

Befreiung vom Bösen

Tradition und Transformation im Galaterbrief

Thomas Söding

I. Der Ausgangspunkt: Die Hingabe Jesu

Seinen Brief an die Galater¹ beginnt Paulus mit einem Appell an gemeinsames Glaubenswissen. Er nutzt die Form des Präskripts (Gal 1,1–5)², um sofort zum Thema zu kommen (Gal 1,3 ff.):

³ Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater,
und dem Herrn Jesus Christus,
⁴ der sich selbst gegeben hat für unsere Sünden,
dass er uns befreie aus dem gegenwärtigen bösen Äon
nach dem Willen Gottes, unseres Vaters,
⁵ dem Ehre sei in die Äonen der Äonen.

Die Wendung ist innovativ, weil sie die Konvention sprengt; sie ist traditionell, weil sie weit verbreitete Ausdrucksformen nutzt: nicht nur den Friedensgruß, der zum Briefstil gehört, und die Doxologie, deren genuiner Ort allerdings der Gottesdienst ist³, sondern auch das Christusbekenntnis. Durch die Kombination werden der Friedensgruß ausgeweitet, die Doxologie begründet und das Christusbekenntnis eingebunden. Am Anfang wie am Ende steht Gott, der Vater; der böse Äon kommt ans Ende, wenn Gottes Ehre alles erfüllt; die gegenwärtige Erlösung zielt auf die ewige Herrlichkeit; die Hingabe Jesu begründet, weshalb es jetzt schon die Gnade des Friedens geben kann, die in dieser Befreiung vom Bösen besteht, auch wenn die Vollendung noch aussteht.

-
- 1 Zu den Einleitungsfragen vgl. Michael THEOBALD, Der Galaterbrief, in: Martin Ebner – Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Katholische Theologie 6), Stuttgart u. a. 2008, 347–364.
 - 2 Vgl. Franz SCHNIDER – Werner STENGER, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden 1987.
 - 3 Nur in Offb 1,6 gibt es eine Parallele für ein Präskript. Paulinische Doxologien markieren sonst das Ende längerer Briefpassagen (Röm 1,26; 9,5; 11,36; vgl. Eph 3,21; 1Tim 1,17) oder ganzer Briefe (Röm 16,27; Phil 4,20; vgl. 2Tim 4,18 sowie Hebr 13,21).

1. Die christologische Tradition in Gal 1,4

Die christologische Aussage trägt die gesamte Satzkonstruktion. Die Adresse, in der er sich als Apostel vorstellt (Gal 1,1), hat Paulus genutzt, um mit einer gleichfalls traditionellen Wendung die Auferweckung Jesu von den Toten als die eigentliche Begründung wie die theologische Qualifizierung seiner Sendung (vgl. 1Kor 15,1–11) vorzustellen. Mit Gal 1,4 bringt er den Tod Jesu ins Gespräch; unter dem Vorzeichen dessen, was Gott um des Heiles der Menschen willen in der Auferweckung am gestorbenen Jesus getan hat (Gal 1,1), fokussiert Paulus das, was Jesus von Gott her und auf ihn hin durch sein Sterben für das Heil der Menschen getan hat (Gal 1,4).

Der Satz braucht nicht eine vorpaulinische Formel im Sinne der formgeschichtlichen Schule⁴ zu sein, zumal er zwei verschiedene Elemente verbindet: die Hingabe Jesu und die Erlösung vom Bösen. Er braucht auch keine sekundäre Verbindung zweier fester Traditionskerne zu sein. Er kann gut als durchgehend paulinische Aussage erklärt werden. Aber er weist in beiden Teilen so viele Parallelen zu anderen frühchristlichen Schriften auf, dass er am besten als eine ausdrückliche Reverenz des Apostels an Bekenntnistraditionen des Urchristentums⁵ gelesen werden kann, die ihrerseits enge Querverbindungen zu starken Strömungen des Frühjudentums haben.

Von der Selbsthingabe Jesu ist – mit einigen sprachlichen Varianten – sowohl im Corpus Paulinum (vgl. Gal 2,20; Eph 5,2.25; 1Tim 2,6; Tit 2,14) als auch im Corpus Johanneum (vgl. 1Joh 3,16; ferner Joh 10,11; 13,37 f.; 15,13⁶) und in der synoptischen Tradition (Mk 10,45 par.) die Rede. Diese Christologie entspricht einer *Theologie* der Hingabe; dass Gott seinen eigenen Sohn gibt, ist wiederum sowohl im Corpus Paulinum (Röm 4,25; 8,3) als auch im Corpus Johanneum (Joh 3,16) und in der synoptischen Tradition (Mk 9,31 parr.; 10,32ff.; 14,41 parr.; Lk 24,7) bezeugt, gleichfalls in unterschiedlichen Wendungen und Kontexten, aber erkennbar ähnlicher Gedankenstruktur und Ausdrucksweise. Das Motiv der Selbsthingabe ist keine urchristliche Neuerung, sondern eine christologische Adaption frühjüdischer Märtyrer-

4 Vgl. Klaus WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972, 56 f. 61.

5 Vgl. Tobias NICKLAS – Andreas MERKT – Joseph VERHEYDEN (Hg.), *Gelitten, gestorben, auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, Tübingen 2010.

6 Für das Johannesevangelium ist allerdings weniger die Gabe als der Einsatz des Lebens durch Jesus charakteristisch; vgl. Thomas SÖDING, *Einsatz des Lebens. Ein Motiv johanneischer Soteriologie*, in: Gilbert van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007, 363–384.

theologie (vgl. 2Makk 7,32.37f.; 4Makk 6,27 ff.; 17,21 f.)⁷, die ihrerseits ein griechisches und römisches Ethos des verantwortungsbewussten und selbstlosen, deshalb bewunderten Sterbens für Freunde und Gefährten, für Schutzbefohlene und Familienangehörige, für Freiheit und Vaterland adaptiert⁸. Die jüdische Transformation erfolgt im Horizont des Monotheismus, so dass die Logik des *do ut des* transzendiert wird; sie erfolgt in enger Nähe zur alttestamentlichen Opfertheologie⁹, weil in der Sprache des Kultes die Heilseffektivität vergossenen Blutes *coram Deo* ausgedrückt werden kann; sie erfolgt unter dem Einfluss von Jes 53¹⁰, weil der Gottesknecht – wie immer er identifiziert wird – die personale Dimension des Opfers füllen und die Rettung des schuldig gewordenen Gottesvolkes mit dem Heil aller Völker verbinden kann.¹¹ Die christologische Identifikation des Gottesknechtes beantwortet für die Gläubigen die Frage nach seiner Identität und löst zugleich das Problem, wie in der Hingabe eines Menschen „für“ die Sünden anderer Gott selbst das Heil aller wirken kann. In großer Nähe zu anderen Bekenntnistraditionen sagt Gal 1,4, dass Jesus „unsere Sünden“ wegnimmt (vgl. 1Kor 15,3)¹², indem er sein Leben gibt: anstelle der Sünder, ihretwegen, vor allem aber ihnen zugute.¹³ Jesus nimmt nicht, sondern gibt; er gibt nicht etwas, sondern sich selbst. Er ist ganz Gabe: für diejenigen, die in ihren Sünden dem Tod unterliegen; diese Gabe ist ganz und gar er, der Sohn Gottes, der Kyrios, der Messias.

Was Jesus – ein für allemal (Röm 6,10) – mit der Hingabe seines Lebens getan hat, zielt (ὄπωϛ) nach Gal 1,4 auf die Befreiung vom Bösen. In der Fortführung des Christusbekenntnisses lotet Paulus die Dimensionen des Heilsgeschehens aus. Auch hier formuliert er traditionell und geradezu archaisch. Das Motiv der Erlösung vom Bösen führt in die Welt der

-
- 7 Vgl. Bernd JANOWSKI, *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2007.
 - 8 Vgl. Jan-Willem VAN HENTEN – Friedrich AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London 2002.
 - 9 Vgl. Adrian SCHENKER, *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3)*, Tübingen 1992.
 - 10 Vgl. Bernd JANOWSKI – Peter STUHLMACHER (Hg.), *Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14)*, Tübingen 1996.
 - 11 Vgl. Hermann SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel (FAT 33)*, Tübingen 2001, 141–153.
 - 12 Vgl. Luc DE SAEGER, „Für unsere Sünden“. 1 Kor 15,3b und Gal 1,4a im exegetischen Vergleich, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 77 (2001) 169–191.
 - 13 In Gal 1,4 ist textkritisch nicht völlig klar zu entscheiden, ob ὑπέρ oder περί gelesen werden muss; die Bedeutungsunterschiede sind wichtige Nuancen.

urchristlichen und frühjüdischen Apokalyptik.¹⁴ Hellenistische Weltzeitaltermythen¹⁵ liegen weiter ab. Den Hintergrund bildet die apokalyptische Denkform, die der bösen Gegenwart eine gute Zukunft im Jenseits entgegengesetzt und nur die Auferstehung der Toten als Brücke vom gegenwärtigen in den kommenden Äon erkennt. Im Urchristentum haben die apokalyptischen Bilder zahlreiche Spiegelungen erfahren. Am nächsten bei Gal 1,4 steht die matthäische Schlussbitte des Vaterunsers: „Reiß uns aus dem Bösen“ (Mt 6,15). Paulus selbst setzt das Schema vielfach ein, um durch Kontrastierung zwischen dem jetzigen und dem kommenden Äon die Weisheit des Kreuzes (1Kor 1,20; 2,6.8; 3,18), den Glanz des Evangeliums (2Kor 4,4) und die Neuheit des christlichen Lebens (Röm 12,2) oder durch Affirmation der Ewigkeiten die Unendlichkeit des vollendeten (Röm 1,26; 9,5; 11,36; 16,27; 2Kor 9,9; 11,31; Gal 1,5; Phil 4,20; vgl. 1Kor 8,13) und die Gegenwart des gekommenen Heiles (1Kor 10,11) zu unterstreichen.

Gal 1,4 markiert die eschatologische Schnittstelle der Soteriologie. Paulus verwendet ein Verb (ἐξαιρέω), das in der Profangräzität wie in der Septuaginta und im Frühjudentum eine Befreiung bezeichnen kann.¹⁶ Vielleicht darf man, den Grundsinn des Verbs berücksichtigend, sagen, dass der Aspekt auf der neuen Zugehörigkeit zum Befreier liegt. Dann ist auch der Kyrios-Titel am Platz. Paulus beschreibt einen Herrschafts- und Statuswechsel. Der Messias Jesus nimmt diejenigen, die er befreit, aus ihrer Gefangenschaft heraus zu sich; er wählt sich die aus, die er zu retten gekommen ist – alle, die im „gegenwärtigen bösen Äon“ leben. Der Äon der Gegenwart ist von Bosheit kontaminiert; die Befreiung geschieht so, dass die Menschen aus ihren Verstrickungen in die Sünde, die keine Zukunft hat, gelöst und auf die Seite des messianischen Kyrios gestellt werden, der sich an ihre Stelle begeben hat. Die Befreiung hat die Dimension der noch ausstehenden, aber verheißenen Vollendung und der bereits anstehenden Verwirklichung. Der Gedanke ist nicht weit von der gleichfalls traditionell gefärbten Rekapitulation der Erstverkündigung in 1Thess

14 Vgl. Ferdinand HAHN, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998; Michael BECKER – Markus ÖHLER (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II/214), Tübingen 2006; Bernd U. SCHIPPER – Georg PLASGER (Hg.), Apokalyptik und kein Ende? (Biblich-Theologische Schwerpunkte 29), Göttingen 2007; Hans-Joachim ECKSTEIN (Hg.), Eschatologie (WUNT 272), Tübingen 2011.

15 Vgl. Klaus KUBUSCH, Aurea saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid (Studien zur klassischen Philologie 28), Frankfurt/M. 1986; Rigobert GÜNTHER – Reimar MÜLLER (Hg.), Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart et al. 1988.

16 Vgl. Ceslas SPICQ, Notes des Lexicographée Néo-Testamentaire III: Supplément (OBO 22), Freiburg/Schw. – Göttingen 1982, 276–279.

1,9f. entfernt, dass Jesus, den Gott von den Toten erweckt hat, „uns aus dem kommenden Zorn retten“ werde – nur dass dort die drohende Verurteilung beim Jüngsten Gericht (vgl. 1Thess 5,9), hier hingegen der schlechte Einfluss in der Gegenwart, die permanente Verführung zum Bösen beschworen und mithin nicht nur die kommende Vollendung (vgl. 1Thess 5,10), sondern auch die Heilsgewalt bekannt wird.

