeugung Ismaels entgegen: zehn Jahre nach der Besiedelung Kanaans (Gen 16,3). Die Geburt des ersten Sohnes ist daher gewissermaßen eine Geburt *κατὰ Σάρραν*, eine Geburt nach der fleischlichen, von Sara eingerichteten Ordnung. In diesem Zusammenhang erscheint Sara somit nicht als positiv besetzte Figur.

Doch mit den Geburten ist ohnehin nur die Ebene der von Paulus interpretierend wiedergegebenen Patriarchenerzählung angesprochen. Den Rückgriff auf die beiden Söhne Abrahams kennzeichnete der Apostel schließlich als *ἀλληγορούμενα* (Gal 4,24). Der Sache nach geht es ihm nicht um die Geburt von Juden oder Heiden.³³ Denn die unabänderliche Tatsache, dass Juden von Juden und Heiden von Heiden geboren wurden, spielte für die Pragmatik des Briefes keine Rolle. Die Beschneidungsbefürworter in Galatien wollten ja nicht neue Juden als Kinder jüdischer Eltern, sondern Proselyten gewinnen. Sie wollten die Galater beschneiden, so wie Abraham sich beschnitten hatte.

Da Ismael jedoch wie Abraham am Fleisch der Vorhaut beschnitten wurde (*τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ*, Gen 17,24.25; vgl. Gen 17,11.14), konnte er Paulus als Pate für den Bund der Beschneidung gelten; ist dieser Bund doch ein Bund *ἐπὶ τῆς σαρκός* (Gen 17,13). Ismael war dadurch gleichsam der Beschneidung Abrahams zugeordnet; Gen 17,26 betont ausdrücklich, dass er am gleichen Tag (*ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἡμέρας ἐκείνης*) wie sein Vater beschnitten wurde.

³² SÖDING, Mutter (Anm. 17) 233, meint zwar zu Recht, Paulus interpretiere Gen 16 offenbar so, „dass die Erzeltern Gott ins Handwerk pfuschen“, setzt jedoch voraus, dass die Söhne auf verschiedene Weise *gezeugt* wurden. Das Verb *γεννάω* bezeichnet in Gal 4,24 aber den Geburtsvorgang, und es ist nicht erkennbar, dass Paulus den semantischen Gehalt in Gal 4,23.29 variiert.

³³ Vgl. auch KONRADT, Glauben (Anm. 6) 43-44.

Im Römerbrief wird deutlicher, dass die Wendung *κατὰ σάρκα* die Beschneidung bezeichnen kann. Denn trotz der Wortstellung bezieht sich *κατὰ σάρκα* in Röm 4,1 wie in Röm 1,3 auf das Verb.³⁴ Paulus fragt, was Abraham dem Fleisch gemäß gefunden habe. Damit knüpft er nicht nur beim Miteinander der Beschnittenen und Unbeschnittenen im Glauben an (Röm 3,30), sondern mit *τί οὖν* (vgl. Röm 3,1) auch bei der Unterscheidung von offenkundiger Beschneidung *ἐν σαρκί* und verborgener am Herzen *ἐν πνεύματι* (Röm 2,28-29).³⁵ In Röm 2,28-29 negierte Paulus die Bedeutung der äußerlichen Beschneidung, daher schloss er in Röm 3,1 die Frage an, ob die Beschneidung einen Nutzen habe. Diese Frage wird in Röm 3,30 mit dem Verweis auf die Rechtfertigung aus Glauben negativ beantwortet. Wenn es aber auf die äußerliche Beschneidung des Fleisches nicht ankommt, was hat Abraham dann *κατὰ σάρκα* gefunden?³⁶ Der Ausdruck bezieht sich folglich auf die Beschneidung.

Setzt man diese Konnotation schon für den Galaterbrief voraus, dann führt der eine Bund, der Kinder *κατὰ σάρκα* gebiert, nach dem Vorbild Ismaels durch Beschneidung zur Kindschaft, der andere nach dem Vorbild Isaaks durch die Taufe und den Empfang des Geistes (vgl. Gal 3,14) zu einer Kindschaft, die zum verheißenen Erbe führte.

Diese Unterscheidung basiert freilich weder auf der faktischen, aber für Paulus bedeutungslosen Differenz zwischen beschnittenen Juden und unbeschnittenen Heiden noch auf einer Unterscheidung von Getauften und Ungetauften. Innerhalb der Gemeinde waren alle getauft und die Frage, ob man als Jude beschnitten oder als Heide unbeschnitten war, spielte nach Ansicht des Apostels für die neue Schöpfung keine Rolle (Gal 6,15). Es ging vielmehr um die Haltung zur Beschneidung, der keine Heilsbedeutung zugeschrieben werden durfte, und um die Haltung zum aufgrund des Glaubens empfangenen Geist, durch den die Gnade der Rechtfertigung empfangen wurde (Gal 5,4-6).³⁷ Die Judaisten waren zwar getauft, aber sie stellten die eine

³⁴ Zur Textkritik und dem Problem der Satzstruktur vgl. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer. 1. Teilband: Röm 1-5 (EKK 6/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 260-261.

³⁵ Die Wendung *κατὰ σάρκα* nimmt zudem den Gegensatz in Röm 8,4-5.12-13 vorweg.

³⁶ Paulus beantwortet die Frage nicht direkt. Gnade fand Abraham (vgl. Gen 18,3: *εὖρον χάριν*) jedoch nicht im Fleisch, sondern aufgrund des Glaubens (Röm 4,3-4). Im Fleisch konnte er nur eine zuletzt unzureichende Leistungsentlohnung finden.

³⁷ Die Haltung drückt sich auch im Verhältnis zum Gekreuzigten aus: Wer sich die Gerechtersprechung im Gesetz erhofft, wird von Christus entfernt; umgekehrt wird das *σκάνδαλον* des Kreuzes durch die Beschneidung entfernt (*καταργέω*; 5,4.11). Nach Gal 6,8 macht es einen Unterschied, ob man auf das Fleisch oder den Geist sät; dabei dürfte trotz der ethischen Differenzierung zwischen der fleischlichen und der geistlichen Existenz in Gal 5,16-26 auch die

Einheit von Juden und Heiden stiftende Wirksamkeit der Taufe gerade in Frage und forderten die Beschneidung als notwendiges Element des Bundes ein.³⁸

Festzuhalten bleibt: Während Paulus in Gal 3,6-20 einerseits eine ursprüngliche Gotteskindschaft der „unmündigen“ Juden und eine mündige Gotteskindschaft der Juden und Heiden in Christus kennt und andererseits alle im Glauben als Kinder und Nachkommen Abrahams bezeichnet, unterscheidet er in Gal 4,21-31 innerhalb der Nachkommen Abrahams ἐν Χριστῷ jene, die auf die Beschneidung vertrauen, die Kinder κατὰ σάρκα, und jene, die auf den verheißenen Geist vertrauen, die Kinder κατὰ πνεῦμα.

Im Anschluss an die Hagar-Sara-Perikope kommt Paulus konkret auf die Beschneidung zu sprechen (Gal 5,2.3.6.11; 6,12.13.15). Ein erstes Mal war diese jedoch bereits im biographischen Rückblick Thema (Gal 2,3.7.8.9.12). Auch diese Berührung lässt einen Zusammenhang von Gal 1,13-2,10 und 4,21-31 erkennen. Deutlicher wird dieser Zusammenhang beim Blick auf das Freiheitsmotiv.

2.3. Kinder der Sklavin und Kinder der Freien

Beim Vergleich von Gal 4,6-10 und Gal 4,21-31 zeigt sich neben den Verschiebungen im Bereich der Erbschaft und der Kindschaft auch eine andere Akzentuierung im Zusammenhang mit der Sklaverei. Mit der Beschneidung verpflichteten sich die Galater zur Einhaltung des Gesetzes (Gal 5,3), folglich führte die von den Gegnern vertretene Beschneidung in die Sklaverei, welche in der Allegorese in der Mutterschaft der Sklavin Hagar zum Ausdruck kommt.

Obschon Paulus das Motiv der Sklaverei zunächst nicht im Rahmen der Abrahams-, sondern im Kontext der Gotteskindschaft aufgenommen hat, setzt er implizit voraus, was er zuvor in anderem Zusammenhang dargestellt hat: Wer unter dem Einfluss des Gesetzes stand, war dem Sklaven gleichgestellt (Gal 4,1.3). Der Bund

Frage der Beschneidung angesprochen sein. In Gal 6,12-13 ist der Zusammenhang von Fleisch und Beschneidung unmittelbar gegeben.

³⁸ O. WISCHMEYER, Wie kommt Abraham in den Galaterbrief? Überlegungen zu Gal 3,6-29, in: M. Bachmann / B. Kollmann (Hg.), Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 119-163: 142-143, schreibt über Paulus: „Offensichtlich versteht er die Taufe aber nicht als Überbietung der Beschneidung, als neue rituelle körperliche Zuordnung, als rituelles überbietendes Äquivalent zur Beschneidung, sondern lediglich als *eine* Möglichkeit (neben anderen) der *Darstellung* der Verbindung zu Christus. Medium dieser essentiellen Verbindung ist der Glaube (V. 29).“ Gal 3,27-28 macht aber gerade deutlich, dass Juden und Heiden durch die *Taufe* zur Einheit in Christus gelangen.

vom Sinai, der auf das Gesetz verpflichtete, führte daher in die Sklaverei der Sklavin, der Bund der Verheißung aus Gen 15 dagegen in die Freiheit der Freien (Gal 4,23. 28.31).³⁹ Während man jedoch als Jude aus der „Sklaverei“ des Gesetzes durch Christus freigekauft werden konnte (Gal 3,13; 4,1-5), gab es keinen erneuten Loskauf aus der Sklaverei Hagers weder für christliche Juden noch für christliche Heiden. Daher schließt der Apostel an die Hagar-Sara-Perikope pointiert mit Gal 5,1 an, wo er von einer erneuten Unterjochung der durch Christus Befreiten warnt.

Auch wenn die in Gal 4,30 angesprochene Erbschaftsfrage für das Interesse der Galater zentral ist, bildet sie nicht das Ziel der Argumentation in Gal 4,21-31. Denn der Abschnitt kreist auch um die Frage von Sklaverei und Freiheit. Nicht nur wegen der erbrechtlichen Konsequenzen, sondern auch und vor allem deshalb wird Ismael als Sklave charakterisiert; entsprechend bildet Gal 4,31 den Zielsatz: Die Galater sind wie Paulus Kinder der Freien, und zwar deswegen, weil sie gemäß Isaak Kinder der Verheißung sind. Gal 4,31 schließt mit *διό* nicht begründend an den vorausgehenden Vers, sondern an Gal 4,28 an.⁴⁰ Paulus setzt folglich eine Art Syllogismus voraus: Der Sohn der Freien ist aufgrund von Verheißung geboren (Gal 4,23); die Galater sind Kinder der Verheißung (Gal 4,28); folglich sind sie Kinder der Freien (Gal 4,31).

Am Ende des Abschnitts liegt der Akzent zwar auch wegen der Überleitung zum Abschnitt Gal 5,1-15 auf der Freiheit.⁴¹ Die beiden Abschnitte sind folglich nicht nur über die Frage der Beschneidung verknüpft, die Hagar-Sara-Perikope dient gleichsam als Schriftgrundlage für Gal 5,1-15. Dennoch wird deutlich, dass sich Gal 4,21-31 mit dem Gegensatz von Sklaverei und Freiheit auch an den biographischen Rückblick anlehnt, wo Paulus erstmalig die Versklavung durch die Beschneidung und die Freiheit in Christus gegenüberstellte (Gal 2,4). Denn in Gal 3,6-4,10 hat sich der Gegensatz von Freiheit und Sklaverei zwar thematisch in der Opposition von Sklaven und mündigen Erben, das heißt *frei* geborenen Söhnen, aber nicht begrifflich niedergeschlagen.

³⁹ Vgl. auch P. BORGES, Some Hebrew and Pagan Features in Philo's and Paul's Interpretation of Hagar and Ishmael, in: P. Borgen / S. Giversen (Ed.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995, 151-164: 153-156.160-162, und SELLIN, Hagar (Anm. 28) 75-82.

⁴⁰ Gal 4,29-30 ist ein Einschub, der wie jener in 2 Kor 8,7-15 mit *ἀλλ' ὡςπερ* eingeleitet wird. Der Anschluss von Gal 4,31 an Gal 4,28 wird durch die Wiederholung der Anrede *ἀδελφοί* und die Wiederaufnahme von *τέκνα* gekennzeichnet.

⁴¹ Das gilt ähnlich für das bereits in Gal 3,3 genannte Gegensatzpaar *σάρξ/πνεῦμα* (Gal 4,29), das auf 5,16-6,10 vorausweist.

