



DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. phil.) der geistes-
und kulturwissenschaftlichen Fakultät der Otto-
Friedrich-Universität Bamberg

Untersuchungen zum Galaterbrief:
Die Rollen des Gesetzes in Relation zur personalen
und kollektiven Identität Christusgläubiger

Bamberg, 2023

vorgelegt von Maximilian Beierlein

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; <https://fis.uni-bamberg.de>) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk steht unter der CC-Lizenz CC-BY.

Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.



URN: <urn:nbn:de:bvb:473-irb-897829>
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-89782>

Tag der mündlichen Prüfung: 19.07.23

Dekan: Universitätsprofessor Dr. Markus Behmer

Betreuer: Universitätsprofessor Dr. Joachim Kügler

Weitere Gutachterin: Universitätsprofessorin Dr. Marlis Gielen

Inhaltsverzeichnis

1	Annäherung an Paulus und den Galaterbrief durch den Identitätsbegriff.....	1
1.1	Der Galaterbrief – Standortbestimmung und Problemanzeige	1
1.2	Kursorischer Überblick über die Forschungsgeschichte	2
1.3	Methodischer Ansatz und Zielsetzung	5
2	Annäherung an den Identitätsbegriff – das Modell personaler und kollektiver Identität nach Assmann in Bezug auf Gal 3,26-29.....	8
2.1	Personale und kollektive Identität	8
2.2	Grenzen definieren – primordiale und universalistische Codierung als Spezifikationen kollektiver Identität.....	14
2.3	Personale und kollektive Identität bei Paulus – Gal 3,26-29 und die zentralen Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus	16
3	Rahmenbedingungen des Galaterbriefs – die Adressaten, die dort wirkenden Fremdmissionare und sein Verfasser Paulus im Judentum	22
3.1	Das Judentum, das Paulus prägt	22
3.2	Die Adressaten des Galaterbriefs – Landschafts- und Provinzhypothese	27
3.3	Paulus und seine Gegner: Aufeinanderprallen zweier differenter identitärer Konzepte.....	31
3.3.1	Paulus und seine Gegner als autoritärer Machtkampf.....	32
3.3.2	Die galatischen Gegner und Grundzüge ihrer Verkündigung.....	34
3.3.3	Glaube und Gesetz als zentrale Identitätsmerkmale differenter Programme	41
4	Exegese des Galaterbriefes: Die Rollen des νόμος in Relation zur personalen und kollektiven Identität Christusgläubiger	45
4.1	Der Beginn des Galaterbriefes – Paulus bringt sich in Position (Gal 1,1-2,10).....	48
4.2	Der νόμος im Sinne eines ethnozentrischen Exklusivismus – das Gesetz als Ausdruck distinktiv gesteigerter kollektiver Identität (Gal 2,11-21)	54
4.2.1	Der Antiochenische Zwischenfall als kontextuelles Setting (Gal 2,11-14).....	54
4.2.1.1	Der Antiochenische Zwischenfall als Präzedenzfall – die Darstellung jüdischer Identität beim gemeinsamen Mahl Christusgläubiger	55
4.2.1.2	Das Mahl als identitär aufgeladener Moment	60
4.2.2	Die Aufhebung der trennungstiftenden Unterschiede zwischen jüdischen und heidnischen Christusgläubigen (Gal 2,15-18).....	63
4.2.2.1	Die „Werke des Gesetzes“	64
4.2.2.2	Die Rechtfertigungslehre innerhalb der Argumentation.....	68
4.2.2.3	Gesetzeswerke versus Glaube – kollektive Identität in distinktiver und integrativer Steigerung.....	72
4.2.3	Das Gesetz außer Kraft – es gilt nicht für Tote (Gal 2,19-21)	87
4.3	Glaube versus νόμος – zwei Wege zur Integration (Gal 3,1-5,12)	93

4.3.1	Die neue Identität der Christusgläubigen – Glaubenstraditionen der kollektiven Identität und ihre Entfaltung ἐν Χριστῷ (Gal 3,1-4,7)	95
4.3.1.1	Der Geistempfang der Galater (Gal 3,1-5)	96
4.3.1.2	Die Verbindung zu Abraham – alte Glaubenstraditionen in neuer kultureller Formation (Gal 3,6-10).....	100
	a) Abraham als Vater aller Völker – die Abrahamssohnschaft Christusgläubiger aus Glauben	100
	b) Rechtfertigungslehre und Segen als Motive personaler Identität	105
	c) Jüdische Glaubenstraditionen für heidnische Christusgläubige – Spagat zwischen Kontinuität und Universalismus	109
4.3.1.3	Der νόμος in tragischer Sonderrolle – der Fluch des Gesetzes (Gal 3,10-14)	118
	a) Das Zusammenspiel dreier Schriftzitate.....	118
	b) Das Gesetz angesichts des Kreuzestodes Christi.....	124
4.3.1.4	Der periodische Charakter des Gesetzesbegriffes und das Gesetz als Übergangslösung (Gal 3,15-25).....	128
	a) Der Vorrang des Glaubens vor dem Gesetz in Bezug auf die Abrahamstradition	129
	b) Der periodische Charakter des Gesetzes und dessen Funktion	132
4.3.1.5	Kollektive Identität in Christus und ihre ekklesiale Gestalt – Glaube, Taufe und absolute Gleichwertigkeit (Gal 3,26-29)	138
	a) Die Taufe als Initiationsritus und Ort des Statuswechsels.....	138
	b) Das Sein in Christus und die Überwindung etablierter sozialer Deutungskategorien ..	142
	c) Das gemeinsame Mahl als Ort, an dem sich der Glaube konkretisiert.....	148
	d) Das Gesetz im Hinblick auf die integrativ gesteigerte kollektive Identität in Christus .	152
	e) Die exklusive Seite der integrativ gesteigerten kollektiven Identität in Christus	155
4.3.1.6	Söhne Gottes statt unmündig wie Sklaven – die Befreiung aus der Knechtschaft durch Christus (Gal 4,1-7)	160
4.3.2	Glaube statt Gesetz: der Glaube als zentraler Bestandteil der kulturellen Formation Christusgläubiger (Gal 4,8-5,12)	165
4.3.2.1	Nur keinen Schritt zurück! (Gal 4,8-20).....	165
	a) Die Absage an Bestandteile kultureller Formationen außerhalb Christi (Gal 4,8-10)...	165
	b) Das Werben um die Galater auf der Beziehungsebene (Gal 4,11-20)	168
4.3.2.2	Die Allegorie von Sara und Hagar (4,21-31)	170
	a) Die Allegorie und ihr Adressatenbezug.....	172
	b) Die Allegorie und ihre identitäre Bedeutung	175
4.3.2.3	Ein durch Christus bestimmtes Leben (5,1-12)	179
	a) Die Beschneidung als kulturelle Formation außerhalb Christi	180
	b) Das neue Verständnis von Glauben und Gesetz	182
4.4	Der νόμος in praktischer Rolle (Gal 5,13-6,18) – die Freiheit in Christus gestalten	186
4.4.1	Die Neudefinition der Tora – die Nächstenliebe als Kernintention (5,13-26)	186

a)	Das Gesetz in seiner Neudefinition – Kernintention statt kulturelle Formation	186
b)	Die Frucht des Geistes – Konkretisierungen innerhalb der Gemeinde	191
c)	Die Gegenüberstellung von Geist und Fleisch.....	193
4.4.2	Das Gesetz Christi und die neue Schöpfung in Christus (Gal 6,1-18)	196
5	Zusammenfassung	203
5.1	Die Kritik an der exklusiven Rolle – das Gesetz in abgrenzender Funktion	204
5.2	Glaube und Taufe als „identity markers“ der kollektiven Identität in Christus	207
5.3	Die praktische Rolle – die Reduktion des Gesetzes auf seine Kernintention	212
5.4	Rückschau und Ausblick.....	214
6	Literaturverzeichnis	216
6.1	Primärliteratur	216
6.2	Sekundärliteratur.....	216
7	Abbildungsverzeichnis	227

1 Annäherung an Paulus und den Galaterbrief durch den Identitätsbegriff

1.1 Der Galaterbrief – Standortbestimmung und Problemanzeige

Im Moment, in dem der Jude Paulus die Bedeutung des Kreuzestodes Christi begreift, ändert sich sein Leben schlagartig. Beschreibt er sich davor noch als streng gläubigen Pharisäer (Gal 1,13), erlebt er einen persönlichen Wandel, der – durch die Redewendung „vom Saulus zum Paulus“ auch heute noch nachvollziehbar – eine markante Kehrtwende bezeichnet: Statt jene, die an Jesus als Christus glauben, wie bisher zu verfolgen, entwickelt er sich zu einem wichtigen Prediger seines Evangeliums! „Christen“ sind er selbst und jene, die er missioniert, jedoch noch nicht, sondern vielmehr „Christusgläubige“¹, denn Paulus bleibt zeit seines Lebens Jude. Deutlich wird das an verschiedenen Glaubenstraditionen, ohne die der Glaube für ihn anscheinend undenkbar wäre; die Sohnschaft Abrahams oder die Gerechtmachung der Gläubigen sind dabei nur Beispiele für eine große Vielfalt. Gerade die Anknüpfung an solche zentralen Elemente des jüdischen Glaubens birgt aber Konfliktpotential, denn das Judentum, das Paulus prägt und vor allem durch die pharisäische Bewegung beeinflusst ist, gestaltet sich als eine Gruppe, für die die eigene Genealogie eine sehr große identitäre Rolle spielt. Fremde – wie Heiden es für Juden aus ethnischer Sicht sind – in diese Genealogie einzugliedern, ist unter den etablierten Regularien dieser Gruppe kaum möglich. Da er aber auch heidnische Christusgläubige an deren Glaubenstraditionen teilhaben lassen will, steht der Apostel vor großen theologischen wie praktischen Problemen, die eng mit der Frage verbunden sind, was die wachsende Schar der Christusgläubigen und deren Identität überhaupt ausmacht.

Der Galaterbrief spielt bei dieser identitären Spurensuche eine wichtige Rolle. Er ist ein bedeutendes Zeugnis des Urchristentums und ein wichtiges Dokument der theologischen Forschung; vor allem aber ist er für das Verständnis paulinischer Theologie von zentraler Relevanz, da der Brief unter anderem wichtige Schlüsse auf die Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie des Apostels zulässt. Seine

¹ Es bietet sich in der gesamten Arbeit an, von *Christusgläubigen* zu sprechen. Von „Christen“ zur Zeit des Paulus kann begrifflich noch nicht die Rede sein, er benutzt die Formulierung des „In-Christus-Sein“: „Christians' was not yet a category, though believers in Pauline terms were ‚in Christ‘, COLLINS, *Invention of Judaism*, 175. Die „christliche“ Identität als solche beginnt sich zur Zeit des Apostels erst langsam herauszubilden, sie fängt dort gerade an zu keimen. Bis man überhaupt von einer *christlichen* Identität sprechen kann, mussten viele Trennungsprozesse im ersten Jahrhundert nach Christus durchlaufen werden; vgl. WANDER, *Trennungsprozesse*, 247-251. Zur Zeit des Apostels ist es bis dorthin allerdings noch ein weiter Weg. In der Forschung herrscht große Einigkeit darüber, dass sich die „Trennung zwischen der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch gar frühes Datum festlegen“ lässt, HENGEL, *Das früheste Christentum*, 207. Von „Christen“ oder gar einem Religionswechsel lässt sich zur Zeit des Paulus noch nicht sprechen; die Bezeichnung „Christen“ als Schul- oder Parteiname lässt sich erst viel später bei Ignatius nachweisen und es wäre die Rückprojektion eines Phänomens in die Vergangenheit und somit ein Anachronismus, wenn man die sowohl jüdischen als auch heidnischen Christusgläubigen zur Zeit des Paulus schon als „Christen“ bezeichnen würde, vgl. HAACKER, *Paulus, der Apostel*, 116f.

Bedeutsamkeit begründet sich außerdem durch die inhaltliche und wohl auch zeitliche Nähe zum Römerbrief. Gerade die Rechtfertigungslehre des Apostels sticht hier wie dort thematisch hervor: Für Theobald ist der „Dreh- und Angelpunkt des Briefs [...] die Rede des Paulus an Petrus, in der er ihm den Basissatz der Rechtfertigungsbotschaft entgegenhält: ‚Der Mensch wird nicht auf Grund von Werken des Gesetzes gerechtfertigt, sondern durch den Glauben an Jesus Christus‘ (2,16).“² Auch wenn Paulus die Grundzüge seiner Rechtfertigungslehre im direkten Anschluss an die Damaskuserfahrung entworfen haben dürfte, so reift diese „voll und ganz erst in der Auseinandersetzung mit den galatischen Gegnern“³. Die Theologie des Apostels hat sich in der Form, in der sie sich uns heute offenbart, sukzessive bis in die Spätphase seines öffentlichen Wirkens entwickelt. Die Konfrontation mit gegnerischen Positionen dürfte dabei nicht unerheblich zu der argumentativen Klarheit beigetragen haben, die sich besonders in den beiden genannten Briefen finden lässt.⁴

1.2 Kursorischer Überblick über die Forschungsgeschichte

Im Galaterbrief finden wir viel Widersprüchliches; besonders über das Gesetz trifft der Apostel manche Aussage, deren Verständnis Schwierigkeit bereitet. Mal wirkt es auf uns Leser⁵ positiv, mal eher negativ, mal scheint es nicht die Kraft zu haben, um gerecht zu sprechen, mal ist es im Gebot der Nächstenliebe umzusetzen – in jedem Fall ist das Bild, das Paulus als Autor des Briefes davon zeichnet, sehr ambivalent. Der schillernde Gesetzesbegriff des Paulus ist ein Feld, das in der Vergangenheit schon von vielen Theologen hinlänglich bestellt wurde.⁶ In der Literatur lassen sich umfassende Diskussionen zur paulinischen Sicht des Gesetzes, aber auch zu einzelnen Passagen und Wendungen finden, deren Umfang hier nicht einmal im Ansatz erschöpfend abgebildet werden kann. Landmesser bezeichnet die Literatur, die sich auf den Apostel bezieht, als „unübersichtlich“ und macht auf die Problematik aufmerksam, dass sich diese durch die Vielzahl der theologisch bedeutenden Themen des Apostels sowie der stetig steigenden Methodenpluralität potenziert.⁷ Die Erklärungsansätze, wie die Position des Paulus zum Gesetz beziehungsweise zum νόμος, wie es im griechischen Urtext heißt, zu verstehen ist, sind dabei mannigfaltig und bisweilen auch von weit verzweigter Natur – zumal die kulturelle, jüdisch geprägte Lebenswelt des Apostels nicht außer Acht gelassen werden darf. Weidemann bringt diese Schwierigkeit auf den Punkt: „Für ein konsequentes Verständnis des Paulus in den Koordinaten des [...] Paradigmas ‚Paul within Judaism‘⁸ stellen die paulinischen Aussagen zum jüdischen Gesetz sicherlich die

² THEOBALD, *Galaterbrief*, 363f.

³ BROER, *Einleitung*, 434.

⁴ Vgl. BROER, *Einleitung*, 434.

⁵ Das generische Maskulin referiert hier und im weiteren Verlauf der Arbeit auf Personen aller Geschlechter.

⁶ Tolmie zählt etwa in den ersten zehn Jahren des neuen Jahrtausends allein 450 Aufsätze und Bücher, die sich mit dem Galaterbrief befassen, vgl. TOLMIE, *Research*, 118.

⁷ Vgl. LANDMESSER, *Umstrittener Paulus*, 387.

⁸ Fredriksen formuliert den Anspruch, dem sich die Paulusexegese zu stellen hat, und den daraus resultierenden Paradigmenwechsel in der Forschung treffend: „The paradigm shifted from Paul *against* Judaism to Paul *and* Judaism. That perspective is shifting yet again, from Paul *and* Judaism to Paul *within* Judaism. A daunting task of

komplexeste und widerständigste Thematik dar“⁹. Generell entwickelte sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine ausschweifende Debatte um die *Old* und die begrifflich vor allem von Dunn, Sanders und Stendahl geprägte *New Perspective on Paul*, die auch die angesprochene Problematik in den Blick nimmt. In der neuen Perspektive soll eine Exegese der paulinischen Briefe vorangetrieben werden, die sich weitgehend unbeeinflusst von der klassisch lutherischen Paulusexegese darstellt, die Stellung der Rechtfertigungslehre innerhalb der paulinischen Theologie überdenkt und den jüdischen Hintergrund des Apostels stärker in den Blick nimmt. Die Themen und Ansatzpunkte der *New Perspective* sind weit gefächert und kaum mehr als eine gemeinsame Strömung aufzufassen oder unter einen Hut zu bringen. In der Literatur findet man als Abgrenzung davon mittlerweile auch schon die Begriffsbildung einer „neueren Paulusperspektive“ oder gar den Versuch, Paulus von Grund auf neu zu erfinden.¹⁰ Ansätzen der neuen Paulusperspektive ist aber in der Regel gemein, dass sie sich vor allem gegen das klassische Bild des „lutherischen Paulus“ richten; dieses wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein etwa durch Bultmann vertreten und von Augustin, Luther oder Calvin bereits früh geprägt. Es fasst besonders die Frage nach dem individuellen Heil des Gläubigen in den Blick und betont dessen Ohnmacht, aus den vollbrachten Werken die eigene Rechtfertigung abzuleiten; darüber hinaus wird dort das Judentum häufig als eine Art „Werkreligion“ dargestellt und die Rettung des Einzelnen allein auf die Gnade Christi zurückgeführt.¹¹ Auf den Heilsindividualismus und das verzerrte Bild des Judentums zielt die vehementeste Kritik der neuen Paulusperspektive ab. Stendahl richtet sein Hauptaugenmerk auf die Frage, wie Heiden in Gottes Heilsplan integriert werden können, und bezieht Position dafür, dass die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht als das Zentrum seiner Verkündigung angesehen werden dürfe. Sanders ist besonders für seine Theorie des „Bundesnomismus“ („*Covenantal Nomism*“) bekannt; darunter versteht er eine allgemeine Grundstruktur („*Common Judaism*“), die für alle frühjüdischen Gruppen Geltung hat. Indem er unterscheidet, wie man in eine Religionsstruktur gelangt („*getting in*“) und in ihr bleibt („*staying in*“), kommt er zu dem Schluss, dass das Judentum nicht als „Werkreligion“, sondern vor allem als eine Religion der Gnade verstanden werden müsse. Darauf aufbauend beleuchtet Dunn die soziologische Dimension der paulinischen Verkündigung besonders stark. Er bemerkt, dass jüdische Bräuche, wie das Gesetz und die Beschneidung, nicht nur als „identity markers“ fungieren, um die Sonderstellung des Volkes Israel auszudrücken; als Mittel zur sozialen und ethnischen Abgrenzung können diese auch als „boundary markers“ dienen. Aus seiner Sicht richtet sich die Kritik des Paulus

re-imagining lies before us.“, FREDRIKSEN, *Later Contexts*, 51. Die kulturell-religiöse Einbettung des Apostels darf man nicht unberücksichtigt lassen, sie durchzieht seine Verkündigung, weswegen beide – der Apostel und seine Lebenswelt – stets zusammengedacht werden müssen. Assmann nennt den Komplex an symbolisch vermittelter Gemeinsamkeit einer Gruppe „kulturelle Formation“, diese gilt es bei Paulus besonders im Galaterbrief genau zu betrachten, ASSMANN, *Gedächtnis*, 139.

⁹ WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 182.

¹⁰ Vgl. LANDMESSER, *Umstrittener Paulus*, 391-393.

¹¹ Vgl. FREY, *Judentum*, 36.

somit nicht gegen eine „Werkgerechtigkeit“ *per se*, sondern vor allem gegen den Versuch der sozialen Ausgrenzung anderer.¹²

Wohl auch dadurch vorbereitet, dass in der *New Perspective* das Gruppen-Moment stärker in den Fokus trat¹³, fand sich der Identitätsbegriff gegen Ende des letzten Jahrhunderts immer stärker in der biblischen Arbeit wieder. An dieser Stelle sind einige Arbeiten beispielhaft anzuführen, die den Begriff der Identität auf ganz unterschiedliche Weise für die paulinische Exegese fruchtbar gemacht haben. Zum einen sei auf Wolter eingegangen, der das (Glaubens-)Ethos etwa unter dem Aspekt beleuchtet, diesem komme die Funktion zu, die Identität einer Gruppe darzustellen.¹⁴ Sicherlich ist ein Ertrag seiner Arbeit, dass er aufzeigt, welche hohe Relevanz Glaube und Gottesdienst für die Identität der frühen Christusgläubigen hatten – doch hat er sich der Kritik zu stellen, dass dabei „die Kontinuität der frühchristlichen Gemeinde zum Judentum eher minimiert“¹⁵ wird. Zum anderen ist Portenhauser zu nennen, deren vor Kurzem veröffentlichte Arbeit nach Strukturelementen personaler Identität innerhalb des *Corpus Paulinum* sucht. Dort weist die Autorin über verschiedene Briefe wiederkehrende Motive nach, die charakteristisch für die personale Identität Christusgläubiger sind; da sie schlüssig solche Motive auch für den Galaterbrief erschließt, wird sich manches davon auch in der vorliegenden Arbeit wiederfinden. Ihr anthropologischer Zugang zum Thema lässt aber – wie sie selbst einräumt¹⁶ – die ekklesiologische Perspektive etwas aus dem Fokus treten, sodass auch die spezifischen Besonderheiten des Galaterbriefes wenig Beachtung finden. Mehrere Dimensionen von Identität nimmt dagegen Bachmann für die Beschäftigung mit dem Galaterbrief in den Blick; er spricht von einer individuellen und einer überindividuell-sozialen Dimension, von einem mentalen Konzept und einem dazu passenden Habitus.¹⁷ Sieht er die individuelle Dimension von Identität beispielsweise im prekären Lebenswandel des Apostels selbst widergespiegelt, erkennt er deren überindividuelle Dimension etwa, wenn aus Heiden Heidenchristen werden. Die durch Christus erlebte Wende der Glaubenden sieht er durch einen entsprechenden Habitus und ein dazu passendes mentales Konzept verwirklicht: etwa durch die tätige Liebe oder die Tatsache, neue Schöpfung zu sein. Ähnelt sich Bachmanns differenziertes Identitätskonzept in seinen Grundzügen dem der vorliegenden Arbeit, so darf dennoch die Kritik angebracht sein, dass er etwa den Einfluss der gegnerischen Positionen nahezu völlig unbehandelt lässt. Gerade solche Aspekte dürfen aber nicht außer Acht gelassen werden, wenn man den Brief als lebendiges Schreiben ganzheitlich analysieren möchte.

¹² Vgl. FREY, *Judentum*, 37-38.

¹³ Vgl. BACHMANN, *Identität*, 574.

¹⁴ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 127.

¹⁵ BACHMANN, *Identität*, 576.

¹⁶ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 3.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden BACHMANN, *Identität*, 571-597, bes. 572.576f.596f.

1.3 Methodischer Ansatz und Zielsetzung

Wie bereits beim kursorischen Überblick über die Forschungsgeschichte deutlich wird, hat die Identitätsforschung längst Einzug in die biblische Exegese gehalten. Dass sie für diese nützliches Werkzeug sein und neue Möglichkeiten eröffnen kann, dürfte daher wohl auf breite Anerkennung stoßen.¹⁸ Mit Blick auf den Galaterbrief im Speziellen scheint ihr Potential aus meiner Sicht jedoch noch nicht ausgeschöpft zu sein. Als Besonderheit des Briefes darf gelten, dass sich Paulus in Galatien mit der Lehre dort wirkender Fremdagitatoren auseinandersetzen muss. Diese Widrigkeit zwingt den Apostel dazu, sein eigenes Programm – in Abgrenzung zu dem seiner Gegner – stärker zu kontrastieren, sodass der Brief das Ringen zweier differenter identitärer Konzeptionen lebendig abbildet. Mit dem zu erarbeitenden paulinischen Programm personaler wie kollektiver Identität Christusgläubiger soll die kontextgebundene Positionierung des Apostels zum Gesetzesbegriff in Relation gesetzt und dadurch Spannungen im Brief erhellt werden. Das Verhältnis von Paulus zum Gesetz wird also nicht grundlegend im Sinne einer theologischen Systematisierung Betrachtung finden; es geht daher auch nicht um die Frage nach der prinzipiellen Bedeutung des νόμος bei Paulus – zumal sich diese inhaltlich nur schwer beantworten lässt, weil der Apostel dies selbst nicht tut und den Begriff in einer Art vertrauten Unschärfe schweben lässt. Stattdessen soll das Verhältnis durch das Hinzuziehen eines Identitätsmodells im Sinne eines kulturwissenschaftlichen Zugangs beleuchtet werden. Die grundlegende These der Arbeit lautet, dass das paulinische Programm personaler wie kollektiver Identität von Christusgläubigen elementaren Einfluss darauf nimmt, wie sich der Apostel zum Gesetzesbegriff – auch durch die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern bedingt – in seiner jeweiligen Funktion positioniert.

Wählt man den Identitätsbegriff als methodischen Zugang, muss man sich für ein Modell¹⁹ dieses Analyse-Werkzeugs entscheiden, da Konzepte und Manifestationen von Identität auf vielfache Weise definiert werden können. Ich habe mich in der vorliegenden Arbeit für das Modell des Ägyptologen Assmann entschieden, der grundlegend in *personale* und *kollektive Identität* unterscheidet und *Integration* sowie *Distinktion* als Steigerungsformen kollektiver Identität benennt; diese treten vor allem

¹⁸ Paulus selbst verwendet natürlich den erst durch die moderne Forschung geprägten Begriff der *Identität* noch nicht. Er kann aber als Werkzeug zum Verständnis eines Ablösungsprozesses dienen, dessen Spannungen sich spürbar im Brief abbilden. Der Begriff ist der Sache nach somit sehr wohl erkennbar und als hermeneutisches Instrument dienlich. Auf die gewinnbringende Anwendung moderner Konzepte verweist treffend KARTZOW, *Constructing Meaning*, 96: „To understand a text is to understand oneself in a kind of dialogue. Theories developed to understand marginality and discrimination can help us to see patterns, dilemmas and nuances in ancient texts that we otherwise might have overlooked.“

¹⁹ Da es in diesem Zusammenhang nicht so sehr um eine soziopsychologische Analyse des Individuums als vielmehr um die Betrachtung eines gemeinschaftlichen Programmes geht, wird ein Identitätsmodell gewählt, das bei den Unterschieden und Differenzen ansetzt, denn „am Anfang steht Differenz, welche Identität konstituiert“, BÖRSCHEL, *Konstruktion*, 12. Dunn schlägt wohl in dieselbe Kerbe, wenn er in diesem Zusammenhang von „identity markers“ und „boundary markers“ spricht; in letzter Konsequenz stiften beide nach innen Identität, grenzen aber auch nach außen ab, vgl. DUNN, *New Perspective*, 8ff.

dann auf, wenn sich Menschen verschiedener kultureller Strömungen vermischen, was in Galatien der Fall zu sein scheint.²⁰ Das Modell Assmanns wird dabei durch die Spezifikation der *primordialen* und *universalistischen Codierung* erweitert, wie es Giesen²¹ entworfen und Bieberstein in seinem Aufsatz „Grenzen definieren“ bereits auf Stellen des Alten Testaments angewandt hat; dieses ist besonders hilfreich, um das Judentum, das Paulus prägt, und Christusgläubige als spezifisch codierte Gruppen betrachten zu können. Damit der Versuch, die Identität Christusgläubiger anhand des Galaterbriefs nachzuzeichnen, dem Schreiben gerecht wird, ist es unabdingbar, die äußeren Umstände des Briefes zu berücksichtigen. Geht die Paulusexegese in vielen Punkten auseinander, so herrscht doch wissenschaftliche Einigkeit darüber, dass der Apostel keine theologischen Abhandlungen verfasst; seine Briefe sind situativ gebunden und werden zu einem ganz bestimmten Anlass in einem ganz bestimmten Kontext geschrieben. Inhaltliches steht somit nie für sich, sondern findet sich in einer Brechung, die durch den Diskurs mit seinen Gemeinden hervorgerufen wird.²² Der kulturelle Hintergrund seiner Rezipienten steht somit immer in direktem Zusammenhang mit seiner Argumentation und den Themen, die er anspricht. Diese beziehen sich nämlich auch auf das, was die in Galatien wirkenden Fremdmissionare in die Gemeinde einbringen. Aus diesem Grund sind Vorbemerkungen zu den Adressaten des Paulus und die dort herrschenden Umstände unumgänglich, wenn man seinen Brief ganzheitlich als ein lebendiges und adressatenbezogenes Dokument verstehen möchte. In den Vorüberlegungen werden zwar vereinzelt Passagen aus dem Galaterbrief vorweggenommen; das ist meiner Ansicht nach aber unabwendbar, denn der Brief ist eine inhomogene Gemengelage, ein lebensweltlich verankertes Schreiben, das eine heftige theologische Auseinandersetzung abbildet.