2. Die paulinische Argumentation mit der Tradition

Dass Paulus einen Brief mit einer dezidiert traditionellen Wendung beginnt, ist nicht ungewöhnlich (vgl. Röm 1,3f.; 1Kor 1,9; 2Kor 1,5; 1Thess 1,9f.; vgl. Phlm 6). Es passt zu seinem Selbstverständnis als Apostel, der gesandt ist, das überlieferte Evangelium weiterzugeben (vgl. 1Kor 15,1 ff.).¹⁷ Es hat auch jeweils einen präzisen Sinn im Kontext der Briefe: Den Römern, die ihn meist noch nicht persönlich kannten, weist Paulus mit dem Bekenntnis zur Davids- und Gottessohnschaft Jesu seine Rechtgläubigkeit aus (Röm 1,3f.)¹⁸. Die Korinther mit all ihren Geistesgaben führt er im Prooemium des ersten (erhaltenen) Briefes auf Gott selbst zurück, dessen Gnade er reflektieren will (1Kor 1,9); im Prooemium des Versöhnungsbriefes ruft er ihnen, freier formulierend, die Dialektik von Leid und Trost ins Gedächtnis (2Kor 1,5), die den Konflikt hat lösen lassen. Die Thessalonicher werden an ihre guten Anfänge erinnert (1Thess 1,9f.), mit denen sie auch ihre Sorge um die „Toten in Christus“ beheben können (1Thess 4,13–18). Philemon wird – ohne inhaltliche Festlegung – in die „Gemeinschaft des Glaubens (κοινωνία τῆς πίστεως)“ gerufen (Phlm 6), die nun auch sein entlaufener Sklave Onesimus teilt.

Im Galaterbrief ist der Auftakt mit einer traditionellen Wendung besonders angebracht. Schon das folgende Prooemium zeigt die Härte der Auseinandersetzung, in die Paulus durch seine Konkurrenten gezogen wird.¹⁹ Wie es scheint, haben sie ihm vorgeworfen, ein auf Menschenmaß zurechtgestutztes Evangelium (vgl. Gal 1,11f.) zu verkünden, weil er die Beschneidung nicht predige, und kein Apostel göttlichen Rechtes sei (vgl. Gal 1,1), fehle ihm doch die Verbindung mit Jerusalem. Unter dieser Rück-

17 Vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

18 Vgl. Michael THEOBALD, „Geboren aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, in: ZNW 102 (2011) 235–260.

19 Vgl. John C. HURD, *Reflections concerning Paul's „Opponents“ in Galatia*, in: Stanley E. Porter (ed.), *Paul and his Opponents* (Pauline Studies 2), Leiden 2005, 129–148.

sicht ist eine traditionelle, ausgesprochen jüdisch geprägte Qualifikation seiner Christologie zielsicher gewählt. Hat Gal 1,1 noch einen defensiven Charakter („nicht von Menschen, nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ...“), geht Gal 1,4 in die Offensive: Paulus ist derjenige, der bei seinem Friedenswunsch weiß, an der richtigen Adresse zu sein, wenn er Jesus Christus als den portraitiert, der sich hingegen hat, um (auch) die Galater von der Sünde zu erlösen und vom Bösen zu befreien. In Gal 1,4 wählt er noch kein charakteristisches Wort seiner eigenen Theologie und ist doch schon ganz bei sich selbst, heißt: bei der Sache.

Allerdings steht die entscheidende Aufgabe noch vor ihm: die – im Prinzip – gemeinsame Tradition so zu entwickeln, dass sie die Position seiner Gegner falsifiziert und seine eigene verifiziert, die auf die Freiheit des Glaubens aus ist. Dazu muss er sowohl den Begriff der Sünde klären, besonders in ihrem Verhältnis zum Gesetz und zu den Übertretungen von Geboten, als auch das Wie und Wozu der Lebenshingabe Jesu, aber auch die Zeitstruktur der Erlösung. Alles geschieht im Galaterbrief – nicht in der Reihenfolge, wie die Motive in Gal 1,4 erscheinen, sondern im Duktus der paulinischen Rhetorik, aber so, dass in theozentrischer Perspektive Zug um Zug alle wesentlichen Glieder geklärt werden. Durchweg lassen sich drei Ebenen unterscheiden und verbinden: eine personale, die das „Ich“ des Glaubens stärkt, auch durch eine schonungslose Selbstanalyse; eine israeltheologische, die das Verhältnis zum Gesetz und zum Judentum berührt, und eine ekklesiale, die Einheit und Vielfalt der Kirche verbindet. Diese drei Ebenen sind für den Galaterbrief typisch, weil sie wesentlich zur Rechtfertigungslehre gehören: die Beantwortung der Fragen, wie ein Sünder gerettet werden kann, welche Bedeutung das Gesetz spielt und wo der Glaube seinen Ort findet.

Gal 1,4 gibt nicht schon das Thema des Briefes an (wie Röm 1,16 f. das des Briefes an die Hauptstadtgemeinde), fokussiert aber die Christologie, ohne die es keine Rechtfertigungslehre gäbe.²⁰ Umgekehrt führt die Einzeichnung der Bekenntnistraditionen in die Theologie des Briefes nicht zu einer Reduplikation oder Affirmation, sondern zu einer Transformation, weil der gemeinsame Glaube in der Konfrontation mit den Gegnern und durch die Reflexion des Apostels vertieft und erweitert, verbunden und aktualisiert wird.

20 Vgl. dazu meinen Artikel: Christologie und Rechtfertigungslehre. Zur Hermeneutik der paulinischen Soteriologie, in: Udo Schnelle – Thomas Söding – Michael Labahn (Hg.), Paulinische Christologie. FS Hans Hübner, Göttingen 2000, 168–193.

II. Die Transformation der Hamartologie: Die Vergebung der Sünden

Dass Jesus nach Gal 1,4 „für unsere Sünden“ oder „wegen unserer Sünden“ gestorben ist, hat Paulus als grundsätzliche Aussage verstanden und im Galaterbrief ausgelotet. Es fehlt ein umfassender Nachweis, dass alle, Juden und Heiden, gesündigt haben, wie er ihn im Römerbrief führt (Röm 1,18 – 3,20). Es gibt auch keine Fixierung auf den Begriff oder das Unwesen der Sünde. Aber Paulus hat im Galaterbrief, teils *expressis verbis*, teils implizit, auf verschiedenen Ebenen das Schuldbewusstsein analysiert, das seinen Gegnern, urteilt er, fehlt und den Galatern, fürchtet er, abzugehen droht. Er beleuchtet es im Horizont einer Vergebungsgewissheit, die aus dem Glauben kommt. Sie schafft erst die Möglichkeit, der bitteren Wahrheit eines sündenbelasteten Lebens ins Auge zu sehen und Gott die Erlösung vom Bösen zuzutrauen.

1. Die personale Ebene: Die Schuld der Apostel (Gal 1,13 f.; 2,17 f.)

Eine erste Ebene ist die persönliche. Paulus selbst und Petrus sind die Exempel. Paulus klärt von seiner Berufung zum Apostel her sein Versagen als Verfolger der Kirche und vom antiochenischen Konflikt her das Versagen des Petrus aus Angst vor Repressalien.

1.1. Die Schuld des Paulus

Paulus stellt sich im biographischen Teil des Galaterbriefes als einen Menschen vor, der schuldig geworden ist, weil er die „Ekklesia Gottes verfolgt und zu vernichten versucht“ hat (Gal 1,13). Seine Schuld beschreibt er präzise: Er hatte jedes Maß verloren (Gal 1,13) und sich von seinem Übereifer fortreißen lassen (Gal 1,14). Das hatte ihn von der Mehrzahl der Juden unterschieden, die zwar nach Röm 10,2 aus „Gotteseifer“ das Christusevangelium ablehnen, aber doch nicht deshalb schon gewalttätig werden. Was Paulus als den großen Fehler seines Lebens erkannt hat, ist die Verquickung von Religion und Gewalt. Er schreibt es nicht auf das Konto seiner Schuld, in einer heidnischen Umgebung bewusst als Jude gelebt (Gal 1,13) und sich dem Studium wie der Praxis der „väterlichen Überlieferungen“ (Gal 1,14) gewidmet zu haben. *Post factum* weiß er im Gegenteil, dass ihn ein richtiges Verständnis des Gesetzes nie und nimmer zum Gewalttäter hätte werden lassen dürfen; wäre es anders, könnte es keinen Weg im Judentum zum Christentum geben; es gäbe nur unversöhnliche Feind-

schaft.²¹ Paulus, der das erkannt hat, plädiert nicht auf mildernde Umstände, sondern schaut der Größe seiner Schuld ins Auge. Seine Berufung (Gal 1,16) war auch eine Bekehrung: nicht vom Judentum zum Christentum, sondern von Aggressivität zu Friedfertigkeit, von Verfolgung zu Mission, von Christusverwerfung zu Christuserkenntnis.²²

Gal 1,13–24 ist ein Rechenschaftsbericht, der den Adressaten erklärt, inwiefern Paulus Apostel von Gottes Gnaden geworden ist; er kann die Tiefe der Schuld und die unendlich übertreffende Größe der Gnade erklären, soll aber weder das Gesetz diffamieren noch die Galater vor den Juden warnen. Er will auch nicht seine nomistischen Gegner als potentielle Gewalttäter hinstellen. Paulus will vielmehr reinen Tisch machen, um Klartext reden zu können. Er will ein Schuldbekenntnis ablegen, um ehrlich über Vergebung und Neuanfang nachdenken zu können. Der Sohn Gottes, den Gott „in ihm offenbart“ hat (Gal 1,16), ist der „Kyrios“ (Gal 1,3), „der sich selbst gegeben“ hat, um die Macht der Sünde zu brechen und mitten im falschen Leben ein richtiges zu beginnen (Gal 1,4). Paulus hat am eigenen Leibe erfahren, wie die Gabe ihm zugutekommt, und kann deshalb seinerseits zum Vorbild für die Galater werden, der er ganz wie sie geworden ist, weil er sich als Apostel unter größten Schwierigkeiten für sie eingesetzt hat (Gal 4,12).²³ Im Kern der paulinischen Konfession, die auf seine Berufung zuläuft und deshalb indirekt die galatischen Gemeinden angeht, steht das unausgesprochene Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu. Es geht auf eine Apokalypse in Paulus selbst zurück (Gal 1,16); es wird zum Ausgangspunkt weitreichender Überlegungen zum Status und zur Spiritualität der Gläubigen (Gal 4,4–8); es ruft aber auch ein traditionelles Basiswissen auf, das Paulus im Zuge seiner Berufung zuteil geworden ist, so dass er seine Schuld hat überwinden können, während es die Galater in voller Qualität durch ihn, den schuldig gewordenen, aber mit Gott versöhnten Apostel erfahren haben.

21 Vgl. Gerbern S. OEGEMA, Zum jüdischen Hintergrund des Apostels Paulus nach Gal 1,13–14, in: Folker Siegert (Hg.), Menschen und Schicksale zwischen jüdischer und christlicher Identität. FS Diethard Aschoff, Münster 2002, 61–74.

22 Vgl. Thomas SÖDING, Paulus von Tarsus – seine Berufung und Bekehrung, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums, Münster 2009, 12–43.

23 Unterschiedliche Aspekte beleuchten Troy W. MARTIN, The Voice of Emotion. Paul's pathetic Persuasion (Gal 4:12–20), in: Thomas H. Olbricht – Jenny L. Sumney (Hg.), Paul and Pathos (SBLSS 16), Atlanta 2001, 181–202; Franz ZEILINGER, Der schwache Paulus und die schwache Kirche, in: Thomas Schmeller (Hg.), Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. FS Joachim Gnlika, Freiburg – Basel – Wien 2008, 345–354.

1.2. Die Schuld des Petrus

Im antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14)²⁴ ging es um die – wohl auch eucharistische – Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen. Paulus wirft Kephas, aber auch Barnabas und den anderen Judenchristen „Heuchelei“ vor (Gal 2,13): Wider besseres Wissen hätten sie sich aus Furcht vor denen „aus der Beschneidung“ von der Mahlgenossenschaft zurückgezogen (Gal 2,12) und dadurch den Druck aufgebaut, dass die Heidenchristen, um die *Koinonia* zu wahren, „judaisieren“ (Gal 2,14) müssten (was immer genau damit gemeint gewesen ist). In Gal 2,15–21 erweckt Paulus den Eindruck, sein Plädoyer zu referieren, mit dem er Kephas konfrontiert habe (auch wenn die historischen Verhältnisse erheblich differenzierter gewesen sein werden). Er beginnt mit der rechtfertigungstheologischen Antithese zwischen den Gesetzeswerken und dem Christusglauben, die er als gemeinsame Überzeugung von Judenchristen vorträgt (Gal 2,15 f.)²⁵, und endet mit einer personalen Applikation der Liebe Jesu Christi, die eng an Gal 1,4 heranführt (Gal 2,19 ff.). Insofern gilt auch hier ein hermeneutischer Primat der Tradition²⁶ in der paulinischen Theologie, der allerdings ein außerordentlich kreatives Traditionsverständnis umschließt. Dazwischen stehen zwei strittige Sätze²⁷ über die Sünde. Sie können durchaus noch als Referenz zur paulinischen Petruskritik verstanden werden, weiten aber den Blick und werden grundsätzlich, weil sie einen wichtigen Aspekt der Hamartologie erhellen, die der Rechtfertigungslehre eingeschrieben ist.