Während in Gal 3,6-4,10 versklavte Heiden und den Sklaven gleichgestellte Juden unter dem Gesetz, die nicht in Christus sind, den mündigen Söhnen Gottes in Christus gegenüber stehen, sehen wir in der Hagar-Sara-Perikope in Christus die versklavten „Kinder Abrahams“ vom Sinai mit den freien „Kindern Abrahams“ aus der Verheißung konfrontiert. Die Heiden tauchen nicht mehr als Sklaven auf. Paulus beschreibt vielmehr auch mit den Begriffen „Freiheit“ und Sklaverei“ eine innerchristliche Opposition, die an jene in Gal 2,4 erinnert.

Notieren wir als Zwischenergebnis: Der Vergleich der beiden Abschnitte Gal 3,6-4,10 und Gal 4,21-31 hat gezeigt, dass Paulus in der Hagar-Sara-Perikope zwar die Problematik aus Gal 3,15-20 entfaltet, mit seiner Allegorese die Motive der Erbschaft, Kindschaft und Sklaverei aber gerade nicht im Sinne von Gal 3,6-4,10 aufnimmt. Denn während er zunächst die gemeinsame Gotteskindschaft und Abrahamnachkommenschaft von Juden und Heiden in Christus trotz deren unterschiedlicher Herkunft thematisierte, widmete er sich in Gal 4,21-31 der Frage, wie die Stellung der Beschneidungsbefürworter, Judenchristen und Heidenchristen, innerhalb der Christusgemeinschaft zu bewerten sei. Mit der in der Geburt *κατὰ σάρκα* angedeuteten Beschneidungsfrage und dem Freiheitsmotiv, mittelbar auch mit der Erbschaftsfrage, knüpfte der Apostel innerhalb der Hagar-Sara-Perikope bei der Darstellung der Konfrontation während der Jerusalemer Gemeindeversammlung (Gal 2,1-10) an.

3. Zwei Frauen und zwei Städte

Paulus band die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern auch deswegen thematisch eng an seinen biographischen Rückblick, um im Rahmen seiner Genesis-Allegorese einen topographischen Nachteil in einen Vorteil umzuwandeln. Das wird deutlich, wenn man die beiden Frauen respektive die beiden Städte innerhalb der Hagar-Sara-Perikope mit dem Apostel und seinen Gegnern zueinander in Beziehung setzt. Dazu soll zunächst dargestellt werden, dass Paulus über seine Wehen mit der Freiheit des himmlischen Jerusalem und den erbberechtigten Kindern Abrahams und Saras verbunden ist. Im Anschluss daran ist zu zeigen, wie die Gegner im jetzigen Jerusalem mit den nicht erbenden Kindern Hagars und der Arabia verknüpft sind.

3.1. Die Wehen des oberen Jerusalem

Den beiden Frauen, die bei Paulus für die zwei Bünde stehen, sind mittelbar zwei verschiedene Städte, das jetzige und das obere Jerusalem, zugeordnet, denen ebenfalls die Mutterrolle zugewiesen wird. Das jetzige Jerusalem wird zu Hagar über den

Sinai in Beziehung gesetzt (Gal 4,24-25). Im Fall des oberen Jerusalem fehlt ein topographisches Bindeglied. Denn das topographische Pendant zum Sinaibund bildet der in Gen 15 nicht näher bezeichnete Ort des Abrahamsbundes. Eine Nähe zu Jerusalem ließe sich hier zwar über den König von Salem in Gen 14,18 im Kontext konstruieren (vgl. z. B. Josephus, *Antiquitates Iudaicae* I 180; *De bello Iudaico* VI 438). Wegen der Verbindung Hagars mit dem jetzigen Jerusalem, standen Sara und Isaak aber in Opposition zum irdischen Jerusalem;⁴² sie ließen sich topographisch daher nicht dem Zion, sondern „nur“ dem oberen Jerusalem zuordnen, und zwar über die in Jes 54,1 thematisierte Mutterschaft des künftigen Jerusalem.

Die Übertragung der Mutterrolle von Sara auf das obere Jerusalem (Gal 4,26) wird nicht nur durch sprachliche Berührungen zwischen Jes 54,1 (εὐφράνθητι στείρα ἢ οὐ τίκτουσα) und Gen 11,30 (ἦν Σαρα στείρα καὶ οὐκ ἔτεκνοποιεῖ) gestützt, sondern auch durch das Jesajabuch selbst.⁴³ Denn während Jes 54,1 die Mutterschaft der Stadt beschreibt, verknüpft Jes 51,2-3 die Mutterschaft Saras mit der Zukunft Jerusalems.

(2) Schaut auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die um euch Wehen litt. Denn einer war er, und ich habe ihn gerufen und ihn gesegnet, ihn geliebt und vermehrt. (3) Jetzt werde ich dich trösten, Zion. Ich habe alle ihre einsamen Stätten getröstet und ich werde ihre einsamen Stätten anlegen als Garten des Herrn. Freude und Jubel wird man in ihr finden, Bekenntnis und die Stimme des Lobes.⁴⁴

⁴² Die Darstellung des Apostels unterscheidet sich darin von jüdischen Traditionen, die Isaak über den Berg Moriija, auf dem der Sohn Abrahams gebunden wurde, mit dem Zion in Beziehung setzten. Vgl. Gen 22,2; 2 Chr 3,1 sowie Josephus, *Antiquitates Iudaicae* I 226.

⁴³ Vgl. HAYS, *Echoes* (Anm. 4) 118-120, K. H. JOBES, *Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31*, in: *WThJ* 55 (1993) 299-320: 306-309, A. M. SCHWEMER, *Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20)*, in: M. Hengel / S. Mittmann / A. M. Schwemer (Hg.), *La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes*. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.-23. September 1998 in Tübingen (WUNT 129), Tübingen 2000, 195-243: 221-223, M. C. DE BOER, *Paul's Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27*, in: *NTS* 50 (2004) 370-389: 387-388, und DI MATTEI, *Allegory* (Anm. 26) 117-118. Wenn J. WILLITTS, *Isa 54,1 in Gal 4,24b-27: Reading Genesis in Light of Isaiah*, in: *ZNW* 96 (2005) 188-210: 190, mit Blick auf Gen 4,21-5,1 zu dem Ergebnis kommt, „that the scriptural text Paul interprets in these verses is *not* Genesis and the Abraham story, but Isa 54 and the redemptive-historical *story of Israel*“, verkehrt er die bei der Auseinandersetzung mit der Abrahamtradition in Gal 3 ansetzende Textbasis der Genesis und deren Entfaltung durch das Prophetenzitat.

⁴⁴ Jes 51,2-3: (2) ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σαρραὶν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς ὅτι εἷς ἦν καὶ ἐκάλεσα αὐτὸν καὶ εὐλόγησα αὐτὸν καὶ ἠγάπησα αὐτὸν καὶ ἐπλήθυνα αὐτόν. (3) καὶ σὲ νῦν παρακαλέσω Σιών καὶ παρεκάλεσα πάντα τὰ ἔρημα αὐτῆς καὶ θήσω τὰ ἔρημα αὐτῆς ὡς παράδεισον κυρίου εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα εὐρήσουσιν ἐν αὐτῇ ἕξομολόγησιν καὶ

Vor diesem Hintergrund ergeben sich für Jes 54,1 Vergleichspunkte mit dem Schicksal Saras, deren Name vielleicht auch um der leichteren Übertragung willen im Galaterbrief nicht fällt. Sie war zwar die rechtmäßige Ehefrau Abrahams, aber nicht fruchtbar.⁴⁵ *Hagar* teilte daher das Lager Abrahams, *sie* hatte für eine gewisse Zeit den Mann (Gen 16,1-4). Zwar gebar Sara nur Isaak, und auch die Nachfahren Ismaels sollten so zahlreich werden, dass man sie nicht zählen kann (Gen 16,10; 17,20). Dennoch ließ sich angesichts der Nachkommen Isaaks, die zahlreicher als der Sand am Strand des Meeres oder die Sterne des Himmels wurden (Gen 15,5; 22,17; 26,4; 32,13), behaupten, dass Saras Kinder zahlreicher waren als die Hagars.

Paulus versteht Jes 54,1 daher als Verheißungsaussage, die er mit der Verheißung Isaaks (vgl. Röm 9,9) gleichsetzt. Deswegen kann er in Gal 4,28 betont anschließen: ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστε. Kinder der Verheißung sind die Adressaten, weil sie durch den Bund der Verheißung und nicht durch den Bund der Beschneidung „geboren“ wurden, das heißt weil sie als Kinder der einen Abraham-διαθήκη nur auf die Verheißung und nicht auf die Beschneidung und das Gesetz vom Sinai vertrauen.

Die scheinbar Unfruchtbare empfängt doch noch Kinder,⁴⁶ sie erleidet Wehen – wie Paulus. Damit wird aber auch die Rolle des Apostels deutlich, der mit seinen Wehen (Gal 4,19) Kinder der Verheißung zur Welt bringt. Auf den Zusammenhang der beiden Verse hat schon J. Louis Martyn hingewiesen, der darin zu Recht die Opposition von Paulus und seinen Gegnern ausgedrückt sieht.⁴⁷

φωνὴν αἰνέσεως. Vgl. auch Jes 52,7-9.

⁴⁵ Vgl. auch M. GIELEN, „Ihre Kinder seid ihr“. Die Erzmutter Sara in der neutestamentlichen Rezeption, in: R. Kampling (Hg.), *Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung*, Paderborn 2004, 131-156: 142.

⁴⁶ In Jes 54,1 werden zwei Phasen einer Entwicklung gegenübergestellt. Es geht nicht um eine wehenlose Geburt, wie sie etwa in Jes 66,7 angesprochen ist (πρὶν ἢ τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων ἐξέφυγεν), ein Bild, das Paulus in 1 Thess 5,3 zum Gerichtsszenario invertiert: ὡσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῃσιν.

⁴⁷ Vgl. J. L. MARTYN, *The Covenants of Hagar and Sarah*, in: J. T. Carroll / C. H. Cosgrove / E. E. Johnson (Ed.), *Faith and History* (FS P. W. Meyer) (Scholars Press Homage Series), Atlanta 1990, 160-192: 170-171.179-180; DERS., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33A), New York 1997, 451-452. Vgl. auch D. LÜHRMANN, *Der Brief an die Galater* (ZBK.NT 7), Zürich ²1988, 74. Martyn folgt mit seiner Auslegung der apokalyptischen Interpretation von B. R. GAVENTA, *The Maternity of Paul. An Exegetical Study of Galatians 4:19*, in: R. T. Fortna / B. R. Gaventa (Ed.), *The Conversation Continues. Studies in Paul & John* (FS J. L. Martyn), Nashville 1990, 189-201: 189-201. Doch angesichts der von Betz zusammengetragenen Freundschaftstopoi (dazu s. u.) sind mit Blick auf Gal 4,19

Der Apostel identifiziert sich nicht mit dem oberen Jerusalem. In Gal 4,26 sagt er dezidiert: „Das obere Jerusalem aber ist frei, welches unsere Mutter ist.“ *Unsere Mutter*: Das gebärende Jerusalem ist metaphorisch gesprochen folglich auch die Mutter des Apostels. Dennoch steht Paulus über seine Wehen in Verbindung mit dem oberen, dem himmlischen Jerusalem.

Denn die Anrede „Kinder“ in Gal 4,19 zielt offenbar bereits auf die Hagar-Sara-Perikope; innerhalb des Galaterbriefes begegnet τέκνον nur in Gal 4,19 und im Abschnitt Gal 4,21-31, wo der Begriff zunächst die Kinder des jetzigen und des oberen Jerusalem (Gal 4,25.27), dann mittelbar die Kinder Hagens und Saras bezeichnet (Gal 4,28.31). Als direkte Anrede der Adressaten begegnet τέκνα μου in den Paulusbriefen überhaupt nur in Gal 4,19 (vgl. aber 2 Kor 6,13). Es ist die freundlichste Anrede im Brief, in dem sich der Apostel unter anderem auch mit dem Seufzer „oh unvernünftige Galater“ (Gal 3,1) Luft verschafft.

Paulus rückt an die Seite der Verheißungs-διαθήκη und des oberen Jerusalem. Wie das obere Jerusalem litt Paulus Wehen für die zahlreichen Kinder der Verheißung. Wenn sich die Galater auf seine Seite stellten, gehörten sie folglich zur Mehrheit. Ob der Apostel mit dieser Darstellung auch darauf reagierte, dass die Zahl der Heidenchristen diejenige der Judenchristen bereits überstieg oder zu übersteigen drohte, was durchaus ein Motiv für das erneute Aufkommen der Beschneidungsforderung gewesen sein könnte, muss offen bleiben.