Weil es schwierig ist, einzelne Aspekte aus diesem komplexen Konstrukt losgelöst für sich zu betrachten, fußt die Exegese des gesamten Briefes methodisch auf einem dreibeinigen Fundament: Die Struktur richtet sich nach den jeweiligen Rollen oder Funktionen, in denen das Gesetz aufzutreten scheint.²³ Die Vorgehensweise wird darin bestehen, diese *Rollen*, *Linien* oder auch *Funktionen* des Gesetzes im Galaterbrief aufzuzeigen und in Relation zur personalen wie kollektiven Identität Christusgläubiger zu

²⁰ In Galatien werden wir dem Anschein nach Zeuge des beginnenden Ablösungsprozesses vom Judentum hin zum Christentum. Schäfer ordnet diesen Prozess der Ablösung treffend ein: „Dass die Entstehung des Christentums nicht ohne das antike Judentum erklärt werden kann, darf heute als Allgemeinplatz gelten; und auch die Tatsache, dass ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘ nicht von Anfang an als zwei fest umrissene ‚Religionen‘ neben- oder besser gegeneinander standen, hat sich inzwischen herumgesprochen. Dass aber auch das rabbinische Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sich erst langsam herausbildete und dass dieser Prozess der Selbstfindung nicht unabhängig von der Entstehung des Christentums gesehen werden kann – diese Einsicht hat erst in den letzten Jahren begonnen, sich in der Forschung durchzusetzen.“, SCHÄFER, *Geburt des Judentums*, 3.

²¹ Vgl. GIESEN, *Codes*, 13-43.

²² Vgl. GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 11. Die soziale Komponente der paulinischen Briefe betont auch DOERING, *Epistolography*, 385: „Paul’s letters thus functioned *within a social network*, in which he communicated with communities.“

²³ Ähnliches erkennt auch Udo Schnelle in seinem Werk „Paulus. Leben und Denken“, wenn er von „verschiedenen Linien der paulinischen Aussagen zum Gesetz/zur Tora“ spricht, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 564.

setzen, wie sie durch Assmanns Identitätsmodell aus dem Galaterbrief gewonnen werden kann. Die Vorüberlegungen zur Gemeindesituation, den dort wirkenden Fremdmissionaren und dem jüdischen Hintergrund des Paulus bilden die notwendigen Zusatzinformationen, um die Verkündigung des Apostels richtig einordnen zu können; allen voran der Position der Gegner soll größere Gewichtung zuteilwerden, um deren identitäres Programm vom paulinischen kontrastieren zu können. Diese drei Prämissen stellen bereits kleine exegetische Leistungen dar – jede Gliederung ist schließlich schon eine Form der Interpretation. Durch eine sorgfältige Bestimmung derer hält man jedoch ein Werkzeug in Händen, mit dem sich der Galaterbrief aus einem neuen Blickwinkel beleuchten lässt.

2 Annäherung an den Identitätsbegriff – das Modell personaler und kollektiver Identität nach Assmann in Bezug auf Gal 3,26-29

Der Identitätsbegriff nimmt in der vorliegenden Arbeit eine Schlüsselrolle ein, daher ist es nötig, ihn möglichst exakt zu definieren; angesichts der breiten und inhomogenen Forschungshistorie, die sich für die Begriffsbestimmung von Identität auftut, reduziert sich die nachfolgende Darstellung auf diejenigen Kernelemente, die auch für die Exegese des Galaterbriefs notwendig sind.²⁴ Da der Begriff „Identität“ weit gefächert ist und sich verschiedene Akzentuierungen des Identitätsbegriffes finden lassen, wie etwa „personale“, „kollektive“, „ethische“, „religiöse“ oder „soziale“ Identität sowie Theorien des *Social Identity Approach*, ist es notwendig, sich für eines dieser Modelle zu entscheiden und es dann als Basis für die gesamte Exegese anzuwenden – anders kann der Identitätsbegriff für die biblische Arbeit nicht fruchtbar gemacht werden.²⁵ Die Auswertung der in vergleichbaren Studien angewandten Identitätskonzepte legt nahe, zur Exegese des Galaterbriefes das Modell kollektiver und personaler Identität methodisch anzusetzen, wie es der Ägyptologe Assmann vorstellt. Das Modell wird zunächst durch eine kurze Charakterisierung eingeführt und seine Anwendung anschließend in Verbindung mit den Versen Gal 3,26-28²⁶ begründet, da sich dort die Schlüsselstelle für ein Identitätskonzept Christusgläubiger im Galaterbrief findet.

2.1 Personale und kollektive Identität

Bei der Suche nach Identität geht es allen voran um die Frage: „Wer bin ich?“²⁷ Innerhalb dieses „Ich“ unterscheidet Assmann²⁸ zwischen „individueller“ und „personaler“ Identität. Individuelle Identität bezieht sich dabei vor allem auf die signifikanten Eckdaten einer Person von deren Geburt bis Tod, personale Identität hingegen auf soziale Anerkennung und eine Eingliederung in bestimmte Rollen eines spezifischen Sozialgefüges. Diese Formen der „Ich-Identität“ bilden zusammen mit einer „Wir-Identität“ die Dreiteilung, im Rahmen derer eine strukturierte Annäherung an den Identitätsbegriff möglich ist.

²⁴ Portenhauser vergleicht in ihrer Arbeit „Personale Identität in der Theologie des Paulus“ im ersten von zwei Hauptteilen auf über 200 Seiten etwa verschiedene Modelle der Identitätsbestimmung, vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 28-237. Auf eine solch weitschweifende Analyse, die mehr sozial-psychologischen als biblisch-exegetischen Schwerpunkt hat, wird in der vorliegenden Arbeit bewusst verzichtet. Schließlich soll der Galaterbrief im Mittelpunkt stehen, die Auswahl des Identitätsmodells als hermeneutisches Werkzeug für das Herangehen an den Brief soll kurz begründet und inhaltlich fundiert dargestellt werden, um damit gezielt am Text arbeiten zu können.

²⁵ Öhler bringt diese Notwendigkeit auf den Punkt: „Doch wer im Bereich biblische Exegese von Identität redet – und dies ist eine wesentliche Einsicht [...] – schließt sich einem Modell an, oder genauerhin: einer Form des Modells ‚Identität‘.“, ÖHLER, *Identität*, 13.

²⁶ Abkürzungen biblischer Bücher und frühjüdischer Schriften orientieren sich an den Konventionen, die in der deutschsprachigen Literatur üblich sind (vgl. Siegfried M. Schwertner: IATG – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. Berlin, 2014.).

²⁷ KEUPP/HÖFER, *Identitätsarbeit*, 7.

²⁸ Vgl. zum Folgenden ASSMANN, *Gedächtnis*, 130-133.

Das gläubige „Ich“ im Galaterbrief konstituiert sich dabei im Bezugsfeld von Christus, dem christusgläubigen Umfeld und der jüdisch geprägten Geschichte. In dieser Konstellation „beginnt Paulus, die eigenständige Identität der Christen von der Identität der nächstverwandten Gruppe, dem Volk Israel, abzuheben“²⁹. Vor diesem Hintergrund ist somit im Galaterbrief nicht die *individuelle*³⁰ Identität des Einzelnen von Gewicht, sondern vielmehr die *personale*³⁰ beziehungsweise bei weiterer Betrachtung *kollektive*³⁰ Identität derer, die sich ganz dem Glauben an Christus verschrieben haben.

Der Begriff der „personalen Identität“ ist von keinem anderen so geprägt worden wie von dem Psychoanalytiker Erikson. Er beschreibt sie als bewusstes Gefühl, eine persönliche Identität zu haben. Dieses „beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: auf der Wahrnehmung der Selbstgleichheit und Kontinuität der eigenen Existenz in Zeit und Raum; und auf der Wahrnehmung der Tatsache, daß andere unsere Gleichheit und Kontinuität anerkennen.“³¹ Personale Identität hängt in seinen Augen somit auch stark davon ab, dass man sich der eigenen Wahrnehmung durch andere bewusst wird. Von dieser „personalen Identität“ unterscheidet er eine „Ich-Identität“, unter der er die Überzeugung versteht, „daß das Ich fähig ist, erfolgreiche Schritte in Richtung einer faßbaren kollektiven Zukunft zu tun, daß es sich zu einem gut organisierten Ich innerhalb einer sozialen Wirklichkeit entwickelt“³². Die Ich-Identität bezieht sich somit einzig auf die „Innenansicht“ der eigenen Identität, wohingegen die „personale Identität“ auch durch die nach außen sichtbare Gestalt – die „Draufsicht“ – dieser Ich-Identität bestimmt ist. An dieser Stelle lassen sich Parallelen zum Verständnis personaler Identität bei Assmann finden. Er definiert die personale Identität eines Individuums als „Inbegriff aller dem Einzelnen durch Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommenden Rollen, Eigenschaften und Kompetenzen“³³. Personale Identität hängt in seinen Augen eng mit der sozialen Anerkennung eines Individuums zusammen, weswegen sie auch stets kulturell determiniert ist. Das bedeutet, dass das Individuum und die Gesellschaft nicht zwei verschiedene Größen sind, die einander gegenüberstehen, sondern zwei aufeinander bezogene, die miteinander korrelieren. Identität wird immer auch durch die Gesellschaft und den Kulturkreis des Individuums konstituiert, weswegen eine Ich-Identität immer ein gesellschaftliches Konstrukt darstellt. Sucht man Ich- und Wir-Identität voneinander zu unterscheiden, ist es also der falsche Ansatz, zu behaupten, dass es eine Ich-Identität schon von Natur aus gebe und dass nur die Wir-Identität kulturelles Konstrukt sei. Assmann erkennt den gravierendsten Unterschied darin, dass „kollektive Identität nicht, wie personale, auf die natürliche Evidenz eines leiblichen Substrats bezogen ist“³⁴, da sich kollektive Identität auf der Ebene einer rein symbolischen Ausformung bewegt.

²⁹ HECKEL, *Identität des Christen*, 42.

³⁰ Vgl. zu den verschiedenen Dimensionen von Identität besonders ASSMANN, *Gedächtnis*, 130-133.

³¹ ERIKSON, *Jugend und Krise*, 47.

³² ERIKSON, *Jugend und Krise*, 47.

³³ ASSMANN, *Gedächtnis*, 131f.

³⁴ ASSMANN, *Gedächtnis*, 132.

Sie ist damit kein greifbares Konstrukt, hat aber dennoch Auswirkungen auf die Wirklichkeit und gehört ihr somit auch an.³⁵ Kollektive Identität beschreibt Jan Assmann darüber hinaus folgendermaßen:

Unter einer *kollektiven* oder *Wir-Identität* verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‚an sich‘, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.³⁶

Die bisher vorliegenden Definitionen zeigen die Schwierigkeit einer klaren Abgrenzung von personaler und kollektiver Identität auf. Personale Identität konstituiert sich immer auch von außen nach innen, durch den Kulturkreis und somit auch durch kollektive Identität(en). Die kollektive Identität einer Gruppe setzt sich hingegen aus Individuen zusammen, die wiederum durch ihre personale Identität bestimmt sind und Gemeinschaft dadurch entstehen lassen, dass sie ein kollektives Selbstbild tragen.³⁷

Portenhauser unterscheidet beide Begriffe in Hinblick auf diese Schwierigkeit folgendermaßen:

Geht es bei personaler Identität um die Identität des und der Einzelnen – auch wenn diese natürlich nicht isoliert wahrgenommen werden können –, so schreiben Theorien kollektiver Identität demgegenüber einer Gemeinschaft, also z. B. einer Gruppe, einer Nation, einer Kultur oder einer Gesellschaft eine Identität zu. Diese korreliert zwar mit der personalen Identität der Mitglieder dieser Gemeinschaft, ist aber keinesfalls mit ihr deckungsgleich.³⁸

Für die Exegese des Galaterbriefes bedeutet diese Definition, dass je nach hermeneutischem Kontext abzuwägen ist, ob eher der einzelne Gläubige im Vordergrund steht und dessen personale Identität, die er am eigenen Leib konkret erfahren kann, beschrieben wird oder ob es in einem sozial-ethnischen Kontext um die kollektive Identität einer Gruppe geht, die zunächst auf symbolischer Ebene angesiedelt ist und reale Konsequenzen nach sich zieht. Zuschreibungen kollektiver Identität haben zunächst nicht

³⁵ ASSMANN, *Gedächtnis*, 132; der Autor führt dort weiter aus: „Den ‚Sozialkörper‘ gibt es nicht im Sinne sichtbarer, greifbarer Wirklichkeit. Er ist eine Metapher, eine imaginäre Größe, ein soziales Konstrukt. Als solches aber gehört er durchaus der Wirklichkeit an.“

³⁶ ASSMANN, *Gedächtnis*, 132; ferner definiert Straub in ähnlicher Weise kollektive Identitäten als „*Konstrukte*, die nichts anderes bezeichnen als eine näher zu spezifizierende *Gemeinsamkeit* im praktischen Selbst- und Weltverhältnis sowie im Selbst- und Weltverständnis einzelner. Kollektive Identitäten finden im übereinstimmenden praktischen Verhalten sowie in qualitativen Selbst- und Weltbeschreibungen Ausdruck, in denen Menschen übereinkommen. Sie sind in solchen Übereinkünften, in konsensfähigen Selbst- und Weltbeschreibungen und gemeinsamen Praktiken begründet.“, STRAUB, *Identität*, 103. Straub versteht genau wie Assmann den Begriff der kollektiven Identität im Sinne einer rekonstruktiven Verwendungsweise, die sich von einer normierenden oder ideologisierenden Verwendung des Begriffes abhebt. So schlussfolgert Portenhauser: „Im Sinne dieser rekonstruktiven Verwendungsweise ist die häufig anzutreffende Rede von ‚kollektiver Identität‘, etwa im Blick auf nationale, nationenübergreifende (z.B. europäische), kulturelle, geschlechtsspezifische, ethnische oder religiöse Identität durchaus gerechtfertigt.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 180.

³⁷ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 130f.

³⁸ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 177. Die Autorin unterstreicht die Korrelation von personaler und kollektiver Identität: „Es ist deutlich geworden, dass die Frage nach personaler Identität von der Frage nach kollektiver Identität zu unterscheiden ist, auch wenn beide nicht vollständig voneinander getrennt werden können. [...] Es ist also, wie oben beschrieben, von einer Wechselwirkung zwischen personaler und kollektiver Identität auszugehen. Auch innerhalb der personalen Identität sind individuelle und kollektive Aspekte miteinander verwoben, wobei die soziale Dimension des Menschseins in entwicklungspsychologischer wie soziologischer Hinsicht die Voraussetzung für die Ausbildung von Selbstbezug und personaler Identität bildet.“, a.a.O., 180.

den Einzelnen, sondern die Gruppe im Blick, sodass es dabei immer auch um soziale Zugehörigkeiten geht. Das Bewusstsein sozialer Zugehörigkeit wird dabei durch die Verwendung eines gemeinsamen Symbolsystems³⁹ oder einer gemeinsamen symbolischen Sinnwelt vermittelt, durch die die kollektive Identität aufgebaut wird. Damit der Mensch nicht nur ein Ich-, sondern auch ein Wir-Bewusstsein generiert, ist es nötig, dass er sich des gemeinsamen Sinnhorizontes bewusst wird. Ist er dessen nicht reflexiv, so kann sich auch keine kollektive Identität aufbauen: „Solange eine symbolische Sinnwelt den, die sie bewohnen, in der alternativlosen Selbstverständlichkeit des naiven Ethnozentrismus als die schlechthinnige Menschheits- und Weltordnung erscheint, kann sich mit ihr kaum das Bewusstsein einer kollektiven Identität verbinden.“⁴⁰ Die gemeinsame Sinnwelt gilt es demnach explizit zu thematisieren, damit sie auch eine Wir-Identität symbolisieren kann. Das lässt sich am Beispiel des Herrenmahls verdeutlichen: Das Herrenmahl wird als Erinnerung an den erlösenden Kreuzestod Christi abgehalten und verkörpert die Gleichheit der Gemeindemitglieder in Christus durch eine egalitäre Gemeindestruktur. Wird dieses Egalitätsprinzip jedoch beim Herrenmahl übergangen und somit nicht explizit thematisiert, wie das etwa in 1 Kor 11,17-34 der Fall zu sein scheint, kann sich eine kollektive Identität der Beteiligten in Christus nicht aufbauen – es wäre schließlich nicht mehr von einem profanen Mahl zu unterscheiden und als solches Teil der etablierten Menschheits- und Weltordnung.

Den Komplex des gemeinsamen Symbolsystems, der für die soziale Zugehörigkeit eines Menschen grundlegend ist, bezeichnet Assmann mit dem Sammelbegriff der „kulturellen Formation“. Die kulturelle Formation ist als Medium zu verstehen, durch das kollektive Identität ausgedrückt, aufgebaut und aufrechterhalten wird. Dabei ist nicht entscheidend, in welcher Form sich diese kulturelle Formation jeweils konkretisiert, sondern innerhalb welches Zeichen- oder Symbolsystems einzelne Handlungen oder Zeichen auftauchen. Kulturelle Formationen können vielgestaltig sein und sich nicht nur durch gesprochene wie niedergeschriebene Sprache, sondern auch durch Riten, Architektur, Essen und Trinken und vieles mehr ausdrücken. Allen Konkretisierungen einer kulturellen Formation ist dabei die Funktion gemein, symbolisch vermittelte Gemeinschaft zu zeigen, sodass über einen längeren Zeitraum eine kollektive Identität aufgebaut werden kann.⁴¹

Gesteigert werden können Grundstrukturen kollektiver Identität durch Integration, Distinktion und Akkulturation, was häufig beim Zusammentreffen ethnischer Verbände der Fall ist:

Wenn ethnische Verbände sich zu einem größeren ethnopolitischen Gebilde zusammenschließen [...], ergeben sich Probleme der Integration oder Akkulturation. Die dominierende Kultur – die

³⁹ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 139. Der Autor beschreibt dieses Symbolsystem genauer: „Denn es geht dabei nicht nur um Wörter, Sätze und Texte, sondern auch um Riten und Tänze, Muster und Ornamente, Trachten und Tätowierungen, Essen und Trinken, Monumente, Bilder, Landschaften, Weg- und Grenzmarken. Alles kann zum Zeichen werden, um Gemeinsamkeit zu kodieren. Nicht das Medium entscheidet, sondern die Symbolfunktion und Zeichenstruktur.“, a.a.O.

⁴⁰ ASSMANN, *Gedächtnis*, 138.

⁴¹ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 139.

kulturelle Formation der dominierenden Ethnie – erhält nur transethnische Geltung und wird zur Hochkultur gesteigert, die die überlagerten kulturellen Formationen marginalisiert.⁴²

Im Moment des Aufeinandertreffens ethnischer Verbände entsteht ein kultureller Pluralismus, der notwendigerweise „zu einem Reflexivwerden kultureller Formationen“⁴³ führt und Kultur explizit werden lässt, die vorher implizit war: Sie wird durch den Vergleich mit einer anderen Kultur zum Thema, weil sie in ihrer Andersartigkeit wahrgenommen wird. In einer auf diese Weise gesteigerten kulturellen Formation hat die symbolische Sinnwelt deshalb die zusätzliche Aufgabe, „die hochgradig instabile politische Formation zu stabilisieren und eine Vielzahl mehr oder weniger heterogener soziokultureller Formationen zu integrieren“⁴⁴. „Integration“ beschreibt Assmann dabei als „Aufbau einer ethnopolitischen ‚Groß-Identität‘ oberhalb der naturwüchsigen Formationen menschlicher Vergesellschaftung“, „Akkulturation“ hingegen als „den Übergang von einer Kultur zu einer anderen“⁴⁵. Bei beiden ergibt sich ein kultureller Pluralismus; zudem wird ein Reflexivwerden über die eigene Kultur angestoßen. Als Beispiel einer integrativ gesteigerten Kultur nennt Assmann die Pyramiden im alten Ägypten, die Sinnbild und Symbol einer politischen Identität und eines gemeinsamen ägyptischen Staates gewesen sind, sodass eine Einheit im Innern bestätigt werden konnte. Das heißt aber nicht, dass integrative Steigerungen kollektiver Identität nicht auch distinktive⁴⁶ Funktion hätten. Eine erhöhte Einheit nach innen steigert nämlich nicht nur die Integration, sondern durch ein klareres Profil einer Gruppe auch deren Distinktion nach außen, während dagegen eine gesteigerte Abgrenzung nach außen auch eine gestärkte Einheit im Innern hervorruft.⁴⁷ Als Beispiel für Distinktivität nennt Assmann das Judentum, das sich selbst als erwähltes Volk Gottes verstanden hat und durch diese nach außen gerichtete distinktive Steigerung kollektiver Identität seine Integrationskraft umso mehr entfalten konnte.⁴⁸ Der Unterschied zwischen Integration und Distinktion ist demnach im zugrundeliegenden Impetus zu suchen, „je nachdem, ob die auslösenden Faktoren solcher Steigerung sich mehr aus dem Hang zur Distinktion oder dem zur Integration ergeben“⁴⁹ – oder anders formuliert: Wird eine kulturelle

⁴² ASSMANN, *Gedächtnis*, 145.

⁴³ ASSMANN, *Gedächtnis*, 148.

⁴⁴ ASSMANN, *Gedächtnis*, 145.

⁴⁵ ASSMANN, *Gedächtnis*, 148.

⁴⁶ Assmann konkretisiert zu distinktiv gesteigerter Identität: „Distinktiv gesteigerte Identität ist eine ‚Gegen-Identität‘ (‚counter-identity‘), eine Widerstandsbewegung. Gegen-Identitäten werden nicht gegen das kulturlose Chaos, sondern gegen die dominierende Kultur ausgebildet“, ASSMANN, *Gedächtnis*, 154.

⁴⁷ Erikson spricht bei diesem Phänomen von „Pseudospeziation“, ERIKSON, *Ontogeny*, 337-349. Die Unterscheidung zwischen Integration und Distinktion musste sich in der Wissenschaft einiger Anfragen stellen: „Sind nicht beides nur Aspekte ein und desselben Phänomens? Wenn Kultur, um gesteigerte Integrations- und Assimilationskraft zu entfalten, ‚sichtbar‘ werden muß, wird sie damit nicht gleichzeitig distinktiv? Was bedeutet Stilisierung anders als sichtbar gemachte Eigenart und Distinktivität? Heißt nicht Identität immer zugleich Einheit und Eigenart? Hat es einen Sinn, zu unterscheiden zwischen einer Identität, die mehr die Einheit, und einer solchen, die mehr die Eigenart betont?“, ASSMANN, *Gedächtnis*, 151. Assmann leugnet den Zusammenhang von integrativer und distinktiver Steigerung nicht, verweist aber auf die auslösenden Faktoren der jeweiligen Steigerung und bezeichnet diese als entscheidend für die jeweilige Klassifizierung, vgl. a.a.O., 152f.

⁴⁸ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 152f.

⁴⁹ ASSMANN, *Gedächtnis*, 153.

Formation in dem Sinn geäußert, dass sie Identität im Innern festigen oder nach außen abgrenzen soll? Die Funktion, die dabei etwa dem Gesetz zukommt, definiert Dunn als „identity“ und „boundary marker“:

Members of the group will tend naturally to think of the group and of their membership of the group in terms of these features and characteristics, including any distinctive practices and beliefs. Two key words here are *identity* and *boundary*. In particular, ritual (a wide variety of ritual) plays an important part in providing group and maintaining identity.⁵⁰

Auf theologischer Seite befasst sich Garleff⁵¹ umfassend mit dem Identitätsbegriff, allen voran mit den feinen Unterschieden von personaler und kollektiver Identität. Von der personalen Identität unterscheidet sich die kollektive Identität in seinen Augen besonders dadurch, dass sie auf Gemeinschaften bezogen ist. Mitglieder einer Gemeinschaft definieren sich dabei durch das Selbstverständnis dieser kollektiven Identität, die sich auch im Verhältnis zu anderen Gemeinschaften bestimmt. Analysiert man kollektive Identitätskonzeptionen, so muss man auf zwei Ebenen differenzieren. Auf der einen Ebene ist vom *formalen Identitätsbegriff* die Rede, nach dem sich Identität vor allem durch die Differenzierung von anderen konstituiert – Dunn würde an dieser Stelle wohl von „boundary markers“ sprechen, Assmann von Distinktion als eine Steigerungsform kollektiver Identität. Es geht auf dieser Ebene somit um eine Abgrenzung, die nach außen gerichtet ist. Des Weiteren kann erst von einer kollektiven Identität gesprochen werden, wenn die entsprechende Gruppe auch eine gewisse Kontinuität im Innern zeigt – vergleichbar mit den „identity markers“, die Dunn vorstellt, und dem Begriff der Integration nach Assmann. Diese Kontinuität äußert sich durch Ablehnung und Zusage zu bestimmten Traditionen oder Ritualen. Bringt man diese beiden Ebenen zusammen, geht es bei der Suche nach der kollektiven Identität einer Gruppe somit vornehmlich um die Frage, von welchen Gruppen Abgrenzungen stattfinden und wie man sich zu gewissen Traditionen positioniert. Um die kollektive Identität einer Gruppe zu definieren, sind somit deren Abgrenzungen nach außen und Kontinuitäten nach innen zu berücksichtigen. Dass dies kein statisches Geschehen, sondern ein dynamischer Vorgang ist, liegt auf der Hand und erschwert die Rede von einer kollektiven Identität, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt. Der Alttestamentler Bieberstein fasst das Verständnis kollektiver Identität, das an dieser Stelle knapp zu zeichnen versucht worden ist, treffend zusammen:

Kollektive Identität ist folglich keine vorgegebene Größe, sondern eine diskursive Errungenschaft, weniger eine Zustandsbeschreibung als vielmehr ein Programm zur Homogenisierung einer Gemeinschaft, weniger eine Frage einer objektiven Epistemologie als vielmehr ein ständiges narratives Plebiszit – durch neue kontingente Erfahrungen stets bedroht und im kulturellen Gedächtnis einer Gemeinschaft fortlaufend neu zu erringen.⁵²

⁵⁰ DUNN, *Works*, 122.

⁵¹ Vgl. zum Folgenden GARLEFF, *Urchristliche Identität*, 26-47.

⁵² BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 59.