24 Vgl. Thomas SÖDING, *Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr* (Gal 2,11–14), in: Reinhard von Bendemann – Markus Tiwald (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92–113.

25 Die paulinische Rhetorik hat einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund. Jürgen BECKER (*Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 101. 303f.) sieht in Gal 2,16 einen „Gemeindegrundsatz“ Antiochiens. Christoph BURCHARD (*Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?*, in: H. Lichtenberger [Hg.], *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel. Bd. III: Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 405–415) will die Spuren bis in die Urgemeinde zurückverfolgen. Differenzierter beleuchtet die traditionsgeschichtlichen Fragen Michael THEOBALD, *Der Kanon von der Rechtfertigung* (Gal 2,16; Röm 3,28) – *Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?*, in: Th. Söding (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Die biblische Basis der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg – Basel – Wien 1999, 131–192.

26 Vgl. Martinus C. DE BOER, *Paul's Use and Interpretation of a Justification Tradition in Galatians 2.15–21*, in: *JStNT* 28 (2005) 189–216.

27 Vgl. Jan LAMBRECHT, *Paul's reasoning in Galatians 2:11–21*, in: J.D.G. Dunn (Hg.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996, 53–74.

Vers 17 soll einen – realen oder fiktiven – Einwand zurückweisen. Fraglich ist, worin er besteht. Die Entscheidung fällt an der Bestimmung der Syntax und der grammatikalischen Form des Prädikates εὐρέθημεν. Nach einer Interpretationsrichtung stellt Paulus eine provokante These auf („... ist also Christus Diener der Sünde“), die von einem Irrealis eingeleitet worden sei („Wenn wir ... auch selbst als Sünder erfunden wären“); dann würde Paulus auf die Bereitschaft der Judenchristen zur Tischgemeinschaft zielen und den absurden Gedanken zurückgewiesen haben wollen, sie sei Sünde gewesen und Christus habe zu ihr verleitet.²⁸ Nach der anderen Interpretationsrichtung stellt Paulus eine rhetorische Frage („... ist Christus dann etwa Diener der Sünde?“), die von einem Realis abhängig ist („Wenn wir ... auch selbst als Sünder erfunden werden, ...“)²⁹; dann würde Paulus seinen Einsatz in Gal 2,15 aufgreifen und unter den theologischen Bedingungen der Rechtfertigungslehre („die wir in Christus gerechtfertigt zu werden suchen“) nicht nur die Heiden, sondern ebenso die Juden („auch wir“) als Sünder entlarven. Die besseren Gründe sprechen für die zweite Lesart. Denn zum einen ist der Zusammenhang mit Gal 2,15f. klarer; zum anderen steht μὴ γένοιτο bei Paulus auch sonst nach einer rhetorischen Frage, um einen Einwand zu destruieren (vgl. Gal 3,21; 1Kor 6,15; Röm 3,31; 6,1f.; 7,1.13; 9,14), und verneint nicht den Bedingungssatz, der als evident oder logisch gilt, sondern den Hauptsatz, dessen Sinn es zu klären gilt (vgl. Röm 3,3f.5f.; ähnlich 6,15 und 11,1.11). Unter dieser Voraussetzung ist die Nähe zu Gal 1,4 – und zu Gal 2,19ff. – groß. Juden wie Heiden sind Sünder; denn beider Leben im gegenwärtigen Äon ist von der Unheilmacht des Bösen überschattet. Die Rechtfertigungslehre deckt dies auf, indem sie zeigt, dass auch ein Leben, das den „Werken des Gesetzes“ gewidmet ist, nicht aus diesem Bannkreis ausbrechen kann. Die Schlussfolgerung indes, dass dann Jesus als Sündenknecht hingestellt würde, ist die Karikatur seines Heildienstes, den er als Hingabe seines eigenen Lebens gestaltet hat (Gal 1,4). Im vorausgesetzten Einwand schwingt der Vorwurf mit, Paulus würde die Gnade billig machen, was Dietrich Bonhoeffer als Diffamierung

28 So Chrysostomus (PG 61,643) und Hieronymus (PL 26, 368); ihnen folgt Luther; vgl. Rudolf BULTMANN, Zur Auslegung von Gal 2,15–18 (1952), in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, 394–399; Franz MUSSNER, Der Galaterbrief (HThKNT 9), Freiburg ⁵1988 (1974), 176f (der allerdings eine rhetorische Frage erkennt).

29 So Theodor von Mopsuestia (Swete 32) und Ambrosiaster (CSEL 81/3, 28); vgl. Heinrich SCHLIER, Der Brief an die Galater (KEK VII), Göttingen ¹⁵1989 (¹⁰1949), 58f.; Jan LAMBRECHT, The Line of Thought in Gal 2,14b–21, in: NTS 24 (1978) 484–495.

und Gefahr der Soteriologie erkannt hat³⁰; es wird ein ähnlicher Vorbehalt wie der laut, den Paulus in Rom 6,1.15 pointiert; es wird schlaglichtartig die soteriologische Bedeutung der Ethik klar, weil der rechtfertigende Glaube derjenige ist, der „durch Liebe wirksam“ ist (Gal 5,6).

Vers 18 rückt unter diesem Vorzeichen die Verhältnisse zurecht: Die Schuld liegt nicht bei Christus, sondern beim „Ich“. Sie wird im Gegensatz von „Abreißen“ und „Aufbauen“ bestimmt. Ist „dies“ die Tora?³¹ Dann würde Paulus sich selbst widersprechen (vgl. Röm 3,31). Was Paulus destruiert hat, ist nicht das Gesetz, sondern ein Heilsvertrauen auf „Werke des Gesetzes“, in erster Linie die These, dass die Beschneidung und die Speisevorschriften indispensable *identity marker* des Gottesvolkes seien.³² Dieses falsche Vertrauen diagnostiziert Paulus als Gefahr hinter der „Heuchelei“ der antiochenischen Judenchristen und als Programm seiner galatischen Gegner. Deshalb formuliert er in der 1. Person Singular: Würde er – aus Angst oder Rücksicht, aus Kompromissbereitschaft oder Überzeugung – wieder „aufbauen“, was er – als Apostel der Freiheit – „abgerissen“ hat, würde er wieder in Geltung setzen, was er „in Christus“ überwunden hat: das System der „Werke“. So verstanden, schließt Vers 19 direkt an. Es bleibt beim typologischen „Ich“ des Paulus; es bleibt beim Tod der Sünde und dem Leben des Glaubens; es bleibt beim Abschied von den Gesetzeswerken und vom Heilsvertrauen auf die Tora; aber es wird deutlich, dass die Problematik der kirchlichen Gemeinschaft, die in Antiochia aufgebrochen ist, nicht durch pragmatische Einzelfallregelungen, sondern nur durch eine prinzipielle Klärung gelöst werden kann.

2. Die israeltheologische Ebene: Die Schuld unter dem Gesetz (Gal 3,22)

Die zweite Ebene ist die israeltheologische. Sie berührt das Leben unter dem Gesetz³³ und erschließt von dorthier die Verheißung Gottes. Den Kernsatz formuliert Paulus in Gal 3,22:

30 Nachfolge (1937), in: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. von Eberhard Bethge u. a., Bd. IV, Gütersloh 32002, 29.

31 So Hans Dieter BETZ, *Der Galaterbrief*, München 1988, 226.

32 Vgl. James D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul* (1983), in: ders., *Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 183–206. 206–214 (Additional Note).

33 Einen guten Einblick verschafft Udo SCHNELLE, *Paulus und das Gesetz. Biographisches und Konstruktives*, in: Eva-Maria Becker – Peter Pilhofer (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187)*, Tübingen 2009 (2005), 245–270.

Die Schrift hat alles unter der Sünde zusammenschlossen,
damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus den Gläubi-
gen gegeben werde.

Die Aussage liegt auf der Linie von Gal 2,17, beleuchtet aber den tiefen Hintergrund der Kirchenkritik, die Paulus mit der Rechtfertigungslehre übt.³⁴ Die „Schrift“ ist im Galaterbrief – wie im Römerbrief später ausgeführt – die Urkunde des Glaubens Israels, die theologische Einheit aus Gesetz und Propheten und das gültige Zeugnis des Gotteswortes auch für die Christen.³⁵ Wenn Paulus sagt, dass „die Schrift ... zusammengeslossen“ hat, meint er, dass Gott es getan hat: durch sein Wort, das er durch die berufenen Menschen mitteilt (vgl. Röm 11,32); der „Zusammenschluss“ ist eine Strafaktion, die alle Täter in Haft nimmt. Der Zusammenschluss „unter der Sünde“ stellt sie als eine Macht vor, die Freiheit zerstört. „Unter der Sünde“ (vgl. Röm 3,9; 7,14) leben diejenigen, die sich selbst in ein Leben auf Kosten anderer eingesperrt haben und sich nicht selbst befreien können. Das Gesetz verurteilt zur Freiheitsstrafe, und zwar nach einem gerechten Urteil. Insofern sind die Sünder „unter dem Gesetz“ (Gal 3,23): Sie stehen nach Gottes Willen unter seiner Direktive, aber auch unter seinem Urteil. Das Problem ist nur: Dass sie „unter dem Gesetz“ sind, hindert nicht, dass sie „unter der Sünde“ sind, sondern spiegelt es. (Das wird Paulus in Röm 5 und Röm 7 genauer ausdeuten.) Dass „alles“ (vgl. Röm 3,9; 11,32) in dieses Gefängnis weggeschlossen wird, bezieht Juden wie Heiden ein, kann aber – wie später in Röm 8 ausgeführt werden wird – die ganze Schöpfung mit im Blick haben, die ächzt und stöhnt. Durch Gal 3,22 wird die Ursache dafür benannt, dass der gegenwärtige Äon, den Paulus in Gal 1,4 vor Augen führt, ein böser ist: Er ist von der Sünde beherrscht und steht deshalb im Zeichen des Todes.

Was Paulus allerdings in Gal 3,15–25 reflektiert, ist das Verhältnis der Sünde zum Gesetz.³⁶ Es wird von der Schrift selbst bezeugt. Paulus bleibt bei seiner These, dass die „Werke des Gesetzes“ nicht rechtfertigen können. In Gal 3,6–14 hat er mit der Schrift durch Hinweis auf Abraham nachgewiesen, dass es der Glaube ist, der rechtfertigt (Gal 3,6 – Gen 15,6), während

34 Zum Verhältnis zu Gal 3,21 vgl. Jan LAMBRECHT, *Once again Gal 2,17–18 and 3,21*, in: *ETHL* 63 (1987) 148–153.

35 Grundlegend: Dietrich-Alex KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen 1986.

36 Vgl. – in den Bahnen der *new perspective* – James D. G. DUNN, *Was Paul against the Law? The Law in Galatians and Romans: A Test-Case of Text in Context*, in: Tord Fornberg (Hg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts*. FS Lars Hartmann, Oslo 1995, 455–475.

alle, die auf die „Werke“ setzen, sich den Fluch des Gesetzes zuziehen, mit dem nach Dtn 27,26 jede Übertretung sanktioniert wird (Gal 3,11). Das führt zur Frage nach der heilsgeschichtlichen Stellung des Gesetzes. Sie wird von Paulus dialektisch beantwortet. Das Gesetz kann nicht retten, weil es „der Übertretungen wegen hinzugefügt“ wurde (Gal 3,19f.): Es soll die Gebotsverletzungen sanktionieren, kann ihnen aber nicht beikommen und ist auch nicht in der Lage, wiedergutzumachen, was falsch geworden ist. Allerdings steht es nicht gegen die Verheißung (Gal 3,21), sondern dient ihrer Verwirklichung – wenngleich paradoxal. Die „Gerechtigkeit“ kommt nicht „aus dem Gesetz“ (Gal 3,21); aber das „Gesetz“ vollzieht, was Gott durch die Schrift als seinen Willen kundgetan hat: Es stellt die Menschen, die in seinem Geltungsbereich leben, in erster Linie also die Israeliten, unter Kuratel (Gal 3,23). Allerdings will Gott die Sünder in Freiheit setzen. Deshalb ist auch die Haftstrafe begrenzt. Sie zielt auf Resozialisierung: durch die Gemeinschaft des Glaubens mit Jesus Christus, den die Schrift verheißt.