3.2. Das jetzige Jerusalem und die Arabia

Da das jetzige, irdische Jerusalem unter dem Gesetz steht, ist es der Sklavin zugeordnet. Hagar wird in Gal 4,24-25 allerdings anders als Sara nicht über alttestamentliche Motive unmittelbar mit dem jetzigen Jerusalem verknüpft, sondern zunächst mit dem Sinai, dem Ort der Gesetzgebung, die aus Paulus' Perspektive in die Sklaverei führen sollte, verbunden. Diese Verbindung ließ sich auch vor dem Hintergrund der topographischen Traditionen behaupten. Denn die Wüste Paran, in der Ismael mit seiner Mutter siedelte (Gen 21,21), war in der Tradition eng mit dem Sinai verknüpft.⁴⁸ Der babylonische Talmud (bSchab 89a) sollte die Orte später miteinander identifizieren. Hagar und Ismael finden sich somit – im Gegensatz zu Sara und Isaak

die alttestamentlichen Bezugstexte zu den Wehen der Schwangeren nachgeordnet, trotz der Verbindung zum Jesaja-Zitat in Gal 4,27.

⁴⁸ Zwar differenziert Num 10,12 zwischen der Wüste Sinai und der Wüste Paran (vgl. auch Num 12,16; 13,3.26; 33,36 LXX; Dtn 1,1). In Dtn 33,2 (vgl. Hab 3,3 MT) steht der Berg Paran jedoch in engstem Zusammenhang mit der Theophanie am Sinai.

– am Sinai ein, lange vor dem Auszug Israels aus Ägypten. Doch in dieser Zuordnung erschöpft sich die Bedeutung der Ortsangaben nicht.

Zur Bestimmung der Topographie in der Hagar-Sara-Perikope ist es notwendig, Gal 4,25a in den Blick zu nehmen. Denn nur so ist es möglich, das Verhältnis des jetzigen Jerusalem zur Arabia zu bestimmen. Der Satz gilt nicht nur Hans Dieter Betz als eine *crux interpretum* der neutestamentlichen Exegese.⁴⁹ Schwierigkeiten bereitet der Artikel im Neutrum, der oft sachlich auf den Namen Ἀγάρ bezogen wird und daher in Übersetzungen zu verschiedenen Ergänzungen geführt hat, weil er zum femininen Ἀγάρ nicht zu passen scheint.⁵⁰ Wo τὸ Ἀγάρ als Subjekt des Satzes aufgefasst wird, versteht man Σινᾶ ὄρος in der Regel als Teil des Prädikats. Zu klären ist dann, wieso der Name Ἀγάρ mit dem Berg Sinai identifiziert werden kann.⁵¹

Die Interpretation der Satzstruktur, die Ἀγάρ als Subjekt und ὄρος als Teil des Prädikats deutet, ist jedoch nicht zwingend. Denn man kann den Artikel auf den Berg beziehen;⁵² ὄρος ist ein Neutrum. Der Name Sinai wird nicht flektiert, folgt dem Ka-

⁴⁹ Vgl. BETZ, Gal (Anm. 5) 420.

⁵⁰ Vgl. exemplarisch WOLTER, Israelproblem (Anm. 29) 8: „Doch das (Wort) ‚Hagar‘ steht für den Berg Sinai in der Arabia“. BORGES, Features (Anm. 39) 157, zieht die exegetische Konvention zur Begründung des Artikels hinzu: „It is [...] a common exegetical formula to repeat a word or phrase from a text by introducing it by the neuter definite article τὸ.“ In den bei Borgen in Anm. 15 angeführten Beispielbelegen werden aber mehrere Wörter oder finite Verben, also Teilsätze, nicht aber ein einzelnes feminines Wort wie Ἀγάρ mit τὸ aufgenommen. Für die von Borgen angesprochene Funktion des τὸ sei exemplarisch auf Eph 4,9 und Hebr 12,27 verwiesen.

⁵¹ Zu den Versuchen, das Wort Hagar von dem arabischen Wort für Fels abzuleiten, vgl. P. MAIBERGER, Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Ġabal Mūsā mit dem Sinai? (OBO 54), Fribourg/Göttingen 1984, 77-82. „Man fragt sich [...] unwillkürlich: Wer von den Lesern, angefangen von den keltischen Galatern bis in die Gegenwart, würde eine solche Anspielung verstehen?“ (MUSSNER, Gal [Anm. 5] 323). Ähnliches gilt für die Hagar-Etymologie bei Philo, auf die SELLIN, Hagar (Anm. 28) 74-75, unter Hinzuziehung von Ex 2,22 verweist, oder die Verbindung von Hagar und Hegra vor dem Hintergrund der targumischen Tradition, vgl. dazu H. GESE, Τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal 4,25), in: F. Maass (Hg.), Das ferne und nahe Wort (FS L. Rost) (BZAW 105), Berlin 1967, 81-94: 91-94, M. G. STEINHAUSER, Gal 4,25a: Evidence of Targumic Tradition in Gal 4,21-31?, in: Bib. 70 (1989) 234-240, M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels. Mit einem Beitrag von Ernst Axel Knauf (WUNT 108), Tübingen 1998, 186-187, und SCHWEMER, Stadt (Anm. 43) 200. Mit Blick auf die heidnischen Leser dürften derartige Anspielungen als Rezeptionshorizont kaum in Frage kommen.

⁵² PERRIMAN, Strategy (Anm. 4) 37-38, übersetzt „the ‚Hagar-Sinai mount‘ is in Arabia“, wobei er sich nicht festlegt, ob τὸ Artikel von ὄρος ist oder „a syntactically anomalous expression“

sus des Bezugswortes und bildet daher einen Nominativ.⁵³ Da auch der Eigennamen Hagar nicht flektiert wird, lässt er sich nicht nur wie zumeist als Nominativ, sondern auch als Genitiv der Zugehörigkeit in Zwischenstellung verstehen.⁵⁴

Paulus verwendet den Genitiv in Zwischenstellung zwar nicht häufig, aber er meidet ihn auch nicht grundsätzlich, was etwa 2 Kor 7,10b belegt: ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται.⁵⁵ Der Satz ist syntaktisch ähnlich gebaut wie Gal 4,25a: τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. In 2 Kor 7,10b ist der Genitiv in Zwischenstellung allerdings durch Flexion und Artikel gekennzeichnet, in Gal 4,25a findet sich dagegen ein artikelloser, unflektierter Eigennamen im Genitiv.⁵⁶ Paulus verwendet bei nicht flektierten Eigennamen im Genitiv zwar mitunter den Artikel, aber nicht regelmäßig.⁵⁷ Belege für allein stehende unflektierte Eigennamen im Genitiv in Zwischenstellung lassen sich etwa in der Septuaginta oder bei Philo finden.⁵⁸ Sicherlich: In Gal 4,25 kann das Nebeneinander der beiden Eigennamen irritieren.⁵⁹

einleitet. Diese Übersetzung kommt der hier vorgeschlagenen nahe, wengleich der doppelte Nominativ syntaktisch problematisch bleibt. J. D. G. DUNN, A Commentary on the Epistle to the Galatians (BNTC 9), London 1993, 251, zieht Hagar als Nominativ zum Sinai und diskutiert zwar die Übersetzung „The Hagar Sinai mountain is in Arabia“, entscheidet sich aber für die Übersetzung: „This Hagar-Sinai [...] is a mountain in Arabia“.

⁵³ Vgl. F. BLASS / A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen ¹⁷1990, § 56,3, § 143.

⁵⁴ Vgl. BLASS / DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 53) § 162, § 271,1.

⁵⁵ Vgl. auch 2 Kor 8,8 (τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον) und 2 Kor 8,19 (τὴν [αὐτοῦ] τοῦ κυρίου δόξαν).

⁵⁶ In 1 Kor 1,16 (τὸν Στεφανᾶ οἶκον) und 1 Kor 9,9 (τῷ Μωϋσέως νόμῳ) steht jeweils ein flektierter Eigennamen im Genitiv in Zwischenstellung; vgl. auch Phil 4,22 (τῆς Καίσαρος οἰκίας).

⁵⁷ Im Galaterbrief steht Ἀβραάμ beispielsweise *mit* (Gal 3,14.29) und *ohne* Artikel (Gal 3,7) im Genitiv; vgl. auch Röm 4,16; 9,7; 11,1; 2 Kor 11,22.

⁵⁸ Vgl. Jos 4,13 (τὴν Ἱεριχω πόλιν); 4 Makk 6,17 (οἱ Ἀβρααμ παῖδες); 15,31 (ἡ Νωε κιβωτός); Philo, Legum allegoriarum III 146 (τὴν Ῥαχὴλ παιδίσκην). Zur Bestimmung eines Berges durch einen flektierten Genitiv in Zwischenstellung vgl. etwa Josephus, De bello Iudaico V 504; VI 157 (τὸ Ἐλαιῶν ὄρος) und II 262; V 70 (τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος). Texte: PHILO VON ALEXANDRIA, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Ediderunt L. Cohn u. a., 7 Vol., Berlin 1962-1963; FLAVIUS JOSEPHUS, Josephus in Nine Volumes. With an English Translation by H. S. J. Thackeray u. a., 9 (10) Vol. (LCL), Cambridge 1986-1993.

⁵⁹ Das gilt umso mehr als Paulus in Gal 4,25 im Unterschied zu Gal 4,24 die Anastrophe Σινᾶ ὄρος anstelle des üblichen ὄρος Σινᾶ (vgl. Apg 7,30.38 und LXX, aber auch Josephus, Antiquitates Iudaicae II 283.284.291.323.349; III 1.62.95.295; VIII 104: Σιναιον ὄρος) wählt, obwohl der Genitiv unmittelbar vor dem flektierten Substantiv (τὸ δὲ Ἀγὰρ ὄρος) vielleicht

Es widerspricht einer Interpretation von Hagar als Genitiv aber nicht grundsätzlich.

Zu übersetzen wäre demnach: „Hagars Berg Sinai ist aber in der Arabia“ oder „der Berg Sinai Hagars ist aber in der Arabia“.⁶⁰ Mit Blick auf die Allegorese könnte man paraphrasierend wiedergeben: „Der Berg Sinai des Hagar-Bundes ist aber in der Arabia“. Damit liegt in Gal 4,25 ein verständlicher Satz vor. Für die hier favorisierte Übersetzung spricht vor allem eine Beobachtung: Die zusätzliche Information des Satzes besteht allein in der Lokalisierung des Berges in der Arabia. Denn die Verbindung des Berges Sinai mit Hagar erfolgte schon im vorausgehenden Vers, der alle Elemente außer der Arabia enthält.

Gal 4,25a bietet daher nicht die *Begründung* der Zuordnung Hagars zum Sinai. Die Allegorese bedarf nicht notwendig einer Begründung. Sie wird vielmehr selbst zur Erläuterung, indem sie dem Text einen tieferen Sinn verleiht. Dabei bedient sie sich des Vergleichs. Als Vergleichspunkt dient Paulus die Sklaverei, in der die Magd Hagar steht, in die der Bund vom Sinai gebiert (Gal 4,24). In Gal 4,25a geht es folglich nicht um die Begründung der gewählten Zuordnung, sondern um den Ort, um die Arabia. Der vorgeschlagenen Syntax nach ist nicht Hagar in der Arabia, sondern der Berg Sinai; und unmittelbar ist nicht Sara, sondern das obere Jerusalem nach Gal 4,26 die Mutter der Gläubigen. Paulus geht es im Zentrum der Perikope folglich nicht in erster Linie um Hagar oder Sara, sondern um Orte.

verständlicher wäre. Möglicherweise intendierte er damit die Umkehrung der Wortstellung aus dem vorangehenden Vers (ὄρους Σινᾶ [...] Ἀγάρ), was der Lokalisierung des Hagar-Bundes in der Arabia durch die Ringkomposition eine strukturelle Geschlossenheit verschafft. Vielleicht sollte Ἀγάρ aber auch als zusätzliche, im Genitiv angeführte Bezeichnung des Berges (vgl. τὸ Ἐλαιῶν ὄρος; s. o.) neben Σινᾶ stehen.

⁶⁰ Dieses Verständnis legt sich vor allem dann nahe, wenn man das textkritisch gut bezeugte δέ bevorzugt, das keinen Begründungszusammenhang voraussetzt. Das kaum weniger gut bezeugte γάρ macht deutlich, dass man den Satz schon früh als Erläuterung der Allegorese verstand. Fasst man Ἀγάρ als Genitiv auf, ist es eine Frage von sekundärer Bedeutung, ob der Eigenname mit dem Sinaïticus, dem Chester-Beatty-Papyrus und anderen Handschriften aus dem Vers auszuschneiden ist, wofür sich MUSSNER, Gal (Anm. 5) 322-324, ausspricht; vgl. auch etwa GIELEN, Kinder (Anm. 45) 140, und O'NEILL, Hagar (Anm. 25) 216, der jedoch massive Eingriffe in den Text vornimmt. Zum Handschriftenbefund vgl. MAIBERGER, Untersuchungen (Anm. 51) 73-75.