Kollektive Identität ist somit einerseits immer etwas Konstruiertes, sie existiert nicht in einem kulturell unbeeinflussten „Rohzustand“, andererseits wird immer dort, wo Identität dargestellt wird, auch eine Grenze gezogen, weswegen Phänomene wie Inklusion oder Exklusion, Integration oder Distinktion, „identity“ oder „boundary markers“ stets Konsequenzen von Identitätsbildung oder -beschreibungen sind.⁵³

Nachdem nun das Modell Assmanns in den wichtigsten Zügen dargestellt worden ist, soll noch ein kurzer Blick auf dessen Rezeption und Kritik geworfen werden, denn in der Forschung genießt die eben vorgestellte Theorie breite Anerkennung. Es sei darauf verwiesen, dass Assmanns Identitätsmodell – im Vergleich zu vielen anderen – vielfach gewürdigt wird und kaum wissenschaftlich begründete Ablehnung erfährt. Allen voran gibt Strecker einen Überblick über Identitätsmodelle, die sich in der biblischen Exegese finden lassen und kritisiert deren Gebrauch teilweise heftig. In der Forschung werden gar Stimmen laut, die die Verwendung des Begriffs „kollektiver Identität“ generell in Abrede stellen: „Der Begriff suggeriere, Identität sei eine vom individuellen menschlichen Wirken abkoppelbare dinghafte Gegebenheit, während sie doch faktisch dialektischen Prozessen zwischen Individuum und Gesellschaft entstamme, deren Träger durchweg Menschen mit spezifischen Identitäten seien.“⁵⁴ Assmanns Modell hingegen erntet Lob und sieht sich dieser Kritik nicht ausgesetzt:

So betont Assmann, dass kollektive Identität gerade als Metaphern bzw. als soziale Konstrukte der Wirklichkeit angehören, insofern sie als Resultate individueller Selbstidentifikation zu erfahrbaren Wirklichkeiten gerönnen. Assmann vermag sich so aller Anwürfe enthoben sehen, bloße Metaphernkunde zu betreiben, wenn er [...] die politische Identität in frühen Hochkulturen erforscht.⁵⁵

Dass die Konzeption der „kollektiven Identität“ hermeneutisches Instrument bei der biblischen Exegese sein kann, beweist auch die Rezeption durch Bieberstein, der kollektive Identität in seinem Aufsatz „Grenzen definieren“ auf dreierlei Weise codiert sieht.

2.2 Grenzen definieren – primordiale und universalistische Codierung als Spezifikationen kollektiver Identität

Bieberstein⁵⁶ setzt voraus, dass die Unterscheidung in personale und kollektive Identität wissenschaftlich etabliert ist, erweitert jedoch – aufbauend auf den Untersuchungen von Giesen – bei der Anwendung auf biblische Texte den Begriff der kollektiven Identität um die Spezifikation der

⁵³ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 180f.

⁵⁴ STRECKER, *Identität*, 136f. Reinhard Kreckel kritisiert gänzlich, ob eine Gruppe überhaupt eine Identität ausbilden könne: „Nur Individuen können Identität ausbilden. Gruppen können dies nicht. Auch Gesellschaften (oder ‚Nationen‘) haben keine eigene Identität.“, KRECKEL, *Soziale Integration*, 13. Dieser Kritik kann sich Assmann erwehren, da er bemerkt, dass es keinen sicht- oder fassbaren Sozialkörper gibt, gleichsam aber die real erfahrbaren Konsequenzen von kollektiver Identität betont, vgl. STRECKER, *Identität*, 137.

⁵⁵ STRECKER, *Identität*, 138.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 60-72.

jeweiligen Codierung dieser Identität. Zu unterscheiden ist hierbei zwischen einer *primordialen*, *traditionalen* und *universalistischen* Codierung. Das Selbstbild von Gruppen traditionaler Codierung beruht auf dem Versuch, die eigene Gemeinschaft in eine Kontinuität einzureihen; dabei sind etwa Gründungsmythen dienlich, die Mitglieder der Gemeinschaft müssen allerdings nicht dieselbe Herkunft haben. Da das Prinzip traditionaler Codierung aber in der vorliegenden Arbeit keine Berücksichtigung finden wird, sollen vor allem die Prinzipien primordialer und universalistischer Codierung genauer beleuchtet werden. Nach dem Selbstbild von Gruppen primordialer Codierung berufen sich ihre Mitglieder auf eine gemeinsame Abstammung, etwa auf einen gemeinsamen Ahn.⁵⁷ Sie suggerieren eine „von Natur aus“ gegebene Verbundenheit, sodass ein Eintritt in primordial codierte Gruppen kaum möglich ist. Bieberstein erkennt, dass in der alttestamentlichen Literatur überall dort primordiale Codierungen zugrunde liegen, „wo die Zugehörigkeit zum Gottesvolk etwa durch Stammbäume auf gemeinsame Ahnen zurückgeführt und an diesem Kriterium eine Reinigung des Volkes von Nichtzugehörigen angestrebt wird“⁵⁸. Als Beispiel für eine primordiale Codierung in achämenidischer und frühhellenistischer Zeit nennt er etwa die Priesterschrift, die „ein Programm zum Aufbau einer neuen, um den Tempel gescharten Gemeinde mit scharfen ausschließenden Kanten“⁵⁹ entwarf, indem sie die Urgeschichte, die Erzelternerzählung und die Mosegeschichte genealogisch strukturierte und dadurch genealogische Seitenlinien ausschloss.⁶⁰ Die Form der primordialen Codierung konkurriert dabei häufig mit der Form der universalistischen Codierung. An dieser Stelle sei schon vorweggenommen, dass dies auch im Galaterbrief der Fall zu sein scheint, da Paulus und seine dortigen Gegner der Frage gegenüberstehen, wie sie Glaubensstraditionen des primordial codierten Judentums für heidnische Christusgläubige zugänglich machen können; eine je unterschiedlich ausgestaltete universalistische Codierung scheint hier bei beiden die Antwort darauf zu sein.

Nach dem Selbstbild von Gruppen universalistischer Codierung definiert sich eine Gruppe durch deren gemeinsame Optionen, eine gemeinsame Herkunft oder Abstammung ist hingegen nicht nötig. Entscheidend für die Teilhabe an der Gruppe ist somit einzig die Umsetzung der gemeinsamen Optionen. Bieberstein verweist hier konkret auf Gal 3,28 und das dort von Paulus zitierte frühchristliche Taufbekenntnis, das für das paulinische Verständnis von der kollektiven Identität Christusgläubiger zentral ist: *Es existiert weder Jude noch Grieche, es existiert weder Sklave noch Freier, es existiert weder Mann noch Frau. Denn alle seid ihr einer in Christus Jesus (έν Χριστώ)*.⁶¹ Beim Ringen von Gruppen

⁵⁷ Gruppen stützen sich typischerweise auf Ereignisse in der Vergangenheit, um ihre Identität zu festigen und sich selbst zu definieren. Dort finden sie das Bewusstsein über sich selbst, das die Gemeinschaft von innen stärkt, vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 132f.

⁵⁸ BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 60.

⁵⁹ BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 62.

⁶⁰ Vgl. BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 62.

⁶¹ Vgl. BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 60.

universalistischer und primordialer Codierung konkretisiert er, woher die Reibung zwischen diesen beiden Gruppen kommt:

Dabei ging es allen am Streit beteiligten Gruppen nicht um eine Öffnung oder Schließung der Gemeinschaft an sich, sondern um unterschiedliche Definitionen derselben und – damit eng verbunden – um die Frage, ob und inwiefern es möglich sei, Mitglieder anderer, primordial codierter Gruppen aufzunehmen oder Angehörige der eigenen, universalistisch codierten Gruppe auszuschließen, wenn deren Überzeugungen nicht mehr der herrschenden Meinung entsprachen.⁶²

Im Vordergrund dieser beiden Codierungen kollektiver Identität steht demnach nicht die Eingliederung in oder die Ausgrenzung von Personen, sondern zuerst ein bestimmtes Verständnis davon – ein Programm, wie die eigene Gruppe definiert wird. Erst als Konsequenz dieses Verständnisses stellt sich im Anschluss die Frage, ob und wie Menschen in diese Gruppe integriert oder von ihr ausgeschlossen werden können. Vorrangig ist demnach nicht die Öffnung oder Schließung einer Gemeinschaft, sondern immer als erstes deren Definition.⁶³

2.3 Personale und kollektive Identität bei Paulus – Gal 3,26-29 und die zentralen Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus

Ein kleiner Teil der Exegese, die in der vorliegenden Arbeit betrieben wird, muss notwendigerweise bereits in den Vorüberlegungen vorweggenommen werden. Dieser besteht zum einen aus der Annäherung an das Programm von kollektiver Identität, das der Apostel in seinem Brief an die galatischen Gemeinden erkennen lässt. Um die einzelnen Rollen des Gesetzes damit abgleichen zu können, ist diese Vorwegnahme zwingend notwendig, da durch sie die jeweilige Positionierung des Apostels zum νόμος erklärbar wird. Zum anderen soll gezeigt werden, dass das ausgewählte Modell kollektiver Identität auf die identitär zentrale Stelle des Galaterbriefes angewandt und somit für den ganzen Brief fruchtbar gemacht werden kann. Wie bereits im Kapitel zum Identitätsbegriff und bei Bieberstein angeklungen, findet sich diese in Gal 3,26-29.⁶⁴ Hier formuliert Paulus den Kerngedanken kollektiver Identität Christusgläubiger – so lautet eine Prämisse der vorliegenden Arbeit, die auch in der neuesten Forschung Unterstützung findet:

Die Aussagen des Apostels über die christliche Identität lassen sich häufig nicht terminologisch, sondern nur anhand inhaltlicher Gesichtspunkte identifizieren. Mit dem ἐν Χριστῷ εἶναι liegt hingegen eine sprachliche Wendung vor, die am ehesten eine direkte Bezeichnung christlicher Identität darstellt. Nicht an allen Stellen, an denen es auftritt, sind mit ihm Aussagen über die christliche Identität verbunden. Wo Paulus jedoch vom ἐν Χριστῷ εἶναι spricht, steht außer Frage, dass die Identität der Glaubenden beschrieben wird. Dass diese in Christus sind, ist für Paulus das vordergründige Wesensmerkmal ihrer Identität.⁶⁵

⁶² BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 61.

⁶³ Vgl. BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 72.

⁶⁴ Das schlussfolgert auch Kocúr: „The authors who are in favor of the concentric structure of biblical compositions and who suggest that in Gal 3,26-29 we have the central sequence of the letter, certainly have good reasons to support it.“, KOCÚR, *Religious Identity*, 72.

⁶⁵ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 220.

Der für die Exegese eminent wichtige Vers Gal 3,28 wird für die weitere exegetische Arbeit feiner gegliedert, da für die Auslegung auf Teilverse Bezug zu nehmen sein wird. Dabei soll besonderes Augenmerk auf den inhaltlichen Gesichtspunkten der Verse liegen, die mit der kollektiven Identität in Christus verbundene Glaubenstraditionen offenlegen und somit beschreiben, was für diese charakteristisch ist. Dies gilt es im Anschluss mit dem gesamten Brief abzugleichen, vornehmlich mit den Rollen, in denen das Gesetz bei Paulus auftritt. Die Konsequenzen, die sich durch diese kollektive Identität auf Ebene des Ich-Bezugs der Gläubigen ergeben, sollen in ihren Motiven genannt und beim Durchgang durch den Text genauer beleuchtet werden. Die Aussagen zur personalen Identität der Gläubigen werden dabei durch weitere Motive ergänzt, zunächst soll aber die zentrale Passage Gal 3,26-29⁶⁶ Beachtung finden:

Gal 3,26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	Gal 3,26 Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.
Gal 3,27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.	Gal 3,27 Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, ihr habt Christus angezogen.
Gal 3,28 a οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, b οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, c οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· d πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	Gal 3,28 a Da ist nicht Jude noch Grieche, b da ist nicht Sklave noch Freier, c es ist nicht Mann und Frau ⁶⁷ ; d denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.
Gal 3,29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.	Gal 3,29 Wenn ihr aber des Christus seid, so seid ihr damit Abrahams Nachkommenschaft <und> nach <der> Verheißung Erben.

Aus sozial-ethnischer Sicht springt hier sofort ins Auge, dass Paulus die gesellschaftlich etablierte und binär strukturierte Trias der Gegenüberstellungen Jude – Grieche, Sklave – Freier und männlich – weiblich⁶⁸ in Christus als überholt betrachtet, da alle in ihm *einer* (εἷς) sind. Innerhalb dieser drei Verse

⁶⁶ Deutsche Bibelzitate sind – sofern nicht anders deklariert – der Elberfelder Studienbibel (Textstand Nr. 30, 8. Auflage 2021, 12. Gesamtauflage) entnommen. Griechische Zitate greifen im Neuen Testament jeweils auf die Textausgabe von Nestle/Aland (28. Aufl.) zurück.

⁶⁷ Wörtlich stehen hier die Adjektive „Männliches“ und „Weibliches“.

⁶⁸ Auffällig ist, dass Paulus nicht die Begriffe „Mann“ und „Frau“, sondern die Adjektive „männlich“ und „weiblich“ verwendet. Karle interpretiert dies als Anspielung auf Gen 1,27 als „*demokratisierende und egalisierende Tendenz*“, die auf „*die Inklusivität der Gottesebenenbildlichkeit*“ hinweist, KARLE, *Mann noch Frau*, 223-226. Kügler konkretisiert, dass es an dieser Stelle nicht darum geht, „den persönlichen Körper der Einzelnen geschlechtsneutral zu machen, sondern die Geschlechtszuordnung der gemeindlichen Funktionen aufzulösen.“, KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 79. Bei diesem Antagonismus geht es somit nicht vornehmlich um die Geschlechtlichkeit und damit die individuelle Identität einer Person, sondern besonders um Männlichkeit und Weiblichkeit als Deutungskategorien und damit um die personale Identität des und der Einzelnen.

sticht vor allem die Wendung des *Seins in Christus* hervor (ἐν Χριστῷ εἶναι), der in der neueren Forschung, die sich mit dem Thema Identität auseinandersetzt, eine zentrale Stelle zum Identitätsverständnis des Paulus beigemessen wird.⁶⁹ Dementsprechend wurden auf diese Stelle auch verschiedene Identitätskonzepte angewandt: Vor allem, ob es in diesem Vers um die personale oder die kollektive Identität der Christusgläubigen geht oder ob gar völlig andere Modelle, wie kognitive oder soziale Identität, anwendbar sind, wird in der Identitätsforschung diskutiert⁷⁰, weswegen diese Fragestellung als erstes aufgegriffen wird. Portenhauser kommt in Berufung auf Martyn⁷¹ etwa zu dem Schluss, es handle sich in Gal 3,28 um die *personale* Identität der Gläubigen und verwirft deshalb die These, es könne sich dort um die Beschreibung einer kollektiven Identität handeln: „Vor dem Hintergrund identitätstheoretischer Überlegungen kann aus dem maskulinen Zahlwort εἷς zudem geschlossen werden, dass die Identität der Glaubenden nicht eine unpersönliche All-Einheit, sondern eine *personale* Identität darstellt.“⁷² Gegen diese Position sei hier auf mehrere Aspekte verwiesen: Zum einen spricht das „Thema“ des Verses Gal 3,28 von sozialen Deutungskriterien, die gesellschaftlich vorherrschen (Jude – Griechen, Sklave – Freier, männlich – weiblich⁷³). Das paulinische Programm einer kollektiven Identität in Christus distanziert sich jedoch von einem System mit klassischen Rollenbildern, die in der antiken Gesellschaft vorherrschen. Es geht weit über das Establishment seiner Zeit hinaus, beschreibt etwas Neues, so nie Dagewesenes und sprengt bisher virulente Deutungskategorien.⁷⁴

⁶⁹ Vgl. dazu etwa SCHNELLE, *Leben und Denken*, 519; WOLTER, *Grundriss*, 242. Die Formulierung findet sich nicht nur im Galaterbrief; Portenhauser gibt eine übersichtliche Zusammenfassung: „Mit dem ἐν Χριστῷ εἶναι wird die christliche Identität bezeichnet in 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17; Röm 8,1; 16,7.11. Ebenso gebraucht Paulus ἐν Χριστῷ in 2 Kor 12,2 in diesem Sinne, auch wenn hier keine Form von εἶναι zu ergänzen ist. Sachlich gleichbedeutend sprechen ebenfalls 1 Thess 4,16 (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) und 1 Kor 15,18 (οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ) sowie Phil 3,9 (εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ) mithilfe des Syntagmas ἐν Χριστῷ von der christlichen Identität. Die Identität christlicher Gemeinden bezeichnet ἐν Χριστῷ εἶναι in 1 Thess 2,14 und Gal 1,22 (vgl. auch 1 Thess 1,1). Das ἐν Χριστῷ εἶναι wird also sowohl von den Glaubenden als Personen als auch von der ἐκκλησία ausgesagt; die personale und die ekklesiologische Dimension sind eng miteinander verbunden. Dieser Zusammenhang kommt auch zum Ausdruck, wenn Paulus in Gal 3,28 und Röm 12,5 in ähnlicher Weise vom Einssein in Christus spricht. Reziprok erscheint die Wendung in 2 Kor 13,5, Gal 2,20 und Röm 8,10 als Sein Christi in den Glaubenden. Anhand von Röm 8,9–11 lässt sich zudem zeigen, dass Paulus parallel zum Sein der Glaubenden ἐν Χριστῷ und dem Sein Christi in den Glaubenden auch vom Sein der Glaubenden im Geist sowie dessen Sein bzw. Wohnen in den Glaubenden sprechen kann.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 221.

⁷⁰ Öhler verweist in einer Problemanzeige zum Identitätsbegriff darauf, dass selbiger in der biblischen Exegese oftmals unter einer Unterbestimmung leide und teilweise unartikuliert bis naiv verwendet werde. Aus diesem Grund betont er die Notwendigkeit, dass die dahinterstehenden Modelle des Identitätsbegriffs sorgsam benannt werden, um diese zielgenau als heuristisches Instrument anwenden zu können, vgl. ÖHLER, *Identität*, 9-13.

⁷¹ Vgl. Martyn, J. Louis: *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. (AncB 33A), New York, 1998, S. 377.

⁷² PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 344.

⁷³ Auch bei der antithetischen Gegenüberstellung von „männlich“ und „weiblich“ geht es um Geschlechterrollen und -zuweisungen, vgl. KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 78-81.

⁷⁴ Besonders, dass Paulus die Gegenüberstellung von Mann und Frau für wirkungslos erklärt, ist für seine Zeit bemerkenswert: „Aus heutiger Sicht liegt die Bedeutung von Gal 3,28 nicht nur in den dort erreichten Gleichheitsaussagen und in dieser Hinsicht besonders in der christologisch begründeten Absage an eine innergemeindliche Diskriminierung der Frauen, sondern auch darin, daß der Text schon im Zusammenhang der echten Paulusbrieve an die Naht- und Konfliktstelle zwischen gemeindlicher Erfahrung und Ordnung und außerhalb der Gemeinde geltenden Ordnungsvorstellungen fährt.“, DAUTZENBERG, *männlich und weiblich*, 99.

Begründet wird diese Haltung syntaktisch mit dem dreimal auftretenden kausalen γὰρ⁷⁵ und inhaltlich damit, dass alle *einer in Christus* sind. Damit distanziert sich diese Umschreibung von Identität auch auf formaler und inhaltlicher Ebene von den traditionellen Rollenbildern der Lebenswelt des Paulus und überbietet bisher wirksame gesellschaftlich-hierarchische Strukturen: Paulus weist in Christus *alle* Gläubigen (πάντες) als *einer* aus, sodass der Wir-Bezug seines Programmes unterstrichen ist und diese Vielzahl der Gläubigen in Christus ihren identitären Brennpunkt findet. Die maskuline Form εἷς wird deshalb verwendet, weil es explizit um die Frage geht, wer *Sohn* Gottes ist.⁷⁶ Aus diesem Grund ist die Verwendung der maskulinen Form im Singular sehr wohl erklärbar und auch als Zielbegriff für eine Gruppe zu verstehen. Es geht also nicht um eine neutrale All-Einheit, sondern um die Konzentration aller auf *eine Person*.

In Bezug auf Garleff konstituiert sich kollektive Identität im vorliegenden Kontext durch eine Abgrenzung und ablehnende Positionierung gegenüber sozial etablierten Rollenbildern; das Programm kollektiver Identität stellt einen Gegenentwurf zu ihnen dar. Auch bei Assmann lässt sich ein schlagkräftiges Argument finden, das den Schluss stärkt, die vorliegende Passage könne vor dem Hintergrund eines Konzeptes kollektiver Identität interpretiert werden. Wie bereits angesprochen definiert er den markanten Unterschied von personaler und kollektiver Identität dadurch, dass „kollektive Identität nicht, wie personale, auf die natürliche Evidenz eines leiblichen Substrats bezogen ist“⁷⁷ und sich rein auf symbolischer Ebene bewegt, auf dieser symbolischen Ebene aber auch Auswirkungen auf die Realität hat. Er weist darauf hin, dass es keinen greifbaren „Sozialkörper“ gibt, sondern dass dieser lediglich eine Metapher oder ein soziales Konstrukt ist⁷⁸, was ebenfalls in Differenz zu Portenhausers These steht. In Hinblick darauf wird ersichtlich, dass sich die Umschreibung des *Einer-Seins* in Christus aus Gal 3,28d als Programm der kollektiven Identität Christusgläubiger interpretieren lässt, die auf symbolischer Ebene definiert wird und auch zunächst nur dort definiert werden kann. Das *Einer-Sein* in

⁷⁵ Dazu Kocúr: „The explicative character of the following verses is underlined by the repetition of γὰρ which occurs at the beginning of v.26 and v.27, and within the same argumentation, has a conclusive function in v.28.“, KOCÚR, *Religious Identity*, 76; Boyarin beschreibt die Denkweise des Paulus als „ideal of a universal human essence, beyond difference and hierarchy.“ Diese Denkweise übersteigt alle bisher virulenten, binär strukturierten Rollenbilder und liegt in der Dualität von Fleisch und Geist begründet: „This universal humanity, however, was predicated (and still is) on the dualism of the flesh and the spirit, such that while the body is particular, marked through practice as Jew or Greek, and through anatomy as male or female, the spirit is universal“, BOYARIN, *Radical Jew*, 18.

⁷⁶ Vgl. dazu KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 77f.: „In diesem kulturellen Kontext wäre es für die Christinnen kein Gewinn gewesen, als Töchter Gottes bezeichnet zu werden. Damit hätte man sogar ganz problemlos die Unterordnung der Frauen in der Gemeinde unter die Männer begründen können. Als ‚Töchter‘ wären sie ihren ‚Brüdern‘ in der Gemeinde untergeordnet gewesen und hätten nur indirekt am Wesen ihres himmlischen Vaters partizipiert. Indem Paulus aber alle Glaubenden zu *Söhnen* Gottes erklärt, weist er den Frauen in der Gemeinde den gleichen Status zu wie den Männern. Deshalb schließt er sein Zitat des antiochenischen Tauftexts auch konsequenterweise mit ‚alle seid ihr *einer*‘ (nicht eins!) ab, weil ‚in Christus‘ ja eben alle *Gottessöhne* sind, auch die glaubenden Frauen.“

⁷⁷ ASSMANN, *Gedächtnis*, 132.

⁷⁸ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 132.

Christus und die Partizipation an ihm gilt als der soteriologische Höhepunkt des Briefes, der offensichtlich auch für die Ekklesia prägend ist. Dass diese symbolische Zugehörigkeit in und zu Christus für den einzelnen Gläubigen *reale Konsequenzen*⁷⁹ nach sich zieht, kann somit in Verbindung mit Assmanns These als die *personale Dimension*, als *Ich-Bezug* der Christusgläubigen beziehungsweise als deren *personale Identität*⁸⁰ bezeichnet werden. Assmann beschreibt ja auch, dass sich personale Identität durch Rollen und Eigenschaften, die sich in gesellschaftlichen Konstellationen ergeben, auszeichnet und auf soziale Anerkennung bezieht.⁸¹ Die real fassbaren Konsequenzen der kollektiven Identität in Christus, die für den Einzelnen lebensweltlich etwa auf geistlicher⁸² oder ekklesiologischer⁸³ Ebene konkret erfahrbar werden, bilden somit den Ich-Bezug des paulinischen Programmes. Die ekklesiologischen Konsequenzen des *Seins in Christus* betreffen aber nicht nur den Einzelnen. Dadurch, dass jede und jeder innerhalb der Ekklesia als gleichwertiges Mitglied gilt, ist auch ein Wir-Bezug hergestellt. Aus Sicht des und der Einzelnen sind ja schließlich auch alle anderen auf Augenhöhe, unabhängig davon, ob sie oder er vorher niedriger oder höhergestellt waren. Dass personale und kollektive Identität korrelieren, da eine Gruppe natürlich auch durch deren Individuen bestimmt ist, wird an dieser Stelle besonders deutlich: Weil die personale Identität aller betroffen ist, tritt dies auch in Wechselwirkung mit der kollektiven Identität der gesamten Gruppe.⁸⁴

⁷⁹ Zu dieser Analyse gelangt auch Kocúr: „He suggests a threefold antithesis which [...] gives a practical way of expressing the ethical consequences of the fact that the Galatians have decided to believe in Christ.“, KOCÚR, *Religious Identity*, 72.

⁸⁰ Portenhauser spricht durchgehend von personaler Identität, wie das in ihrer Argumentation auch in Gal 3,28 der Fall ist. Meines Erachtens hat sie damit Recht, dass etwa der Geistempfang der Galater in Gal 3,1-5 ein personales Moment der paulinischen Identitätskonzeption darstellt. Da ihrer Arbeit ein anderes Modell des Identitätsbegriffes zugrunde liegt, zielt sie auf den permanenten Aufweis personaler Identität in den paulinischen Briefen ab. Sie unterscheidet deshalb in Gal 3,28 nicht differenziert genug, da besonders im Vers 3,28d im Sinne eines Wir-Bezugs kollektive Identität aller Gläubigen auf symbolischer Ebene beschrieben wird, der in ihrer Herangehensweise jedoch ausgeblendet wird. In Anlehnung an Assmann hat kollektive Identität keinen Bezug auf die natürliche Evidenz eines leiblichen Substrats, sondern verweilt auf symbolischer Ebene. Von der personalen Dimension lässt sich daher sprechen, sobald ein solcher Bezug gegeben ist (vgl. Gal 3,1-5). Immer wenn die natürliche Evidenz leiblicher Substrate, also ganz konkret der Christusgläubigen, betroffen ist, wird auch in der vorliegenden Arbeit von personaler Identität beziehungsweise von der personalen Konsequenz der kollektiven Identität in Christus die Rede sein.

⁸¹ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 131f. Dadurch, dass sich die personale Identität unter anderem auf sozialer Ebene ausdrückt, wird dem Problem der Identitätsforschung Rechnung getragen, dass „die Differenzen zwischen sozialer und kollektiver Identität häufig nicht beachtet werden“, ÖHLER, *Identität*, 13.

⁸² Die lebensweltliche Erfahrbarkeit als Konsequenz der kollektiven Identität in Christus wird für den einzelnen Gläubigen etwa durch angesprochene Kraftwirkungen des Geistes (vgl. Gal 3,1-5) deutlich.

⁸³ Es wird als Konsequenz des Seins in Christus eine ekklesiologische Struktur von radikaler Gleichwertigkeit zwischen den Gemeindegliedern ermöglicht (vgl. Gal 3,28).