Projiziert man die paulinische Gesetzestheologie auf Gal 1,4 zurück, wird klar, dass die Tora dem Bösen nicht widerstehen kann, so wenig sie mit ihm gemeinsame Sache macht; das Gesetz kann immer nur auf das verweisen, was Menschen mit Gottes Hilfe an Bösem unterlassen und an Gutem tun können. Das reicht nicht, um aus dem „gegenwärtigen bösen Äon“ auszusteigen. Die „Sünden“, für die Jesus eintritt, damit sie aus der Welt sind, sind Verstöße gegen Gottes Gebote, aber darin Tribute an die Unheilsmacht des Bösen, die den gesamten gegenwärtigen Äon kontaminieren. Nicht das Gesetz kann helfen, nur Jesus Christus. Was in Gal 1,4 affirmiert wird, wird in Gal 3,15–25 an der kritischen Stelle reflektiert, die Paulus zu seinem Sinneswandel und die Kirche auf ihren Weg geführt hat. In der älteren Exegese wurde oft die Treue zum Gesetz als Sünde hingestellt, weil sie dem religiösen Leitungsdenken fröne. Aber obwohl der Römerbrief positiver vom Gesetz spricht, ist dies nicht das Konzept des Galaterbriefes. Die Gebote sollen erfüllt werden, an der Spitze das Liebesgebot (Gal 5,13f.). Aber sie können nicht rechtfertigen, weil nur der Messias Jesus die Sünde aus der Welt schaffen kann, und diejenigen, für die er eintritt, nur im Glauben Anteil an ihm und seinem Heil gewinnen können – im Heiligen Geist.

3. Die ekklesiale Ebene: Die Schuld in der Kirche (Gal 5,13)

Eine dritte Ebene ist die ekklesiale, insofern sie die Einheit und Vielfalt, die Sendung und Versuchung der Kirche betrifft. Der spektakuläre Fall des antiochenischen Konfliktes zeigt, wie groß die Schuld in der Kirche werden kann, wie sie aber auch mit Hilfe der Rechtfertigungslehre theologisch

bearbeitet zu werden vermag. Die israeltheologische Klärung ist ekklesio-
logisch einschlägig, weil die Paulusgegner das Problem des Gesetzes in sei-
nem Verhältnis zur Sünde nicht sehen und eine überwunden geglaubte
Schwierigkeit neu aufbrechen lassen. Allerdings ist es erst die Paraklese
des Briefes, in der Paulus auf der Basis seiner entwickelten Gnadentheolo-
gie nicht nur den Anspruch des Evangeliums konkretisiert, sondern auch
die Versuchung zum Bösen als Hintergrund praktischen Handelns beleuch-
tet.³⁷ Die Ethik wird zum Bewährungsfeld der Gnade.³⁸ Sie muss sich
zuerst in der Kirche bewähren, weil sie der Ort des Glaubens ist;³⁹ aber sie
kann an der Grenze der Gemeinde nicht haltmachen, weil der Heilswille
Gottes universal ist.⁴⁰

In Gal 5,13 formuliert Paulus programmatisch:

Denn ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder! Nur nicht die Freiheit zum
Einfallstor für das Fleisch! Sondern durch die Liebe dient einander.

Die Freiheit des Glaubens ist ein wesentlicher Aspekt der Rechtfertigung.⁴¹
Paulus ist sich aber auch der Gefahren bewusst, die durch einen Miss-
brauch der Freiheit entstehen. Er gibt denen keinen Millimeter nach, die in
der Glaubensgerechtigkeit selbst den Anfang allen Übels erkennen (Gal
2,17). Aber er verfällt auch nicht einem Enthusiasmus, der mit dem Emp-
fang des Geistes das Problem des guten Lebens schon gelöst wähnt. Im
Gegenteil macht der Geist gerade hellichtig für die Gefahren der Glau-
bensfreiheit und für die Versuchung zum Bösen im Namen der Glaubens-
wahrheit. Im Galaterbrief stehen Paulus allerdings nicht die Schatten der
christlichen Orthodoxie vor Augen, Andersgläubige zu verketzern und zu

37 Vgl. Thomas SÖDING, Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik
im Galaterbrief, in: Bernd Kollmann – Michael Bachmann (Hg.), Umstrittener
Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens
(BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165–206.

38 Vgl. Folker BLISCHKE, Die Begründung und Durchsetzung der Ethik bei Paulus
(ABG 25), Leipzig 2007.

39 Herausgestellt von Michael WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie,
Neukirchen-Vluyn 2011, 317–328.

40 Vgl. Kjetil FRETHEIM, Grums i Galaterbrevet. Om kristen etikk, Paulus og den
prioriterte Andre, in: Tidsskrift for teologi og kirke 79 (2008) 113–129.

41 Das Thema habe ich anderenorts genauer betrachtet: Die Freiheit des Glau-
bens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: W. Kraus –
K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Bibli-
scher Theologie (WUNT 192), Tübingen 2003, 113–134; Zur Freiheit befreit.
Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008) 92–112; Beru-
fung zur Freiheit. Paulus und seine Theologie in den Konflikten der Kirche und
der Gesellschaft, in: *Jahrbuch der Luther-Akademie* 2012 (im Druck).

verfolgen, zumal er selbst seinen Brief mit einem doppelten *Anathema* startet (Gal 1,6–9), das allerdings dazu dient, die Grenzen der christlichen Ökumene so weit wie möglich herauszuschieben; Paulus sieht aber die Notwendigkeit, die Verantwortung der Freiheit einzuschärfen. Die ältere Exegese hat zuweilen mit einer doppelten Frontstellung gerechnet: nicht nur gegen den Nomismus, sondern auch gegen den Enthusiasmus⁴². Das ist unbegründet, weil zur Kritik an Paulus auch der Vorwurf gehört haben dürfte, er schwäche die Ethik, und der Glaubensbegriff des Apostels so stark ist, dass er in der Kraft des Geistes eine entscheidende Orientierung der Ethik vornimmt.⁴³

In Gal 5,1 hat Paulus retrospektiv vom Geschenk der Freiheit gesprochen, allerdings das, was definitiv geschehen ist, dialektisch für die Zukunft geöffnet („Zur Freiheit hat euch Christus befreit“). Das ist ein wesentlicher Aspekt jener Erlösung, die in Gal 1,4 traditionell angeklungen war. In Gal 5,13 richtet sich der Blick von vornherein auf die Bewährungsfelder der Zukunft, während die Dialektik der entschiedenen Vergangenheit durch das Motiv der Berufung ausgedrückt wird.⁴⁴ So sind Gal 5,1 und 5,13 komplementär ausgedrückt.

Komplementär sind auch die Probleme, die Paulus nennt. In Gal 5,1 warnt er vor dem Eintritt in das System der „Werke“, das zur Knechtschaft werden muss, weil das Gesetz die Übertreter verurteilt. In Gal 5,13 warnt er hingegen vor der Versuchung des Fleisches. Das ist keine polemische Anspielung auf die Beschneidung (wie in Gal 5,12 und Phil 3,2), sondern eine grundsätzliche Klärung. Der Gegensatz zwischen „Fleisch“ und „Geist“ bestimmt die folgenden Ausführungen (Gal 5,13–26). Das „Fleisch“ ist eine Art fremde Macht, die die „Freiheit“, die aus dem Evangelium folgt, als „Einfallstor“ benutzt, um den Menschen in Besitz zu nehmen. Paulus erinnert aber daran, dass der Mensch auch nach der Taufe ein Wesen von Fleisch und Blut bleibt, das in der Gefahr der Sünde steht und ihr ohne das Wirken des Geistes, dem die Glaubenden aktiv entsprechen müssen, erlie-

42 Vgl. Wilhelm LÜTGERT, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (BFChTh 22.6), Gütersloh 1919; James H. ROPES, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians* (HTS 14), Cambridge 1929.

43 Vgl. Volker RABENS, *Power from in Between. The Relational Experience of the Holy Spirit and Spiritual Gifts in the Paul's Churches*, in: I. Howard Marshall – Volker Rabens – Cornelis Bennis (Hg.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology*. Festschrift Max Turner, Grand Rapids – Cambridge 2012, 138–155.

44 Vgl. Matthias KONRADT, *Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13–6,10*, in: *Early Christianity 1* (2010) 60–81.

gen würde. Der lange Lasterkatalog in Gal 5,19ff. akkumuliert (nicht „Werke des Gesetzes“, sondern) „Werke des Fleisches“.

Das eigentliche Problem ist das „Begehren“ (Gal 5,16).⁴⁵ Es ist die große Sünde in den kleinen Sünden: das, was zu Übertretungen des Gesetzes, zur Verletzung der Rechte anderer, zum Leben auf Kosten der Nächsten führt. Paulus hat das 9. und 10. Gebot (Ex 20,17; Dtn 5,21) als Zusammenfassung und Vertiefung des gesamten Dekaloges verstanden (Röm 7,7). Dieser Zusammenhang erklärt sich daraus, dass die Bedürfnisbefriedigung zur Fleischlichkeit des Menschen gehört. Dieser Befriedigung der eigenen Bedürfnisse zu leben, führt in die Katastrophe der Sünde: nicht weil das Fleisch böse wäre, sondern weil der Mensch unter seinen von Gott geschaffenen Möglichkeiten bleibt.

Die Folge ist eine Selbstentfremdung (Gal 5,17f.).⁴⁶ Nach Röm 7 ist jeder Sünder ein betrogener Betrüger: Er betrügt sich selbst und andere, wenn er sein Recht auf Kosten seines Nächsten durchsetzen will; er wird betrogen, weil er sich betrügen lässt, wenn er sich einredet und einreden lässt, gegen Gott sei das Leben zu gewinnen. Der Selbstbetrug resultiert daraus, dass das Gesetz als fremde Macht gesehen wird, die an der eigenen Entfaltung hindert. Nach Gal 5 besteht der Selbstwiderspruch darin, dass ein Sünder nicht das tut, was er eigentlich will: das Gute; er entscheidet sich für das Böse, weil er es mit dem Guten verwechselt. Dieser Widerspruch ist darin begründet, dass das „Fleisch“ gegen den „Geist“ aufbegehrt, so wie Adam gegen Gottes Gebot (vgl. Röm 5,12–21). Der Unterschied besteht darin, dass Röm 7 dem „Ich“ Adams Stimme zu leihen scheint, während Paulus in Gal 5 Probleme analysiert, die auftreten, wenn ein Gläubiger in das frühere Leben zurückfällt. Das Gesetz kann aus diesem Zwiespalt nicht befreien. Auch wenn Paulus im Galaterbrief anders als in Röm 7 die Psychologie der Sünde nicht analysiert, ist der Zusammenhang nach den bisherigen Ausführungen des Apostels offenkundig.

Die Folgen für die Ekklesia sind gravierend. Das gespaltene Ich hat eine gespaltene Kirche zur Folge – und umgekehrt. Gal 5,15 ist eine usuelle, aber klare Mahnung („Wenn ihr aber einander beißt und fresset, schaut zu,

45 Ausführlicher zum folgenden in meinen Beitrag: Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie, in: Theodor Schneider – Gunther Wenz (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11), Freiburg – Göttingen 2001, 30–81.

46 Differenzierte Problematisierung bei Otfried Hofius, Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: Ulrike Mittmann-Richert (Hg.), Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. FS Hermann Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003, 147–159.

dass ihr nicht von einander vertilgt werdet!“). Das Grundproblem ist nicht nur ein moralisches, sondern ein soteriologisches. Die Schuld in der Kirche wird nicht nur durch ein moralisches Versagen definiert, das durch Appelle überwunden oder doch wenigstens in seinen Wirkungen begrenzt werden kann, sondern durch eine falsche Gnadentheologie, die hinter die Versöhnung in Christus zurückfällt. Deshalb ist die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes geeignet, nicht nur die Heilsfrage einzelner, sondern der ganzen Kirche zu beantworten. Der Zusammenhang mit der Aufarbeitung des antiochenischen Konfliktes liegt am Tage. Im Licht von Gal 1,4 und Gal 2,17f. betrachtet: Spaltung ist Sünde; Einheit bringt die Freiheit zur Geltung. Gal 1,4 im Licht von Gal 2,17f. betrachtet: „Wir“, für deren Sünden Jesus sein Leben gegeben hat, sind die Gläubigen aus Juden und Heiden – nicht exklusiv, sondern positiv. Die „Sünden“, von denen Jesus Christus befreit, sind nicht nur die Übertretungen des Gesetzes, sondern grundsätzlich alle Manifestationen des Bösen. Gal 5 zeigt, dass die von ihm verursachten Probleme nicht nur in der Vergangenheit aufgetreten und jetzt überwunden sind, sondern permanent die Lage zu beherrschen drohen – aber beherrscht werden können: in der Kraft des Geistes.