Dem Sinai wird das jetzige Jerusalem an die Seite gestellt (συστοιχέω, Gal 4,25).⁶¹ Es liegt damit auch auf einer Linie mit der Arabia. Die Parallelisierung von Sinai und jetzigem Jerusalem erfolgt wieder über die Sklaverei. Der Bund vom Sinai gebiert in Sklaverei, und Jerusalem ist mit seinen Kindern in Sklaverei (Gal 4,24-25). Die Sklaverei dient Paulus folglich dazu, die Kindheitsmetapher von Hagar über den ersten Ort, den Berg Sinai, auf den zweiten Ort, Jerusalem, zu übertragen, das dadurch in Verbindung mit der Arabia steht.

Susan Elliott hat zur Deutung der topographischen Angaben in der Hagar-Sara-Perikope auf die anatolischen Muttergottheiten verwiesen, deren prominenteste in Pessinus als Agdistis verehrt wurde (Strabo, Geographica 12,5,3 [567]) und vor allem unter dem Namen Kybele Bekanntheit erlangte.⁶² Elliott hat wichtige Hinweise auf die Umwelt der Adressaten gegeben. Die von ihr beobachtete Opposition – die Hagar gleichsam als eine die bestehende Ordnung garantierende Berggottheit ansprach, der mit Jerusalem eine Stadt von kultischen Sklaven zugeordnet war, während die namenlose Mutter des oberen, über den regional spezifizierten Bergen stehenden Jerusalem als den jüdischen und heidnischen Vorstellungen überlegene Größe angesprochen wurde – ist allerdings insofern einzuschränken, als in Gal 4,25 keine unmittelbare Identifizierung Hagars mit dem Berg vorliegt. Hagar steht für den Bund vom Sinai, nicht für den Berg. Richtig gesehen ist von Elliott zweifellos, dass die Adressaten das Zueinander von Berg, Stadt und Selbstversklavung auch im Rahmen ihrer religiösen Herkunft gedeutet haben werden. Dabei sprach Paulus den Naturgottheiten mit der φύσις gewissermaßen ihr innerstes Wesen ab (vgl. Gal 4,8-9).⁶³

⁶¹ SCHWEMER, Stadt (Anm. 43) 200, verweist auf die in Jub 8,19 vorgestellte Topographie, wonach der Sinai gewissermaßen auf dem gleichen Längengrad wie Jerusalem liegt. Doch so konkret wird die Allegorese nicht. Die Gemeinsamkeit der Sklaverei genügt als Anknüpfungspunkt.

⁶² Vgl. M. ELLIOTT, Choose Your Mother, Choose Your Master. Galatians 4:21-5:1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the Gods, in: JBL 118 (1999) 661-683.

⁶³ Auch die mit Jes 54,1 angesprochene Kinderlosigkeit konnte in diesem Kontext eine weitere Bedeutungsebene gewinnen. Denn wo die von Rom als *Magna Mater* verehrte Kybele mit Rhea identifiziert wurde, bot die zunächst bestehende Kinderlosigkeit des oberen Jerusalem (Gal 4,26-27) weitere Konnotationenmöglichkeiten. Ovid schreibt: „Oft hat sich Rhea beklagt, weil sie häufig schwanger, doch niemals | Mutter war; Kummer empfand über die Fruchtbarkeit sie“ (Ovid, Fasti 4,201-202: „saepe Rhea questa est, totiens fecunda nec umquam | mater, et indoluit fertilitate sua“; Text/Übersetzung: P. OVIDIUS NASO, Fasti – Festkalender. Lateinisch-deutsch. Nach der Ausgabe von W. Gerlach neu übersetzt und herausgegeben von N. Holzberg [Sammlung Tusculum], Düsseldorf ³2006). Wer solche Traditionen

Der Hinweis auf die heidnische Umwelt der Gemeinden ist wertvoll, erklärt aber nicht die Akzentuierung der Arabia in Gal 4,25. Der Hinweis auf Kybele löst das Zueinander der topographischen Angaben daher nicht. Warum betont der Apostel eigens, dass der Berg Sinai in dieser Region liegt? Die Gegend der Arabia, das Nabatäerreich, wird nicht zum ersten Mal im Galaterbrief erwähnt. In Gal 1,17 notiert Paulus, er sei nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem hinaufgezogen, sondern in die Arabia gegangen, um dann nach Damaskus zurückzukehren. Die beiden Erwähnungen der Arabia scheinen auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben. Sie lassen sich aber sinnvoll zueinander in Beziehung setzen.

4. Jerusalem contra Paulus

Die Exegese hat zu Recht immer betont, dass sich Paulus im Rückblick auf seine frühen Jahre (Gal 1,13-2,14) darum bemühe, die Unabhängigkeit seines Evangeliums von Jerusalem in Erinnerung zu rufen.⁶⁴ Er hat sein Evangelium nicht von Menschen erhalten, es wurde ihm durch die Offenbarung Jesu Christi zuteil (Gal 1,12). Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Die andere Funktion dieses Rückblicks ist kaum weniger bedeutsam, wird aber nicht immer in gleichem Maße betont: Paulus bemüht sich um die Klärung der Zuständigkeiten.

4.1. Die Verteidigung des Diaspora-Apostolats

Im ersten Abschnitt der biographischen Retrospektive, der die Jahre bis zur Jerusalemer Gemeindeversammlung, dem so genannten „Apostelkonzil“, behandelt, unterstreicht der Apostel zunächst, dass er nie im Einflussbereich des Petrus missionierte. Er hat sich nie in dessen Kompetenzbereich eingemischt. Das wird deutlich, wenn man die Rahmung des Abschnitts betrachtet, die durch zahlreiche Wortwiederholungen hervorgehoben wird. In Gal 1,13 heißt es: *Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπύρθουν αὐτήν.*⁶⁵ In Gal 1,22-23 schreibt Paulus dagegen: (22) ἤμην δὲ ἀγνοοῦμενος

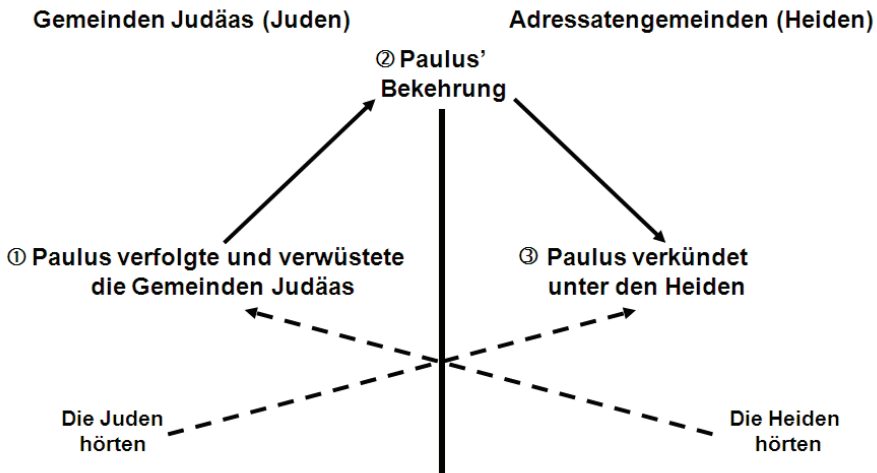
kannte, konnte im oberen Jerusalem geradezu ein Gegenbild zur fruchtbaren, aber kinderlosen Göttermutter Rhea sehen, auch wenn sich deren Schicksal schließlich wenden sollte.

⁶⁴ Vgl. MARTYN, Gal (Anm. 47) 459: „Paul is compelled to speak of the Jerusalem church, but in the earliest of his pictures (1:17-18) that church is barely visible in the distance. He got his gospel directly from God, not from the church in Jerusalem.“

⁶⁵ Gal 1,13: „Denn ihr habt von meinem Wandel, den ich *erst* im Judentum hatte, *gehört*, nämlich dass ich die Gemeinde Gottes über die Maßen *verfolgte* und sie *verwüstete*.“

τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ. (23) μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει.⁶⁶ Die Stichwörter ἀκούω, ποτέ sowie διώκω und πορθέω⁶⁷ finden jeweils in den Versen 13 und 23 Verwendung.

Die Wortwiederholungen markieren jedoch nicht nur die Rahmung. Denn während die galatischen Gemeinden vom einstigen Verfolger hörten, selbst aber nur den Verkünder kennen lernten, haben die jüdischen Gemeinden unter dem Verfolger gelitten und nur von seiner Evangeliumsverkündigung gehört. Paulus entwirft mit dieser Opposition eine Art Trennlinie. Während er als *Verfolger* nur in *Judäa* wirkte, *verkündete* er nur *außerhalb Judäas*.



Paulus betont ausdrücklich, dass er den Gemeinden Judäas als Missionar dem Gesicht nach, also *persönlich*, unbekannt blieb.⁶⁸ Mit ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας (Gal

⁶⁶ Gal 1,22-23: „(22) Den Gemeinden Judäas, die in Christus sind, war ich aber dem Gesicht nach unbekannt. (23) Sie *hörten* nur: ‚Der uns *einst verfolgte*, verkündigt nun den Glauben, den er *einst verwüstete*.““

⁶⁷ Es ist vielleicht kein Zufall, dass Lukas im Zusammenhang mit der Reaktion der Christen in Damaskus das in LXX und NT seltene Verb πορθέω verwendet (Apg 9,21).

⁶⁸ Vgl. MUSSNER, Gal (Anm. 5) 98: „Da der Apostel Jerusalem schon nach 14 Tagen verließ und in weit entfernte Missionsgebiete abwanderte, hatten die christlichen Gemeinden in Judäa gar keine Gelegenheit, ihn persönlich kennenzulernen.“ Mußner hebt allerdings auf die Unter-

1,22) ist aber das Missionsgebiet der Jerusalemer Gemeinde respektive des Petrus bezeichnet.⁶⁹

Die Verkündigung des Evangeliums (εὐαγγελίζω), von der Paulus in Gal 1,23 spricht, korrespondiert mit seinem Apostolat, das nach Gal 1,16 nur die Verkündigung des Evangeliums unter den *Heiden* umfasste. Der Apostel unterstreicht durch die Rahmung des Abschnitts, dass er von Beginn an nur für die Völker zuständig war und sich in die Mission der jüdischen Gemeinden nicht eingemischt hat.

Wenn Paulus sagt, er habe nicht sogleich (εὐθέως) Fleisch und Blut zurate gezogen (Gal 1,16), betont er zwar seine Unabhängigkeit von den Aposteln in Jerusalem. Doch er schließt gerade nicht aus, dass er sich später mit anderen austauschte. Auffällig ist, dass er in Gal 1,16 wie in Gal 2,6 das Wort προσανατίθημι verwendet. In einem Fall ist das Verb zwar nur mit dem Dativ, im anderen mit doppeltem Objekt konstruiert, wodurch es eine je unterschiedliche Semantik gewinnt, dennoch entsteht so der Eindruck, dass die Zurückhaltung des Völkerapostels mit jener der Jerusalemer Apostel, die ihm nichts auferlegten, korrespondiert.

Deswegen erwähnt Paulus auch, er sei bei seinem ersten Besuch nur fünfzehn Tage in Jerusalem gewesen. Die Unabhängigkeit seiner Verkündigung kann er mit dem Hinweis auf die wenigen in Jerusalem zugebrachten Tage allenfalls bedingt unterstreichen. Denn diese Zeitspanne wäre für einen „Crash-Kurs“ in Sachen Evangelium wohl ausreichend gewesen, insbesondere wenn man bei Petrus selbst die Schulbank drückte. Paulus leugnet auch gar nicht, dass es ihm darum ging, Petrus und wohl auch dessen Kerygma zu erforschen. Die Zeit in Jerusalem reichte aber nicht für eine namhafte Einflussnahme auf die Verkündigung aus.

Der Heidenapostel betont ausdrücklich, er habe niemanden außer Petrus und den Herrenbruder getroffen (Gal 1,18-19). *Diese* Behauptung, mit der er deutlich macht, dass es nicht zu einer Auseinandersetzung mit der Gemeinde oder einer nennenswerten Zahl ihrer Mitglieder kam, unterstreicht er mit der Zeugnisformel: ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι (Gal 1,20). Petrus und die Leute um Jakobus sollten später in Antiochia hinlänglich zu erkennen geben, dass sie nicht in der Gefahr standen, von Paulus nachhaltig beeinflusst zu werden (Gal 2,11-14). Paulus wollte die sehen,

weisung des Apostels durch die Gemeinden ab. BETZ, Gal (Anm. 5) 158, sieht außerdem angedeutet, dass die Gemeinden in Judäa, und damit die Gegner, keine zuverlässigen Informationen über Paulus besaßen.