⁸⁴ Ähnliches schlussfolgert in Bezug auf 1 Kor 12 FERGUSON, *Relational Anthropology*, 131: „That the relationship between believers is an essential aspect of Christian personhood is further stressed by Paul’s use of ‚body of Christ‘ in explaining the church. [...] Not only the unity (oneness) of the believers emphasized by it (1 Cor 12:13), but also the interdependence of one upon the other.“ Und ferner a.a.O., 258: „As an example, Paul’s language in 1 Cor 12:12 demonstrates how seamlessly Christian initiation-conversion (individual) implied participation in another, Christ and Christ’s body (community).“

Zuletzt sei noch auf Bieberstein verwiesen, der in kollektiver Identität „weniger eine Zustandsbeschreibung als vielmehr ein Programm zur Homogenisierung einer Gemeinschaft“⁸⁵ sieht, was sich mit der entgrenzenden Intention der Wendung des *Seins in Christus* aus Gal 3,28d und dem universalen Anspruch der paulinischen Mission deckt. Das paulinische Programm wird demnach besonders vom Gedanken geprägt, dass in Christus alle *einer* sind (3,28d); dies liefert auch den Ausgangspunkt dafür, dass sich auf ekklesiologischer Ebene keine Unterscheidungen mehr anhand von Geschlecht, Herkunft oder gesellschaftlichem Stand ergeben dürfen (3,28a-c). Die auf ekklesialer Ebene anvisierte Egalität ist als Ausdruck der personalen Identität Christusgläubiger zu verstehen. Deshalb liegt der vorliegenden Arbeit die Prämisse zugrunde, dass Paulus in Gal 3,26-29 der Theorie von Assmann entsprechend das Programm einer *kollektiven* Identität eröffnet, die maßgeblich durch die Partizipation⁸⁶ an Christus definiert wird und entscheidende Konsequenzen für die personale Identität Christusgläubiger mit sich bringt.⁸⁷

Blickt man auf die äußeren Umstände des Galaterbriefes, so drängt sich der Verdacht auf, dass das paulinische Programm in Bezug auf eine kollektive Identität Christusgläubiger nicht das einzige ist – schließlich hat sich der Apostel in Galatien dort theologisch gegen Fremdmisionare zur Wehr zu setzen. Diesem Umstand soll in weiteren Vorüberlegungen Rechnung getragen werden.

⁸⁵ BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 59.

⁸⁶ Zentrale Gedanken der paulinischen Christologie sind der Statuswechsel Christi, der aufersteht, Gott gleich ist und nicht als Toter Gott fernbleibt sowie die Partizipation der Gläubigen an dieser Transformation, die weitreichende Folgen hat: „Mit der Auferstehung Christi von den Toten hat eine universale Dynamik eingesetzt, die sowohl das individuelle Schicksal der Glaubenden als auch das Geschick des gesamten Kosmos betrifft (vgl. Phil 3,20f.). Der Christus-Weg zielt als Heils-Weg auf die Teilhabe der Glaubenden; als Urbild ermöglicht und eröffnet Jesus Christus durch seinen Übergang vom Tod zum Leben das Leben für die Menschen. [...] Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist deshalb die sachliche Voraussetzung für die theologische Relevanz des Kreuzes, d.h. erst von der *Auferstehung her erschließt sich die Person des Gekreuzigten.*“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 442f.

⁸⁷ Auch Portenhauser räumt dem Konzept der kollektiven Identität in Bezug darauf eine Daseinsberechtigung ein: „Im Sinne dieser rekonstruktiven Verwendungsweise ist die häufig anzutreffende Rede von ‚kollektiver Identität‘, etwa im Blick auf nationale, nationenübergreifende (z.B. europäische), kulturelle, geschlechtsspezifische, ethnische oder religiöse Identität durchaus gerechtfertigt.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 180.

3 Rahmenbedingungen des Galaterbriefs – die Adressaten, die dort wirkenden Fremdmissionare und sein Verfasser Paulus im Judentum

Um den Galaterbrief zu lesen und seinen Inhalt richtig einzuordnen, sind verschiedene Vorüberlegungen notwendig, die manches schon vor der eigentlichen Exegese vorwegnehmen. Zu diesen Vorüberlegungen gehört etwa die Beziehung des Paulus zum Judentum seiner Zeit, galt der Apostel doch vor seiner Berufung als streng gläubiger Pharisäer und richtete er auch nach seiner Wende zu Christus hin seine jüdischen Denkschemata am Christusergebnis aus. Des Weiteren ist eine kurze Charakterisierung der galatischen Gemeinde notwendig, um deren Situation zu erhellen, da Paulus ja Briefe an Gemeinden schreibt, deren historischer und sozialer Background stets zu berücksichtigen ist. Dazu gehört im Fall der Galater besonders die Tatsache, dass dort Irrlehrer entgegen der Verkündigung des Apostels missionieren. Dass es wichtig ist, deren Lehren an den Reaktionen des Paulus so gut es geht herauszuarbeiten, um das Arrangement seiner Themen besser einordnen zu können, liegt auf der Hand.

3.1 Das Judentum, das Paulus prägt

Der Galaterbrief hat zweifellos einen jüdischen Kontext. Die dort herrschende galatische Krise ist Ausdruck eines theologischen Konflikts „zwischen Paulus und anderen, vermutlich aus Judäa bzw. Jerusalem stammenden Judenchristen zu begreifen“⁸⁸. Paulus selbst bezeichnet sich in vielen seiner Briefe und auch im Gal als Jude (Gal 2,15 Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι) und versteht sich wohl auch weiterhin so. Er gehört von Geburt an zum ἔθνος⁸⁹ τῶν Ἰουδαίων innerhalb des *Imperium Romanum* und somit dem Diaspora-Judentum an.⁹⁰ Sein religiöses Selbstverständnis wandelt sich aber mit der Berufung⁹¹, die er im Damaskuserlebnis erfährt. Über dieses Erlebnis berichtet er selbst relativ sparsam, etwa im

⁸⁸ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 13.

⁸⁹ Auf das Verhältnis von Ethnos und Religion in Bezug auf das Judentum macht Grohmann aufmerksam: „Das Spezifische der Identität ‚Israels‘ ist die enge Verknüpfung von Ethnos und Religion. Es ließe sich vielleicht differenzieren, welcher Begriff für welche Zeit angemessen wäre, wobei jeder heutige Begriff ein Anachronismus ist. [...] Es ist wichtig, die ethnische Dimension des Judentums neben der religiösen hervorzuheben. Aber das darf nicht dazu führen, es als ‚nur‘ ethnisch anzusehen. Wird der griechische Ioudaios gänzlich durch den ‚Judäer‘ ersetzt, dann besteht die Gefahr, dass künstlich eine Diskontinuität zwischen dem antiken Judentum und dem gegenwärtigen konstruiert wird und die ‚Juden‘ in antiken Schriften, auch im Neuen Testament, nicht sichtbar sind.“, GROHMANN, *Diskontinuität und Kontinuität*, 33f.

⁹⁰ Vgl. BECKER, *Person*, 136.

⁹¹ Es ist begrifflich wohl am geeignetsten von „Berufung“ und nicht von „Bekehrung“ zu sprechen, da einer Bekehrung eine religiöse Krise vorausgeht und man sich in Folge dessen von dieser Religion abwendet. Paulus versteht sich weiterhin als Jude, weshalb der Terminus der Bekehrung hier unzutreffend ist. Des Weiteren sieht sich Paulus in Gal 1,12-16 nicht als handelndes Subjekt, sondern Objekt, an dem sich Gottes Offenbarung vollzieht, auch wenn Gott nicht ausdrücklich als handelndes Subjekt genannt wird, aber durchaus anzunehmen ist, vgl. dazu BROER, *Erscheinung des Auferstandenen*, 60-62, (Anm. 50) 77, 80.

Brief an die Philipper⁹². Vor allem die Apostelgeschichte, deren Historizität stets zu prüfen ist, berichtet ausführlich von diesem Ereignis (Apg 9,1-22; 22,5-16; 26,12-18). Dann ist da natürlich noch die kurze Passage aus dem Galaterbrief (1,5-7), in der Paulus seine Berufung beschreibt, wobei er sich allerdings nach innen orientiert zeigt.⁹³ Das Besondere an seiner Biographie ist die Tatsache, dass er vor seiner Berufung alles andere als ein Apostel Christi war, er galt vielmehr als Gegner der christusgläubigen Gemeinden (vgl. dazu etwa 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Apg 22,4f.). Sich selbst bezeichnet er gar als Eiferer für das Gesetz und er verfolgte vor diesem Hintergrund die Jesusbewegung bis es zu einer Kehrtwende in seinem Leben kam⁹⁴, die auch heute noch durch das Sprichwort „vom Saulus⁹⁵ zum Paulus“ ihren Niederschlag findet. Im ausführlichen biographischen Abschnitt zu Beginn des Galaterbriefes beschreibt er seinen Wandel im Judentum (1,13 τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ), als er Christusgläubige auf extreme Weise verfolgte (ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν), unmittelbar bevor er selbst von Gott berufen wurde. Er spricht dabei von einer *Berufung vom Mutterschoß* an (1,15 ἐκ κοιλίας μητρός μου), die auf der Gnade Gottes beruht (καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ), und stellt seine Erwählung entweder in die Tradition des leidenden Gottesknechtes⁹⁶ aus Jes 49,1, wo das Motiv der Berufung im Mutterschoß mit dem Ziel, „Licht für die Völker“ (Jes 49,6) zu sein, verknüpft wird oder in eine Linie mit der Berufung des Jeremia⁹⁷. Seine eigene Berufung versteht er also für sich persönlich als Appell zur Mission unter den Heiden. Über den Vorgang seiner Berufung verrät er lediglich, dass es sich um eine Erscheinung Christi handelte; wie diese konkret aussah, verschweigt der Apostel. Das mag in seiner Absicht begründet liegen, diese argumentativ nutzen und seine Unabhängigkeit von den Jerusalemer Autoritäten bekräftigen zu wollen, wofür eine eindrucksvolle Zurschaustellung eher im Weg gestanden hätte.⁹⁸ Nach dem Christusgeschehen findet bei ihm ein Paradigmenwechsel im religiösen Denken statt: Da das Heilsgeschehen in Christus auch für

⁹² „Aber was auch immer mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Verlust gehalten; ja wirklich, ich halte auch alles für Verlust um der unübertrefflichen Größe der Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, willen, um dessentwillen ich alles eingebüßt habe und es für Dreck halte, damit ich Christus gewinne und in ihm gefunden werde – indem ich nicht meine Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz ist, sondern die durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit aus Gott aufgrund des Glaubens –“ (Phil 3,7-9)

⁹³ Vgl. ORTKEMPER, *Stationen*, 4.

⁹⁴ Vgl. HAACKER, *Paulus, der Apostel*, 65f., 71-74, 79-83.

⁹⁵ Passend zu seiner Herkunft aus dem israelitischen Stamm Benjamin trug er den hebräischen Namen Saul (vgl. etwa Apg 9,4), wobei der alttestamentliche König Saul ebenfalls Benjaminit war (vgl. Apg 13,21). Saul(-os) stellt dabei einen jüdischen Namen mit griechischer Namensendung, „Paulos“ einen römischen Namen mit selbiger dar, vgl. HAACKER, *Paulus, der Apostel*, 16.25.

⁹⁶ Mit dem Paradigmenwechsel vom Juden- zum Heidenchristentum geht auch ein neues Verständnis der Bibel einher. Diese wird jetzt vermehrt in der Retrospektive gelesen und gedeutet. Im Licht des Kreuzestodes Christi versteht man verschiedene Verheißungen neu, so auch die Figur vom „leidenden Gottesknecht“ in Deutero-Jesaja. Das führte auch dazu, dass jüdische Titel, wie etwa „Messias“, auf Jesus Christus übertragen wurden, vgl. KÜNG, *Judentum*, 459f.

⁹⁷ Auch hier ist von einer Berufung bereits im Mutterleib die Rede, die sich ebenfalls an „die Nationen“ richtet: „Und das Wort des HERRN geschah zu mir so: Ehe ich dich im Mutterleib bildete, habe ich dich erkannt, und ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt; zum Propheten für die Nationen habe ich dich eingesetzt.“ (Jer 1,4f.), vgl. KOSCH, *Porträt*, 11.

⁹⁸ Vgl. EBEL, *Leben*, 115.

Heiden gilt, müssen für diese auch Glaubensstraditionen zugänglich sein, die sich im primordial codierten Judentum, das ihn prägt, finden lassen; das hat weitreichende Folgen für die Verkündigung des Apostels hat und dessen Verständnis von Tora, Gesetz und Gottesvolk.⁹⁹ Paulus erkennt im Moment seiner Berufung, dass „Gott durch den Messias Jesus rechtfertigt und dass diese Rechtfertigung nur im Glauben an ihn und sein Heilswerk empfangen werden kann“¹⁰⁰. Zudem lässt sich schlussfolgern, dass Paulus seine Berufung eng mit der Mission unter den Heiden verbindet, an denen er auch die Verkündigung des Evangeliums ausrichtet (1,11.16; 2,2.5.14)¹⁰¹ und die durch eine primordiale Codierung ausgeschlossen werden würden. Zwar erhält er im Moment seiner Berufung keine konkreten Lehrsätze, dennoch ist davon auszugehen, dass sich die Position in Bezug auf seinen bisherigen religiösen Alltag, der sich etwa durch Beschneidung und Gesetz maßgeblich gestaltete, allmählich in der Reflexion des Kreuzestodes Jesu Christi zu der entwickelt, die wir im Galaterbrief vorfinden.¹⁰² Schnelle leitet drei Schlüsse¹⁰³ anhand der Eigenaussagen des Apostels ab, die er über seine pharisäische Vergangenheit tätigt: Er beschreibt sich zum einen zu Beginn des Galaterbriefes (1,13f.) selbst als Eiferer (ζηλωτής) der Tora, der auch seine Altersgenossen in diesem Bereich übertroffen habe (προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας). Über dieses Selbstverständnis lässt sich festhalten, dass es sich mit dem deckt, was man auch über das Gesetzesverständnis von Pharisäern sagen kann, denn er ereifert sich besonders für die Überlieferungen der Väter. Diese stehen für eine genaue Einhaltung von Gesetz und Tradition, was zum anderen den Schluss zulässt, dass Paulus kein Mensch gewesen ist, der die Tora missverstand oder fehlinterpretierte, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit sehr bewandert in deren Auslegung war – für seine hohe Bildung spricht etwa auch, dass sein römisches Bürgerrecht historisch als gesichert gilt¹⁰⁴. Erwähnt Paulus also die Tora, geschieht das sicher nicht leichtfertig, sondern genau durchdacht. Zuletzt lässt sich aufgrund seiner Vergangenheit schlussfolgern, dass die Gesetzesproblematik auch für Paulus weiterhin von großer Bedeutung blieb, seinen jüdischen Denkhorizont verlässt er nicht. Diesen ordnet er jedoch neu an, als er eine markante Lebenswende erfährt, indem er erkennt, dass Jesus Christus der am Kreuz gestorbene Messias ist. Was die Berufung durch Christus für diesen Eiferer Paulus persönlich bedeutet, bringt Bachmann auf den Punkt: „Die Identität des Individuums Paulus ist nach Gal 1 durch die auf Gott zurückgeführte Begegnung mit Jesus Christus geprägt, bei der aus einem Abgrenzung praktizierenden jüdischen Mann ein gerade auch Nicht-Juden ansprechender Christus-Verkündiger geworden ist“¹⁰⁵. Das bedeutet allerdings nicht, dass Paulus

⁹⁹ Vgl. KÜNG, *Judentum*, 459-463.

¹⁰⁰ STETTLER, *Endgericht*, 194; die heilstiftende Gerechtigkeit Gottes sei demnach nicht als eine Belohnung für die Gesetzestreuen, sondern als vom Gesetz unabhängig zu verstehen, vgl. a.a.O.

¹⁰¹ Vgl. BECKER, *Paulus*, 291.

¹⁰² Vgl. BROER, *Erscheinung des Auferstandenen*, (Anm. 51) 80.91.

¹⁰³ Vgl. zum Folgenden SCHNELLE, *Leben und Denken*, 50-54.

¹⁰⁴ Vgl. HAACKER, *Paulus, der Apostel*, 23-36.

¹⁰⁵ BACHMANN, *Identität*, 580f.

an dieser Stelle aufgegeben hat, Jude zu sein, sondern er hat „vielmehr nur den Ἰουδαϊσμός“¹⁰⁶ hinter sich gelassen. Er ist als ein „Angehöriger einer noch diffusen religiösen Gruppierung, deren Dienst er sich vollständig widmet und an deren Ausbreitung er entscheidend mitwirkt“ zu verstehen und befindet sich somit „– ethnisch weiterhin der Minderheit der Juden angehörend – zusätzlich in dem unsicheren und durch Juden wie römische Behörden gefährdeten Randstatus des Christen“¹⁰⁷. Es wäre daher falsch, die Berufung des Paulus einer Abkehr vom Judentum gleichzusetzen: „Nicht nur die historischen, sondern auch die theologischen Voraussetzungen für die von Paulus entdeckte neue Sicht Gottes sind im Ersten Testament, in der Geschichte Israels und im Judentum verankert.“¹⁰⁸ Aus der Luft ist nichts gegriffen, was der Apostel verkündet. Er spinnt nur die ihm bekannten Glaubenstraditionen fort, die er im strahlenden Licht des Kreuzestodes neu einordnet.

Gesetz und Beschneidung gehören im Judentum eng zusammen; sie sind Kernbestandteile des Ἰουδαϊσμός und somit der Glaubenspraxis, aus der auch Paulus stammt. Gerade dem Gesetz bzw. der Halacha als Gesamtheit der jüdischen Gesetzstradition kommt „für die Identität des Judentums eine herausragende Stellung zu, als sich jüdische Identität über den Bezug auf das Gesetz definiert und alle jüdischen Gruppierungen versuchen, dem Gesetz Geltung zu verschaffen“¹⁰⁹. Zum Gesetz tritt die Beschneidung als zentraler „identity marker“ hinzu, sodass beide die kulturelle Formation des Judentums maßgeblich definieren. Im Galaterbrief ist diese ebenfalls ein wichtiges Thema, sie wird anscheinend von den Gegnern des Paulus gefordert (6,12), von den meisten Galatern aber wohl noch nicht praktiziert (5,12).¹¹⁰ Allgemein wird die Beschneidung als ein von Gott angeordnetes körperliches Zeichen verstanden, das den Abrahambund bestätigt und den Bund festigt zwischen Gott, dem die Menschen Treue schwören, und den Menschen, denen die Zugehörigkeit zum Bundesvolk Gottes versprochen wird. Konkret heißt dieses Versprechen, dass den Menschen einerseits Nachkommenschaft und andererseits Lebensraum von Gott verheißen werden, was so auch im Hauptteil des Galaterbriefes thematisch aufgegriffen wird.¹¹¹ Paulus ist Pharisäer (vgl. sein Bekenntnis zum Pharisäismus in Phil 3,5f.¹¹²), er versteht das Dasein als Jude daher nicht nur auf religiöse oder

¹⁰⁶ BACHMANN, *Identität*, 581.

¹⁰⁷ BECKER, *Person*, 137.

¹⁰⁸ KOSCH, *Porträt*, 12.

¹⁰⁹ BÖRSCHEL, *Konstruktion*, 86. Die Autorin verweist aber auch darauf, dass sich innerhalb des Judentums viele verschiedene Auffassungen finden lassen, wie das Gesetz zu erfüllen und umzusetzen sei, vgl. a.a.O.

¹¹⁰ Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 128.

¹¹¹ Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 130f.

¹¹² „Beschnitten am achten Tag, vom Geschlecht Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern; dem Gesetz nach ein Pharisäer; dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde; der Gerechtigkeit nach, die im Gesetz ist, untadelig geworden.“ (Phil 3,5f.). Die jüdische Identität des Apostels gilt spätestens durch seine Aussage, er sei vom Stamm Benjamin, als unbestritten. Söhne Abrahams konnten sich symbolisch beispielsweise auch Proselyten nennen; konkrete Stammeszugehörigkeiten innerhalb Israels konnten diese jedoch nicht für sich geltend machen, vgl. HAACKER, *Paulus, der Apostel*, 15. Dass er diese Stammeszugehörigkeit herausstellt, scheint zudem Auskunft darüber zu geben, dass sie auch jetzt noch für seine eigene Identität eine Rolle spielt. Er bekundet sich selbst weiterhin „in Kontinuität und Solidarität mit Israel“. Die Betonung der Beschneidung *am achten Tag* betont zudem,

ethnische, sondern auch radikale Weise. Er positioniert sich nicht am Rande des Judentums, „sondern in einer Bewegung, die jüdisches Leben und jüdische Identität zu fördern und darin der göttlichen Erwählung zu entsprechen versuchte“¹¹³. Das *Judesein* hängt aus pharisäischer Sicht davon ab, inwieweit man die Vorschriften des Gesetzes erfüllt. Die Ge- und Verbote des Judentums wurden dabei wie eine Art Schutzmauer verstanden, deren Verletzung einer Schädigung der Identität des Gottesvolkes gleichkäme.¹¹⁴ Aus diesem Grund nützt auch die Beschneidung nur etwas, wenn man zusammen mit ihr auch das Gesetz in seiner Gesamtheit einhält und es erfüllt (vgl. dazu etwa Röm 2,17-29), sodass beide gleichermaßen eine erhebliche Rolle bei der jüdischen Identitätssicherung spielen. *Innerjüdisch* kann Paulus demnach Juden kritisieren, die sich der Beschneidung rühmen, aber nicht dem Gesetz verpflichtet.¹¹⁵ In Hinblick auf den Kreuzestod Christi tritt das Gesetz, das für ihn als Pharisäer elementare Richtschnur ist, aber in ein anderes Licht, was zu seinem ambivalenten Gesetzesbegriff führt. Küng¹¹⁶ ruft ins Gedächtnis, welchen Einfluss das *Judesein* des Paulus auf ihn und seine Verkündigung nimmt. Den Galaterbrief darf man in seinen Grundzügen nicht missverstehen. Paulus hat dort weder eine neue Religion¹¹⁷ erfunden noch ein neues System erschaffen. Er hat vielmehr sein jüdisches Fundament neu auf Jesus Christus ausgerichtet. Ihn erkennt er als Ursprung und Inhalt, an dem sich der Apostel selbst und auch seine eigene Verkündigung misst. Es geht ihm um die *Sache Christi*, die von Tod und Auferstehung bestimmt ist. Dass der gekreuzigte Christus weiter lebendig ist, „war für Paulus Ursprung und Kriterium der neuen Freiheit, die unverrückbare Mitte und Norm des Christlichen“¹¹⁸. Eine Leseanweisung gilt es in Bezug auf Küng besonders im Kopf zu behalten: Bei aller Polemik, die sich im Galaterbrief finden lässt, ist die Verkündigung des Apostels vordergründig nicht von

dass man es bei der Familie des Apostels mit gesetzestreuen Pharisäern und nicht etwa Proselyten zu tun hat, vgl. KOBEL, *interkultureller Vermittler*, 99f.

¹¹³ FREY, *Judentum*, 44.

¹¹⁴ Vgl. KÜGLER, *Hungrig bleiben*, 31f.

¹¹⁵ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 155ff. Diese Form der Kritik wird auch für den Galaterbrief relevant (vgl. Gal 6,13).

¹¹⁶ Vgl. zum Folgenden KÜNG, *Judentum*, 456-459.

¹¹⁷ Strecker verweist auf den heiklen Gebrauch des Begriffs „Religion“ zur Zeit des Paulus: „Der in dieser Zielvorgabe gebrauchte Religionsbegriff ist freilich problematisch, wird mit ihm doch unbesehen ein neuzeitlich-modernes Phänomen, nämlich die seit der Aufklärung im Okzident vorangetriebene Einhegung bestimmter Erfahrungen und Handlungen in ein vermeintlich autonomes gesellschaftliches Segment und individuelles Überzeugungsreservat namens ‚Religion‘ in die antike Welt zurückprojiziert, die eine solche Absonderung bzw. Segmentierung nicht kannte.“, STRECKER, *Identität*, 144. Malina führt aus, dass „Religion“ zur Zeit des Paulus starke soziale Bezugspunkte hatte: „The point here is that religious groups were dependent on prior kinds of social relations. One did not adopt and live out a set of religious values and attitudes because of some individualistic conviction of the truth and revelational quality of that set. Rather one’s adherence to some ‚religion‘ was based on norms having to do with politics (and power) or kinship and/or ethnicity (and solidarity), or some other more specific social institution other than religion. Thus people became Christians for reasons other than and/or along with religious ones, e.g. to be healed, to share in power, to find patrons or clients, to have a proper funeral, to take part in weekly meals, and the like. Religious groups in the first-century Mediterranean world were multipurposed; their religious activities were but one aspect of the things done by the group.“, MALINA, *Religion*, zitiert nach STRECKER, *liminale Theologie*, 356.

¹¹⁸ KÜNG, *Judentum*, 457.

Hass, sondern von Liebe durchdrungen, die sich gegenüber dem und der Nächsten als Sohn Gottes und Abrahams äußert. Das denkerische Grundproblem, mit dem sich der Apostel jedoch auseinandersetzen muss, ist es, eine Kontinuität darzulegen, die sich nicht ohne weiteres aufzeigen lässt, nämlich „die Kontinuität des Heilshandelns Gottes im ersten und im zweiten Bund“¹¹⁹. Gott hat sich bereits in der Tora offenbart, was Paulus in Beziehung mit dem Christusgeschehen setzen muss. Das bringt eine Reihe von Problemen¹²⁰ mit sich, denen Paulus etwa durch eine Neudefinition des Gesetzes auch im Galaterbrief begegnet (vgl. Gal 5,14). Deutlich wird bereits jetzt, dass dieses Ringen nicht reibungslos ablaufen kann.

3.2 Die Adressaten des Galaterbriefs – Landschafts- und Provinzhypothese

Man weiß nicht mit absoluter Sicherheit, welche exakte Personengruppe mit den „Galatern“ gemeint ist, und die Suche danach ist mit einigen Schwierigkeiten versehen. In der Hauptquelle, dem Brief selbst, lassen sich kaum Anhaltspunkte finden. Paulus richtet seinen Brief an (Haus-)Gemeinschaften in Galatien (1,2 ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας) und spricht die Adressaten auch direkt an (Gal 3,1 Ὁ ἀνόητος Γαλάται). Problematisch sind diese Bezeichnungen dahingehend, dass es sowohl die Landschaft als auch die Provinz „Galatien“ gab. Letztere schloss zwar die Landschaft Galatiens mit ein, aber auch mehrere andere Landschaften und Städte. In allererster Linie gilt es also, die Frage nach dem „korrekten geographischen und politischen Verständnis von Γαλατία“¹²¹ bei der Adressatenfindung zu klären. Die Apostelgeschichte, die ebenfalls Informationen bietet, muss diesbezüglich erst einmal als sekundäre Quelle zurücktreten, darf aber nicht vernachlässigt werden, auch wenn ihr historischer Wert zu prüfen ist.¹²² Die endgültige Identifizierung der Adressaten ist in der Forschung heftig umstritten. Auch wenn manche¹²³ sich damit begnügen, die Frage offen zu lassen, ihr eine geringere Bedeutung beizumessen

¹¹⁹ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 563.

¹²⁰ Paulus wollte, dass die erste Offenbarung (die Tora) nicht ihre Gültigkeit verliert, die zweite Offenbarung (das Evangelium) jedoch allein rettenden Charakter innehat. Andernfalls hätte er erklären müssen, wieso sich Gott erst den Juden und dann den Heiden zuwendet oder welchen Wert Tora und Beschneidung haben, wo doch auch die Heiden Zugang zum Gottesvolk erlangen konnten. Schnelle bringt es auf den Punkt: „Eine göttliche Setzung gilt, und: Allein der Glaube an Jesus Christus rettet.“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 563. Dass diese zunächst theologischen Probleme in der alltäglichen Praxis an Schärfe zunehmen, beweist die galatische Krise, in der Paulus die Bedeutung der Tora für Juden- und Heidenchristen definiert, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 284-287.300-302.

¹²¹ WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 144.

¹²² Viele Exegeten sind sich einig, dass beispielsweise die in Apg 18,18-23 beschriebene Route ein Konstrukt ist, das sich nicht mit der tatsächlichen Route des Paulus vereinbaren lässt, vgl. dazu etwa BECKER, *Brief*, 14f.