III. Die Transformation der Christologie: Die Liebe des Gottessohnes

In Gal 1,4 zitiert Paulus mit dem „Für“ die zentrale Präposition neutestamentlicher Soteriologie. (Sollte „wegen“ gestanden haben, wäre es die zweitwichtigste.) Dieses „Für“ macht den Tod Jesu zur Gabe, die das Heil wirkt – so wie der Tod zeigt, dass Jesu Heilsgabe sein ganzes Leben ausmacht. Diese „Proexistenz“ (Heinz Schürmann) reflektiert Paulus an drei weiteren Stellen des Briefes. Wiederum lassen sich eine personale, eine ekklesiale und eine heilsgeschichtliche Ebene unterscheiden und verbinden, allerdings nicht in derselben Reihenfolge wie bei der Transformation der Harmatiologie.

1. Die personale Ebene: Das Ich der Gläubigen (Gal 2,19ff.)

In Gal 2,19ff. setzt Paulus seine Präsentation der Rechtfertigungslehre als Plädoyer für die Freiheit des Glaubens fort. Er redet – wie in Vers 18 vorbereitet – in der 1. Person Plural, fasst aber jetzt sich selbst ins Auge, freilich nicht als Einzelschicksal, sondern als Typ. Damit entspricht Gal 2,19ff. der stilisierten Selbstbiographie in Gal 1,13–16, in der Paulus seine Verstri-

ckung unter die Sünde und seine Befreiung aus ihr analysiert hatte, nur dass Paulus jetzt allgemeiner redet und Jesus Christus nicht als den, den Gott in ihm offenbart hat, vor Augen stellt, sondern als den, der sich für ihn hingegeben hat. Deshalb ist Gal 2,19 ff. eine anerkanntermaßen enge Parallele zu Gal 1,4. In der Argumentation des Briefes sind die Verse die entscheidende Explikation des christologischen Grundes, weshalb nicht die Gesetzeswerke, sondern der Christusglaube rechtfertigt (Gal 2,19 ff.)⁴⁷:

¹⁹ Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben,
damit ich Gott lebe.

Mit Christus bin ich gekreuzigt,

²⁰ aber ich lebe –

doch nicht ich, in mir lebt Christus.

Der ich nun im Fleisch lebe,

lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes,

der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.

²¹ Ich tue die Gnade Gottes nicht ab;

denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz käme,

wäre Christus umsonst gestorben.

Gal 2,20 modifiziert Gal 1,4 zweifach: erstens durch die Transformation von der 1. Person Plural in die 1. Person Singular, zweitens durch den ausdrücklichen Rekurs auf die Agape des Gottessohnes.⁴⁸ Beides stimmt zusammen, weil Liebe immer persönlich ist. Mit der Liebe Jesu Christi, in der sich die Liebe Gottes realisiert (vgl. Röm 5,1–11; 8,31–39)⁴⁹, hat Paulus den letzten Grund genannt, weshalb Jesus sein Leben gegeben hat und weshalb diese Gabe in definitiver Weise heilswirksam ist. Die Liebe Gottes hat schöpferische Kraft.⁵⁰ Sie überwindet die Schuld der Menschen; sie durchbricht die Äonengrenze und verwirklicht bereits *hic et nunc* das Heil, dessen Vollendung in alle Ewigkeit bleiben wird.

47 Zur Exegese vgl. Thomas SÖDING, „Ich lebe, aber nicht ich“ (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: *Communio* 38 (2009) 119–134; zur systematischen Reflexion vgl. Friederike NÜSSEL, „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“. Dogmatische Überlegungen zur Rede vom Sein in Christus“, in: *ZThK* 99 (2002) 480–502.

48 Zur Einzelauslegung vgl. Alfio Marcello BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, Jerusalem 2004, 224.

49 Vgl. Stefano ROMANELLO, *La condizione e il futuro dei credenti. Lo sguardo di Rm 5,1–11*, in: *Nuovo Testamento* (2008) 233–247.

50 Vgl. meinen Artikel: *Liebe: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* 2 (2000) 1318–1326. 1329–1331.

Das Drama dieser Liebe beschreibt Paulus in Gal 2,19 ff. so, dass immer der Bezug auf ihn selbst erkennbar bleibt, gleichzeitig aber alle Gläubigen sich in seinen Worten wiedererkennen können. Am Anfang und Ende wird die Theozentrik unterstrichen, die auch in Gal 1,3 ff. der Christologie ihren Ort gibt. Das „Leben für Gott“ (griechisch: Dativ) ist wie in Röm 6,11, wo Paulus allgemein redet, die Grundbestimmung christlicher Existenz (Gal 2,19). Die „Gnade Gottes“ nicht abzutun, sondern wahrzunehmen und zu verstehen, ist das große Ziel der paulinischen Theologie (Gal 2,21). Das Leben für Gott erschließt sich in der Gnade Gottes. Die Gnade Gottes zu würdigen, heißt, die untrennbare Verbindung des ewigen Lebens mit dem Tod Jesu ins Licht zu halten. Den Tod Jesu zu würdigen, heißt vor allem, der Liebe Christi inne zu werden, heißt aber auch, die begrenzte Bedeutung des Gesetzes zu erkennen, das nicht zu rechtfertigen gegeben worden ist. Paulus setzt deshalb mit der paradoxalen Wendung ein, er – und jeder Mensch in seiner Lage – sei „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben“.⁵¹ Die Präposition gibt den Grund an: Es ist die heilige Aufgabe des Gesetzes, den Sünder zu verurteilen, das aber heißt: ihm jenen Tod zuzusprechen, in dem die Sünde sich auszahlt, weil sie Leben zerstört (Röm 6,23). Insofern antizipiert Gal 2,19, was Paulus in Gal 3,15–25 über die Sünde unter dem Gesetz führt. Wenn man will, kann man auch ein Echo seines Schuldbekenntnisses in Gal 1,13 f. heraushören. Der Effekt dieses Todes ist aber nicht, dass dieses „Ich“ vernichtet ist, sondern dass es neu lebt. Dafür steht die Rechtfertigung aus dem Glauben. Dieses neue Leben für Gott steht aber nicht mehr unter dem Vorzeichen der tödlichen Gesetzeskraft, weil es nun im Zeichen der Gnade Gottes steht. Insofern ist das „Ich“ dann „dem Gesetz gestorben“ (vgl. Röm 6,7); in Röm 7,1–6 wird Paulus dies am Grundsatz des Eherechtes: „bis dass der Tod euch scheidet“ illustrieren. Damit erläutert er auch, was in Gal 2,19 vorausgesetzt ist: Es ist gesetzeskonform, dass die Herrschaft des Gesetzes begrenzt ist; der Tod, den das Gesetz als Instanz der strafenden Gerechtigkeit Gottes verursacht, zielt nicht auf die Vernichtung des Sünders, sondern auf sein neues Leben, das Gott geweiht ist. Damit ist ein wesentlicher Aspekt von Gal 1,4 eingeholt und ausgelegt: die Zugehörigkeit zum bösen Äon, die, Gott sei Dank, nicht der Weisheit letzter Schluss ist. Auf diese Weise werden auch die israeltheologische und die ekklesiale Ebene der Christologie erreicht.

In den theozentrischen Rahmen ist ein Stück personaler Christologie gefügt. Die erste Präposition heißt: „mit“ (Gal 2,19). Die Gemeinschaft mit Jesus Christus – und die durch ihn vermittelte Gemeinschaft mit Gott – ist

51 Eine jüdische Exegese entwickelt David FLUSSER, „Durch das Gesetz dem Gesetz gestorben“ (Gal. 2,19), in: *Judaica* 43 (1987) 30–46.

das Ein und Alles der paulinischen Soteriologie.⁵² Dieses „Mit“ ist im „Für“ Jesu Christi begründet. Das „Für“ seines Sterbens ist so definitiv, dass es eine Gemeinschaft begründet, die an sich unmöglich ist, durch Jesus für die Glaubenden aber real wird: die zwischen dem Heiligen und den Sündern, dem Gerechten und den Ungerechten, letztlich die zwischen Gott und Menschen. Das „Mit“ kennzeichnet die vollendete Gemeinschaft in Gottes Ewigkeit (1Thess 4,17 u.ö.), aber auch die eschatologische Unbedingtheit des gegenwärtigen Heilsgeschehens (1Kor 1,9 u.ö.). Besonders nahe liegt die Tauftheologie von Röm 6,1–11.⁵³ Dort sagt Paulus, dass alle Getauften „auf seinen Tod getauft“ sind (Röm 6,3), so dass sie, „mit ihm begraben auf den Tod“ (Röm 6,4) und „zusammengewachsen mit ihm“ (Röm 6,5), von den Toten auferweckt werden. In Röm 6,6 erläutert Paulus diese Hoffnung so, dass „unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit wir nicht mehr der Sünde versklavt“ sind: „Wenn wir mit Christus gestorben sind, glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden“ (Röm 6,8).

Die Nähe zu Gal 2,19f. sticht ins Auge. Beide Male ist von Tod und Leben die Rede; beide Male kommt das Kreuz ins Spiel, auch wenn keiner der Briefe eine so akzentuierte *theologia crucis* wie der Erste Korintherbrief entwickelt. Mit Gal 3,1 erinnert Paulus aber an seine Erstverkündigung, die den Adressaten Jesus Christus „als Gekreuzigten vor Augen gestellt“ hat: in der Predigt und Lehre, aber auch in der Taufe und Eucharistie, im Lebensbeispiel und der Diakonie. An dieses Vorwissen kann er in Gal 2,19 anknüpfen. Gal 1,4 wird dadurch kreuzestheologisch konkretisiert. Die heilsgeschichtliche Explikation der Soteriologie in Gal 3,13f. wird vorbereitet. In Gal 5,11 ruft Paulus den „Skandal des Kreuzes“ in Erinnerung, um die Paraklese zu orientieren, die nicht auf der Basis der Gesetzeswerke, sondern des Christusglaubens den Pfad findet, das anzunehmen, was Jesus Christus mit seiner Befreiungsaktion getan hat und welche Konsequenzen daraus folgen, im bösen Äon der Gegenwart zur größeren Ehre Gottes zu leben.

Die Dialektik von Tod und Leben, die Paulus in Röm 6 mit Rekurs auf den Ritus und die Theologie der Taufe aufbaut, ist in Gal 2,19f. personaltheologisch angelegt. Das in seinen Sünden gekreuzigte Ich lebt, weil Jesus „mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“. Wie in Gal 1,4 ist die Aktivität Jesu betont, wie dort das „Selbst“ Jesu und das Geben, nur dass hier von der Selbstausslieferung, der Selbsthingabe gesprochen wird (παράδοσιμι), so dass die Leidensgeschichte aufscheint.

52 Vgl. Wilhelm THÜSING, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum (NTA 1/I), Münster 31986 (1965).

53 Vgl. Stanley E. PORTER (Hg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies (JSNT.S 234), London 2002.

Was Paulus allerdings in Gal 2,19 f. speziell leistet, ist eine anthropologische Reflexion der Rechtfertigungslehre. Das „Ich“, das „mit Christus gekreuzigt wurde“, ist und bleibt tot. Das neue Leben ist ein Leben aus diesem Tod. Es bleibt von ihm gekennzeichnet, weil es vom auferweckten Gekreuzigten geprägt ist. Aber es ist ein neues Leben mit einer neuen Identität und einem neuen Selbstbewusstsein, weil das „Ich“ durch Jesus Christus ins Dasein gerufen wird. Das neue Leben wird im Glauben geführt, weil, wer glaubt, sich die Liebe Jesu Christi gefallen lässt. Das neue Leben ist das Leben im Glauben. Das Ich der Gerechtfertigten, weil Geliebten, ist das Ich der Glaubenden, weil im Glauben die Liebe Jesu Christi empfangen und weitergegeben wird.

Im Vergleich mit Gal 1,4 zeigt sich die christologische Transformation in ihrer vollen soteriologischen Bedeutung für das „Ich“ des Paulus wie aller Gläubigen. Sie gehören zu allen, für die Jesus gestorben ist, und zu denen, die dies glauben können; sie sind aber nicht nur diejenigen, für die Jesus alles getan hat, sondern auch diejenigen, die durch ihn, mit ihm und in ihm ganz und gar erneuert worden sind, weil sie seine Liebe erfahren haben. In derselben Linie wird deutlich, wie es möglich ist, mitten im gegenwärtigen Äon von seiner Bosheit befreit zu werden: durch die Liebe Jesu Christi und den Glauben an sie.