⁶⁹ Dabei dient τὰς ἐν Χριστῷ zur Abgrenzung der christlichen Gemeinden von den jüdischen, die ihn ebenfalls aus seinem alten Leben kennen (vgl. 1 Thess 2,14). Die Kennzeichnung ist allerdings insofern pleonastisch, als Paulus den Begriff ἐκκλησία nur für die christliche Gemeinde verwendet.

die vor ihm Apostel waren (vgl. Gal 1,17). Er behauptete damit nicht nur sein eigenes Apostolat, sondern akzeptierte auch das der Jerusalemer, das er nicht in Frage stellte.

Diese Aufteilung der je unterschiedlichen Apostolate wurde auf der Jerusalemer Gemeindeversammlung bestätigt. Dem Wortlaut nach beschreibt Gal 2,9 zwar scheinbar eine ethnische Differenzierung. Paulus soll sich um die Heiden kümmern, Petrus, Jakobus und Johannes um die Beschneitene, also um die Juden. Die Argumentation des Briefes setzt jedoch eine *geographische* Aufteilung des Missionsgebietes voraus: Die Gemeinden Judäas gehörten zum Einflussgebiet des Petrus. Paulus hat die Grenze zu ihnen als Verkünder nicht übertreten. In Jerusalem ist er daher nur vom Hörensagen bekannt.

Damit muss die historische Vereinbarung nicht exakt beschrieben sein, doch schon aus pragmatischen Gründen dürfte das Gebiet vor allem geographisch aufgeteilt gewesen sein.⁷⁰ Paulus' Verkündigung unter den Diasporajuden setzt auch 1 Kor 9,20 voraus (vgl. auch 1 Kor 1,23-24; 12,13; Gal 3,28). Dem Römerbrief legte Paulus dagegen eine ethnische Aufteilung zugrunde. Das bedeutet nicht, dass die einstige Vereinbarung formal gekündigt worden war. Das abweichende Konzept dürfte

⁷⁰ In der Darstellung der Apostelgeschichte wird die geographische Aufteilung der Missionsgebiete dadurch realisiert, dass Petrus im Laufe der Erzählung Israel nicht verlässt und die Jerusalemmission des Paulus scheitert (Apg 9,29). Außerhalb Israels wandte sich Paulus aber bekanntlich zunächst an die Diasporajuden, nicht immer ohne Erfolg (vgl. Apg 13,5.14.43; 14,1-2; 17,1-4.10-12.17; 18,4.19). Der Evangelist musste sich offenbar mit einem Problem auseinandersetzen, das er gewissermaßen von Paulus geerbt hatte. Der Apostel hatte zwar nicht grundsätzlich gegen die Beschneidung opponiert; wer ihr unter den Juden keine Bedeutung beimaß, konnte seine Söhne am achten Tag beschneiden lassen (Gal 5,6; 6,15). Theoretisch machte seine Theologie aber auch die Beschneidung der Juden obsolet. Diese Implikation erwies sich als Hypothek für die Zukunft. Denn brisant wurde Paulus' Theologie nach der Trennung der christlichen Gemeinde vom Judentum, als die Beschneidung den Judenchristen nicht mehr die Zugehörigkeit zum Judentum vermittelte und ihre wesentliche Funktion daher eingebüßt hatte. Während Paulus für die Beschneidungsfreiheit der Heiden eingetreten war, musste Lukas ihn nun gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, er habe eben diese auch für die Diasporajuden gefordert und so die jüdischen Bräuche in Frage gestellt (Apg 21,21). Im Hinweis auf die Diasporajuden zeigt sich noch einmal von einer anderen Seite die geographische Aufteilung der Mission. Lukas verwahrt Paulus gegen diesen Vorwurf (vgl. Apg 16,3) und differenziert daher mit der in den Paulusbriefen vertretenen Abrahamrezeption auch Paulus' Verheißungstheologie (Apg 2,33.39; 3,25; 7,8.17.23; 13,23.26.32-33). Apg 3,25 zitiert Gen 22,18 anstelle von Gen 17,8 und unterstreicht damit die Sohnschaft Isaaks. Für eine Interpretation wie in Gal 3,16 lässt das wenig Raum. Freilich vertreten Petrus und vor allem Stephanus, der theologische Wegbereiter für die Samariamission, in Jerusalem die Abrahamstradition. Paulus glänzt dagegen in der Diaspora in seiner Rede (vor Apg 13,17) mit einer großen Lücke (vgl. auch Apg 13,26).

daraus resultieren, dass Paulus die Gemeinde in Rom nicht gegründet hatte und den Akzent daher auf den Gehorsam der *Heiden* legte, für die er sich aufgrund ihrer *ethnischen* Zugehörigkeit zuständig fühlte (Röm 1,5; 11,13; 15,18; 16,26). Im Galaterbrief pochte er stattdessen auf seine Zuständigkeit außerhalb Israels.

In Antiochia wehrte sich Paulus zwar gegen die Verfremdung des Evangeliums durch die Judenchristen. Implizit wies er aber auch eine Kompetenzüberschreitung zurück. Denn Petrus wirkte durch sein Verhalten auf die Verkündigung in Antiochia ein. Er *nötigte* (ἀναγκάζω, Gal 2,14; vgl. Gal 6,12) die Heiden, obwohl sie nicht in seinen Zuständigkeitsbereich fielen; dabei wurde nicht einmal der Grieche Titus, der *in Jerusalem* bei Paulus war, genötigt, sich beschneiden zu lassen (Gal 2,3). Da die Jerusalemer in Antiochia nicht auf geradem Weg zur Wahrheit wandelten, setzten sie mittelbar die in Jerusalem verurteilte Politik der falschen Brüder fort, welche die Heidenchristen um die Wahrheit bringen wollten (Gal 2,5.14).

Paulus führt Petrus im Galaterbrief vielleicht nicht vor, er stellt ihn nicht an den Pranger. Aber er lässt ihn nicht gut aussehen. Dabei geht es ihm offenbar nicht nur darum, seine Unabhängigkeit zu demonstrieren. Er macht vielmehr deutlich, dass die Einwirkung auf die Gemeinde in Antiochia einen Bruch mit der in Jerusalem getroffenen und von Paulus immer beachteten Aufteilung der Mission bedeutete. Der Widerstand gegen diesen Missstand war auch in den galatischen Gemeinden geboten. Auch dort verbat sich Paulus eine Einmischung in seinen Kompetenzbereich.⁷¹

Die drei Teile des biographischen Rückblicks behandeln daher jeweils das Evangelium *und* das Apostolat des Apostels. In einem ersten Abschnitt beschreibt Paulus die *Herkunft* seines Evangeliums und den *Umfang* seines Apostolats. Im Anschluss daran erinnert er an die *Bestätigung* des Evangeliums und seines Apostolats für die Heiden. Schließlich verweist er auf die *Verteidigung* seines Evangeliums gegen Verfälschung und seines Apostolats gegen Übergriffe aus Jerusalem in Antiochia.

⁷¹ Wenn diese Annahme richtig ist, war Paulus zwischen der Gemeindeversammlung in Jerusalem und der Abfassung des Galaterbriefes nicht in Jerusalem. Die Argumentation würde kaum funktionieren, wenn Paulus bis zur Einigung in Jerusalem lückenlos nachweisen konnte, dass er sich nicht in Judäa eingemischt hatte, danach aber in Jerusalem gewesen wäre. Die Reise in Apg 18,21-22 von Ephesus nach Jerusalem dürfte daher zumindest zu diesem Zeitpunkt nicht stattgefunden haben. Zur narrativen Funktion der Reise vgl. M. WOLTER, Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18₂₄₋₁₉₇), in: ZNW 78 (1987) 49-73: 56-60.

4.2. Die Arabia und Jerusalem

Um die in der Gnade Gottes begründete und in Jerusalem bestätigte Kompetenzaufteilung aufrecht zu erhalten, verzichtete Paulus völlig auf einen eigenen Anspruch im geistigen Zentrum Jerusalem. Er zog sich in die Arabia zurück, um deutlich zu machen, dass er Jerusalem denen überließ, denen die Verkündigung unter den Beschneiten oblag. Im Rahmen des Rückblicks finden sich zwar mehrere Aufenthaltsorte des Apostels, in direkter Opposition zu Jerusalem steht aber die Arabia. Denn in Gal 1,17.18 verwendet Paulus nicht das übliche Verb für das Hinaufziehen nach Jerusalem (*ἀναβαίνω*, Gal 2,1.2), sondern *ἀνέρχομαι*. Dadurch unterstreicht er die Opposition zwischen Jerusalem und der Arabia, wohin er wegging (*ἀπέρχομαι*, Gal 1,17).

Ganz wollte Paulus Jerusalem aber offenbar nicht aufgeben. Als Heidenapostel, der für die Gemeinden in Galatien Wehen litt, stellte er sich deshalb an die Seite des oberen, positiv besetzten *Jerusalem*.⁷² Das irdische Jerusalem, dem die aktuellen Widersacher entstammten,⁷³ marginalisierte er dagegen, indem er es in eine Reihe mit dem Sinai in der *Arabia* rückte.⁷⁴ Damit schickte er die judaisierenden Gegner aus Jerusalem gewissermaßen in die Wüste, in der er sich während seines Aufenthalts in der Arabia zunächst selbst befunden hatte.⁷⁵ Das Schicksal des Apostels spiegelte sich somit in dem des oberen Jerusalem, das zunächst selbst als *ἔρημος* (Gal 4,27) gelten durfte.

Wenn Paulus dem *oberen* Jerusalem nicht das topographische, das *irdische*, sondern das *jetzige* Jerusalem gegenüberstellte, ordnete er damit auch die Judaisten in seine eigene Entwicklungsgeschichte ein. Denn während er *erst* die Gemeinde ver-

⁷² Möglicherweise verwendete Paulus in Gal 1,17.18; 2,1 das griechische *Ἱεροσόλυμα*, das nur in Spätschriften der LXX begegnet, um den Herkunftsort seiner Gegner zu diskreditieren. Er bezeichnete Jerusalem nur topographisch, nicht theologisch, wofür er das gewichtigere, gräzisierte *Ἱερουσαλήμ* wählte. In Gal 4,25 wird das jetzige Jerusalem zwar ebenfalls als *Ἱερουσαλήμ* bezeichnet, im unmittelbaren Zusammenhang von Gal 4,26 wäre eine andere Schreibweise aber sperrig erschienen. Zur Frage vgl. J. MURPHY-O'CONNOR, *ἹΕΡΟΣΟΛΥΜΑ/ἹΕΡΟΥΣΑΛΗΜ* in Galatians, in: ZNW 90 (1999) 280-281, der annimmt, Paulus greife zu Beginn des Briefes die von den Gegnern benutzte Bezeichnung auf, um einen argumentativen Anschluss herzustellen.

⁷³ Vgl. auch etwa GIELEN, *Kinder* (Anm. 45) 136-137.143.

⁷⁴ In diese Richtung deutet auch MARTYN, *Gal* (Anm. 47) 459-466, indem er die Erwähnungen Jerusalems in Gal 4 mit denjenigen in Gal 1-2 in Beziehung setzt.

⁷⁵ Gen 15,2 bot mit dem Hinweis auf *Δαμασκός* *Ελιεζερ* möglicherweise einen Ansatzpunkt für Polemik gegen den Heidenapostel, der in oder vor Damaskus, außerhalb des gelobten Landes, zum Glauben gekommen war.

folgte (ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε, Gal 1,23), *jetzt* (νῦν) aber *das Evangelium verkündete*, waren es die Beschneidungsbefürworter aus dem *jetzigen* Jerusalem (νῦν, Gal 4,25), welche die Rolle des damaligen (τότε) Verfolgers Ismael übernahmen, in dem sie *jetzt* die Gemeinde verfolgten (διώκων/νῦν, Gal 4,29). Aus dem Umkehrschluss folgt, dass sie nicht das Evangelium verkünden (vgl. Gal 1,6-9; 2,5). Deswegen sollen die Söhne des Sinaibundes, welche die Beschneidung verkünden, samt ihrem Beschneidungsbund aus der Gemeinde ausgestoßen werden (Gal 4,30).⁷⁶

Das obere Jerusalem gewinnt als neues Jerusalem zwar auch einen apokalyptischen Aspekt, es ist aber gerade nicht nur als künftiges Jerusalem vorgestellt, weil seine Relevanz für die Gegenwart gegeben sein muss. Da die Endzeit bereits angebrochen ist, „ist das obere, künftige Jerusalem schon jetzt die treue Mutterstadt und steht dem jetzigen, irdischen Jerusalem antithetisch gegenüber.“⁷⁷ Als oberes Jerusalem jener, die jetzt (νῦν) Gott erkennen, steht es auch über den Elementen der Welt, unter welche die Beschneidungsbefürworter versklavt sind (Gal 4,3,9).⁷⁸

Setzt man einen Gegensatz zwischen den Wehen des oberen Jerusalem und der topographischen Angabe ἐν τῇ Ἀραβίᾳ voraus, erschließt sich vielleicht auch die nach dem Einleitungssatz in Gal 4,21 konzentrische Struktur von Gal 4,22-31 besser.

A γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδείας καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρως.

B ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδείας κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως δι' ἐπαγγελίας.

ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὐταὶ γὰρ εἰσιν δύο διαθήκαι,

C μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.

D τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ·

E συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεῖ γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.

E' ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρως ἐστὶν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·

⁷⁶ Vgl. dagegen WOLTER, *Israelproblem* (Anm. 29) 15-16, der zwar die Verfolgungsaussage in Gal 4,29 so offen gestaltet sieht, dass sie sich mit dem Druck der judenchristlichen Seite in Beziehung setzen ließ, die Fortführung der Paraphrase von Gen 21,9-10 in Gal 4,30 aber nicht als Auftrag an die Galater verstehen will, weil „der Imperativ ἐκβαλε [...] zu Abraham gesagt“ (16) sei. Aber auch Gal 4,30 steht noch im Kontext der Allegorese, die sich nicht auf die Dialoge zwischen den Erzählfiguren der Genesis beschränkt.

⁷⁷ SCHWEMER, *Stadt* (Anm. 43) 206-207.

⁷⁸ Vgl. auch SELLIN, *Hagar* (Anm. 28) 71-73, der allerdings in Gal 4,30 *nicht* den Ausschluss der Gegner aus der Gemeinde angesprochen sieht. Die Kinder der Verheißung (Gal 4,28) stehen aber deutlich in Opposition zu den Kindern des jetzigen Jerusalem (Gal 4,25), zu denen Paulus auch die Beschneidungsbefürworter zählte.

D' γέγραπται γάρ· εὐφράνθητι, στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνοῦσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μάλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.

C' ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.

B' ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν. ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.

A' διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.

Im Kern stehen sich das jetzige und das obere Jerusalem gegenüber. Der Zuordnung des Sinai zur Arabia entspricht der Kinderreichtum der einst vereinsamten Unfruchtbaren, die wie Paulus, der einst in der Wüste der Arabia lebte,⁷⁹ Wehen leidet. Mit Hagar und Isaak spiegeln sich die kontrastierten Konzepte in den Figuren der Genesis im Kontext der Kindschaft wider. Die Gegenüberstellung von Fleisch und Verheißung wird in Gal 4,29 zur Opposition von Fleisch und Geist modifiziert; zugleich nimmt die Erbschaftsregelung den Hinweis auf δύο διαθήκαι auf, insofern mit dem Begriff διαθήκη aufgrund von Gal 3,15.17 *auch* die Bedeutung „Testament“ zu konnotieren ist. Die äußere Klammer bilden schließlich die beiden Unterscheidungen der Kinder der Freien und der Magd.

Im Zentrum stehen demnach die beiden Städte, das freie Jerusalem und das versklavende Jerusalem. Damit nimmt Paulus die Gegenüberstellung aus Gal 2,4 auf. Denn bei der Jerusalemer Gemeindeversammlung vertrat er in Jerusalem die Freiheit, während seine Gegner für die „Versklavung“ der Völker eintraten. Nachdem sich Paulus zunächst durchsetzen konnte, hatte der Wind inzwischen offenbar gedreht.

4.3. Das himmlische Jerusalem als Erbland

In einem versklavenden und selbst versklavten Jerusalem war für Paulus' Visionen zuletzt kein Platz mehr. Er konnte daher nur auf eine himmlische Heimat als Refugium verweisen. Da das obere Jerusalem über die Deutung Saras als Verheißungsbund auf Gen 15 verweist, nimmt es vielleicht auch die Stelle des gelobten und in Gen 15,7 als Erbe verheißenen Landes ein, und zwar im Gegensatz zum jetzigen Jerusalem. Lebte man dort doch in Sklaverei wie zuvor in Ägypten (Gen 15,13-14). Der Umstand, dass das obere Jerusalem zugleich als Mutter vorgestellt wird, widerspricht dem nicht zwangsläufig, ließ sich die Vorstellung vom Erbland doch gut mit Kon-

⁷⁹ Auf die Gegenüberstellung der Arabia und des Wüstenbezuges im Jesajazitat hat auch O'NEILL, Hagar (Anm. 25) 215, hingewiesen.

zepten von der (himmlischen) Metropolis, der Mutterstadt Jerusalem, verbinden.⁸⁰ Während nach alttestamentlicher Vorstellung der Sinai-Bund gerade vor der Sklaverei Ägyptens bewahrte und in die Freiheit führte, garantierte nach Paulus der Abrahambund die Freiheit im verheißenen Land. Der Apostel verstand die Kinder Gottes im Geist und Nachkommen Abrahams in Christus als Erben eines himmlischen Reiches.

Entsprechend gewinnt auch die Rede von der Erbschaft der βασιλεία (Gal 5,21), die schon im Ersten Korintherbrief im Kontext eines Lasterkatalogs als geprägte Form begegnet (1 Kor 6,9-10, vgl. aber auch 1 Kor 15,50), im Galaterbrief einen eigenen Akzent. Wer nicht vom Geist geführt wird, wird die Abraham verheißene Erbschaft, die βασιλεία, nicht erlangen. Nach Gal 3,14 besteht die Erfüllung der Verheißung zwar im Empfang des Geistes. Das ist jedoch kein Widerspruch. Denn es ist der Geist, der zu Söhnen Gottes und damit auch zu Erben macht (Gal 4,6-7); und nur ein Leben im Geist, das die Werke des Fleisches vernichtet, führt zur Erbschaft der βασιλεία (Gal 5,16-25). Dieses Erbe wurde im himmlischen Jerusalem angetreten, mit dem irdischen hatten die Galater offenbar keinen Vertrag mehr.

Schwer zu beantworten ist die Frage, ob Paulus die Kollekte in Galatien, die 1 Kor 16,1 noch vorsah, bereits aufgegeben hatte, als er mit der Diskreditierung des irdischen Jerusalem und der Zuordnung der Gläubigen zum himmlischen Jerusalem die Distanz zwischen Jerusalem und den galatischen Gemeinden verschärfte. Der Apostel verstand die Kollekte offenbar als alternatives Zeichen der Zugehörigkeit der Heiden zu Israel, das an die Stelle der in Jerusalem geforderten Beschneidung trat (vgl. Gal 2,1-10). Deutlich wird das auch im Römerbrief. Während Abraham die Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit im Glauben empfing (σφραγίς, Röm 4,11), versiegelt Paulus die Kollekte für die Gemeinden aus Makedonien und der Achaia (σφραγίζω, Röm 15,28).

Nachdem die Judaisten mit der Beschneidung das herkömmliche Symbol für die Zugehörigkeit zur im Wesentlichen aus Juden bestehenden Jerusalemer „Muttergemeinde“ in Galatien eingeführt hatten, war die Kollekte obsolet geworden (vgl. auch Röm 15,31). Paulus stellte ihren Sinn nicht grundsätzlich in Frage (Gal 2,10), maß ihr aber zumindest für den Moment allenfalls noch sekundäre Bedeutung zu. Indem er das obere Jerusalem zur Mutter der Gemeinden und damit zur Metropolis erklärte,

⁸⁰ Zu Jerusalem als Metropolis vgl. etwa Philo, In Flaccum 46; Legatio ad Gaium 203.281. 294.305.334, außerdem De confusione linguarum 78; De somniis I 181, sowie H.-J. KLAUCK, Die heilige Stadt. Jerusalem bei Philo und Lukas, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 101-129: 109-114, und SCHWEMER, Stadt (Ann. 43) 203-206.

löste er die Mission zumindest zeitweise ideell vom irdischen Jerusalem, mit dem man durch die Kollekte verbunden sein sollte. Gal 4,26 kommt daher einer Unabhängigkeitserklärung nahe. 2 Kor 8-9 dokumentiert dagegen eindrücklich, wie sehr das Bestreben des Apostels in der Folge gleichwohl darauf gerichtet war, die Bindung der Gemeinden an Jerusalem durch die Kollekte aufrecht zu erhalten.

5. Der wahre Freund der Gemeinden

Zu fragen bleibt, warum Paulus seine Bindung an das obere Jerusalem, mit der er den topographisch wichtigen Bezugspunkt „Jerusalem“ für sich reklamierte und in Opposition zu seinen Gegnern im irdischen Jerusalem trat, über den Hinweis auf seine Wehen in Gal 4,19 realisierte. Damit verbunden ist die Frage, welche Funktion Gal 4,11-20 im Ganzen der Argumentation zukommt. Zunächst ist jedoch die Bedeutung der Metapher in Gal 4,19 zu erheben.

5.1. Die Metaphorik in Gal 4,19

Paulus steht seinen Kindern in Gal 4,19 nicht als Vater, sondern als Mutter gegenüber. Das ist nicht ungewöhnlich. Denn der Apostel übernimmt in zwei weiteren Briefen die Rolle der Mutter oder Amme. Im Ersten Korintherbrief spricht er davon, dass er den Gläubigen die Milch der Mutter- oder Ammenbrust gegeben habe (1 Kor 3,2). Paulus bedient sich damit eines Topos der Bildungssprache, den neben anderen auch Philo, Epiktet oder der Autor des Hebräerbriefes aufgegriffen haben.⁸¹ Der Apostel ist nicht nur Gründer (1 Kor 3,6.10), sondern auch Lehrer der Gemeinden, der den Korinthern geistige Nahrung verschafft. Im Ersten Thessalonicherbrief vergleicht er sich und seine Mitarbeiter mit einer die Kinder wärmenden Amme (1 Thess 2,7). Auch dieses Bild dürfte der Pädagogik entstammen.⁸² Auffällig ist, dass sich Paulus in beiden Fällen wenig später als Vater vorstellt (1 Thess 2,11-12; 1 Kor 4,15).⁸³ Im Galaterbrief fehlt eine solche Ergänzung, nicht ohne Grund.

⁸¹ Vgl. Philo, *De agricultura* 9; *De sobrietate* 8-9; *De migratione Abrahami* 29; *De congressu eruditionis gratia* 19; *De somniis* II 10.203-204; *Quod omnis probus liber sit* 160; Epiktet, *Dissertationes* 2,16,39; Hebr 5,12-13. 1 Petr 2,2 ist etwas anders gelagert.

⁸² Vgl. etwa Philo, *De aeternitate mundi* 67, der neben dem Stillen auch den Schutz vor Hitze und Kälte, also auch das Wärmen, als Bestandteil der Kinderpflege erwähnt.

⁸³ Vgl. auch Phil 2,22, wo Paulus sein Verhältnis zu Timotheus mit dem von Vater und Kind vergleicht. Da 1 Kor 4,17 von zwei Hinweisen auf die Vaterrolle des Apostels gerahmt wird (1 Kor 4,15.21), dürfte dieses Verständnis auch hier vorausgesetzt sein. Phlm 10 gehört eben-

Die Furcht vor zu erwartenden und die erlittenen Wehen der Frau haben Eingang in die alttestamentliche Gerichts- und Heilsprophetie gefunden, die diese Erfahrung früh in ihre Bildsprache integriert hat.⁸⁴ Die Verwendung der Metapher im Galaterbrief steht motivgeschichtlich jedoch in einem anderen Zusammenhang. Hans Dieter Betz hat in seiner überaus instruktiven Analyse von Gal 4,11-20 nachgewiesen, dass zahlreiche Topoi der antiken Freundschaftsethik für das Verständnis des Abschnitts eine zentrale Rolle spielen.⁸⁵ Begrifflich wird das am deutlichsten, wenn Paulus die Galater fragt, ob er denn ihr *Feind* geworden sei, weil er ihnen die Wahrheit sage (Gal 4,16). Betz' Ergebnisse müssen hier nicht im Einzelnen vorgetragen werden.⁸⁶ Es genügt, sich auf Gal 4,19 zu konzentrieren.