¹²³ Hier können etwa Schlier, Vouga und Elliott genannt werden, vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, (Anm. 10, 11, 12) 6. Fenske marginalisiert das Problem ebenfalls: weil die Gegner des Paulus die Galater zu einem anderen Evangelium bekehren wollen, können diese wohl kaum Juden, sondern nur Judenchristen sein. Da es diese im Norden wie im Süden gab, dürfe an der Beantwortung der Frage nicht Wohl und Wehe der exegetischen Auseinandersetzung mit dem Galaterbrief hängen, auch wenn dabei Fragen wie etwa die Datierung des Briefes offenbleiben müssen, vgl. FENSKE, *Paulus lesen*, 178. Fenske sieht sich berechtigter Kritik gegenüber. Zusätzlich zur Frage nach der Datierung des Briefes darf schließlich nicht ausgeblendet werden, ob es lokale oder lebensweltliche Begebenheiten gab, die etwa den Ausbruch der galatischen Krise erklären oder entscheidenden

und ihren Mehrwert zu bestreiten¹²⁴, ist ein Bemühen um ihre Antwortfindung lohnend, da ihre Konsequenzen weitreichend wären und Themen beträfen, wie etwa Missionsgeschichte, die paulinische Theologie und deren Entwicklung sowie die Datierung des Briefes.¹²⁵ Bezüglich der genauen Lokalisierung von Γαλάτῖα lassen sich vor allem zwei Thesen finden, die in der Forschung als realistisch angesehen werden: Zum einen gibt es die *Landschaftshypothese (nordgalatische Hypothese)*. Demnach ist mit „Galatien“ die Landschaft im zentralanatolischen Hochland rund um die Städte Ankyra, Pessinus und Tavium gemeint. Dort besteht eine wenig hellenisierte Landbevölkerung, eine jüdische Diaspora ist nicht nachweisbar. Ihr gegenüber steht die *Provinzhypothese (südgaltische Hypothese)*. Folgt man ihr, so ist mit Galatien die römische *Pronvincia Galatae* gemeint, die die Landschaft Galatien und das Gebiet bis zur kleinasiatischen Südküste (Pamphylien, Pisidien etc.) umschließt. Dort lässt sich die Existenz einer alten und stattlichen jüdischen Diaspora nachweisen.¹²⁶ Eine Hinwendung zur südgaltischen Hypothese hätte die Konsequenz, dass Paulus die Gemeinde auf seiner ersten Missionsreise gegründet hat, was eine recht frühe Datierung des Galaterbriefes nach sich zöge. In Folge der nordgalatischen Hypothese wäre der Brief später zu datieren und in zeitlicher Nähe zum Römerbrief anzusiedeln.¹²⁷ Von der jeweiligen Beurteilung hängt viel ab; ein früherer Brief würde bedeuten, dass der Galaterbrief „ein Frühzeug paulinischer Rechtfertigungssprache und eine entwicklungsgeschichtliche Deutung des Apostels kaum möglich“¹²⁸ wäre, bei einer späteren Datierung stünden Galater- und Römerbrief „als Zeugen der Rechtfertigungsbotschaft am Ende der paulinischen Wirksamkeit und eröffneten die Möglichkeit zur These, die Theologie des Paulus habe sich dorthin entwickelt“¹²⁸. Für beide Hypothesen

Einfluss auf die Briefkorrespondenz mit dem Apostel Paulus gehabt haben könnten, vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 133.

¹²⁴ Becker ist etwa der Meinung, dass die Identifizierung der Galater nicht viel einbringe, weil man über den Nordosten des römischen Reiches wenig wisse und die Religion dort, wie so häufig in Kleinasien, eine Mischung aus alten und hellenistischen Kulturen gewesen sei. Aus diesem Grund stellt er zur Diskussion, ob es für Judenchristen (oder genauer gesagt für Judaisten) interessant gewesen wäre, wegen oder trotz einer heidenchristlichen Gemeinde in Galatien zu missionieren, vgl. BECKER, *Paulus*, 287.

¹²⁵ Vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 7.

¹²⁶ Vgl. FREY, *Galaterbrief*, 241; neuere Untersuchungen marginalisieren die Bedeutung einer jüdischen Diaspora. John sieht etwa keinen textimmanenten Hinweis dafür, dass eine bedeutende Verbindung zwischen den galatischen Gemeinden und den örtlichen Synagogen bestanden habe. Aus diesem Grund sei auch davon Abstand zu nehmen, dass die Diasporasynagogen bei auftretenden Themen, wie etwa der Beschneidung oder der Beachtung von Festzeiten, eine größere Rolle gespielt hätten, vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 189-191.

¹²⁷ Der Römerbrief kann mit ziemlicher Sicherheit auf das Jahr 56 datiert werden, vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 282-297; die Datierung des Galaterbriefs fällt dagegen aufgrund der oben genannten Unwägbarkeiten in einen um einiges weiter gefassten Zeitraum, etwa von 50-55/56 nach Christus, vgl. FREY, *Galaterbrief*, 232, 245-247.

¹²⁸ BECKER, *Brief*, 14. Die Relevanz der Datierung für die Theologie des Galaterbriefes bringt Theobald auf den Punkt: „Für die Rekonstruktion der pln Theologie hat die Alternative ‚Landschafts‘- oder ‚Provinzhypothese‘ große Bedeutung. Würde man sich zu einer Frühdatierung des Gal entschließen, dann hieße das, dass Paulus seine ‚Rechtfertigungslehre‘ schon sehr zeitig ausgebildet hätte, was eine entwicklungsgeschichtliche Deutung seiner Theologie praktisch unmöglich machte. Anders verhielte es sich bei einer Spätdatierung. Dann stünde der Annahme nichts im Weg, dass Paulus erst im Laufe der Zeit, bedingt durch die ihm gestellten Fragen, zur Ausarbeitung der Rechtfertigungsbotschaft gelangt ist. Auch Paulus hätte sich entwickelt, seine Theologie wäre ihm nicht schon bei seiner Berufung vor Damaskus in den Schoß gefallen.“, THEOBALD, *Galaterbrief*, 358.

lassen sich in der Literatur überzeugende Argumente finden. Als nicht unumstößliche Argumente in Bezug auf die *Landschaftshypothese* nennt Frey etwa die Tradition der Kirchenväter, die seit dem vierten Jahrhundert mit Galatien die dortige Landschaft verbanden, die Undenkbarkeit, Paulus hätte etwa Pisider als „dumme Galater“ (3,1 ὡ ἀνόητοι Γαλάται) angesprochen oder die Tatsache, dass bei Lukas nördliche Landstriche als „galatisches Land“ bezeichnet wären.¹²⁹ Des Weiteren ist auffällig, dass Paulus diverse jüdische Traditionen umdeutet: So öffnet er etwa die Abrahamssohnschaft für alle Christugläubigen und macht sie von der Beschneidung unabhängig oder interpretiert die Isaak-Ismael-Tradition um und vergleicht toraobservante Juden mit letztgenannter Rolle, so dass sich schlussfolgern lässt, dass Paulus mit den Galatern wohl – zumindest zu einem gewissen Anteil – „Neueinsteiger in die jüdisch-christliche Glaubenswelt“¹³⁰ vor sich hat und ihnen somit das Terrain jüdischen Glaubens erst vorerschließen muss. Widersprechend gilt aber anzumerken, dass die judenchristlichen Gegner des Paulus vor allem im Süden auf Unterstützung hätten hoffen können und in der Landschaft Galatien wenig Rückhalt gehabt hätten, eine Synagoge im Umfeld verschweigt der Brief aber.¹³¹ Es gibt also durchaus gute Gründe dafür, der Landschaftshypothese mit einer Verortung in Nordgalatien zuzustimmen, wo wohl keine jüdische Diaspora existierte und somit ihren Einfluss hätte ausbreiten können.¹³² Dieser Tendenz geht im Gegensatz zur angelsächsischen vor allem die deutschsprachige Forschung nach, allerdings lassen sich auch dort in letzter Zeit vermehrt Vertreter der südgalatischen Provinzhypothese finden.¹³³ In der neueren Forschung mehren sich hier zunehmend die Argumente; Sängler merkt beispielsweise an, dass die lukanische Darstellung der paulinischen Missionsroute in Apg 13f. überzeugt, die eine Gründung der galatischen Gemeinde rund um Pamphylien plausibel erscheinen lässt. Hier gilt es aber zu beachten, dass dies mit der Bewertung der lukanischen Historizität steht und fällt; ansonsten liefe man Gefahr, eine „Harmonisierung“ von Paulus und der Apostelgeschichte zu Ungunsten der Historizität zu forcieren.¹³⁴ Frey nennt hierzu weitere Argumente, die diese These stützen, etwa die Gepflogenheit des Paulus, römische Provinzbezeichnungen zu benutzen, seine Strategie, vorwiegend große Städte zu missionieren und als Textbeleg Gal 3,27f., der eine aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde¹³⁵ als Adressaten vor Augen führt, deren Lokalisierung im

¹²⁹ Vgl. FREY, *Galaterbrief*, 242f.

¹³⁰ Scherer stellt sich hier gegen von Os, der mutmaßt, Paulus habe ein gemischtes Publikum aus Juden- und Heidenchristen vor sich (Anm. 29) 136. Mit SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 36 und WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 147 kann man auch davon ausgehen, dass der größte Teil der Adressaten heidenchristlich ist.

¹³¹ Vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 35f.

¹³² Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 136f.

¹³³ Vgl. FREY, *Galaterbrief*, (Anm. 15,16,17) 242.

¹³⁴ Vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 9.

¹³⁵ Auch wenn die häufige Beschneidungsforderung der Gegner vermuten lässt, dass ein Großteil der Galater unbeschnittene Heidenchristen waren, vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 36. So sieht das auch Wischmeyer, die zu dem Schluss kommt, dass ein großer Teil der Galater wohl heidnisch gewesen sein müsse, da es sonst nicht erklärbar sei, weshalb sie nicht beschnitten waren, vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 147.

Süden viel wahrscheinlicher sei als eine im Norden ohne nachweisbare jüdische Diaspora.¹³⁶ Zudem entkräftet Sänger tragende Argumente der Landschaftshypothese. Er zeigt auf, dass in Gal 3,1 mit Γαλάται nicht zwingend auf die Landschaft Galatien angespielt sein müsse, genauso wenig wie mit den ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας der *adscriptio* in Gal 1,2¹³⁷, was die Möglichkeit offenliee, dass im Einklang mit Apg 13f. Paulus zusammen mit Barnabas vor dem Jerusalemer Apostelkonvent die Gemeinde in Galatien gegründet hätte.¹³⁸ über den Textbefund der Apostelgeschichte hinaus könnte Sudgalatien aufgrund besserer Infrastruktur auch ein attraktiveres Missionsziel als der Norden gewesen sein.¹³⁹ Aus diesem Grund kommt Frey zu dem Schluss, dass die Tendenz in der neueren Forschung eher zur *Provinzhypothese* und somit zur Lokalisierung von Γαλάτῑα an der Südküste mit mehrheitlich heidenchristlicher Gemeinde (mit judenchristlichem Anteil) und einer selbstbewussten jüdischen Diaspora gehe.¹⁴⁰ Zu einem gänzlich anderen Schluss kommt Theobald, dessen Fazit nach der Abwägung des Für und Wider beider Alternativen¹⁴¹ überzeugt:

Ernsthaft in Frage kommt nur eine Spätdatierung des Briefes, wobei der zeitliche Spielraum gering ist: Entweder hat Paulus den Brief noch in Ephesus verfasst – gegen Ende seines dreijährigen Aufenthalts dort (Apg 20,31; vgl. 19,8.10.22), und zwar nach 1 Kor –, oder bereits während seiner Kollektenreise durch Makedonien nach Griechenland (vgl. Apg 20,1f.).¹⁴²

Erschwerend kommt auf der Suche nach Adressaten hinzu, dass das Land der Galater durch diverse kriegsbedingte Grenzverschiebungen und Annexionen anderer Gebiete kurz vor und während der Zeitenwende häufig seine Gestalt ändert und auch seine Bevölkerung „durchmischt“ wird.¹⁴³ Aus diesem

¹³⁶ Vgl. FREY, *Galaterbrief*, 245f.

¹³⁷ Vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 14-21.

¹³⁸ Vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 52f.

¹³⁹ Vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 158f.

¹⁴⁰ Vgl. dazu FREY, *Galaterbrief*, 245, mit den Untersuchungen von Hemer, Riesner, Scott, Breytenbach und Hengel/Schwemer.

¹⁴¹ Theobald erklärt unter anderem, dass die *adscriptio* in Gal 1,2 zunächst beide Alternativen ermögliche. Dem gewichtigen Argument, dass in Nordgalatien kein jüdisches Leben nachweisbar sei, entgegnet er, dass man es bei den Galatern mit Heiden zu tun habe, die Gott nicht kannten (Gal 4,8) und die durch die galatischen Fremdmissionare erst in Kontakt mit der Tora gekommen sind. An der Sudgalatischen Hypothese kritisiert er etwa, dass er bei seiner Rede über den ersten Besuch bei den Galatern Barnabas nicht erwähnt oder dass eine Erwähnung der galatischen Gemeinde in Gal 1,21 notwendig erscheinen würde, wenn er die dortige Gemeinde auf seiner sogenannten „ersten Missionsreise“ gegründet hätte, vgl. THEOBALD, *Galaterbrief*, 358-361. Er relativiert aber auch: „Gegen die sudgalatische oder Provinzhypothese sprechen gewichtige Gründe. Wenn man deshalb zur Landschaftshypothese neigt, darf man aber nicht meinen, mit ihr seien alle Fragen beantwortet. Warum z.B. reiste Paulus überhaupt in jenes ferne und nur mühsam zu erreichende Land im Innern Kleinasiens (das Straennetz dort bauten die Römer erst in flavianischer Zeit aus). Und verfolgte er sonst nicht die Strategie, in groeren hellenistischen Städten zu missionieren? Es bleiben Rätsel, die wir nicht lösen können.“, THEOBALD, *Galaterbrief*, 361.

¹⁴² THEOBALD, *Galaterbrief*, 365.

¹⁴³ Vgl. SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 9-12, 20. In der Forschung findet sich die Auffassung, Paulus verwende den Ausdruck Ἰνδὸν Γαλάται in einer ethnischen Dimension und er sei als Synonym für Κελτοί, also Menschen keltischer Herkunft, zu verstehen. Vertreter der nordgalatischen Hypothese schlussfolgern, dass somit nur galatische Städte mit keltischen Einwanderern in Betracht kämen, wie etwa Pessinus oder Ancyra. Vertreter der sudgalatischen These weisen jedoch darauf hin, dass die Anrede nichts über den Wohnort aussage und es sich eben um eine breit gefächerte Mischbevolkerung handle, vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 145f.

Grund empfiehlt es sich, die Lebensweise der Galater kurz zu charakterisieren, soweit es der Brief eben hergibt. Prinzipiell lassen sie sich als Gruppe beschreiben, die Begeisterungsfähigkeit und ein großes Interesse an Religion und Spiritualität gehabt haben dürfte. Dafür spricht die durch Paulus gegründete Gemeinde, als auch ihre Abkehr durch dort wirkende Irrlehrer und die Zuwendung zu wesentlichen Riten des Judentums. Paulus verfasst seinen Galaterbrief also an eine Gemeinde, die er selbst gegründet hat, die an Christus glaubt, sich aber an gewissen jüdisch geprägten Einflüssen orientiert. Zudem scheinen sie Welt- beziehungsweise Elementarmächte (4,3 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) zu verehren und sich somit auch paganen Kulturen offen gegenüber zu zeigen.¹⁴⁴ Es lässt sich daher mit Sicherheit sagen, dass die Galater, bevor sie missioniert wurden, Heiden waren und heidnische Kulte ausübten, die während der Abfassung des Galaterbriefes wohl auch wieder im Kommen sind (4,8f.).¹⁴⁵ Die Gemeinde wird also entscheidend von äußeren Einflüssen geprägt. Um besseres Verständnis für die Rezipienten des Galaterbriefes zu bekommen, empfiehlt sich daher eine Charakterisierung der in Galatien wirkenden und gegen Paulus predigenden Fremdmissionare, deren Missionsinhalte entscheidenden Einfluss auf die thematische Gestaltung des Briefes nehmen.

3.3 Paulus und seine Gegner¹⁴⁶: Aufeinanderprallen zweier differenter identitärer Konzepte

Mindestens genauso wichtig wie die Frage nach den Adressaten und deren geographischer sowie kultureller Umgebung ist die nach den Gegnern des Paulus¹⁴⁷, deren erheblicher Einfluss auf die Galater unbestritten ist.¹⁴⁸ Nicht umsonst wird die Situation, der Paulus sich stellt, als *galatische Krise*¹⁴⁹ bezeichnet. Becker sieht in seiner Paulus-Biographie den Apostel als eigentlichen Begründer des Christentums, beschreibt das Selbstverständnis des Paulus aber wesentlich bescheidener als „Diener

¹⁴⁴ WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 145f.

¹⁴⁵ Vgl. BECKER, *Paulus*, 287.

¹⁴⁶ An dieser Stelle sei eine Sache vorweggeschickt: ist in dieser Arbeit von den paulinischen „Gegnern“ die Rede, ist natürlich stets das Bild gemeint, das Paulus von seinen Gegnern entwirft. Ihr Programm kann nur aus dem Brief des Apostels geschlossen werden; sie werden allerdings nicht beim Namen genannt und somit ihrer Anonymität überlassen, weswegen man sie auch nicht unumstritten identifizieren kann. Die pragmatischste Erklärung dafür, dass diese von Paulus namentlich nicht genannt werden, wäre, dass die Galater schlichtweg wissen, um wen es sich konkret handelt und dafür keine zusätzlichen Informationen brauchen, vgl. VOUGA, *Galaterbrief*, 245.

¹⁴⁷ Vor der Exegese des Textes ist eine grobe Zeichnung der galatischen Gegner unablässig, da durch die Konfrontation mit diesen eine spürbare Dynamik im Brief des Apostels entsteht. Die vorliegende Arbeit vertritt die These, dass die Auseinandersetzung mit den Gegnern den Brief maßgeblich beeinflusst.

¹⁴⁸ Das wird schon gleich zu Beginn seines Briefes klar, siehe auch die Anmerkungen zu Gal 1,6-9.

¹⁴⁹ Vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 164-177. Die Mehrheit der Paulusforschung sieht die galatische Krise nicht als einen sozialen Konflikt diverser Untergruppen in der galatischen Gemeinde, sondern vielmehr als einen theologiegeschichtlichen an. Für diese These spricht vor allem die gehäufte Thematisierung jüdischer „identity markers“, wie etwa Beschneidung und Gesetz. Zudem ist das schlagkräftigste Argument gegen die Beschneidung aus sozialer Sicht die Tatsache, dass diese in der Antike nicht nur gefährlich und schmerzhaft war, sondern auch im griechisch-römischen Kulturkreis als Makel galt und sich nicht mit dem Kaiserkult zusammenbringen ließ, vgl. dazu auch BLASCHKE, *Beschneidung*, 331-350.

Jesu Christi und als Apostel seines Herrn“¹⁵⁰. Nicht zu Unrecht stellt sich daher Hornoff schon zu Beginn seines Buches „Paulus und seine Gegner“ die Frage, „warum sich unter seinen ‚Gegnern‘ auch ‚christliche Brüder‘ befinden.“¹⁵¹ Kurzum: Wie kann Paulus, als so hohe Glaubensautorität, bereits nach kurzer Zeit¹⁵² solch gravierenden theologischen Widerstand in der Gemeinde von Galatien erfahren? Welche Gegner konnten ihn in dieser kurzen Zeit „ausstechen“? Wie lautet deren Verkündigung? Um diese Fragen zu klären, bietet es sich an, die entsprechenden Passagen aus dem Galaterbrief zu Rate zu ziehen und einen Abriss über die bisher erfolgte Exegese zu geben.

3.3.1 Paulus und seine Gegner als autoritärer Machtkampf

Schon zu Beginn seines Briefes erhebt Paulus den Vorwurf, dass sich die Mitglieder der galatischen Gemeinden von dem von ihm verkündigten und einzig wahren Evangelium abgekehrt hätten und einem anderen Evangelium von Irrlehrern gefolgt wären. Dadurch erkennt man schon eingangs zum einen, dass Paulus durch diesen Vorwurf seine „höhere Kompetenz“ unterstreicht und zum anderen, dass dessen „Gegner sich noch hochrangiger geben als Paulus selbst“¹⁵³. Es mangelt diesen also keineswegs an Selbstvertrauen, sie beanspruchen eine hohe Autorität und sehen sich anscheinend in einem Bezug zur Jerusalemer Urgemeinde.¹⁵⁴ Ziel der Gegner scheint es demnach, die Autorität des Apostels in der von ihm gegründeten galatischen Gemeinde zu untergraben und sich selbst „als Vermittler der vollen Konsequenzen des Christusevangeliums für die Heidenvölker“¹⁵⁵ darzustellen. Charismatische Autorität hatten zur Zeit des Paulus diejenigen Apostel, die als von Jesus Christus betraut angesehen wurden. Dass diese Form der Autorität auch immer eine Form der Anerkennung durch andere benötigt, liegt auf der Hand. Die in Galatien befindlichen Agitatoren scheinen jedenfalls die Autorität des Paulus nicht anzuerkennen und in Inferiorität zur Autorität der Jerusalemer Apostel zu sehen. Paulus muss sich daher heftiger Angriffe gegen sich und seine Position erwehren, mit der auch sein Missionswerk in der galatischen Gemeinde steht und fällt, weswegen er sich auch von den angesehenen Autoritäten in Jerusalem absichert (2,2).¹⁵⁶

¹⁵⁰ BECKER, *Paulus*, 2.

¹⁵¹ HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 1.

¹⁵² Er beschreibt selbst die Abkehr der Galater in Gal 1,6 als οὕτως ταχέως („so schnell“).

¹⁵³ HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 8.

¹⁵⁴ Merklein schlussfolgert, dass Paulus aus diesem Grund in Gal 4,21-31 „Jerusalem“ als Stichwort fallen lässt und zudem den Gegensatz zwischen dem himmlischen Jerusalem oben und dem irdischen beziehungsweise gegenwärtigen Jerusalem forciert. Seine judenchristlichen Gegner sind wohl wieder durch die Einforderung der Beschneidung in die Zeit vor dem Jerusalemer Apostelkonzil zurückgefallen. Paulus tritt diesen Irrlehren entgegen, indem er das jetzige Jerusalem als einen Ort der Knechtschaft ausweist, vgl. MERKLEIN, *Studien*, (Anm. 27) 370, vgl. dazu ferner FREY, *Galaterbrief*, 249.

¹⁵⁵ FREY, *Galaterbrief*, 248.

¹⁵⁶ Vgl. BÖRSCHER, *Konstruktion*, 339f. Seine Argumentation stützt sich daher auf mehrere Pfeiler: „The argumentation is mainly convincing because of the underlying tone of authority. Paul draws upon the authority of Scripture, tradition, experience, and his own calling and instruction.“, HIETANEN, *Argumentation*, 195.

Die Fremdmissionare hingegen unterstellen ihm anscheinend nicht nur, das Gesetz zu missachten, nach dem er einst selbst als streng gläubiger Jude genau gelebt hat (Vgl. Gal 1,13-14), sondern auch vom Evangelium abgewichen zu sein, welches er von den Aposteln empfangen habe.¹⁵⁷ Aus diesem Grund attackieren sie die Rechtmäßigkeit des paulinischen Apostolats, was die Selbstrechtfertigung des Paulus und den Verweis auf seine Berufung (Gal 1,12-16) zur Folge hat. Paulus ist also daran gelegen, „die von ihm gegründete Gemeinde [...] von der Gültigkeit und Authentizität seines Evangeliums [zu] überzeugen und sie zur Distanzierung von seinen Gegnern [zu] bewegen“¹⁵⁸. Das lässt Spekulationen zu, ob seine Gegner gar eigene Offenbarungsinhalte für sich geltend machen wollen. In jedem Fall muss er gegen sie gewichtige Argumente vorlegen, weshalb er sein Apostolat mit der Offenbarung, die sich sowohl auf Christus, als auch auf Gott selbst bezieht und nicht etwa „nur“ einer Vision oder ähnlichem, verknüpft.¹⁵⁹ Prinzipiell baut er die Auseinandersetzung mit seinen Gegner in drei Phasen auf, zum einen will er eine Trennung von Gemeinde und den Irrlehrern schaffen (1,6-9;5,1-12), zum anderen stemmt er sich vehement gegen seine eigene Diskreditierung (1,10-2,21); des Weiteren erklärt er noch einmal der Gemeinde seinen Standpunkt, wie er es schon einmal für sie getan hat (1,9; 3,1-6,10), wobei der Inhalt seiner Darstellungen wohl durch Themen bestimmt ist, die seine Gegner in der Gemeinde auf den Tisch bringen.¹⁶⁰ Er setzt sich also mit den Gegnern indirekt thematisch auseinander und stellt diese als „christliche Missionare mit einem Verkündigungsprofil, das Paulus als dem seinen diametral entgegengesetzt porträtiert“¹⁶¹, dar, was sich vor allem an deren je unterschiedlichen soteriologischen Auffassung ablesen lässt:

Their soteriology implies that salvation is only for the Torah-abiding, covenant people of Israel. Gentiles may be saved, but only when they become Jews by going through circumcision and by observing the commandments of the Torah. This kind of soteriology was diametrically opposed to Paul's universalistic soteriology, which was solely based on the grace of God through faith in/of Jesus Christ, not on the ‚works‘ of the Torah – and which, therefore, does not discriminate between Jews and Gentiles.¹⁶²

Der Vorwurf der Gegner an Paulus könnte dagegen lauten, dass er seiner Gemeinde in Galatien die Aufnahme in den Heilsbund verwehrt. Sie scheinen sich daran zu stoßen, dass Paulus seine heidenchristlichen Gemeinden „als heilsgeschichtlich gleichberechtigte Partner der Judenchristen in der eschatologischen Heilsgemeinde Gottes allein auf der Basis des Christuskerygmas gegründet hatte und auf ihrer bleibenden Unabhängigkeit als gesetzesfreie christliche Gemeinde hartnäckig bestand“¹⁶³. Die

¹⁵⁷ Vgl. HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 231.

¹⁵⁸ HOPPE, *Paränese und Theologie*, 221.

¹⁵⁹ Paulus beschreibt seine biographische Wende durch das Damaskuserlebnis als sehr radikal, was zum einen die Intensität seines Offenbarungserlebnisses stärkt und zum anderen sein verkündetes Evangelium legitimiert. Der Kontrast zu seiner früheren Lebensweise als gesetzestreuer Jude macht das besonders deutlich, vgl. BROER, *Erscheinung des Auferstandenen*, (Anm. 49) 79.82.

¹⁶⁰ Vgl. BECKER, *Brief*, 10.

¹⁶¹ VOLLENWEIDER, *Kreuzfeuer*, 654.

¹⁶² PARK, *Inclusivity*, 51f.