2. Die israeltheologische Ebene: Der Segen des Verfluchten (Gal 3,13 f.)

In Gal 3,13 f. spitzt Paulus sein exegetisches Argument für die Rechtfertigungslehre zu:

¹³ Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn geschrieben steht: „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt“ (Dtn 21,23), ¹⁴ damit zu den Völkern der Segen Abrahams gelangt in Christus Jesus, damit wir die Verheißung des Geistes erlangen – durch den Glauben.

In Gal 3,13 f. treibt Paulus mit äußerster Härte soteriologische Kreuzestheologie. Der paradoxe Satz⁵⁴ vom Gesegneten, der zum Verfluchten wird, damit die Verfluchten zu Gesegneten werden, liegt auf einer Reflexionshöhe mit dem dialektischen Satz von 2Kor 5,21, dass der Gerechte zum Sünder wird, damit die Sünder gerechtfertigt werden. Im Kern steht die Identifikation des Kreuzes als Fluchholz mit Verweis auf Dtn 21,23. Paulus

⁵⁴ Vgl. Gerhard HOTZE, Paradoxien bei Paulus. Elementare Denkformen des Apostels (NTA 33), Münster 1997.

sagt nicht, dass die Schrift den gekreuzigten Jesus missversteht, wenn sie ihn einen von Gott Verfluchten nennt, sondern dass sie ihn genau identifiziert; so wie Jesus nach 2Kor 5,21 von Gott „zur Sünde gemacht“ wird, so hier zum „Fluch“. Jesus kann nur deshalb zur „Sünde“ gemacht worden sein, weil er keine Sünden begangen hat; so kann er auch nur deshalb „zum Fluch geworden sein“, weil es nichts Fluchwürdiges an ihm gibt, sondern alles Segen ist, an ihm, dem verheißenen Sohn Abrahams.⁵⁵ Jesus ist „zur Sünde“ gemacht, weil er sich mit den Sündern aus nichts als Liebe identifiziert und das Böse gerade so verwindet; Jesus ist „zum Fluch geworden“, weil er sich mit den Verfluchten dieser Erde identifiziert, um ihnen Segen zu spenden.

Die positive Heilsbedeutung der negativen Aussage erhellt im Licht des Evangeliums, das auf Gottes Offenbarung zurückgeht (Gal 1,15f.) und durch die Rechtfertigungslehre in seiner Wahrheit reflektiert wird. Die skandalöse Sprache soll die äußerste Grenze dessen markieren, was angesichts des Todes Jesu gesagt werden kann, und diese Grenze noch zu durchbrechen versuchen. Gal 3,13f. geht ähnlich weit wie 1Kor 1,18–24⁵⁶, nur dass dort das Ärgernis des Kreuzes betont wird, um die revolutionär neue Sicht der Weisheit Gottes zu erhellen, die ihre ganze Kraft in der Schwäche entfaltet, während hier die Stellvertretung radikalisiert wird, um die universale Heilsbedeutung Jesu Christi begründen zu können.

Die Gute Nachricht steht am Beginn: die Erlösung.⁵⁷ Paulus verwendet – wie in Gal 4,5 – eine Metapher, die aus dem Sklavenhandel bekannt ist⁵⁸. Ein erster historischer Haftpunkt ist der Freikauf von Kriegsgefangenen. Für sie musste – und konnte – auch nach Beendigung des Krieges ein Lösegeld gezahlt werden, damit sie in die Heimat zurückkehren durften. Dazu konnte in ihrer Stadt oder Familie eine Sammlung veranstaltet werden (vgl. Philo, Flacc. 60 und dagegen Josephus, ant. XV 156); manchmal musste der Freigekaufte später das Geld wieder zurückerstatten. Auf ähnliche Weise ist Lösegeld zur Beendigung einer Geiselnahme gezahlt worden. Ein zweiter historischer Bezugspunkt ist der Freikauf von Sklaven. Teils konnte er fingiert sein, indem die Sklaven ihr eigenes Lösegeld vor-

55 Vgl. Jan LAMBRECHT, Abraham and his Offspring. A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13, in: *Biblica* 80 (1999) 525–536.

56 Vgl. Gerd THEISSEN, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: Dieter Sängler – Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 427–455.

57 Vgl. Günter RÖHSE, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, in: *JBTh* 21 (2006) 161–191.

58 Vgl. Elisabeth HERMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15), Hildesheim u. a. 2009.

und nachfinanzierten, teils konnten auch Freunde und Gönner den Preis entrichten. Zuweilen spielten Tempel und Priester für die Organisation einer sakrosankten Zwischenfinanzierung eine Rolle. Ein dritter historischer Haftpunkt ist die Befreiung aus der Schuldhafte. Wer seine Schulden nicht bezahlen kann, wird äußerstenfalls von den Gläubigern inhaftiert oder versklavt, damit er seinen Besitz verliert und seine Schulden abarbeitet (Ex 22,2; Lev 25,39 ff.47 ff.; Dtn 15,12; 2Kön 4,1; Neh 5,1–13; Jes 50,1; Am 2,6; 8,6). Nach Lev 25,48 f. hatten die Verwandten die Pflicht, nach Möglichkeit die Schuldsklaven freizukaufen. Diese Praktiken werden theologisch transzendiert, weil nach zentralen alttestamentlichen Bezugstexten, die Paulus inspiriert haben, Gott selbst den vollen Lösepreis entrichtet und keine Nachzahlung erforderlich, ja möglich ist. (Dtn 15,15; 21,8; 24,18; 2Sam 7,23; Mi 6,4; Ps 78,42 u.ö.)⁵⁹; sie werden christologisch konkretisiert, weil Jesus sich selbst gegeben hat (Gal 1,4; 2,20).

Wie die Befreiung geschieht, erklärt die paradoxe Segen- und Fluch-Formel in Gal 3,13b.14. Die Kernaussage ist, dass es gerade der Kreuzestod Jesu gewesen ist, der die Befreiung bewirkt hat. Damit wird das, was Paulus in Gal 2,19 f. mit seinem „Ich“ verbindet, in grundsätzlicher Weise für alle Menschen ausgeführt. Die entscheidende Präposition ist wiederum das „Für“. Wie in Gal 1,4 und 2,20 zeigt es Jesu proexistente Stellvertretung⁶⁰ an. Sie kommt „uns“ zugute: Wie in Gal 2,17 f. schließt sich Paulus, der Judenchrist, mit den heidenchristlichen Galatern und allen Gläubigen zusammen: Niemand ist frei von Schuld; alle werden der Gnade teilhaftig (vgl. Rom 3,6.21 f.). Alle Übertreter des Gesetzes stehen unter dem Fluch des Gesetzes, weil das Gesetz jeden Übertreter verdammt (Gal 3,10ff. – mit Rekurs auf Dtn 27,26). Im Galaterbrief beleuchtet Paulus diese Seite, weil die Galater „unter das Gesetz“ gehen wollen. Im Römerbrief wird er auch die andere Seite erhellen, dass die Heiden ebenfalls Sünder sind (vgl. Gal 2,15), weil sie gegen die Stimme ihres Gewissens handeln und wider die Vernunft Geschaffenes als Göttliches verehren (Röm 1,18 – 3,20). Würde der Fluch der Sünde ignoriert, würde das Gesetz missachtet, das den Unterschied zwischen Gut und Böse definiert und damit der Gerechtigkeit dient. Jesus nimmt den Fluch des Gesetzes auf sich, indem er für die Sünder eintritt. Dieser Einsatz ist bedingungslos. Der Fluch des Gesetzes trifft deshalb Jesus, weil er ihn auf sich nimmt. Weil aber Jesus am Kreuz stellvertretend den Fluch auf sich nimmt, werden die Sünder nicht mehr von ihm getroffen. Sie werden im

59 Vgl. Dieter VIEWEGER/Annette BÖCKLER, „Ich gebe Ägypten als Lösegeld für dich“. Mk 10,45 und die jüdische Tradition zu Jes 43,3b.4, in: ZAW 198 (1996) 594–607.

60 Vgl. Bernd JANOWSKI, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 89–92.

Gegenteil seiner Gottesbeziehung teilhaftig; sie werden ihrerseits zu Söhnen und Töchtern Gottes, weil sie den Segen Abrahams empfangen.

Auf diese Weise wird die soteriologische Grundstruktur, die Gal 1,4 als Tradition anspricht, nach der personalen Konkretisierung in Gal 2,19f. israeltheologisch transformiert. Die Hingabe Jesu ist Stellvertretung; die Proexistenz geht bis zur Übernahme des Fluches, der die Bosheit des gegenwärtigen Äons sanktioniert und die Menschen in ihren Sünden trifft; die Vergebung der Sünden ist die Kehrseite der Teilhabe an Jesu Gottessohnschaft; die Befreiung ist die Segnung mit dem Segen Abrahams. In der anderen Richtung gelesen: Die Erlösung vom Fluch vollzieht sich als Befreiung vom Bösen. Die Familie Abrahams ist der Ort, an dem mitten in der Gegenwart die ewige Herrlichkeit Gottes in die Zeit hineinscheint. Die Stellvertretung Jesu zielt auf die Vergebung der Sünden; sie gibt Gott die Ehre und schafft dadurch das Heil der Menschen. Das „Ich“, das Paulus in Gal 2,19f. in dieselbe Matrix der Soteriologie eingezeichnet hat, ist Teil des Gottesvolkes aller Abrahamskinder, so wie umgekehrt der Segen dieser Glaubensgemeinschaft gerade darin besteht, dass alle ihre ureigene Identität finden: als von Jesus Christus Geliebte.

3. Die ekklesiale Ebene: Das Gebet des Geistes (Gal 4,6)

Die ekklesiale Ebene, die mit der israeltheologischen und der personalen verbunden ist, wird in Gal 4,6 beschrieben. Dort nimmt Paulus das Thema der Gotteskindschaft auf und konkretisiert es durch das Thema des Gebetes⁶¹:

Da ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, in dem wir rufen: Abba, Vater.

Das Gebet ist ein Akt der Freiheit. Die Gottesanrede „Abba“, im Aramäischen der Muttersprache Jesu, verleiht ihr Ausdruck.⁶² Die heidenchrist-

61 Vgl. Roland GEBAUER, *Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien*, Gießen 1989; Karl-Heinrich OSTMEYER, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197), Tübingen 2006; Hans KLEIN u. a. (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte Europäische Orthodox-Westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4. – 8. August 2007* (WUNT 249), Tübingen 2009.

62 Vgl. Sam TSANG, „Abba“ revisited. Merging the Horizons of History and Ehetoric through the New Rhetoric Structure for Metaphors, in: Donald F. Tolmie (Hg.), *Exploring New Rhetorical Approaches to Galatians. Papers presented at an International Conference, University of the Free State Bloemfontein, March*

lichen Galater werden durch dieses Gebet mit dem Juden Jesus und allen Judenchristen zusammengeführt, die in seiner Sprache beten. Dass im Hintergrund das Vaterunser steht, wird man nicht ausschließen können. Das Gebet zu Gott als Vater hat zwar einen starken alttestamentlichen und frühjüdischen Resonanzboden⁶³, ist für Paulus aber unverkennbar mit dem Glauben und der Taufe verbunden, weil es ein Jesusgebet ist.

Das „Wir“ des letzten Satzteils entspricht der 1. Person Plural des Vaterunsers. Es bringt eine wesentliche Dimension des Glaubens zum Ausdruck. Im theologischen Kern der Rechtfertigungslehre steht das einfache Bekenntnis: „Wir glauben an Jesus Christus“ (Gal 2,16). Dieses „Wir“ ist der Lebensnerv der Ekklesia. Es löst das „Ich“ nicht auf, sondern gibt ihm einen Ort. Das Gebet zum Abba kommt von Herzen, weil der Geist das Herz des Menschen öffnet, um dort Wohnung zu nehmen. Das Herz ist in der paulinischen Anthropologie das Organ nicht nur des Fühlens, sondern auch des Denkens.⁶⁴

Nach Gal 4,6 findet der Glaube seine genuine Ausdrucksform im Gebet, dem persönlichen wie dem gemeinschaftlichen. Eine enge Parallele ist Röm 8,14–17. Auch dort ist es der Geist, der die rechten Worte des Betens eingibt. Hier wie dort wird er von Gott gesandt, so dass der Kreis sich schließt: Gott, der den Geist sendet, wird im Geist als „Abba“ angebetet. Paulus denkt nicht an eine spontane, sondern eine habituelle Inspiration; er denkt nicht an Eingebungen bestimmter Einzelner, sondern an die geschenkte Einsicht aller, die in der Kirche den Glauben teilen. Das „Abba“-Gebet bringt ihren Status als Söhne und Töchter Gottes zum Ausdruck, die bereits jetzt definitiv Anteil an der Gottessohnschaft Jesu erlangt haben und deshalb wie er mit seinen Worten beten dürfen. Im Galaterbrief hat Paulus bereits zuvor eingehend mit dem Geist argumentiert, weil er an die Vergangenheit der Galater appelliert, dass sie bereits ohne die Beschneidung den Geist Gottes empfangen haben (Gal 3,1–5). Gal 4,6 nennt – neben

13–14, 2006 (Acta Theologica. S 9), Bloemfontain 2007, 121–141; zur Traditionsgeschichte vgl. Georg SCHELBERT, Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias (NTOA 81), Göttingen 2011.