Der Vers steht am Ende des Abschnitts über die Freundschaft zwischen Paulus und der Gemeinde. Im Kontext der antiken Freundschaftsethik wurde die Zuneigung zum Freund unter anderem mit der Mutterliebe verglichen.⁸⁷ Aristoteles konstatiert

falls in diese Reihe, weil das Verb γεννάω zwar wie im Römer- und Galaterbrief (Röm 9,11; Gal 4,23.24.29) gebären, aber eben auch wie in 1 Kor 4,15 das Zeugen des Mannes bezeichnen kann. Paulus hat gleichsam noch als alter Mann Onesimus als sein Kind im Glauben gezeugt. Ein nicht näher spezifiziertes Eltern-Kinder-Verhältnis setzt der Apostel in 2 Kor 6,13; 12,14 voraus. 2 Kor 11,2-3 lehnt sich an Traditionen an, wie sie in 4 Makk 18,7-8 begegnen. Nach AssMos 11,12 wird die Jungfrau zwar von der Mutter behütet und für die Übergabe bereitet, übergeben wurde sie jedoch vom Vater. Auch in 2 Kor 11,2 nimmt Paulus also die Rolle des Vaters ein. In Röm 7,11 spielt er zwar auf Evas Stellungnahme in Gen 3,13 an (vgl. auch 2 Kor 11,3); damit übernimmt er aber nicht notwendig deren Rolle; vgl. dagegen S. KRAUTER, Eva in Röm 7, in: ZNW 99 (2008) 1-17; DERS., Röm 7: Adam oder Eva?, in: ZNW 101 (2010) 145-147.

⁸⁴ Vgl. etwa Jes 26,17-18; 66,7-8; Jer 4,31; 49,22 (30,16); Mi 4,9-10.

⁸⁵ Vgl. BETZ, Gal (Anm. 5) 382-409.

⁸⁶ Zur Diskussion vgl. L. M. WHITE, Rhetoric and Reality in Galatians. Framing the Social Demands of Friendship, in: J. T. Fitzgerald / T. H. Olbricht / L. M. White (Ed.), Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies (FS A. J. Malherbe) (NT.S 110), Leiden 2003, 307-349: 308-311, der die Liste der von Betz zusammengestellten Topoi um *perplexity* (Gal 4,20) ergänzt und das Thema Freundschaft über das Motiv der Zurechtweisung mit anderen Passagen des Briefes vernetzt. Vgl. außerdem C. GERBER, Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin 2005, 463-491, die gegen den Einwand, die von Betz angeführten Texte seien den Adressaten des Briefes vermutlich nicht bekannt gewesen, zu Recht den Hinweis auf verbreitete Konventionen ins Spiel bringt: „Wenn es sich um allgemeine Sozialkonventionen handelt, deren Kenntnis der Autor bei den LeserInnen unterstellt, dann sind die literarischen Belege nur für uns der Nachweis dessen, was Teil der Enzyklopädie war“ (464 Anm. 111).

⁸⁷ Vgl. exemplarisch Aristoteles, Ethica Nicomachea 8,9 [8,8] (1159a); 8,14 [8,12] (1161b); 9,4 (1166a); außerdem BETZ, Gal (Anm. 5) 403.

explizit, dass die Liebe der Mutter besonders groß sei, und zwar aufgrund der Geburtsschmerzen, die sie durchlitten habe:

Ferner lieben auch alle mehr, was mit Mühe zustande gekommen ist, so wie jener das Geld mehr schätzt, der es erworben, als der, der es bekommen hat. So scheint auch das Empfangen des Guten mühelos zu sein, das Gutes-Tun dagegen beschwerlich. Darum lieben auch die Mütter ihre Kinder mehr. Denn das Gebären ist das mühsamere, und sie wissen mehr, daß die Kinder ihnen gehören.⁸⁸

Mit dem Hinweis auf die für die antike Freundschaftsethik in Anspruch genommene Mutterliebe hat Betz eine erste wichtige Deutung von Gal 4,19 gewonnen. Im Bild übernimmt Paulus nicht die Rolle des Vaters, sondern die der Mutter, wegen der größeren Liebe der Mutter.⁸⁹ Mit der Anrede τέκνα μου ist zwar auch eine Art „geistige Geburt“⁹⁰ (vgl. auch 1 Kor 4,15) angesprochen. Paulus hat ja durch die Evangeliumsverkündigung die Gemeinde gegründet und gewissermaßen wie eine Mutter geboren. Der Aspekt der Freundschaft, der ein Miteinander auf Augenhöhe voraussetzt, ist im Galaterbrief aber nicht weniger wichtig. Der Apostel unterstreicht den Anspruch, im Gegensatz zu seinen jüdischen Gegenspielern der ideale Freund der Gemeinden zu sein. Erinnert sei auch daran, dass der Geburtsvorgang in der Antike häufiger als heute lebensgefährlich war und nicht selten den Tod der Frau zur Folge hatte (vgl. z. B. Xenophon, Memorabilia II 2,5; Philo, De aeternitate mundi 65). Paulus ist somit bereit, einen hohen Preis für das Wohl der Gemeinden zu zahlen.

Bemerkenswert ist, dass der Apostel die Gemeindeglieder zwar als Kinder anspricht und von seinen Wehen redet, aber auch voraussetzt, dass *Christus* Gestalt

⁸⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 9,7 (1168a): ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γινόμενα πάντες μᾶλλον στέργουσιν, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων· δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὖ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργώδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονυτέρα γὰρ ἢ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν (Text/Übersetzung: ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*. Griechisch-deutsch. Übersetzt von O. Gigon, neu herausgegeben von R. Nickel [Sammlung Tusculum], Düsseldorf²2007). Plutarch, *De amore prolis* 4 (496C), notiert, dass man wegen der erlittenen Schmerzen eigentlich erwarten müsste, dass die Mütter hart gegen ihre Kinder vorgehen.

⁸⁹ GERBER, Paulus (Anm. 86) 473-476, legt großen Wert darauf, dass es Paulus nicht um Geburtsschmerzen gehen müsse. Alternativ kann man sicherlich auch von „Anstrengung“ sprechen. Will man die Metapher mit Betz innerhalb der antiken Freundschaftsethik verankern, scheint jedenfalls plausibel, dass Paulus' Verwendung der Metapher die Mühen der Mutter für den Nachwuchs impliziert. Das erklärt auch, warum er anders als in 1 Kor und in 1 Thess auf eine Selbstdarstellung als Vater im Kontext verzichtet. Ob man von Schmerzen oder Anstrengungen ausgeht, macht in diesem Zusammenhang keinen entscheidenden Unterschied.

⁹⁰ Vgl. dazu BETZ, Gal (Anm. 5) 403-407.

gewinnen soll.⁹¹ Das Verb *μορφώω* wird unter anderem verwendet, um die Bildung des Fötus im Mutterleib zu beschreiben, so etwa bei Philo.⁹² Obwohl der Begriff nicht *Terminus technicus* für die Ausbildung des Fötus ist und es zu den Geburtswehen, von denen Paulus spricht, in der Regel erst kommt, wenn der Fötus bereits entwickelt ist, evoziert das Verb im Zusammenhang der Geburtsbeschreibung die Vorstellung vom Werden eines Kindes. Denn *μέχρις* schafft mit der temporalen Beziehung auch einen logischen Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen, dem Wehenleiden und der Gestaltwerdung. Daher ist jenen Auslegern zuzustimmen, die wie Franz Mußner dafür votieren, das Verb im Kontext von Schwangerschaft und Geburt zu deuten.⁹³

Wenn man *μορφώω* als Ausdruck für die Fötusausbildung versteht und *ἐν ὑμῖν* im Sinne von „in euch“ auf jedes einzelne Gemeindemitglied bezieht, führt das allerdings zu der Eigentümlichkeit, dass Paulus einerseits die Gemeindemitglieder als Kinder anspricht, um deren willen er Wehen leidet; andererseits aber davon ausgeht, dass die Gemeindemitglieder selbst Christus in sich tragen sollen.⁹⁴ Christine Gerber will die komplizierte Logik der Metapher daher vor dem Hintergrund von Gal 2,20 so verstehen, dass die Galater als *Christen* in *Paulus* gestaltet werden, weil „eine wörtliche Übersetzung“ Paulus „zur Großmutter Christi“⁹⁵ mache. Leidet der Apostel doch Wehen um die Gemeindemitglieder, die gleichsam Christi Gestalt in sich ausbilden. Im Ergebnis ist ihr zuzustimmen: Der Apostel möchte, dass die Gemeinde

⁹¹ Zu den verschiedenen Interpretationen der Wendung vgl. GERBER, Paulus (Anm. 86) 479-480.

⁹² Vgl. Philo, *De specialibus legibus* III 108.117; außerdem das Material bei J. BEHM, Art. *μορφή κτλ.*, in: ThWNT 4 (1942) 750-767: 760-761. Zu Galen siehe die Notiz bei GERBER, Paulus (Anm. 86) 477-478 Anm. 176.

⁹³ Vgl. MUSSNER, Gal (Anm. 5) 312.

⁹⁴ Obwohl das Bild in Gal 3,27-28, nach dem die getauften Gläubigen Christus wie ein Kleid angezogen haben und nun in ihm leben, sicherlich prominenter ist, kennt Paulus auch die Vorstellung, dass Christus in den Glaubenden lebt, so in Gal 2,20 (vgl. auch Röm 8,10; 2 Kor 13,5).

⁹⁵ GERBER, Paulus (Anm. 86) 478, vgl. auch 480-486, außerdem R. HERMANN, Über den Sinn des *Μορφοῦσθαι Χριστὸν ἐν ὑμῖν* in Gal 4,19, in: ThLZ 80 (1955) 713-726: 714, J. LAMBRECHT, *Like a Mother in the Pain of Childbirth Again. A Study of Galatians 4,12-20*, in: ders., *Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation* (AnBib 147), Rom 2001, 184-199: 198, und B. W. LONGENECKER, „Until Christ Is Formed in You“. *Supra-human Forces and Moral Character in Galatians*, in: CBQ 61 (1999) 92-108: 101. Vgl. auch H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen ³1962, 214 Anm. 3, der das Problem der differenten Geburtsvorgänge löst, indem er die Gemeinde mit der Gestalt Christi identifiziert. Paulus gebiert die Gemeinde „als *μορφή Χριστοῦ*“ (214).

wieder christusförmig wird.⁹⁶ Der Text spricht aber eben nicht von den Galatern in Paulus, sondern von *Christus* in bzw. unter den Galatern.

Wenn ἐν ὑμῖν mit „unter euch“ wiederzugeben ist und mit dem Verb μορφόω das Ergebnis der Wehen angesprochen wird, kommen die Wehen über den Apostel, damit er selbst für die Galater Christus gebiert beziehungsweise Gestalt gewinnen lässt. Diese Deutung korrespondiert besser mit dem Umstand, dass beim Einsetzen der Wehen der Fötus bereits ausgebildet ist. Die Inkongruenz erscheint damit zwar abgeschwächt, bleibt aber grundsätzlich erhalten. Denn auch in diesem Fall werden die *Galater* als Kinder angesprochen, um derentwillen Paulus Wehen leidet, obwohl *Christus* Gestalt gewinnt.

Die beobachtete Spannung resultiert womöglich daraus, dass Paulus einen zweiten Topos der antiken Freundschaftsethik mit dem ersten verbunden hat. Cicero kritisiert in seinem Dialog *Laelius* eine Position, nach der enge Freundschaften zu vermeiden seien.

Am bequemsten sei es, die Zügel der Freundschaft möglichst locker zu lassen; man solle sie nach Belieben anziehen oder schießen lassen; denn das Wichtigste für ein glückliches Leben sei die Sorglosigkeit, in deren Genuß man aber nicht kommen könne, wenn man als einzelner für eine Mehrzahl gleichsam Geburtswehen durchmachen müsse.⁹⁷

Der Text spielt auf Euripides' Tragödie „Hippolytos“ an. Denn Phaidras Amme bemüht in ihren Ausführungen über Freundschaft die Vorstellung, dass man in engen Freundschaften gleichsam für mehrere Wehen durchleidet.

Es sollen die Menschen in maßvolle Freundschaft | Nur sich begeben, | Nicht bis zum innersten Mark | Sich entflammen. | Leichtes Band nur vereine die Seelen, | Leicht zu knüpf-

⁹⁶ Das Verb μορφόω begegnet im Korpus der Paulusbriefe nur in Gal 4,19. Blickt man dagegen auf die Verwendung von μορφή und den Derivaten, ergibt sich ein disparates Bild. Im Hymnus des Philipperbriefes entäußert sich Christus der göttlichen Gestalt und nimmt die Gestalt eines Menschen an (Phil 2,6.7). Im gleichen Brief spricht Paulus davon, dass die Gläubigen in Tod und Auferstehung Christus gleich gestaltet werden (Phil 3,10.21). In letzterem Sinne ist auch Röm 8,29 zu lesen: Die Gläubigen werden dem Bild des Sohnes gleich gestaltet, der Gedanke begegnet bereits in 2 Kor 3,18 (vgl. außerdem Röm 2,20; 12,2). Im weiteren Sinne lässt sich in diesen Kontext auch Gal 4,19 einordnen, obwohl das Agens in diesem Fall Christus ist. Er soll Gestalt in oder unter den Gläubigen gewinnen, die Gestalt Christi soll folglich in der Gemeinde präsent werden.