¹⁶³ WILCKENS, *Rechtfertigungslehre*, 59.

grundsätzliche Form der gegnerischen Kritik stellt nicht nur das von ihm verkündete Evangelium, sondern auch sein gesamtes missionarisches Wirken infrage.¹⁶⁴ Es leuchtet also ein, weshalb Paulus mit aller Schärfe und Überzeugungskraft dort einschreiten muss.¹⁶⁵ Hoppe bringt das Kernproblem des Galaterbriefs auf den Punkt: Es geht aus Sicht des Apostels um den entscheidenden Kampf „Paulinisches Evangelium der Freiheit im Geist Gottes vs. Forderungen der Judaisten und Rückfall in die Knechtschaft“¹⁶⁶. Ziel des Apostels ist es also, dass die wankelmütige galatische Gemeinde wieder zu seinem gepredigten Evangelium zurückkehrt und allen Änderungen daran eine Absage erteilt.¹⁶⁷ Hornoff liest an der weiteren Missionsroute des Paulus seinen geringen Erfolg bei den Galatern ab. Das Gedankengut der Missionare, die schon in Antiochia erfolgreich gegen ihn predigten, scheint sich auch in Galatien durchgesetzt zu haben. Daraus ist zu schließen, dass ihnen wohl eine sehr hohe Autorität innewohnt, da sie Paulus doch gleich zweimal ausstechen konnten. Vielleicht hatten sie eine außerordentliche Überzeugungskraft oder eine besondere Beziehung zu Jesus Christus, den Paulus lebendig nie zu Gesicht bekam. Jedenfalls sind seine Widersacher keine theologischen Leichtgewichte, sondern ein ernstzunehmendes Problem.¹⁶⁸

3.3.2 Die galatischen Gegner und Grundzüge ihrer Verkündigung

Unabhängig vom „Machtkampf“ zwischen Paulus und seinen Gegnern stellt sich die Frage, was sich konkret über sie und deren Verkündigung sagen lässt. Generell bleibt deren Identität im Verlauf des gesamten Briefes anonym; sie werden konsequent ausschließlich mit Pronomina bezeichnet (Gal 1,7 τινές, 3,1; 5,7 τίς, 5,12 οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς) und erscheinen in der 3. Person Plural, was den Schluss zulässt, dass sie aktiv sind und die Adressaten des Galaterbriefs von außen beeinflussen.¹⁶⁹ Den Untersuchungen vorangestellt werden muss der wichtige Umstand, dass die Darstellung der Gegner stets aus den Augen des Paulus erfolgt: Man sieht die Gegner und deren Verkündigung so, wie er sie zeichnet. Eine grundlegende Forderung, die sie laut seiner Sichtweise an die Galater stellen, ist erst zum Ende des Briefes beim Namen genannt (Gal 6,12); auf sie ist jedoch im Verlauf des Briefes bereits mehrfach angespielt: Es geht konkret um ihre Absicht, die Beschneidung der Galater zu erwirken.¹⁷⁰ Die

¹⁶⁴ Vgl. FREY, *Galaterbrief*, 248f.

¹⁶⁵ Erwähnenswert ist hierzu die Stelle Gal 1,6-11: ordnet man den Gal zur literarischen Gattung des „apologetischen Briefes“ zu, entspräche dieser Textausschnitt dem „Exordium“ einer antiken Gerichtsrede, was die Schärfe der von Paulus eingangs erwähnten Worte deutlich unterstreicht – es geht im wahrsten Sinne des Wortes um die Einleitung einer „Anklage“. Vgl. dazu OBERLINNER, *Kein anderes Evangelium*, 461.

¹⁶⁶ HOPPE, *Paränese und Theologie*, 225.

¹⁶⁷ Vgl. HOPPE, *Paränese und Theologie*, 229f.

¹⁶⁸ Vgl. HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 234.

¹⁶⁹ Vgl. VOUGA, *Galaterbrief*, 244; die wenigen konkreten Informationen über die galatischen Gegner veranlassen Vouga sogar zur Spekulation, es handle sich beim Galaterbrief um einen Kunstbrief, vgl. a.a.O.

¹⁷⁰ Vgl. VOUGA, *Galaterbrief*, 244f; die Beschneidungsforderung der paulinischen Gegner werde darüber hinaus nahegelegt (5,2 λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐάν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει) und impliziert (3,1-5; 5,12 ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς). Des Weiteren fälle Paulus verschiedene Werturteile über die Galater, etwa dass sie die Adressaten betrübten (1,7 τινές εἰσιν οἱ ταρασσόντες ὑμᾶς; 5,10 ὁ δὲ ταρασσῶν ὑμᾶς βαστάσει τὸ

Beschneidungsforderung ist allerdings nur ein Teil ihrer Verkündigung. An den Antworten des Paulus, die er indirekt auf die Irrlehren, die in Galatien kursieren, gibt, kann man den Versuch unternehmen, Kernelemente ihrer Lehren herauszuarbeiten. Schließlich geht Paulus ja indirekt auf die Argumente seiner Gegner ein, wenn er diese kritisiert und aufzeigt, was er daran strikt ablehnt, oder wenn er ihnen seine eigenen theologischen Entwürfe entgegensetzt.¹⁷¹ Es geht also um die Methode des „*mirror reading*“, bei der man eine Hälfte einer Konversation gegeben hat und die andere zu rekonstruieren sucht.¹⁷² Dabei muss man sich natürlich dessen bewusst sein, dass der Apostel diese Irrlehren verzerrt, polemisch oder auf abweichende Weise aufgreifen kann, da er sie ja strikt ablehnt und zu widerlegen gedenkt, kurzum, dass er die „Position der Gegner kaum unverzerrt wiedergibt“¹⁷³. Im Galaterbrief liegt also definitiv keine „neutrale“ Betrachtung der gegnerischen Thesen vor, sondern eine eindeutig partiische, die von den Ansichten des Paulus dominiert wird. Dennoch soll das kein Ausschlusskriterium dafür sein, nach der Kernintention ihrer Verkündigung zu suchen. Ähnlich sieht das auch Becker: „Obwohl also diese Gegner ausschließlich abwertend und polemisch angegriffen werden, kann sie Paulus doch im Kern nicht verzeichnet haben, noch kann eine heutige Rekonstruktion in der Beschreibung ihrer Grundzüge ganz fehlgehen.“¹⁷⁴ Graphisch verdeutlicht gestaltet sich die Situation¹⁷⁵ in Galatien wie folgt:

κρίμα, ὅστις ἐὰν ᾗ) oder in die Irre führen (3,1; 5,7 τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν [τῆ] ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι), woran sich besonders die gänzlich unterschiedliche Ansicht des Apostels ablesen ließe, a.a.O.

¹⁷¹ Vgl. dazu FREY, *Galaterbrief*, 247ff.

¹⁷² Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, (Anm. 74) 144.

¹⁷³ Frey, *Galaterbrief*, 248; ferner Vollenweider: „Es fällt nicht leicht, hinter den Petarden von paulinischer Rhetorik und Polemik die historischen Profile der Gegner zu rekonstruieren. [...] Erschwerend kommt hinzu, dass die Opponenten je nach Brief und Gemeindesituation verschieden aussehen und sich nicht leicht miteinander identifizieren lassen. Auch innerhalb der einzelnen Briefe ist möglicherweise mit unterschiedlichen Gruppen zu rechnen.“, VOLLENWEIDER, *Kreuzfeuer*, 648.

¹⁷⁴ BECKER, *Paulus*, 278; ferner BROER, *Einleitung*, 429: „Auch Paulus kann zwar die Gegner gegenüber den galatischen Gemeindemitgliedern mit Polemik überhäufen, wenn aber die Galater die Gegner, die ihnen ja offensichtlich weder sachlich noch persönlich von vornherein unsympathisch waren, in dem Schreiben des Paulus gar nicht wiedererkennen können, so tut sich Paulus damit keinen Dienst, weil er die Auseinandersetzung nicht fördert, sondern sie behindert. Das kann aber nicht seine Intention im Ringen um die Gemeinde sein. Insofern muss davon ausgegangen werden, dass Paulus sich zumindest um die Erkenntnis bemüht hat, was die Gegner genau wollten, und deren Ansicht möglichst genau zu treffen versucht hat. Von vornherein davon auszugehen, dass das von Paulus gezeichnete Bild seiner Gegner diesen nicht gerecht wird, macht keinen Sinn.“

¹⁷⁵ Vgl. dazu FREY, *Galaterbrief*, 247-249.

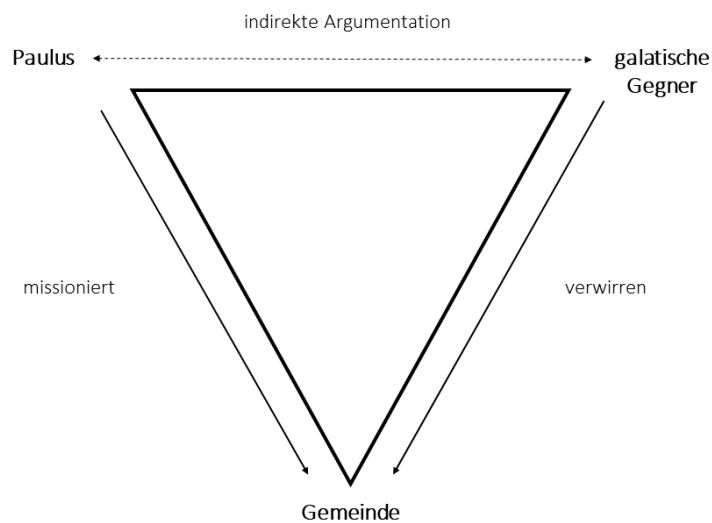


Abbildung 1: Die Dreiecksbeziehung von Paulus, der Gemeinde und den galatischen Gegnern

Diese Dreiecksbeziehung gilt es im Kopf zu behalten, um Kernaspekte der in Galatien kursierenden Irrlehren herausarbeiten zu können. Intensiv beschäftigt sich Söding¹⁷⁶ mit diesem Thema; er liefert eine prägnante und treffende Übersicht und unterscheidet bei den Gegnern zwischen ihrer *Halacha* und ihrer *Theologie*.¹⁷⁷ Bezüglich erstgenannter macht er drei zentrale Beobachtungen. Zum einen fordere die Gegnerschaft des Paulus die Einhaltung eines (jüdischen) Festkalenders¹⁷⁸ (4,10). Hier finde sich auch die einzige Stelle, in der das Fehlverhalten der Galater im Indikativ (4,9 ἐπιστρέφετε; 4,10 παρατηρεῖσθε) beschrieben werde. Die paulinischen Gegner hatten also allem Anschein nach bei der Gemeinde nicht nur die „Beziehung zu ihren alten heidnischen Kulturen aufrechterhalten“¹⁷⁹. Diese wende sich auch wieder (πάλιν) Elementarmächten zu, falle in alte Verhaltensmuster zurück¹⁸⁰ und halte sich zudem anscheinend auch an die genannten Festzeiten.¹⁸¹ Zweitens verlange seine Gegnerschaft die

¹⁷⁶ Vgl. dazu SÖDING, *Gegner*, 308-310.

¹⁷⁷ Vgl. SÖDING, *Gegner*, 308-310.

¹⁷⁸ Die Einhaltung von Tagen, Monaten und Jahren ist nichts exklusiv Jüdisches. Hardin fasst hinsichtlich der Verortung des Festkalenders im Judentum zusammen: „In short, although it has been assumed that Gal 4.10 refers to the Jewish calendar, there are difficulties with this understanding. Several commentators have acknowledged that, due to the general nature of the list, either Jewish or pagan observances are in view.“, HARDIN, *Imperial Cult*, 121. Und ferner zur Verortung im Kaiserkult: „With both alternatives on the balance, it seems more likely that Gal 4.10 betrays a return to the imperial cultic calendar. [...] Far from being a Christian ghetto with no pressures from society, the Galatian Jesus-believers were forced to negotiate their obligations in society vis-à-vis. Paul calls his readers back to the truth of the Gospel, himself standing firmly as an example for them to emulate (4.12), that they might be willing to suffer for the cross of Christ as the true children of Abraham.“, a.a.O., 147.

¹⁷⁹ HENGEL/SCHWEMER, *Damaskus und Antiochia*, 302.

¹⁸⁰ Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 127f.

¹⁸¹ Die genaue Beachtung von „Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren“ (4,10 ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιρούς καὶ ἐνιαυτούς) lässt auch die Vermutung zu, dass es sich um „pagane Praktiken“ handeln könnte, denen die Galater nun wieder nachgehen, oder um eine Anspielung auf jüdische Festzeiten. Diese Doppeldeutigkeit wählt Paulus bewusst, um aufzuzeigen, dass beides, pagane Praxis und jüdische Festzeiten, gleichermaßen inakzeptabel

Einhaltung von Speisevorschriften und Reinheitsgeboten. Das lasse sich aus dem Argumentationszusammenhang von Gal 2,11-16 ablesen¹⁸² und entspreche der Betonung gerade dieser Gesetzesforderungen im gesamten Judentum. Drittens stelle sie eine Reihe ethischer Forderungen aus der Tora auf, die zwar nicht aus dem Text hervorgehen, jedoch anzunehmen seien, weil eben das gängige Praxis bei der Mission gewesen sei.¹⁸³ Gesichert sei dagegen, dass seine Gegner die Beschneidung gefordert hätten (6 .12f; vgl. 5.1-12; auch 2,3.7; 3,28; 6,15) und damit verbunden – „wenigstens in gewissem Grad“¹⁸⁴ – die Observanz der Tora¹⁸⁵. Auch Scherer resümiert, dass es „allen voran die Beschneidungsforderung der Gegner [ist], die Paulus zu so vehementem Einspruch veranlasst“¹⁸⁶. Was Söding als *Halacha* bezeichnet, lässt sich mit Assmann als *kulturelle Formation*¹⁸⁷ der Gegner beschreiben. Deren Kernelemente lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die paulinischen Gegner forderten die Beschneidung der galatischen Männer (5,2f.; 6,12f.), zu der das Gesetz in gewissem Grad verpflichtet, legten Wert auf die Einhaltung der Speisevorschriften (2,11-14) und eines kultischen Kalenders (4,9f.) und schaden letztlich damit dem Erfolg, den Paulus in der Mission bereits erzielt hatte.¹⁸⁸ Sie unterscheidet sich somit in vielen Punkten nur wenig von der kulturellen Formation des Judentums, das Paulus prägt. Worin die jeweilige Stoßrichtung bestand, wenn solche Identitätsmerkmale dieser kulturellen Formation vertreten werden, gilt es anhand des Kontextes zu ermitteln.

Die von den galatischen Gegnern vertretene kulturelle Formation ermöglicht eine grobe Skizze ihrer Theologie.¹⁸⁹ Theobald stellt fest, die Ursache ihrer Beschneidungsforderung sei dem Verständnis geschuldet, dass der Glaube an den Messias Jesus Christus ausschließlich mit dem Bund Gottes mit Israel zusammengedacht werden könne, wofür seit Abraham die Beschneidung als Zeichen gelte.¹⁹⁰ Für einen jüdisch geprägten und denkenden Menschen ist diese Verbindung auch naheliegend. Die vehemente

ist. Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 127f. Die Ablehnung dieser beiden Praktiken wird bei der Exegese der Stelle Gal 4,21-31 in dieser Arbeit noch an anderer Stelle einer genaueren Analyse unterzogen.

¹⁸² Vgl. SÖDING, *Glaube, der durch Liebe wirkt*, 177.

¹⁸³ Eine nähere inhaltlich Bestimmung dieser Gebote wäre heute allerdings nur spekulativ, vgl. SÖDING, *Gegner*, 310.

¹⁸⁴ FREY, *Galaterbrief*, 248.

¹⁸⁵ Vgl. dazu FREY, *Galaterbrief*, 248. mit der Untersuchung von SÖDING, *Gegner*, 308: „Wieweit dies die Verpflichtung auf eine strikte Toraobservanz (etwa pharisäischer Provenienz) bedeutet hat, ist jedoch fraglich.“

¹⁸⁶ SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 123.

¹⁸⁷ Zum Zusammenhang von kultureller Formation und kollektiver Identität sei auf Assmann verwiesen: „Einer kollektiven Identität entspricht, sie fundierend und – vor allem – reproduzierend, eine kulturelle Formation.“, ASSMANN, *Gedächtnis*, 139.

¹⁸⁸ Vgl. BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 256f. Dass diese jüdischen „identity markers“ Erfolg hatten, ist unter anderem auch der Tatsache geschuldet, dass sie wesentlich „greifbarer“ waren als der abstrakt wirkende Glaube an den Messias, den Paulus verkündigte und der sich immer erst zu konkretisieren und zu realisieren hatte, etwa durch das Liebesgebot oder eine egalitäre Gemeindestruktur. Darüber hinaus bot die gefestigte Identität als Jude politische Sicherheit im Reich, vgl. a.a.O.

¹⁸⁹ Vgl. SÖDING, *Gegner*, 310-313.

¹⁹⁰ Vgl. THEOBALD, *Galaterbrief*, 362f.

Beschneidungsforderung bringen die Gegner des Paulus augenscheinlich mit einer Zugehörigkeit zum Gottesvolk beziehungsweise – um nah am Text zu bleiben – der Sohnschaft Abrahams und Gottes in Verbindung. Das macht das Arrangement der paulinischen Themen im Mittelteil seines Briefes erklärbar. Die Argumentation seiner Gegner könnte ungefähr lauten: Wer die Sohnschaft Abrahams erlangen möchte, muss sich und sein Haus beschneiden lassen. In diesem Zusammenhang ist auch die Einhaltung des Gesetzes einzuordnen, denn „Gesetzesgehorsam ist Voraussetzung und notwendiger Ausdruck der Zugehörigkeit zum Gottesvolk“¹⁹¹. Ihre theologische Position wäre folglich von der Überzeugung bestimmt, „dass nämlich christliche Heiden nur als Juden zu dem in Abraham erwählten Gottesvolk gehören können“¹⁹². Auf die Frage, wie Heiden zu Christusgläubigen werden können, antworten die Gegner des Paulus also eindeutig: durch die Beschneidung und die damit verbundene Verpflichtung auf das Gesetz! Deren Beschneidungsforderung könne dabei durch die Berufung auf die Schrift (Gen 17,1-4) mit dem Verweis auf den Abrahambund gestärkt werden. Vermutlich haben sie vorgebracht, dass der Bund mit Gott nur funktioniere, wenn man wie Abraham, Jesus Christus und Paulus selbst beschnitten sei und die Beschneidung deshalb auch soziale Stabilität sichere.¹⁹³ Zu dieser Forderung tritt schließlich noch die ethnische Dimension ihrer Lehre hinzu, die darin besteht, dass sie auf binäre Weise zwischen Israel und den Völkern unterscheiden, alle Menschen seien entweder Juden oder Nichtjuden; diese Unterscheidung wird durch die Observanz der Tora lebensweltlich zur Anschauung gebracht. Wenn Paulus daher gegen das Gesetz argumentiert, argumentiert er auch gegen den Dominanzanspruch der Unterscheidung von Juden und Heiden.¹⁹⁴ Die Argumente der Gegner scheinen für die Mitglieder der galatischen Gemeinde überzeugend gewesen zu sein, die sich ihrer Identität als Kinder Gottes und Abrahams nicht sicher genug waren. Sie befindet sich in einem Zustand der Schweben, in dem Paulus versucht, ihre Ausrichtung auf seine Seite zu ziehen. Das Thema der Beschneidung greift Paulus dazu auch im fünften Kapitel des Briefes auf. In Gal 5,11 geht der Apostel direkt auf die Vorwürfe seiner Gegner ein, die ihm zu unterstellen scheinen, dass er selbst die Beschneidung predigen würde. Die Art und Weise, wie er sich des Vorwurfs erwehrt, beleuchtet dabei eine wichtige Eigenschaft der Gegner: Würde der Apostel dies tatsächlich tun, hätten seine Gegner nicht mehr das „Ärgernis mit dem Kreuz“ (Gal 5,11 τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ). Daraus lässt sich schließen, dass „einige judenchristliche Gruppen wohl mit der Kreuzestheologie nicht zurechtkommen“¹⁹⁵, weil sie den Kreuzestod des Messias anscheinend nicht mit Dtn 21,22f. zusammenbringen können, da dort jeder am Kreuz Hängende als ein von Gott Verfluchter dargestellt wird. Doch auch nach dem Kreuzestod Christi kann Paulus das Gesetz angesichts seiner Stellung im Judentum nicht leichtfertig verwerfen, auch

¹⁹¹ Vgl. SÖDING, *Gegner*, 311.

¹⁹² WOLTER, *Dumm und skandalös*, 211.

¹⁹³ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 285f.

¹⁹⁴ Vgl. WOLTER, *Dumm und skandalös*, 211.

¹⁹⁵ HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 233.

wenn er dieses in Christus als nicht mehr heilsrelevant ansieht. Söding bringt es mit zwei Fragen auf den Punkt, die die tiefe traditionelle Verankerung von Gesetz und Beschneidung im Judentum versinnbildlichen: „Hat Abraham nicht sich und sein ganzes Haus beschneiden lassen (Gen 17)? Stehen die Reinheitsgebote und Speisevorschriften etwa nicht im Gesetz des Mose?“¹⁹⁶ Aus diesem Grund bedarf es bei der Argumentation des Paulus gegen Beschneidung und Toraobservanz mehr Geschick, als wenn er den στοιχεῖα-Dienst der galatischen Gemeinden kritisiert.¹⁹⁷ Der Vorwurf in Gal 6,13, dass die Gegner das Gesetz nicht halten, obwohl sie beschnitten sind, kann auch nur dann bei den Galatern funktionieren, wenn die Beschneidung bereits eine Rolle spielt. Wie bei Paulus scheinen auch bei seinen Gegnern Gesetz und Beschneidung zusammenzugehören; allerdings verweist der Apostel gegen Ende des Briefes darauf, dass die Beschneidung auch auf das *gesamte* Gesetz verpflichtet, und prangert diese Inkonsequenz bei den Irrlehrern an.¹⁹⁸

Dieses grob gezeichnete Profil lässt darauf schließen, dass die Gegner des Paulus in Galatien „hellenistische (d.h. Griechisch sprechende) Judenchristen“¹⁹⁹ (oder beschnittene, d.h. Proselyten gewordene ehemalige Heidenchristen)²⁰⁰, in jedem Fall aber Christusgläubige²⁰¹ und nicht einfach Juden waren. Auch wenn es hierzu anders lautende Meinungen gibt²⁰², deren neuartiger Ansatz kaum zu überzeugen vermag²⁰³ – manche Exegeten wollen die Gegner in einer gänzlich anderen

¹⁹⁶ SÖDING, *Glaube, der durch Liebe wirkt*, 178; ferner Theobald: „Auf die Frage, warum die Fremdmissionare die Beschneidung verlangten, gibt es nur eine Antwort: Wer an den Messias Jesus glaubt, muss ihrer Meinung nach auch in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen werden, wofür seit Abraham, Israels Stammvater, die Beschneidung das von Gott gebotene ‚Zeichen‘ darstellt (vgl. Gen 17,11). Sollten sie von den Galatern insgesamt Tora-Gehorsam erwartet haben (darauf deuten 4,1 und 5,4 hin), dann wäre das nur konsequent gewesen.“, THEOBALD, *Galaterbrief*, 362f.

¹⁹⁷ Zur Beständigkeit von Kultur schrieb bereits Gehlen: „Es sind sehr langsam über Jahrhunderte und Jahrtausende herausexperimentierte feste und stets auch einschränkende, inhibitorische Formen wie das Recht [...], welche unsere Antriebe und Gesinnungen heraufgedrückt, heraufgezüchtet haben auf die hohen exklusiven und selektiven Ansprüche, welche Kultur heißen dürfen. Diese Institutionen wie das Recht [...] sind selbst in keinem Sinne natürlich und sehr schnell zerstört.“, GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, 59. Kultur – und dazu zählt natürlich auch der νόμος – lässt sich nicht einfach „auslöschen“ und das ist auch nicht von Paulus intendiert, schließlich galt er einst selbst als streng gläubiger Pharisäer. Aus diesem Grund schreitet er zu einer Uminterpretation des Gesetzes und distanziert sich vom νόμος in der Form, wie ihn seine Gegner gebrauchten.

¹⁹⁸ Vgl. SÖDING, *Gegner*, 308.

¹⁹⁹ Dass die Gruppe aus Judenchristen besteht, ist naheliegender als eine Gruppe aus Heidenchristen. Dafür sprechen etwa die Bezugnahme auf Jerusalem (6,13) und der große Einsatz für das Gesetz, vgl. SÖDING, *Gegner*, 315. Zu beachten ist des Weiteren, dass das Wort „Judenchrist“ nie die Selbstbezeichnung einer religiösen Gruppe war, sondern ein neuer Terminus in der Forschung ist, der die Gruppe von beschnittenen Menschen jüdischer Abstammung beschreibt, die zum Christusglauben gekommen sind, vgl. BECKER, *Paulus*, 278.

²⁰⁰ FREY, *Galaterbrief*, 248.

²⁰¹ Dafür sprechen etwa die Rede von einem „anderen Evangelium“ (1,6), die Bezugnahme auf die Taufe (3,26ff.) und der Argumentationsduktus in 5,1-7, vgl. dazu SÖDING, *Gegner*, 315.

²⁰² Vgl. NANOS, *Mark: The Irony of Galatians*, Minneapolis, 2002, bes. S. 281-283. Dort vertritt der Autor die Ansicht, die „influencers“ (nicht „opponents“!) der Galater seien Juden und es gehe nicht um eine innerchristliche Diskussion.

²⁰³ Vgl. dazu beispielsweise die Rezension von SÄNGER (ThLZ 2005, Nr. 11, 1192-1194).

Glaubensrichtung suchen²⁰⁴ –, ist es naheliegend, dass die paulinische Gegnerschaft aus Judenchristen besteht. Becker beschreibt die Gruppe der paulinischen Gegner und ihr Wirken noch genauer als *Judaisten*: „Diese programmatisch antiheidenchristlich eingestellten Judenchristen, d.h. Judaisten, betreiben also auf dem paulinischen Missionsfeld eine Gegenmission, weil für sie heidenchristliche Gemeinden überhaupt keine Existenzberechtigung haben. Das drückt ihre Beschneidungsforderung aus.“²⁰⁵ Aus Sicht dieser Gruppe hätte sich daher als letzte Konsequenz „christlicher Glaube dauerhaft nur innerhalb des durch die jüdischen Identitätsmerkmale abgesteckten Rahmens bewegen können“²⁰⁶. Davon hebt sich das Bild einer christusgläubigen Gemeinde, das der Apostel vertritt, deutlich ab (3,28), sind in Christus solche Unterscheidungen doch aufgehoben. Hier findet sich auch der feine Unterschied zur Passage beim Antiochenischen Zwischenfall in Gal 2,11-14. Dort leugnet Petrus die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen, indem er sich vor dem anstehenden Mahl zurückzieht. Die Einhaltung kultureller Mindeststandards scheint hier den Ausschlag zu geben, ob heidnische Christusgläubige von jüdischen beim gemeinsamen Mahl als Tischgenossen akzeptiert werden. An dieser Stelle lassen sich bereits erste Rückschlüsse auf ihr distinktiv gesteigertes Verständnis von kollektiver Identität treffen.

Wer seine Gegner auch immer genau waren, wir können eines festhalten: Die Auseinandersetzung mit ihnen veranlasst Paulus dazu, „gedanklich wie begrifflich neu zu akzentuieren, den Kontrast zur Position der in Galatien aktiven Fremdmissionare scharf herauszuarbeiten, die Basis seiner Argumentation zu erweitern und vor allem darzulegen, warum sie mit der Schrift in Einklang steht“²⁰⁷. Der Apostel ist also durch ihr Wirken theologisch in Zugzwang geraten und tritt aus diesem Grund nun mit aller Überzeugungskraft im Galaterbrief auf. Der polemische Unterton des Briefes und seine teils scharfe und drängende Form verdeutlichen anschaulich, dass es für Paulus dort um alles geht. Thematisch umfasst Gal 2,11-21 das Scheitern der Tischgemeinschaft von Heiden- und Judenchristen, während sich der Apostel dagegen im Mittelteil des Briefes (Gal 3,1-5,12) mit einem Programm auseinandersetzt, das auch Christusgläubige auf Beschneidung und Gesetz verpflichten will, sodass er die Vertreter dieses Programms als Feinde des Jerusalemer Konvents in Erscheinung treten lässt.²⁰⁸ Auch Klaiber fasst diese feine Unterscheidung in den Blick. Die Grundzüge der Fremdmissionare lassen sich nach seinen Darstellungen in zwei Linien zusammenfassen: Zum einen ist da die „innere“ Linie ihrer Lehre, die die heilvolle Gemeinschaft mit den Heiden an bestimmte Bedingungen koppelt, zum anderen die „äußere“

²⁰⁴ Schmithals identifiziert die Gegner des Paulus etwa als libertinistische Gnostiker, die nur die Beschneidung als eine Art magisches Ritual gefordert hätten. Dies verwirft u.a. Söding, weil sonst etwa die starke Herausarbeitung der Gesetzesthematik kaum begründbar wäre, vgl. dazu SÖDING, *Gegner*, 315.