63 Vgl. Gottfried VANONI, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995; Angelika STROTSMANN, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,1). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in der kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39), Frankfurt/Main 1991.

64 Vgl. Udo SCHNELLE, Anthropologie des Neuen Testaments (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991; Eckhardt REINMUTH, Anthropologie des Neuen Testament (UTB 2768), Tübingen – Basel 2006; Gerd THEISSEN, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007.

der Taufe (Gal 3,26 ff.) – einen starken Fixpunkt, an dem diese Wirklichkeit erfahren werden kann. Wer bereits – wie Jesus – „Abba“ ruft, hat bereits vollen Anteil an der Gnade des Gottesvolkes.

In Gal 4,6 wird der Geist – ähnlich wie in Röm 8,9⁶⁵ und Phil 1,19 einzigartig – aus theozentrischer Perspektive als „Geist seines Sohnes“ beschrieben. Das Abba-Gebet kann deshalb zum Herzensgebet der Gläubigen werden, weil sie den Geist Gottes als den Geist seines Sohnes empfangen haben. Es ist Jesus selbst, der in ihnen betet: in Gottes Geist. „Geist“ des „Sohnes“ Gottes ist der Geist deshalb, weil er den Gläubigen Jesus als den Sohn Gottes nahebringt, so dass sie wie er und mit ihm beten können. Indem der Geist aber den Sohn nahebringt, ist der Sohn kein Objekt, über das der Geist informiert, sondern ist der Geist von Gott her und auf die Menschen hin eins mit ihm (vgl. 1Kor 15,45; 2Kor 3,6). An dieser Einheit gewinnen die Gläubigen Anteil; deshalb beten sie.

Zurückgespiegelt auf Gal 1,4, klärt sich die traditionelle Christologie: Sie ist für Paulus nur in Relation zur Pneumatologie zu erfassen, weil in der erlösenden Lebenshingabe Jesu Gott selbst als Retter agiert, und zwar so, dass er die Herzen der Menschen verwandelt, damit sie die Liebe Jesu erfahren und erwidern. Ohne die Wirkung des Geistes gäbe es keine Wirklichkeit der Erlösung. Zur Befreiung gehört, in neuer Weise beten zu können: zum Vater und mit dem Sohn im Heiligen Geist. Wo dieses Gebet laut wird, öffnet sich der gegenwärtige zum ewigen Äon und wird das Böse durch das Gute überwunden. Umgekehrt: Nur weil Jesus die Sünden vergeben hat, kann das Gebet zum Abba gesprochen werden, weil die Vertraulichkeit der Gottesanrede die Überwindung der Schuld voraussetzt.

IV. Transformation der Eschatologie: Die Fülle der Zeit

Paulus hat die heilsgeschichtlichen Transformationen der Hamartologie und der Christologie, die ihm den bleibenden Wert der Geschichte Israels erschlossen haben, vor den Hintergrund des apokalyptischen Zeitemaschemas gestellt, das sich in Gal 1,4 zeigt. Im Galaterbrief hat er die eschatologischen Zeitenwende mehrfach beschrieben und in ihren verschiedenen Aspekten ausgeleuchtet.

65 Vgl. Joel A. FERREIRA, O Espírito de Deus faz seu campo de ação na comunidade. Rm 8,9–11, in: Estudos bíblicos 55 (1997) 83–93.

1. Die personale Ebene: Lebenswenden (Gal 1,15 f.; 4,8 f.)

Für Paulus war die Berufung zum Apostel die entscheidende Wende seines Lebens. Mit der „Offenbarung“ des Sohnes Gottes begann für ihn eine neue Zeitrechnung. In 1Kor 15,1–11 hat er das Unzeitgemäße seiner Berufung im Verhältnis zu den anderen Aposteln herausgearbeitet und sich zugleich als Letzten von allen späteren Zeuginnen und Zeugen Jesu Christi abgesetzt. Im Galaterbrief hat er das, was ihm offenbar geworden ist, in seiner eigenen Zeitlichkeit reflektiert (Gal 1,15 f.):

¹⁵ Als es aber dem gefiel,
der mich aus meiner Mutter Schoß ausgesondert
und durch seine Gnade berufen hat,
¹⁶ seinen Sohn in mir zu offenbaren,
damit ich ihn den Heiden verkünde,
da zog ich nicht Fleisch noch Blut zu Rate, ...

Paulus verschränkt die Zeiten der Gotteserfahrung auf mehrfache Weise. Zum einen bezieht er sich in der Reflexion seiner Berufung auf die Berufung der Propheten Jeremia (Jer 1,5)⁶⁶ und des Gottesknechtes Jesaja (Jes 49,1)⁶⁷. Es geschieht eine Wiederholung; der gleiche Typ tritt hervor: Die Erwählung ist pränatal; die Berufung geht der Offenbarung voraus. Zum anderen ist diese Aussonderung in der gnädigen Vorsehung Gottes⁶⁸ begründet, die einen unendlichen Horizont des kontingenten Berufungsereignisses aufreißt.

Eschatologisch reflektiert, ereignet sich in der Berufung des Paulus für ihn die Wende zum definitiv Guten – und für diejenigen, die glauben, wird ein Vorschein des zukünftigen Friedens sichtbar, weil sie nicht mehr von ihm verfolgt werden, sondern ein wenig aufatmen können (vgl. Gal 1,23 f.). Diese Wende ist die personale Konkretion der Auferweckung Jesu von den Toten, wenn anders sie nicht der Selbstbestätigung des Messias, sondern der Berufung der Apostel dient, der Gabe des Geistes und der Vollendung der Herrschaft Gottes (vgl. 1Kor 15,20–28).

66 Vgl. Georg FISCHER, Jeremia 1–26 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2005, 129–144.

67 Vgl. Hermann SPIECKERMANN, Gottes Liebe zu Israel (s. Anm. 11) 132 f.

68 Vgl. Michael BACHMANN, Göttliche Allmacht und menschliche Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gottese epithetons *pantokrator* (SBS 188), Stuttgart 2002; Wolfgang SCHRAGE, Vorsehung Gottes? Zur Rede von der *providentia Dei* in der Antike und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2005.

Paulus weiß im Rückblick, dass über seine Zukunft definitiv entschieden ist: Solange er Zeit hat, ist er Apostel; im Jenseits wartet seiner die ewige Gemeinschaft mit Gott in der vollendeten Gemeinschaft mit Jesus Christus. Da er von seiner Verfolgung abgebracht worden ist, ist er vom Bösen erlöst, das sich ihm hinter der Maske des Guten nahegebracht hat. Die verheißene Freiheit realisiert sich im Vorhinein in der Freiheit des Apostels (vgl. 1Kor 9,1), die ihrerseits ganz und gar Dienst an den anderen ist (1Kor 9,19).

Die Wende im Leben des Paulus ist zur Wende im Leben der Galater geworden, weil er seiner Berufung gefolgt ist, das Evangelium zu verkünden (Gal 1,16; 4,11–20). Sie haben den Geist erhalten (Gal 3,1–5).⁶⁹ Sie haben Gott erkannt (Gal 4,8 f.):

⁸ Aber einst, als ihr Gott nicht kanntet,
habt ihr denen gedient, die natürlich keine Götter sind.

⁹ Jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt,
besser von Gott erkannt seid –
wie wendet ihr euch wieder den schwachen und armen Elementen zu,
denen ihr von neuem dienen wollt?

Paulus nutzt das Schema von „Einst“ und „Jetzt“ (Röm 11,30; vgl. Gal 1,23)⁷⁰, um die Lebenswenden der Galater zu beschreiben. Es liegt nicht auf derselben Ebene wie das Äonenschema, ist aber mit ihm verbunden. Was sich in weltgeschichtlicher Ebene als Ende der Zeit und Anfang der Ewigkeit ereignen wird, vollzieht sich im Leben einzelner Menschen als Konversion: Abkehr vom bisherigen, Hinkehr zum kommenden Leben. Entscheidend ist die Gottesbeziehung. Eine Bekehrung kennt die Antike in der Philosophie, die zur Begegnung mit der Wahrheit, und in der Theologie, die zur Begegnung mit dem wahren Gott führt.⁷¹ Daran erinnert Paulus die Galater. Im Philipperbrief nennt er „Erkenntnis“ (Phil 3,8), was er in Gal 1,16 „Offenbarung“ nennt. Eine solche Erkenntnis, auf Gott bezogen, spricht er auch den Galatern zu, die das Evangelium angenommen haben.⁷² Diese Erkenntnis Gottes vollzieht sich in einem von Gott selbst geschaffe-

69 Den Bogen zu Gal 4,27 und Jes 54,1 schlägt Alicia D. MYERS, „For it has been written“. Paul's Use of Isa 54:1 in Gal 4:27 in Light of Gal 3:1–5:1, in: *Perspectives in Religious Studies* 37 (2010) 295–308.

70 Der Epheserbrief macht ein Grundkonzept aus diesem Ansatz; vgl. Eph 2,2.13; 5,8.

71 Vgl. Gustave BARDY, *La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15), Paris 1949.

72 Vgl. Jean Pierre LEMONON, *De la connaissance par Dieu à la formation du Christ* (Galates 4,8–20), in: Emmanuelle Steffek (Hg.), *Raconter, interpréter,*

nen Raum, der sich öffnet, weil Gott zuvor die Galater erkannt hat. Diese Erkenntnis umschließt die Liebe, die Bejahung, die Erschaffung. Sie führt die Religionskritik des Apostels ans Ziel: Die zuvor verehrten Götter werden als Götzen durchschaut; sie haben keine φύσις, keine Substanz. Paulus scheint im Sinn zu haben, dass der ehemalige Götterkult mit einer Verehrung kosmischer Elementarmächte verbunden gewesen ist.⁷³ Desto klarer ist der Schnitt, den sie gesetzt haben. Die Befreiung vom Bösen ist für die Galater nicht nur ein moralisches, sondern im Kern ein soteriologisches Ereignis gewesen, das sie zur Freiheit geführt hat, weil es ihnen eine entscheidende Erkenntnis vermittelt hat.

2. Die israeltheologische Ebene: Das Kommen des Glaubens (Gal 3,23 ff.)

Die personale Wende vollzieht sich in einem heilsgeschichtlichen Horizont, der für Paulus durch Gottes Verheißung geöffnet wird und das Geschick Israels bestimmt. Dessen Wende zeigt sich in der Transformation der Hamartologie so gut wie in derjenigen der Christologie und Eschatologie (Gal 3,23 ff.):

²³ Bevor aber der Glaube kam,
waren wir unter dem Gesetz verwahrt,
zusammengeschlossen auf die kommende Offenbarung des Glaubens
hin.

²⁴ So ist das Gesetz unser Erzieher geworden auf Christus hin,
damit wir aus Glauben gerechtfertigt werden.

²⁵ Weil aber der Glaube kam,
stehen wird nicht mehr unter dem Erzieher.

Paulus spricht zweimal vom Kommen des Glaubens. Er versteht den Glauben hier als eine insofern objektive Größe⁷⁴, als er durch das Evangelium und letztlich durch Jesus Christus selbst vorgegeben ist. Der Glaube lebt in den Gläubigen. Aber die Gläubigen machen ihn nicht – so wenig der

annoncer. *Parcour du Nouveau Testament*. FS Daniel Marguerat (Le Monde de la Bible 7), Genève 2003, 327–334.

73 Eine eigene Frage ist, inwieweit der befürchtete Wechsel zu den Nomisten wieder die Verehrung der Elementarmächte umschließt – wie es ähnlich in der „Philosophie“ der Fall gewesen zu sein scheint, die im Kolosserbrief kritisiert wird.

74 Vgl. Axel von DOBBELER, Metaphernkonflikt und Missionsstrategie. Beobachtungen zur personifizierenden Rede vom Glauben in Gal 3,23–25, in: ThZ 54 (1998) 14–35.

Glaube ein Produkt der Kirche ist. Vielmehr finden die Gläubigen sich im Glauben ein – so wie die Kirche ein Haus des Glaubens (vgl. Gal 6,10) in dem Sinn ist, dass sie dem Glauben Raum bietet.