⁹⁷ Cicero, *Laelius* 45 (13): „commodissimum esse quam laxissimas habenas habere amicitiae, quas vel adducas, cum velis, vel remittas; caput enim esse ad beate vivendum securitatem, qua frui non possit animus, si tamquam parturiat unus pro pluribus“ (Text/Übersetzung: MARCUS TULLIUS CICERO, Cato der Ältere über das Alter – Laelius über die Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben von M. Faltner [Sammlung Tusculum], München 1988).

fen, leicht zu lösen. | Daß eine Seele für beide [Wehen] leidet, | Ist schwerste Last, mich |
Drückt sie zu Boden.⁹⁸

Indem der Apostel am Scheitern der Galater Anteil nahm, sich plagte, um ihre Bekehrung gewissermaßen zu erneuern, und die Lasten ihrer Fehltritte trug, übernahm er Wehen für Dritte. Mit seinen vergleichsweise breiten Ausführungen zur Freundschaft, in die er zahlreiche *Topoi* der antiken Freundschaftsethik aufnahm, unterstrich Paulus die Stärke seiner freundschaftlichen Bande. Er verhielt sich gerade gegensätzlich zum Rat der Amme und ließ sich ganz auf die Galater ein, so dass er gewissermaßen bis ins innerste Mark entflammt wurde.

5.2. Die argumentative Funktion von Gal 4,11-20

Natürlich können wir nicht voraussetzen, dass Paulus Euripides' Tragödie oder Ciceros Dialog kannte. Offenbar war er aber mit vergleichbaren Wendungen vertraut. Liest man Gal 4,19 in diesem Kontext, wird das Zueinander von der Gestaltwerdung Christi in oder unter den Gläubigen und Paulus' Mutterrolle jedenfalls besser verständlich: Der Apostel bemühte zwei *Topoi* der antiken Freundschaftsethik. In beiden Fällen übernahm er die Rolle der unter Geburtsschmerzen leidenden Schwangeren. Seine Wehen brachten nicht nur die der Mutterliebe vergleichbare Zuneigung zu den als Kindern angesprochenen Gläubigen zum Ausdruck. Sie dokumentierten auch seine Bereitschaft, Mühen für die Galater auf dem Weg zu einer neuen Christusbeziehung, das heißt ihre Wehen, auf sich zu nehmen.

Der Vers bildet daher mit den in Gal 4,11 erwähnten Mühen bereits eine Klammer um den Abschnitt, obschon in Gal 4,20 abschließend die sich im Brief ausdrückende *Philophronesis* anklingt, mittelbar thematisiert über die *Parusia* (παρεῖναι) und die *Homilia* (ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου), die der Brief nur eingeschränkt realisiert, weil er die persönliche Beziehung nicht ersetzen kann.⁹⁹ Paulus unterstreicht in Gal

⁹⁸ Euripides, Hippolytos 253-260: χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους | φιλίας θνητοῦ ἀνακίρνασθαι | καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς, | εὔλυτα δ' εἶναι στέργηθρα φρενῶν | ἀπὸ τ' ὠσασθαι καὶ ζυντεῖναι. | τὸ δ' ὑπὲρ δισσῶν μίαν ὠδίνειν | ψυχὴν χαλεπὸν βάρος, ὡς κἀγὼ | τῆσδ' ὑπεραλγῶ (Text/Übersetzung: EURIPIDES, *Ausgewählte Tragödien*. Übersetzt von E. Buschor. Herausgegeben von B. Zimmermann, 2 Bde. [Sammlung Tusculum], Zürich 1996). Plutarch, *De amicom multitudine* 6 (95E-F), zitiert Euripides, Hippolytos 253-257; er bricht also unmittelbar vor dem Vergleich mit den Wehen ab. Gleichwohl zeigt der Beleg, dass die Ausführungen der Tragödie, möglicherweise vermittelt durch Cicero, in die antike Diskussion über die Freundschaft Eingang gefunden haben.

⁹⁹ Das ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν (Gal 4,20) korrespondiert mit φοβοῦμαι ὑμᾶς (Gal 4,11) und δέομαι ὑμῶν (Gal 4,12). Zu den drei Surrogatfunktionen des Briefes gemäß der antiken Brieftheorie

4,19 folglich nachdrücklich seine enge, freundschaftliche Verbindung mit den Gemeinden. Er setzt sich ab von den scheinbaren Freunden, den Beschneidungsbefürwortern, welche nicht im Guten um die Adressaten eifern (Gal 4,17-18).

Damit nimmt Gal 4,11-20 eine wichtige Funktion im Argumentationsverlauf ein. Denn über die antike Freundschaftsethik verschiebt Paulus die Zugehörigkeiten. Während er sich im Blick auf die unterschiedliche Vergangenheit in Gal 3,6-4,10 dem „Ihr“ der heidnischen Gemeinde als Jude im „Wir“ gegenübergestellt sieht, steht er in Gal 4,21-31 mit den Adressaten im „Wir“ vereint im Gegenüber zu den nur in der Allegorese angesprochenen Gegnern.¹⁰⁰

Die Ausführungen zur Freundschaft mit der Gemeinde vermitteln die Gemeinsamkeit mit den Heiden, sie rücken den Apostel an die Seite der Galater. Damit baut der Text in Gal 4,11-20 aber genau jene Opposition auf, die schon in Gal 2,4 benannt worden war. Dort hatte Paulus gegenüber den Pseudobrüdern die Freiheit gegen Versuche verteidigt, eine neue Sklaverei unter der Beschneidung aufzurichten. Indem Paulus dort τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν anspricht, solidarisiert er sich mit den Heiden, denen die Beschneidung droht. In Gal 4,12 schreibt er entsprechend, er sei wie die Galater geworden.

Im Abschnitt über die antike Freundschaftsethik begegnet somit wie in der Hagar-Sara-Perikope und im Gegensatz zu Gal 3,6-4,10 die judaistische Opposition als Gegenüber des Apostels. Gal 4,11-20 steht zwar zwischen den beiden Abrahamsblöcken, ist aber strukturell eher dem folgenden zuzurechnen (Gal 3,6-4,10; 4,11-5,15), weil bereits hier deutlich die Opposition zu den Gegnern angesprochen wird, die in Gal 5,1-15 Thema sein wird.

Während Paulus als der verlässliche Freund der Gemeinde auftritt, sind seine Gegner in Wahrheit Feinde der Gemeinde; und während er die Gemeinde zur Freiheit des Verheißungsbundes führt, die er einstmals in Jerusalem verteidigte, wollen die Gegner aus dem jetzigen Jerusalem, wie schon zu Zeiten der Jerusalemer Gemeindeversammlung (Gal 2,4), die Gemeinde unter den Sinai-Bund versklaven. Die Freundschaftstopoi harmonisieren dabei insofern mit dem Folgenden, als der Freund

vgl. H. KOSKENNIEMI, Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr. (STAT 102/2), Helsinki 1956, 34-47.169-172; außerdem BETZ, Gal (Anm. 5) 407-409. Wenn Paulus in Gal 6,17 fordert, man möge ihm keine Mühe mehr machen, lässt sich das auch dahingehend verstehen, dass die Freundschaft zwischen Apostel und Gemeinde nicht auf eine weitere Probe gestellt werden sollte.

¹⁰⁰ Die Einlassungen zur Freundschaftsethik zwischen den beiden Abschnitten zur Genesisrezeption dürften deshalb auch den Zweck haben, stärker zwischen der Allegorese und der vorausgehenden Genesisrezeption zu unterscheiden.

als Gegenteil des Sklaven gelten durfte (vgl. nur Joh 15,15). Die Hagar-Sara-Perikope fügt sich deshalb sinnvoll zwischen die Selbstempfehlung als treuer Freund in Gal 4,11-20 und die Erinnerung an die in Christus gewonnene Freiheit (Gal 5,1-15) ein.

6. Der Apostel des himmlischen Jerusalem

Fassen wir zusammen: Der Vergleich von Gal 3,6-4,10 und Gal 4,21-31 hat gezeigt, dass die Motive der Erbschaft, der Abstammung und der Sklaverei zwar in den beiden Abschnitten verhandelt, aber unterschiedlich realisiert werden. Während Paulus in Gal 3,6-4,10 die ungleiche Herkunft von Juden und Heiden thematisiert, beschreibt er in Gal 4,21-31 eine innerchristliche Opposition. Damit rückt die Hagar-Sara-Perikope thematisch an den biographischen Rückblick heran. Denn wie dort beschreibt Paulus in Gal 4,21-31 die Option der Beschneidung als Versklavung, die im Gegensatz zur Freiheit in Christus steht.

Der Zusammenhang der Hagar-Sara-Perikope mit dem biographischen Rückblick zeigt sich insbesondere beim Blick auf die topographische Verankerung des Heidenapostolats. Durch die Wiederaufnahme der Wehen-Metapher aus Gal 4,19 in Gal 4,27 gelingt es Paulus, das Prestige des oberen Jerusalem indirekt für sich in Anspruch zu nehmen. Da er sich in der Darstellung zu Beginn des Briefes gleichsam vom irdischen Jerusalem distanzieren und in die Arabia begeben musste, um sein Apostolat gegen Übergriffe zu schützen, knüpft er in Gal 4,19 über die von ihm erlittenen Wehen und die Anrede τέκνα μου beim himmlischen Jerusalem an. Das irdische Jerusalem seiner Gegner wurde dagegen im Rahmen der Genesis-Allegorese an die Seite der Arabia gestellt.

Die Metapher in Gal 4,19, die den Apostel als wahren Freund der Gemeinde ausweist, dient wie der ganze Abschnitt Gal 4,11-20 dazu, Paulus an die Seite der christlichen Heiden zu rücken, nachdem er bei der Gegenüberstellung von Heiden und Juden zunächst auf Seiten der Letzteren stand.

Die hier favorisierte Interpretation beruht zwar auf der Berührung von nur je einem Begriff, der Arabia und dem Wehenleiden. Sie lässt sich aber vielleicht damit rechtfertigen, dass sie versucht, die Häufung der topographischen Akzente in Gal 4 zu deuten. Interpretiert man die Wehen des Völkerapostels im Zusammenhang mit den Wehen des oberen Jerusalem, legt sich der Verdacht nahe, dass sich Paulus versteckt als Apostel des himmlischen Jerusalem präsentierte. Als solcher verkündete er das Evangelium der Verheißung, das allen Glaubenden galt (Gal 3,22). Indem Paulus selbst das freie, himmlische Jerusalem besetzte, unterstellte er indirekt auch die Judaisten seiner Autorität.

Zusammenfassung / Abstract

Vergleicht man Gal 3,6-4,10 und Gal 4,21-31, zeigt sich, dass die Motive der Erbschaft, der Kindschaft und der Sklaverei in den beiden Abschnitten unterschiedlich ausgestaltet sind. Denn im Gegensatz zu Gal 3,6-4,10 thematisiert Gal 4,21-31 wie zuvor schon der biographische Rückblick in Gal 1,13-2,10 die innerchristliche Opposition des Apostels. Auch die topographische Gegenüberstellung des oberen mit dem jetzigen Jerusalem knüpft beim biographischen Rückblick an. Während Paulus in Gal 1,13-2,10 betonte, dass er sich von Jerusalem weitgehend fernhielt und in der Arabia weilte, reklamierte er, vermittelt über die Metapher des Wehenleidens (Gal 4,19.27), in der Hagar-Sara-Perikope das theologisch bedeutsame, obere Jerusalem für sich. Seine Gegner im jetzigen Jerusalem rückte er im Gegenzug an die Seite der Arabia.

The labour pains of the apostle to the gentiles

Gal 4,19 and the localisation of the apostolate of the nations in Gal 1,13-2,14 and Gal 4,21-31

A comparison between Gal 3,6-4,10 and Gal 4,21-31 reveals the different approaches to the motifs of heritage, childhood and slavery. In contrast to Gal 3,6-4,10, Gal 4,21-31 addresses the issue of the internal Christian opposition of the apostle, which is also visible in Gal 1,13-2,10. Furthermore, the topographic comparison between the heavenly and the earthly Jerusalem is connected with the biographical review. While Paul states that he has kept away from Jerusalem staying in Arabia in Gal 1,13-2,10, he claims the heavenly and theologically meaningful Jerusalem for himself in the Hagar Sara pericope by means of the metaphor of labour pains (Gal 4,19.27). Conversely, his enemies living in the earthly Jerusalem are associated with Arabia.