²⁰⁵ BECKER, *Paulus*, 280; der Autor sieht dieses Argument (Gal 5,12; 6,12f.) als so stark an, dass die Mehrheit der Forschungsmeinungen logischerweise zu diesem Schluss kommen müsse, vgl. BECKER, *Brief*, 12.

²⁰⁶ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 13.

²⁰⁷ SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 55.

²⁰⁸ Vgl. BECKER, *Brief*, 81.

Linie der Argumentation, nach der lediglich die Beschneidung die Zugehörigkeit zum Judentum als anerkannte Religion gewährt.²⁰⁹ Während sich die „innere“ Linie im Rahmen des Antiochenischen Zwischenfalls dadurch zeigt, dass der Verzicht auf kulturelle Mindeststandards zum Scheitern des gemeinsamen Mahls führt, begegnet Paulus inhaltlich der „äußeren“ Linie im Mittelteil des Briefes, indem er sich mit der Frage auseinandersetzt, welche kulturelle Formation zu den Glaubenstraditionen einer kollektiven Identität in Christus führt – der Glaube und das Gesetz treten dort als Protagonisten hervor.

3.3.3 Glaube und Gesetz als zentrale Identitätsmerkmale differenter Programme

Sowohl bei der „inneren“ als auch der „äußeren“ Linie, die Klaiber ausweist, stellt sich die Frage nach der jeweils intendierten Zielrichtung. Diese kann entweder inklusiv oder exklusiv sein. Mit inklusiven und exklusiven Handlungen befasst sich vor allem Wolter, der diesbezüglich von einem „Ethos“ spricht. Er definiert den Begriff „Ethos“ als „Kanon von institutionalisierten Handlungen, die innerhalb eines bestimmten sozialen Systems in Geltung stehen“²¹⁰. Wolter fokussiert sich in erster Linie auf konkrete Handlungen, verweist aber auch darauf, dass die Handlungen eines Ethos über sich hinausweisen, da ihnen die Aufgabe zukomme, „die distinkte Identität einer bestimmten Gruppe *unverwechselbar darzustellen und zur Anschauung zu bringen*“²¹¹. Das Ethos verharret somit nicht auf der Ebene der Handlungen und zielt lediglich auf ein bestimmtes Tun ab, sondern verweist über sich hinaus und kann als „Objektivierung von Identität“²¹² verstanden werden. Er unterscheidet dabei zwischen *inklusive* Handlungen – „identity markers“ –, die der Integration in eine Gruppe dienen und ihre Identität von innen heraus stärken sollen, und *exklusive* Handlungen – „identity“ und „boundary markers“²¹³ –, die eine Gruppe von ihrer Umwelt unterscheiden und somit ihre Besonderheit nach außen abgrenzend herausstellen sollen. Um dem ethischen Profil einer Gruppe auf die Spur zu kommen, sei es nun entscheidend, welches Mischungsverhältnis von inklusiven und exklusiven Handlungen vorliege: „Je größer der Anteil der inklusiven Handlungen an einem Ethos ist, desto integrierter ist sie, je größer der Anteil der exklusiven Handlungen ist desto desintegrierter ist sie.“²¹⁴ Folgt man den Darstellungen des Paulus, überwiegt beim ethischen Profil seiner Gegner nach den bisherigen Erkenntnissen die exklusive Seite – mit deren Beschneidungsforderung steht und fällt schließlich, ob der Einzelne als Christusgläubiger anerkannt wird.

Wolter bringt auch in Bezug auf den Glauben diese Kategorisierung ins Spiel, der auch in der vorliegenden Arbeit Beachtung geschenkt werden soll, da sie einen entscheidenden Baustein dazu

²⁰⁹ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 202f.

²¹⁰ WOLTER, *Identität und Ethos*, 127.

²¹¹ WOLTER, *Identität und Ethos*, 127.

²¹² WOLTER, *Identität und Ethos*, 128.

²¹³ Vgl. zu den Begriffen „identity“ und „boundary marker“ u.a. DUNN, *Works*, 122ff.

²¹⁴ WOLTER, *Identität und Ethos*, 129.

liefert, wie der Glaube als zentraler Bestandteil der kulturellen Formation verstanden werden kann, die Paulus verkündet. Dieser stellt keine konkreten Vorschriften dar, wie das etwa Tora oder νόμος tun, und hat keine statische Form; ihm fehlt auf den ersten Blick die materiaethische Ebene. Dass der Glaube gelebt werden kann und muss, ist notwendig, es stellt sich daher die Frage, wie der gelebte Glaube in der Lebenswelt der Gläubigen aussieht. Die Antwort auf diese Frage ist schnell gefunden, wenn man auf Gal 3,28 blickt: In der Ekklesia findet sich der Ort, an dem der Glaube konkret werden kann, und hier lässt sich auch der Bogen vom Glauben zur kollektiven Identität in Christus spannen. Der Glaube zeichnet sich dadurch aus, dass er über sich hinaus auf eine Identität verweist, in der die Zugehörigkeit zu Christus ausgedrückt wird. Innerhalb der Ekklesia muss also sichtbar sein, dass die Anwesenden der Glaubenstraditionen einer kollektiven Identität in Christus teilhaftig und dass alle in Christus *einer* sind. Hier befindet sich die materiaethische Ebene, deren Ausgestaltung aber aufgrund ihrer Dynamik besonders anspruchsvoll ist. Ihr wird nämlich nur durch eine egalitäre Gemeindestruktur Ausdruck verliehen, wie sie in Gal 3,28 beschrieben wird.²¹⁵ Es ist weniger direkte Handlungsdirektive als leitendes Handlungsprinzip.²¹⁶ Vielmehr gilt es für Christustugläubige stets abzuwägen, inwieweit der Glaube, der durch die Partizipation in Christus bestimmt ist, lebensweltlich ausdrücken kann, dass alle Mitglieder der Ekklesia Söhne Gottes und somit der Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus teilhaftig sind. Die kulturelle Formation, die die paulinischen Gegner propagieren und die sich vornehmlich aus Gesetz und Beschneidung zusammensetzt, unterscheidet sich daher qualitativ und substantiell von der kulturellen Formation der kollektiven Identität in Christus, die vor allem durch den Glauben beschrieben wird, der keine „starre“ Form hat, sondern stets nach Aktualisierung und Konkretion verlangt. Darüber hinaus hebt sich die kulturelle Formation des Apostels besonders dadurch ab, dass sie bisher gültige Deutungskategorien als überholt ausweist. Durch ein Beharren auf der Beschneidung, wie es die Gegner tun, ist sowohl die Differenzierung in die Kategorien „Jude“ und „Heide“ als auch „männlich und weiblich“ virulent, was in Christus nicht mehr von Belang sein darf.

Zu den beiden inhaltlichen Linien der gegnerischen Argumentation, die Klaiber nennt, tritt des Weiteren die Infragestellung der Korrektheit der paulinischen Lehre und der Rechtmäßigkeit seines Apostolats.²¹⁷ Wolter schlussfolgert treffend:

Aufs Ganze gesehen geht es bei der Auseinandersetzung in Galatien also nur vordergründig um Beschneidung und Gesetzesobservanz. Auf dem Spiel steht vielmehr wie schon in Korinth nicht

²¹⁵ WOLTER, *Identität und Ethos*, 167-169.

²¹⁶ Darin besteht auch ein Unterschied zu den *Werken des Gesetzes*, die von den Gegnern anscheinend als Handlungsdirektiven eingefordert werden und häufig auf das menschliche Tun abzielen; das impliziert allein schon das Substantiv ἔργα, was darüber hinaus auch in Gal 3,12 deutlich wird: „Das Gesetz aber ist nicht aus Glauben, sondern: ‚Wer diese Dinge getan hat, wird durch sie leben.‘“ Der Glaube hingegen, der von Paulus in Kontrast zum Gesetz verkündigt wird, hat zunächst keine vorgeschriebene äußere Form, er ist „frei von externen ethischen Hegemonieansprüchen“, WOLTER, *Identität und Ethos*, 168.

²¹⁷ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 202f.

weniger als der Geltungsanspruch universaler Sinnwelten und Wirklichkeitsauffassungen, die einander ausschließen.²¹⁸

In Galatien begegnet man einem innerchristlichen Konflikt zwischen Paulus und den dort auftretenden Fremdmissionaren. Ausgedrückt wird deren je differentes Programm der kollektiven Identität Christusgläubiger durch eine unterschiedliche kulturelle Formation. Paulus betont dabei, dass er sich schon einmal vehement gegen die Forderung von Beschneidung und Toraobservanz eingesetzt hat und entschlossen ist, dies auch erneut für die galatische Gemeinde zu tun. In seinen Augen steht nämlich nichts weniger als die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel. Diese Wahrheit ist aus seiner Sicht dann gefährdet, wenn Christusgläubige den Forderungen der galatischen Gegner nachgeben und traditionell jüdischen „identity markers“, wie Beschneidung oder Speisegeboten, eine heilsbringende Rolle beimessen.²¹⁹ Die Eskalation der galatischen Krise lässt sich im Kern somit „wohl am ehesten durch externen judenchristlichen Einfluss erklären, der vermutlich aus Palästina stammte“²²⁰. Im Galaterbrief muss sich der Apostel mit einer Gruppe auseinandersetzen, die dem Anschein nach zentrale Bestandteile der kulturellen Formation des Judentums für Christusgläubige fortschreiben wollen. Fordern seine Gegner in ihrer „inneren“ Linie ein Mindestmaß an kulturellen Standards, um Heidenchristen in ihrer Mitte zu dulden, lässt sich deren „äußere“ Linie dadurch beschreiben, dass sie diese nur als Proselyten akzeptieren. Die Beschneidung ist für sie die *conditio sine qua non*, sodass sich in Bezug auf deren Theologie schließen lässt, dass zwar auch der Glaube an Christus als den Messias heilsnotwendig ist, „aber nur im überwölbenden Rahmen des Bundes Gottes mit Israel, für den die Beschneidung das toragemäße ‚Zeichen‘ ist“²²¹. Vom jüdischen Standpunkt aus ist diese Ansicht durchaus logisch; geht man davon aus, dass sich in Jesus Christus die Erwartung des Messias erfüllt, ist die Position aus Sicht der galatischen Gegner vielleicht sogar zwingend notwendig. Was wäre sonst näher gelegen, als auch Heiden, die sich zum Glauben an Christus bekannt haben, auf ebenjene „identity markers“ zu verpflichten? Bei der Frage, wie aus Heiden Heidenchristen werden können, folgen die paulinischen Gegner also der kulturellen Formation, die sie aus dem primordial codierten Judentum kennen. Sie codieren die Gruppe Christusgläubiger zwar universalistisch, definieren für sie aber die bereits bekannten Optionen: Beschneidung und Gesetz. Wie Paulus die Sache sieht, ist dagegen revolutionär: Er gibt zu verstehen, dass in Christus gesellschaftlich etablierte Unterscheidungen wie „Jude“ und „Heide“ überwunden sind. Die kollektive Identität, die man in Christus übernimmt,

²¹⁸ WOLTER, *Dumm und skandalös*, 212.

²¹⁹ Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 137.

²²⁰ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 193. Zu diesem Schluss kommt John nach reiflicher Abwägung aller Argumente derer, die in der galatischen Krise entweder einen sozialen Konflikt oder einen existenziellen Einfluss der dortigen Diasporasynagogen erkennen wollen. Der Textbefund und ein Fehlen von entsprechenden Belegen lassen solche Theorien als sehr hypothetisch und damit unwahrscheinlich erscheinen. Die galatische Krise gilt es demnach als eine Art eigenständiges Phänomen zu betrachten, für das es keine passende Blaupause gibt, vgl. dazu a.a.O., 166-193.

²²¹ THEOBALD, *Galaterbrief*, 364.

überstrahlt Deutungskategorien, durch die ein Mensch vorher definiert wurde; doch diese Neuheit gilt es auch explizit werden zu lassen – allen voran durch eine veränderte kulturelle Formation, derer sich die Galater bewusstwerden müssen.²²² Anstelle der kulturellen Formation des Judentums weist Paulus folglich andere „identity markers“ aus, damit aus Heiden Heidenchristen werden können. Dieses universalistische Verständnis gründet vor allem auf der paulinischen Interpretation des Kreuzestodes Christi, der Anfang und Ziel des Gesetzes ist. Aufbauend darauf gilt es die Positionierung des Apostels zu den beiden gegnerischen Linien am Brief zu erarbeiten; verdeutlicht wird sie durch eine Gegenüberstellung differenter kultureller Formationen, die sich vornehmlich durch zwei Protagonisten definieren lassen: Glaube und Gesetz.

²²² Vgl. dazu ASSMANN, *Gedächtnis*, 138: „Solange eine symbolische Sinnwelt denen, die sie bewohnen, in der alternativlosen Selbstverständlichkeit des naiven Ethnozentrismus als die schlechthinnige Menschheits- und Weltordnung erscheint, kann sich mit ihr kaum das Bewusstsein einer kollektiven Identität verbinden.“

4 Exegese des Galaterbriefes: Die Rollen des νόμος in Relation zur personalen und kollektiven Identität Christusgläubiger

Möchte man Kerngedanken der paulinischen Lehre herausarbeiten, muss man sich prinzipiell immer einer Sache bewusst sein: Paulus verfasst keine absolut stehenden, theologischen Abhandlungen, „sondern er schreibt situationsbedingte Briefe im Dienst der Kommunikationspflege mit seinen Gemeinden“²²³, wodurch er sich „zu je neuer theologischer Reflexion herausgefordert“²²⁴ sieht. Innerhalb seiner Briefe konkurrieren „unterschiedliche Sichtweisen, die er nicht harmonisiert, systematisch zusammengefasst hat“²²⁵, so dass der Versuch, eine solche Harmonisierung seiner Aussagen vorzunehmen, nur fehlgehen kann. Die Theologie des Paulus „ist eine Theologie im pastoralen Vollzug“²²⁶. Aus diesem Grund ist es unablässig, den Kontext seiner Adressaten genau zu beleuchten und in Zusammenhang mit seiner Argumentation²²⁷ zu bringen, nur dann lassen sich die Grundzüge seiner Lehre aufzeigen. Dessen muss man sich auch bei der Suche nach den Rollen beziehungsweise Linien des Gesetzes im Galaterbrief immer bewusst sein und diesen Umstand gilt es unter Berücksichtigung der einleitenden Vorüberlegungen zu bewerten.

Die Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen ist ein Leitthema im Galaterbrief, dreht sich doch der Mittelteil desselbigen besonders um die Frage, wie der Mensch Abrahams und Gottes Sohn, also Mitglied der Gottesfamilie²²⁸, werden kann, und als solcher Anteil an jenen Glaubenstraditionen erlangt, die auch mit Abraham in Verbindung stehen. In Bezug auf diese scheint der νόμος nach meinem Ermessen sowohl in *exklusiver* beziehungsweise *distinktiver*, als auch besonders in *integrativer* Rolle aufzutreten. In distinktiver Rolle tritt er in Erscheinung, wenn durch ihn ganz konkret die Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen verhindert wird.²²⁹ Vor allem im Antiochenischen Zwischenfall scheint

²²³ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 11.

²²⁴ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 12.

²²⁵ FENSKE, *Paulus lesen*, 196. Ferner Kosch: „Nicht die systematische Entfaltung der Glaubenslehre, sondern die aktuelle und auf die Situation bezogene Verkündigung der Gotteswahrheit und des Gotteswillens ist sein Anliegen.“, KOSCH, *Porträt*, 11.

²²⁶ GIELEN, *Ihre Kinder*, 133.

²²⁷ Der Apostel schreibt die Briefe an seine Gemeinden immer anlassbezogen. Gielen formuliert treffend, Paulus habe „kein Oeuvre von akademischer Art hinterlassen, sondern die Frucht seiner theologischen Reflexion begegnet in der Brechung aktueller Probleme in und mit seinen Gemeinden.“ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 50.

²²⁸ Um begrifflich weniger umständlich zu agieren, soll, wenn von Abrahams- und Gotteskindschaft die Rede ist, der Begriff „Gottesfamilie“ verwendet werden. Manche Exegeten interpretieren die Abrahams- und Gotteskindschaft als Aufnahme der Galater in das Volk Gottes, allerdings ist das Volk Gottes eher ein Begriff, der im Römerbrief beheimatet ist. Ob die Mitglieder der galatischen Gemeinde mit ihm etwas anfangen konnten oder nicht, sei dahingestellt vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 180. Um nahe am Text zu bleiben, soll der Begriff des Gottesvolkes in der vorliegenden Arbeit nur spärlich verwendet werden, lediglich bei Zitaten soll dieser Begriff unverändert genutzt werden.

²²⁹ Hays beschreibt dieses Phänomen im Römerbrief als *ethnozentrischen Exklusivismus*, vgl. HAYS, *Three Dramatic Roles*, 153.

dies ein Problem mit dem Gesetz zu sein, dessen Paulus sich annimmt (2,11-21). Dunn spricht in diesem Fall von sogenannten „boundary markers“, wie etwa Beschneidung, Sabbat oder Reinheitsgeboten, die nach innen Identität stiften, in erster Linie aber nach außen von jenen abgrenzen sollen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören.²³⁰ Jedoch scheint der νόμος nicht nur nach außen abzugrenzen, wenn etwa jüdische Reinheitsgebote beim gemeinsamen Mahl von heidnischen und jüdischen Christusgläubigen vorgelebt werden²³¹, sondern auch eine Gruppe nach innen zu bestimmen, wenn er definiert, wer Christusgläubiger und damit Sohn Gottes ist und wer nicht. Diese integrative Funktion des Gesetzes findet sich vor allem im Hauptteil des Briefes in zwei Argumentationsgängen ausgebreitet (3,1-4,7.4,8-5,12). Der Apostel beschäftigt sich dort mit der Frage, wer auf welche Weise Anteil an den Glaubenstraditionen der kollektiven Identität Christusgläubiger erlangen kann. Inwiefern sich die Lehren seiner in Galatien wirkenden Gegner anhand der dort beschriebenen Themen wiederfinden lassen, kann nicht zweifelsfrei geklärt werden; dass sich sein Brief jedoch thematisch gerade auch an dem ausrichtet, was seine Gegner auf den Tisch bringen, ist naheliegend. Als gesichert gilt, dass er sich mit der Frage auseinandersetzt, ob auch nach dem Christusgeschehen andere „identity markers“ als der Glaube an Christus, zu denen besonders Beschneidung und Gesetz gehören, integrative Funktion haben und einen Unterschied machen. In Hinblick auf diese beiden Linien soll ein Abgleich mit dem Verständnis von personaler und kollektiver Identität stattfinden, welches der Apostel im Galaterbrief zeichnet. Zentral ist dafür vor allem die Wendung des *Seins in Christus* (3,28), die bei Paulus als Grundgedanke der kollektiven Identität Christusgläubiger angesehen werden darf. In dieser Wendung findet sich das paulinische Verständnis von (kollektiver) Identität *in nuce*. Darüberhinausgehende Merkmale seiner Vorstellung von personaler Identität gilt es inhaltlich zu erschließen. Anhand einer genaueren Exegese zentraler Textstellen des Galaterbriefes, in denen der νόμος eine Rolle spielt, soll gezeigt werden, dass die Vorstellung von kollektiver Identität ein für die paulinische Theologie zentrales Thema darstellt und dass durch die Anwendung der erläuterten Kollektiven auf die exponierten Passagen des Briefes ein Beitrag zum Gesetzesverständnis des Paulus geleistet werden kann.

Außerdem scheint der νόμος noch in zwei weiteren Funktionen aufzutreten, und zwar zum einen in tragischer Rolle, wenn er den Fluch über die Menschen verhängt, die das Gesetz nicht in dessen Totalität befolgen (können). In dieser Funktion nimmt der νόμος eine Art „Sonderrolle“ ein, er befindet sich in einem größeren Argumentationsbogen und wird von Paulus als eine Art Wirkmechanismus dargestellt, der automatisch auf den Plan gerufen wird und der für das paulinische Verständnis des Kreuzes einen

²³⁰ Vgl. DUNN, *New Perspective*, 8ff.; so auch WOLTER, *Identität und Ethos*, 129.

²³¹ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 129; das Ethos jeder Gruppe sei als eine Mischung aus *exklusiven* und *inkluisiven* Handlungen zu verstehen. Durch exklusive Handlungen unterscheidet man die eigene Gruppe nach außen von ihrer Umwelt, durch inklusive Handlungen sei die Integration von Mitgliedern in die eigene Gruppe möglich. Gerade beim Antiochenischen Zwischenfall in Gal 2,11-21 ist schließlich ein sehr konkreter Vorfall beschrieben, in dem Paulus besonders die exklusive Handlungsweise beim Mahl kritisieren wird, vgl. a.a.O., 127-129.

wichtigen Baustein darstellt. Auf eine gesonderte Betrachtung dieser Rolle in Form eines größeren Gliederungspunktes soll aber verzichtet werden, um den Text- und Argumentationsfluss des gesamten Kapitels nicht zu stören. Zum anderen lässt Paulus den νόμος gegen Briefende in praktischer Rolle erscheinen, wenn er ihn im Gebot der Nächstenliebe auf seinen ethischen Kern reduziert und auf die alltägliche Lebenspraxis bezieht. Die Ekklesia als lebensweltliche Dimension der Christusgläubigen gilt es dabei ebenfalls aus Sicht der kollektiven Identität in Christus zu beleuchten, da personale und kollektive Identität eng mit der Ekklesiologie verwoben sind.²³² Auch wenn der Begriff „νόμος“ erst im zweiten Kapitel des Galaterbriefes zum ersten Mal fällt, ist es wichtig, den Anfang des Briefes zu lesen und zu verstehen, da er das Fundament für den Rest des Briefes liefert. Aus diesem Grund soll er ebenfalls Beachtung finden, ehe die je nach hermeneutischem Kontext auftretenden Gesetzeslinien oder -rollen herausgearbeitet und mit dem Bild, das der Apostel von kollektiver und personaler Identität Christusgläubiger zeichnet, in Relation gesetzt werden sollen.

²³² Vgl. SÖDING, *Vereint*, 470.

4.1 Der Beginn des Galaterbriefes – Paulus bringt sich in Position (Gal 1,1-2,10)

Zu Beginn des Galaterbriefes, gar im gesamten ersten Kapitel, wird der Begriff „νόμος“ noch gar nicht genannt, weswegen er natürlich auch nicht in einer Rolle auftreten kann. Gerade der Anfang ist jedoch besonders wichtig, weil der Apostel hier das Fundament legt, auf dessen Grundlage er weiter zu argumentieren gedenkt. Sein Evangelium gründet nämlich direkt auf der Offenbarung Christi, was für Paulus zur Folge hat, „menschlichen Autoritäten gegenüber, so gewichtig sie sein mögen (vgl. 2,6), Selbststand bewahren zu können“²³³. Wie bereits in den Vorüberlegungen zum Galaterbrief geäußert, ist die Briefsituation durch die galatische Krise gekennzeichnet: Irrlehrer scheinen in die galatischen Gemeinden eingedrungen zu sein und von den Galatern die Beschneidung einzufordern, was Paulus strikt ablehnt. Generell befindet sich der Apostel als Gründer der dortigen Gemeinde in einer Konkurrenzsituation mit diesen Agitatoren, die eine andere Auffassung vom Christusglauben und der Gruppe Christusgläubiger als er verkündigen. Um sich gegen ihn durchzusetzen, diskreditieren sie ihn auch persönlich, was vor allem zu Briefbeginn deutlich wird.²³⁴ Als Paulus den Brief verfasst, befindet sich die Lage noch in der Schwebe, die Gemeindemitglieder haben sich noch nicht endgültig entschieden. Besonders die Beschneidungsforderung der Gegner versucht Paulus abzuwenden, sodass es die Intention des Apostels ist, „die Adressaten doch noch davon zu überzeugen, das Beschneidungsansinnen nicht in die Tat umzusetzen“²³⁵ (vgl. Gal 5,2). Zwar scheint die Mission seiner Gegner dort aktuell gefruchtet zu haben, aber Paulus hat die Hoffnung, diesen Erfolg rückgängig zu machen. Aus diesem Grund greift er seine Gegner an, legitimiert zugleich noch seine eigene Position²³⁶ und betont die Korrektheit des von ihm verkündigten Evangeliums. Die schwelende Auseinandersetzung mit seinen Gegnern macht auch die „beinahe durchgängige Schärfe und polemische Sprache“²³⁷ über weite Strecken erklärbar, die Paulus verwendet. Beide sind ein Zeichen dafür, dass sich der Apostel energisch in Position bringt. Es geht in Galatien nicht mehr schlicht um eine Belehrung, sondern um die briefliche Antwort auf einen Streit, da „die Galater das Gesetz massiv auf die Tagesordnung setzten“²³⁸ – der Apostel sieht die Grundzüge seiner Mission dort wanken. Er beginnt seinen Brief aus den genannten Gründen mit einer längeren Selbstrechtfertigung, um in einer gestärkten Position aufzutreten und daraus argumentieren zu können. Dabei wird schnell klar, dass sein Apostolat keinen menschlichen, sondern rein göttlichen Ursprung hat; das markiert er bereits im allerersten Vers: „Paulus, Apostel, nicht von Menschen <her>, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater.“ Genauso verhält es sich auch mit dem von ihm verkündigten Evangelium,

²³³ THEOBALD, *Galaterbrief*, 354.

²³⁴ Vgl. BECKER, *Brief*, 10.

²³⁵ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 162.

²³⁶ Frey formuliert das überdeutlich: „Nirgendwo unterstreicht Paulus die Autorität seines Apostelamtes so nachdrücklich wie im Eingang des Gal.“, FREY, *Galaterbrief*, 249.

²³⁷ OBERLINNER, *Kein anderes Evangelium*, 461.

²³⁸ FENSKE, *Paulus lesen*, 194.

das nicht menschengemäß ist (ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον), sondern auf göttlicher Offenbarung fußt, (1,11f.) und dessen Änderung nicht einmal himmlische Macht vermag (1,8).²³⁹ Dass der Apostel so nachdrücklich auf den Bezug zu Gott bei seiner Verkündigung aufmerksam macht, lässt aufhorchen. Die Vorwürfe, die seine Gegnerschaft in Galatien gegen ihn erhob, scheinen „äußerst massiv und auch beleidigend“²⁴⁰ gewesen zu sein. Seine harsche Reaktion darauf verwundert nicht, denn er sieht sein Werk in der galatischen Gemeinde in Gefahr, da sie sich anderen Lehren – und sogar einem „anderen Evangelium“! (1,6 ἕτερον εὐαγγέλιον) – von τινές, also irgendwelchen Leuten, die die Galater verwirren (1,7 ταρασσόντες), zugewandt hat. So wird ein „Bild einer in der Frage nach dem Evangelium uneinigen Kirche“²⁴¹ gezeichnet. Dieses uneinige Bild wird besonders durch die je differente kulturelle Formation beschrieben, die Paulus und seine Gegner an den Tag legen: Während die paulinischen Gegner Beschneidung und Gesetz auch nach dem Christusgeschehen aufrechterhalten wollen, ist die Verkündigung des Paulus auf Glauben und Taufe ausgerichtet, um die Identität derer in Christus vollgültig auszudrücken. Prinzipiell muss sich der Apostel also des Vorwurfs erwehren, das Christusgeschehen und der Glaube daran seien für den Menschen nicht genug. Damit die Lehren seiner Gegner in Galatien nicht auf fruchtbaren Boden fallen, fährt der Apostel eine zweigleisige Strategie. Zum einen versucht er seine Widersacher zu Beginn des Briefes zu übertrumpfen, indem er auch seine eigene göttliche Legitimation untermauert (wie in Gal 1,1 bereits angeklungen), zum anderen sucht er die Galater inhaltlich durch biographische und vor allem theologische Argumente zu überzeugen, doch von der Beschneidung abzusehen.²⁴² Die endgültige Entscheidung der Gemeinde *pro* oder *contra* Beschneidung steht noch aus, Paulus will ihr deshalb an dieser Stelle zeigen, dass die Auffassung vom Evangelium, die er hat, die einzig richtige ist – und die seiner Gegner negative Konsequenzen hätte. Da sie anscheinend im Gegensatz zu ihm selbst ein ἕτερον εὐαγγέλιον verkündigen, kann das, was sie verkündigen, *per se* kein Evangelium mehr sein, so lautet die Schlussfolgerung des Apostels (1,6-8). Der gesamte Abschnitt dient damit „dem Erweis der göttlichen Autorität und normativen Gültigkeit der paulinischen (für Heiden beschneidungs- und gesetzesfreien) Evangeliumsverkündigung und ihrer Unabhängigkeit von allen menschlichen Instanzen“²⁴³.