Die Wende, die Paulus in der 1. Person Plural beschreibt, indem er sich als Judenchrist darstellt, hat dieselben Dimensionen wie seine persönliche Bekehrung und wie die Konversion der Galater, auch wenn die sich vorher noch nicht zum einen Gott bekannt haben. Was der Apostel in Gal 3,23 ff. aber fokussiert, ist die Rolle des Gesetzes. Er will es in seinem kritischen, aber konstruktiven Verhältnis zur Verheißung kennzeichnen. Dazu muss er seine heilsgeschichtlich positive Rolle beschreiben, ohne die Rechtfertigung von der Gebotserfüllung abhängig zu machen. Die eschatologische Wende, die er den Galatern erläutert, ist die von der Unmündigkeit zur Mündigkeit und von der Knechtschaft zur Freiheit. Das Gesetz spielt bei dieser Wende eine Rolle als „Pädagoge“ (Gal 3,24)⁷⁵. Mag er in paulinischen Augen auch raue Erziehungsmethoden pflegen und gerechte Strafen verhängen, orientiert er doch gerade dadurch „auf die kommende Offenbarung des Glaubens hin“ (Gal 3,23). Dass Paulus von einer „Offenbarung“ redet, misst die Tiefe der Veränderung aus und lässt eine Analogie zur Berufung des Apostels erkennen, ohne dass deren eigene Qualität in Frage gestellt würde; die personalen Dimensionen der eschatologischen Veränderung bei den Galatern und bei Paulus werden, auf das Kommen des Glaubens in den Bereich des Gesetzes bezogen, einander angenähert – um das Unüberbietbare der Geistverleihung erkennen zu lassen. Dass das Gesetz auf den Glauben aus ist, entnimmt Paulus seinem Wortlaut, vor allem der Aussage über die Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben in Gen 15,6 (Gal 3,6). Mithin ist durch das Kommen des Glaubens auch nicht die Geltung des Gesetzes beendet, sondern die Zeit der Gefangenschaft, zu der das Gesetz nach Gottes Willen verurteilt hat, aus der Jesus Christus aber befreit.

Auf das Äonenschema von Gal 1,4 bezogen: Was Paulus über das Verhältnis der Sünde und Jesu Christi zum Gesetz und zum Gottesvolk Israel gesagt hat, denkt er auch eschatologisch. Die Befreiung in der Vergebung der Sünden ist nicht durch das Gesetz erfolgt, weil Gott ihm eine andere Aufgabe zugeordnet hat, sondern durch Jesus Christus, weil er der Gottessohn ist, der die Sünder liebt und sich für sie hingibt. Was aber passiert,

75 Vgl. Dieter SÄNGER, „Das Gesetz ist unser paidagōgos geworden bis zu Christus“ (Gal 3,24), in: ders. (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*. FS Christoph Burchard (NTOA 57), Göttingen 2006, 236–260. Das konstruktive Moment unterstreicht Wilfried EISELE, *Vom „Zuchtmeister Gesetz“ zur „erziehenden Gnade“* (Gal 3,24f.; Tit 2,11f.). *Religiöse Erziehung in der Paulustradition*; in: BZ 56 (2012) 65–84.

wenn der Glaube so kommt, dass er Zustimmung findet, ist eine definitive Wende zum Guten, weil sie von Gott herbeigeführt wird, der Jesus Christus gesandt hat und deshalb auf den Glauben aus ist, weil er die Freiheit der Menschen im Sinn hat. Diejenigen, die eines Vormundes bedurften, um – in der gebotenen Strenge – erzogen zu werden, wissen sich in Freiheit gesetzt, so dass sie Verantwortung für sich selbst und andere zu übernehmen haben.

3. Die ekklesiale Ebene: Die Geburt des Gottessohnes (Gal 4,4f.)

Die eschatologische Wende, die das Leben der einzelnen wie des ganzen Gottesvolkes Israel unter dem Gesetz verändert, ereignet sich durch das Kommen des Glaubens (Gal 3,23.25), das sich nach Gal 4,4f. mit dem Kommen Jesu Christi deckt (Gal 4,4f.)⁷⁶:

⁴ Als aber die Fülle der Zeit kam,
sandte Gott seinen Sohn,
geboren von einer Frau
und gestellt unter das Gesetz,
⁵ damit die unter dem Gesetz herausgekauft werden
und wir die Einsetzung zu Söhnen erlangen.

In der Komposition des Galaterbriefes sind die beiden Verse ein Gegenstück zu Gal 3,13f. Beide Male geht es um die Erlösung, beide Male um die Abrahamskindschaft. Steht aber dort das Ende des Lebens vor Augen, so hier der Anfang; ist dort die Kreuzigung reflektiert, so hier die Geburt des Gottessohnes; wird dort der Fluch des Holzes beschworen, den das Gesetz verhängt, so hier die Realität des Menschseins „unter“ dem Gesetz.⁷⁷ Jesus, von einer jüdischen Mutter geboren, ist Jude. „Unter das Gesetz“ ist er von dem „gestellt“ worden, der ihn gesandt hat: von Gott, dem Vater. Jesus hat „unter“ dem Gesetz gelebt, weil er sich als Jude dorthin begeben hat, wo es die Menschen auf die „Offenbarung des Glaubens hin“ zusammengeschlossen hat (Gal 3,23). Die Zielsetzung ist ekklesial: Die Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu, die sich in der Teilhabe an seinem Gebet artikuliert (Gal

76 Zum paulinischen Weihnachtsevangelium vgl. Thomas SÖDING, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i.Br. 2008 (2006), 77 f.

77 Vgl. Klaus SCHOLTISSEK, „Geboren von einer Frau, geboren unter das Gesetz“, in: Udo Schnelle u. a. (Hg.), Paulinische Christologie (s. Anm. 20) 194–219.

4,6), ist das Ziel der Menschwerdung Jesu Christi, die sich aufgrund der Verheißungstreue Gottes nur in Israel ereignen konnte.

Das christologische Leitmotiv ist die Sendung (vgl. Röm 8,3). Dass Jesus „gesandt“ ist, gehört zu den Essentials der synoptischen und johanneischen Christologie, allerdings unter dem Aspekt der vollmächtigen Verkündigung und der Weitergabe der Botschaft. Paulus entwickelt den Ansatz einer Prä-existenzchristologie (vgl. Phil 2,6–11), indem er Jesus konsequent von Gott her betrachtet. Im Hintergrund steht das antike Botenrecht, das die Kommunikationsfähigkeit des Sendenden stärken und deshalb die Autorität des Gesandten garantieren soll. Paulus ist dieses Motiv wichtig, weil ihm die Verkündigung des Evangeliums in der Kraft Gottes wichtig ist, die der Geist Gottes verleiht. So ist der Apostel selbst als Gesandter des Gesandten Jesus präsent: Er hat die Kompetenz, den Glauben grundlegend zu bezeugen und dadurch zu verkünden. Diese Verkündigung führt, sofern sie Glauben weckt, zur Verwirklichung der Guten Nachricht. Dadurch ist das, was Gal 4,4f. besagt, nicht die Beschreibung einer Vergangenheit, sondern die Erschließung einer bleibenden Gegenwart und offenen Zukunft, die vom definitiven Gekommensein des Gottessohnes bestimmt ist.

Die „Fülle der Zeit“ (Gal 4,4) ist das christologische Pendant zum Äonenwechsel, den Gal 1,4 bekennt. Die Nähe zur Evangeliumsverkündigung Jesu nach Mk 1,15 ist auffällig.⁷⁸ Allerdings schreibt Paulus nicht *καίρος*, sondern *χρόνος*. Er denkt nicht nur an den Moment, an dem sich alles entscheidet, sondern an die lange Zeit der Heilsgeschichte Israels und deren Fülle (*πλήρωμα*). Gal 4,4 markiert nicht das „Ende“ der Zeit des Gesetzes⁷⁹ oder gar Israels und der Juden, sondern deren „Erfüllung“ oder „Anfüllung“, in der sich realisiert, worauf sie immer schon angelegt gewesen ist und was sie immer gegenwärtig macht.⁸⁰ Die apokalyptische Zeitmessung ist darauf geeicht, dass das Maß der Sünden voll wird (1QS 4,18–19.; 1QM 14,1; 1QpHab 7,13) und das Ende der Geschichte erreicht ist (Dan 7,22; syrBar 30,1; 4Esr 4,36.; vgl. Ez 7,12; 9,1); die Weisheit beobachtet, wann eine Entscheidung gereift ist (Ios., ant. 6,49), ein neuer Lebensabschnitt begonnen hat (Est 4,12 A) oder eine geschichtliche Phase beendet ist (TestJud 9,2; Tob 14,5). Paulus hingegen beobachtet weder die Natur und den Lauf der Zeit noch ist er auf die Katastrophe fixiert; er schaut auf die

78 Vgl. Michel GORGUES, La «plénitude des temps», ou le temps marqué de façon décisive par la référence à Jésus Christ. Polysémie d'une formule néotestamentaire (Mc 1,15; Ga 4,4; Ep 1,10), in: Science et esprit 53 (2001) 93–110.

79 So aber Heinrich SCHLIER, Gal (s. Anm. 29) 137.

80 Vgl. Franz MUSSNER, Gal (s. Anm. 28) 269: „Die Vollendung ist als Erfüllung der Zeit zugleich ihre heilsgeschichtliche Sinngebung“.

Geschichte des Messias Jesus. Er beschreibt eine einmalige, alles entscheidende Wende *in* der Zeit. Sie ist nicht das Ende der Geschichte, sondern ein neuer Anfang, in dem bereits die Ewigkeit aufleuchtet.

V. Lebendige Überlieferung: Der Geist des Glaubens

Paulus ist ein neutestamentlicher Anwalt nicht nur des Schrift-, sondern auch des Traditionsprinzips. Der Galaterbrief ist in all seiner kritischen Attitude ein wichtiger Beleg. Paulus sieht sich als Anwalt des Neuen, weil er Jesus Christus verkündet. Der Gottessohn ist für ihn aber nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und der Zukunft.

Weil Jesus von seiner Geburt bis zu seinem Tod am Kreuz die Gestalt einer definitiven Vergangenheit ist, bedarf es der Tradition. Die Überlieferung muss, auch im paulinischen Sinn, apostolisch sein, weil es nur die von Jesus Christus selbst Gesandten sind, denen glaubwürdige Vollmacht zukommen kann. Paulus darf sich außer der Reihe zu diesen Aposteln zählen, weil ihn der Auferweckte, der kein anderer als der Gekreuzigte ist, zu seinem Boten gemacht hat.

Weil aber Jesus, von den Toten auferstanden ist, bleibt er gegenwärtig: als Kyrios. Durch die Auferweckung wird sein Tod, in dem sein irdisches Leben kulminiert, nicht Vergangenheit, sondern bleibt gegenwärtig: im Erweis seiner Proexistenz. Jesus ist der Kyrios, dem der Apostel gehorcht und dem allein auch der Gehorsam des Glaubens gebührt. Deshalb ist die apostolische Tradition nicht Vergangenheitsbewältigung, sondern Gegenwartsgestaltung. Wenn sie nicht aktuell ist, ist sie nicht Tradition im Namen Jesu Christi. Sie kann sich nicht in der Gegenwart erschöpfen, weil sie aus der Ewigkeit Gottes kommt und aus dem Ein-für-alles-Mal des Lebens, des Todes und der Auferweckung lebt; aber sie vergegenwärtigt die Vergangenheit, weil ihr eigentliches Ziel nur die Verwirklichung des Heilswillens Gottes sein kann: mit schwachen menschlichen Mitteln, aber in der Kraft Jesu Christi selbst.

Weil aber Jesus als auferweckter Kyrios derjenige ist, der den Heilswillen Gottes nicht nur präsentisch-, sondern auch futurisch-eschatologisch verwirklicht, ist die Tradition, paulinisch betrachtet, immer zukunfts offen: Sie folgt der Finalität des Heildienstes Jesu, indem sie alles tut, um Menschen für das Evangelium zu gewinnen (und bei den Verkündern selbst anfängt). Mehr noch: Sie tut alles, um Gott den Raum zu geben, den er selbst durch die Sendung des Sohnes geschaffen hat.

Dafür steht der Heilige Geist. Paulus sieht ihn als *die* Kraft der Erneuerung. Die Tradition muss dem Geist Raum geben und deshalb innovativ

sein; sie muss dem Glauben eine Gestalt geben und deshalb Transformation sein. Paulus hat die Innovationskraft der Tradition genutzt, indem er mit der Rechtfertigungslehre die raumgreifende Praxis der Völkermission theologisch abgesichert hat. Er hat in seiner Theologie der Tradition des Christusbekenntnisses Raum gegeben, um die Zukunft der Gläubigen in der Heilssendung Jesu zu gründen und deshalb im Glauben festzumachen.