Paulus selbst bezeichnet sich im ersten Kapitel des Galaterbriefes als gesetzestreuem Juden, der sich mit großem Eifer an alle Vorschriften seines jüdischen Glaubens hielt. Er beschreibt sich zu dieser Zeit gar als ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ²⁴⁴ (1,14). Der hier verwendete Superlativ „verschärft den Kontrast zu der durch

²³⁹ Vgl. FREY, *Galaterbrief*, 249f.

²⁴⁰ HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 231.

²⁴¹ OBERLINNER, *Kein anderes Evangelium*, 461.

²⁴² Vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 161-166.

²⁴³ FREY, *Galaterbrief*, 250.

²⁴⁴ Vogel problematisiert in Bezug auf Mason die Interpretation der Begriffe Ἰουδαϊσμός und Ἰουδαῖοι im Sinne eines Religionsbegriffes: „Die Ἰουδαῖοι sind [...] ‚Judaens‘, ‚Judäer‘, und als solche nicht Angehörige einer Religion, sondern eines antiken Ethnos mit Territorium, Verfassung, Brauchtum, Rechtstradition, Kult und

göttliche Initiative bewirkten Lebenswende, die unmittelbar in der Erzählung folgt²⁴⁵ und unterstreicht umso mehr, dass der Apostel jetzt nur noch im Glauben an das Evangelium lebt, diesen eng mit seiner Mission unter den Heiden verknüpft sieht und dadurch den Gegensatz zu seiner früheren Lebensweise durch seine Berufung besonders betont (1,13-17)²⁴⁶, sich selbst aber weiterhin im Judentum befindet. Für das von ihm verkündigte Evangelium hält er einen flammenden Appell. Er betont dessen himmlische Herkunft, indem er klarstellt, dass es nicht vom Menschen stammt (1,11), sondern durch die Offenbarung Jesu Christi von ihm empfangen wurde (1,12), so wie auch er der Apostel Jesu Christi und nicht der Menschen sei (1,1). Im Vergleich zum Stellenwert des einzig wahren Evangeliums, dem Jesu Christi²⁴⁷ (εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ), disqualifiziert er *andere Evangelien* dagegen schon vorher und stellt die Überlegenheit der von ihm verkündeten Frohbotschaft „in kaum mehr überbietbarer Schärfe“²⁴⁸ dar. Da er das wahre Evangelium verkündet, könne das, was seine Gegner propagieren, faktisch kein Evangelium sein; er entzieht ihrer Verkündigung jegliche Daseinsberechtigung und Grundlage. Diejenigen, die dennoch dieses falsche Evangelium verbreiten, verflucht er sogar zweimal²⁴⁹, weil sie zum einen die Mitglieder der Gemeinde verwirren und zum anderen das von ihm verkündete Evangelium umkehren (μεταστρέψαι) wollen (1,7f.). Gleich zu Beginn erhebt er also einen „schwerwiegenden Vorwurf“²⁵⁰ an die galatische Gemeinde, die sich von gewissen Leuten verwirren ließ, der darin besteht, dass sie sich von seiner „Berufung“ ab- und einem anderen Evangelium

Gottesverehrung.“, VOGEL, *Modelle*, 53. Diese Engführung des Begriffes verhindert eine anachronistische Interpretation und die Eintragung eines Verständnisses von Religion, das es im antiken Judentum so noch nicht gegeben hat. Dass Paulus seine jüdische Vergangenheit und damit auch ein Stück weit seine jüdische Identität betont, diese aber gleichzeitig an manchen Stellen brüchig erscheint, zeigt, an welcher Schwellenposition zwischen den Ethnien man sich geschichtlich befindet und welche Spannungen den Briefen des Apostels zugrunde liegen, vgl. STRECKER, *Identität*, 163f.

²⁴⁵ SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 124.

²⁴⁶ Darüber hinaus ist seine eigene Biographie ein Beispiel für die mächtige Wirkung Gottes. Paulus, der früher Christen verfolgte, verkündigt jetzt das Evangelium Christi; er erfuhr also am eigenen Leib eine fundamentale Kehrtwende. Aufgrund dieses einschneidenden Ereignisses kann er auch schlussfolgern, dass man Gott wegen ihm verherrlicht (Gal 1,23f. καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν); seine Berufung ist keine menschliche „Entscheidung“, sondern auf göttlichen Ratschluss hin geschehen, was in Analogie zu den Propheten zu verstehen sei (Jer 1,5; Jes 49,1), vgl. FREY, *Galaterbrief*, 250f.

²⁴⁷ In Gal 1,12 spricht Paulus von der ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, die er erfahren hat. Grammatikalisch ist das Ἰησοῦ Χριστοῦ als Genitivus subjectivus anzusehen, der Jesus Christus als Inhalt der Offenbarung und Inhalt des Evangeliums, das Paulus hier verkündet, ausweist, vgl. dazu BROER, *Erscheinung des Auferstandenen*, 78f.

²⁴⁸ OBERLINNER, *Kein anderes Evangelium*, 461. Da es nur ein wahres Evangelium gibt, ist konsequenterweise das, was seine Gegner verbreiten, nichts anderes als ein Pseudo-Evangelium, vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 162.

²⁴⁹ Ihnen gilt das ἀνάθεμα aus Gal 1,8 und 1,9.

²⁵⁰ HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 8.

zuwandte.²⁵¹ Er beginnt seinen Brief deshalb auch „statt des sonst üblichen Lobes“²⁵² mit einem heftigen Tadel, der seine Wirkung bei den galatischen Gemeindegliedern sicher nicht verfehlt haben dürfte: „The Galatians would have been stunned by hearing these opening words.“²⁵³ Dies lässt darauf schließen, dass Paulus selbst einen hohen Einfluss²⁵⁴ und damit auch die Autorität besitzt, die Gemeinden in diesem Maß kritisieren zu können. Schließlich betont er, dass es kein anderes Evangelium gebe, als das, das er verkündet hat. Und selbst wenn Engel oder irgendjemand sonst, sogar er selbst, etwas anderes behaupten sollte, soll dieser gleich zweimal verflucht sein (1,8 und 1,9 ἀνάθεμα ἔστω).²⁵⁵ Die inhaltliche Alternativlosigkeit des von ihm verkündeten Evangeliums wird also schon zu Briefbeginn überdeutlich. Seine eigene Rechtfertigung, die bereits in 1,12-16 angeklungen ist²⁵⁶, mit der Paulus den Galaterbrief startet, zementiert er im weiteren Verlauf²⁵⁷. Er versichert, mit den drei Jerusalemer Säulen (Gal 2,9)²⁵⁸ im Einklang zu stehen.²⁵⁹ Er bezieht damit zu möglichen Vorfällen Stellung, er sei in seiner

²⁵¹ Zu erwähnen ist hier ein Eindruck, den die Passage Gal 1,6-11 hinterlässt: Typisiert man den Gal als der literarischen Gattung des „apologetischen Briefes“ zugehörig, entspräche dieser Textausschnitt dem „Exordium“ einer antiken Gerichtsrede, was die Schärfe der von Paulus eingangs erwähnten Worte deutlich unterstreicht. Der Vorwurf der „Anklage“, dem sich die Galater zu verantworten hätten, wäre somit die Abkehr von dem, was Paulus auf seiner Mission dort bewirkt hat, vgl. dazu OBERLINNER, *Kein anderes Evangelium*, 461 mit den Untersuchungen von Betz. Auch Becker erkennt im Beginn des Briefes im Stil einer Gerichtsrede die Erörterung eines Falls, der zur Anklage stehe. Aus diesem Grund werte Paulus auch gleich zu Beginn, was gut und schlecht sei und disqualifiziere seine Gegner moralisch, um zu zeigen, was Recht und Unrecht sei, so dass er schon eingangs des Briefes klar mache, welches Urteil man treffen müsse, vgl. BECKER, *Paulus*, 290.

²⁵² HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 231; zu den Besonderheiten des Gal gehört sicherlich die Auslassung der sonst üblichen Danksagung, die durch 1,6-9 ersetzt wird. Die Gemeinde erfährt dort Tadel, allerdings zielt Paulus darauf ab, sie somit zurückzugewinnen. Der ihr später versprochene Segen (6,16) ist nämlich an die Bedingung geknüpft, dass sie wieder Paulus folgen, vgl. BECKER, *Brief*, 10f. Der Galaterbrief ist der einzige der authentischen Paulusbriefe, in dem diese Danksagung fehlt; dem Apostel scheint es unter den Nägeln zu brennen, gleich und ohne Umschweife zur Sache zu kommen, vgl. BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 256.

²⁵³ WILSON, *curse*, 25.

²⁵⁴ Vgl. Gal 1,1: er ist ἀπόστολος ... διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

²⁵⁵ Vgl. HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 8f.

²⁵⁶ Paulus beschreibt, dass er auserwählt wurde, um Jesus Christus als Gottes Sohn zu verkündigen (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν) und sieht sich damit sogleich der Herausforderung gestellt, den Kreuzestod Christi *positiv* zu deuten. Dtn 21,22f. charakterisiert einen am Kreuz hängenden Menschen als von Gott verflucht, was nicht auf den Messias zutreffen kann. Dessen Tod muss also eine *Heilsfunktion* einnehmen. Im Angesicht dieser Grundüberzeugung folgert er, dass die soteriologische Kraft von Gesetz und Tora aufgrund des Menschen, der Sünder ist, weil er augenscheinlich das Gesetz nicht tut, gescheitert ist, vgl. dazu GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 54.

²⁵⁷ Hornoff nennt es gar eine „argumentative Meisterleistung“, HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 232.

²⁵⁸ Jakobus, Simon Petrus (!) und Johannes geben Paulus als Zeichen der Gemeinschaft und Übereinstimmung die rechte Hand: ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας. Vor allem die inhaltliche Übereinstimmung mit Petrus ist an dieser Stelle für die weitere Argumentation zentral, da sich Paulus doch in der gleich folgenden Beschreibung des Antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2,11-14) vehement gegen Petrus stellt.

²⁵⁹ Sängler führt dazu aus, dass Paulus durch den Jerusalemer Beschluss seine Mission, die auf die Verpflichtung der heidenchristlichen Gemeinden auf jüdische Lebenspraxis verzichtet, „gesamtkirchlich ratifiziert“ sah, weswegen er sich auch in Gal 1,15 als „von Gott berufener Völkerapostel“ vorstellen könne, SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 50f; Paulus möchte an dieser Stelle außerdem betonen, dass im Falle eines Konflikts mit den „Säulen“ nicht er der Auslöser ist, sondern die anderen. Das Evangelium, das er verkündigt, hat einen Wahrheits- und Echtheitsanspruch, sollte also jemand diesem widersprechen, widerspricht er auch dem in Jerusalem getroffenen Konsens, vgl. VOUGA, *Galaterbrief*, 249f. Bachmann fasst zusammen, dass Paulus sich nicht abhängig

Verkündigung von anderen Autoritäten abhängig. Er entkräftet diese, indem er einerseits zu Briefbeginn seine Berufung und Botschaft auf Gott und nicht auf den Menschen zurückführt, andererseits darauf verweist, dass die Botschaft seiner Verkündigung, die sich an die Heiden richtet, inhaltlich auch von den Jerusalemer Säulen mitgetragen und bestätigt werde.²⁶⁰ Vorher beschreibt er seine zweite Reise nach Jerusalem (2,1f.) und erwähnt die Gesellschaft des Heidenchristen Titus, der als Beispiel dafür dient, dass Unbeschnittene weder das Gesetz ganzheitlich befolgen müssen noch sich der Beschneidung zu unterziehen haben.²⁶¹ Obwohl falsche Brüder mit gegenteiliger Auffassung (παρεισάκτους ψευδαδέλφους) auftraten, konnten diese jedoch keinen noch so geringen Einfluss auf ihn und die Seinen nehmen (2,3-5). Bei diesen Falschbrüdern sind wahrscheinlich Christusgläubige jüdischer Herkunft gemeint, die – genau wie es die Fremdmissionare in Galatien zu tun scheinen – heidnische Christusgläubige zur Beschneidung bringen wollen.²⁶² Die eben genannten falschen Brüder hatten sich eingeschlichen, „um unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, zu belauern, damit sie uns in Knechtschaft brachten.“ (2,4). Worin diese Freiheit des Paulus und seiner Adressaten in Jesus Christus besteht, klingt jetzt schon an, wird aber vor allem im weiteren Verlauf des Briefes noch hervortreten: „Hier und im gesamten Brief bedeutet es nicht zuletzt die Freiheit der Heidenchristen, Heidenchristen zu bleiben und nicht Juden werden zu müssen.“²⁶³ Die Freiheit der Gläubigen wird begrifflich zum Briefende hin noch einmal genauer thematisiert werden, besonders in Gal 4,21-5,13.

Von denjenigen, die in Jerusalem angesehen sind, erhielt der Apostel keine weiteren Auflagen als das, was er schon predigte. Er betont im Gegenteil, dass er von jenen anerkannt wurde und dass sein Apostolat, genau wie das des Petrus, von Gott direkt bewirkt worden sei (2,6-8). Im Unterschied zum Sendungsauftrag des Petrus versteht Paulus den seinen nicht auf die Beschnittenen und somit die Juden bezogen, sondern auf die Unbeschnittenen (2,7 τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας²⁶⁴) und somit Menschen aller Völker. Sein Ziel ist eine Ekklesia von Christusgläubigen heidnischer *und* jüdischer Herkunft, sodass er nicht auf die Etablierung einer neuen „Religion“ abzielt, sondern vielmehr auf eine Gemeinschaft dieser beiden Gruppen.²⁶⁵ Die Bezeichnung τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας drückt dabei

von den Jerusalemer Säulen sieht und attestiert beiden eine recht harmonische Relation zueinander, vgl. BACHMANN, *Identität*, 581.

²⁶⁰ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 203f; Paulus betone in Gal 1,8, dass es um die bleibende Wahrheit des Evangeliums und nicht so sehr um seine Person gehe. Dies sei auch der Maßstab, an dem sich der Apostel selbst messen lassen wolle. Die Abwendung der Galater versteht er deshalb als eine Abwendung von Gott, der jene in seine Gemeinschaft gerufen habe, vgl. a.a.O.

²⁶¹ Vgl. LIPS, *Timotheus und Titus*, 100: „Und dass kein Zwang auf Titus ausgeübt wurde besagt, dass die Führenden der Jerusalemer Gemeinde die Position des Paulus anerkannten, eine Grundsatzentscheidung, die es Paulus ermöglicht, eben einen unbeschnittenen getauften Heiden als Mitarbeiter zu nehmen.“

²⁶² Vgl. MUßNER, *Galaterbrief*, 107ff.

²⁶³ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 98.

²⁶⁴ Wörtlich ist hier vom „Evangelium der Vorhaut“, also jener Menschen, die noch unbeschnitten sind, die Rede.

²⁶⁵ Vgl. WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 165. Etwas problematischer ist die Benennung eines petrinischen Evangeliums für Beschnittene und eines paulinischen für Unbeschnittene deshalb, weil es impliziert, dass beide Gruppen eine jeweilige Identität besäßen. Diesen Vorwurf könnte man Paulus an dieser Stelle machen, vgl.

aus, dass eine Beschneidung der Heidenchristen für den Erhalt des Evangeliums gar nicht nötig ist²⁶⁶, was der Apostel im Mittelteil seines Briefes vehement verteidigt. Dass Paulus mit allen Beteiligten inhaltlich bei der Verkündigung zu diesem Zeitpunkt übereinstimmt, wird durch das Geben der Hand ausgedrückt und mit der Mission unter Juden und Heiden verbunden (2,9). Der Apostel versucht somit den Spagat zu schaffen, seine Unabhängigkeit und rechtmäßige Autorität zu stützen, gleichzeitig aber auch seine Verbundenheit zu seinen Glaubensbrüdern zu signalisieren.²⁶⁷ Deutlich wird in diesem ersten Abschnitt vor allem zweierlei: Paulus beschreibt seinen eigenen Einsatz für das Evangelium als bedingungslos, seine Gegner scheinen dagegen hinter die in Jerusalem getroffenen Beschlüsse gefallen zu sein und befinden sich somit aus Sicht des Apostels im Unrecht. Warum er diesen langen Anlauf nimmt, tritt in den nächsten Versen zutage, in denen er seinen Zwist mit Petrus beschreibt. Erst nachdem er nämlich die Versicherung abgegeben hat, dass seine und die Verkündigung des Simon Petrus übereinstimmen, geht er nun auf die Auseinandersetzung mit ihm in Antiochia ein (2,11). Bis zu dieser Stelle hat er somit den Rahmen abgesteckt, in dem er sich im Folgenden mit dem Antiochenischen Zwischenfall auseinandersetzen wird. Sie ist durch das Scheitern des gemeinsamen Mahls dort zunächst ganz konkreter Natur.

MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 167. In jedem Fall wird deutlich, dass Paulus hier immer noch in Kategorien operiert, die durch traditionelle jüdische Denkmuster geprägt sind, er verlässt diese jüdische Sichtweise nicht, vgl. KOBEL, *interkultureller Vermittler*, 102.

²⁶⁶ Vgl. BACHMANN, *Identität*, 581.

²⁶⁷ Stenschke konkretisiert: „Der spannungsvolle Abschnitt Galater 2,1–10 bewegt sich zwischen den Polen der Betonung der Unabhängigkeit des Paulus und der Anerkennung durch andere Christen in Jerusalem. Diese Dialektik muss stets mitbedacht werden. Bei aller Betonung seiner Unabhängigkeit, weiß sich Paulus anderen Christen verbunden. In der von Paulus angestrebten und empfangenen Anerkennung zeigt sich etwas von der Bedeutung übergemeindlicher Beziehungen beziehungsweise der Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen.“, STENSCHKE, *Verbindungen*, 8.

4.2 Der νόμος im Sinne eines ethnozentrischen Exklusivismus – das Gesetz als Ausdruck distinktiv gesteigerter kollektiver Identität (Gal 2,11-21)

Der Begriff νόμος fällt im paulinischen Corpus insgesamt hundertneunzehnmal, im Galaterbrief begegnet er dem Leser zweiunddreißigmal, zum ersten Mal in Gal 2,16. Der Galaterbrief ist somit zusammen mit dem Römerbrief wesentlich für die Gesetzesthematik, die sich beim Apostel finden lässt.²⁶⁸ Da diese Textstelle für die Befassung mit der Gesetzesthematik unverzichtbar ist, soll sie kurz umrissen werden. Dazu sei noch einmal der Kontext betont; in Gal 2,3.7f. hat Paulus nämlich die Beschneidung im Blick und in Gal 2,11-14 sodann Regelungen, die sich auf das Mahl von Juden und Nicht-Juden beziehen. Der νόμος tritt somit in einer Textpassage auf, in der gehäuft jüdische Identitätssymbole vorkommen. Dunn spricht für die vorliegende Passage von „boundary markers“²⁶⁹, also Mitteln zur äußeren Abgrenzung einer Gruppe von anderen Personen außerhalb dieser Gruppe, wenn es im Speziellen um die *Werke des Gesetzes* geht, die in 2,16 auftauchen und betont ebenfalls die sozial-ethnische Dimension des auftretenden Konflikts. Diese Theorie, die sich auch heftiger Kritik erwehren muss²⁷⁰, gilt es beim Durchgang des Textes im Hinterkopf zu behalten.

4.2.1 Der Antiochenische Zwischenfall als kontextuelles Setting (Gal 2,11-14)

Nachdem Paulus im ersten Teil des Briefes seine eigene Position legitimiert hat, betont er zu Beginn des zweiten Kapitels auch die inhaltliche Korrektheit seiner Verkündigung. Da er in Begriff ist, einen Konflikt zu beschreiben, in den er höchstselbst involviert ist, bekommt man die Leseanweisung, wer im Recht und wer im Unrecht ist, implizit auch gleich mitgeliefert. In Gal 2,11-14 werden die Leser des Briefes nämlich Zeugen des Antiochenischen Zwischenfalls, den Paulus aus seiner Sicht schildert. Allerdings geht es dem Apostel nicht um eine historische Aufarbeitung desselbigen. Vielmehr möchte Paulus die aktuelle Lage seiner galatischen Adressaten in diesen Konflikt einbetten. Seine Darstellung ist somit „in pragmatischer Hinsicht auf die galatische Situation zugeschnitten“²⁷¹ und sollte als stilisiert betrachtet werden. Grob umrissen geht es darin um Folgendes: Paulus kritisiert Petrus, der aus dessen Sicht nicht dem vorgegebenen Weg des Evangeliums zu folgen scheint.²⁷² Petrus leugnet quasi die einheitliche Zusammenkunft von Juden und Christen, indem er sich beim gemeinsamen Mahl, als Judenchristen

²⁶⁸ Vgl. BLANK, *Warum sagt Paulus*, 82.

²⁶⁹ DUNN, *New Perspective*, 8-10.

²⁷⁰ Die Meinung Dunns, es handle sich im folgenden Abschnitt um „boundary markers“, wird etwa von Stettler als „unhaltbar“ ausgewiesen, STETTLER, *Endgericht*, 26.

²⁷¹ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 164. Diese Ansicht teilt eine Mehrzahl der Forscher, etwa Klein, Vouga oder von der Osten-Sacken, vgl. a.a.O., (Anm. 22) 164.

²⁷² Becker erkennt in Gal 1,11-2,21 den rhetorischen Briefteil der *narratio*. Paulus stelle in diesem Abschnitt die Chronologie wichtiger Ereignisse dar, damit er sie selbst im weiteren Verlauf nutzen könne. Dazu zählt Becker die Berufung des Paulus (1,11-24), den Apostelkonvent (2,1-10) und den Antiochenischen Zwischenfall mit Petrus (2,11-21). Für eine vollständige geschichtliche Aufarbeitung der Situation in Galatien wäre es allerdings notwendig gewesen, auch die Beziehung zwischen Galatern und Judaisten chronologisch darzustellen, worauf Paulus verzichte, weil er sich auf sein eigenes Leben konzentriere, vgl. BECKER, *Paulus*, 290f.

dazukommen, von den Heidenchristen zurückzieht (2,12). Das gemeinsame Mahl scheint ohne einen rituellen Rahmen, „der den Heidenchristen die Einhaltung bestimmter Mindeststandards kultischer Reinheit abverlangt (die sog. Jakobusklauseln)“²⁷³, problematisch zu sein – zumindest umgeht Petrus durch seinen Rückzug, sich diesem Problem zu stellen und Klarheit zu schaffen. Paulus hingegen erkennt in der Reaktion des Petrus ein Abkommen vom wahren Pfad des Evangeliums, sieht sein missionarisches Wirken und die Einheit der Gemeinde in Gefahr und lässt somit in der Auseinandersetzung „keine bloß periphere Angelegenheit“²⁷⁴ erkennen: Solch ein Verhalten fällt für ihn gar unter *Heuchelei*²⁷⁵ (2,13 τῆ ὑποκρίσει). In seinen Augen sind Heidenchristen keine Heiden, von denen es sich abzusondern gilt, sondern „vollgültige Mitglieder der ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ (1,13)“²⁷⁶. Wenn sie jedoch vollgültige Mitglieder der Ekklesia sind, dann muss für sie konsequenterweise auch eine Teilnahme am Mahl barrierefrei gegeben sein. Er kritisiert somit keineswegs das mit Petrus in Verbindung stehende Evangelium inhaltlich, sondern schlicht die Tatsache, dass bei jenem „die ‚Praxis‘ nicht mehr mit der ‚Theorie‘ übereinzustimmen“²⁷⁷ scheint. Inwiefern das Bild kollektiver Identität, das Paulus zeichnet, bei dessen Kritik eine Rolle spielt, soll in einer genaueren Analyse des Abschnitts gezeigt werden.

4.2.1.1 *Der Antiochenische Zwischenfall als Präzedenzfall – die Darstellung jüdischer Identität beim gemeinsamen Mahl Christusgläubiger*

Zunächst wird beschrieben, wie zuerst Petrus (2,11) und chronologisch etwas später „einige von Jakobus“ (2,12 τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου) anreisen, die am wahrscheinlichsten wohl als dessen Gesandte²⁷⁸ zu identifizieren sind. Vor deren Ankunft speiste Petrus regelmäßig zusammen „mit den Völkern“ (2,12 μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν), womit aller Wahrscheinlichkeit nach nichtjüdische Christusgläubige gemeint sind.²⁷⁹ Über Details dieses gemeinsamen Mahls verrät der Apostel nichts, sie scheinen für die Adressaten klar oder für den Kern der Sache unwichtig zu sein. Sicher ist nur, dass Petrus nach dem Kommen der Jakobus-Leute das gemeinsame Mahl aus Furcht vor denjenigen „aus der Beschneidung“ (2,12 τοὺς ἐκ περιτομῆς) nicht mehr fortführt. Das Stichwort *Beschneidung* signalisiert dabei, „dass es hier nicht nur um die mehr oder weniger strenge Beachtung von Speisevorschriften geht, sondern um jüdische Identität schlechthin“²⁸⁰, das wird auch im weiteren Verlauf der Passage deutlich. Für die Heidenchristen in Antiochien lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass ihr Verzicht auf Beschneidung

²⁷³ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 55.

²⁷⁴ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 55.

²⁷⁵ Hoppe erklärt, dass Heuchelei immer eine „Doppelbödigkeit“ und ein „Sich-Verstellen“ beziehungsweise „Selbst-Widersprechen“ mit sich bringe. Dadurch sei es auch nicht mehr möglich, gemeinsame Absprachen einzuhalten und sich auf den anderen zu verlassen – es mangle einfach an Aufrichtigkeit, vgl. HOPPE, *Paränese und Theologie*, (Anm. 34) 222.228

²⁷⁶ SÄNGER, *Adresse des Galaterbriefs*, 50.

²⁷⁷ HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 232.

²⁷⁸ Vgl. PRATSCHER, *Herrenbruder Jakobus*, 79.

²⁷⁹ Vgl. ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 161.

²⁸⁰ KLAIBER, *Galaterbrief*, 65.

augenscheinlich auch gleichbedeutend mit dem Verzicht auf kulturelle Mindeststandards beim Mahl war, sodass durch diese Einstellung für streng gläubige Juden(christen) eine Tischgemeinschaft natürlich undenkbar wurde²⁸¹ – schließlich galt ein Mahl mit Heiden, die diese Standards nicht befolgten, als unrein. Petrus spielt in diesem Zusammenhang eine unglückliche Rolle. Er scheint angesichts der auftretenden Jakobus-Leute nicht sonderlich standhaft zu sein und einem potentiellen Konflikt aus dem Weg zu gehen, weswegen ihn Paulus der „Heuchelei“ (2,13 ὑποκρίσει) bezichtigt. Worin diese Heuchelei inhaltlich besteht, nennt der Apostel im folgenden Vers. Es scheint um eine Abweichung von der Wahrheit des Evangeliums zu gehen, da Petrus von den Nicht-Juden beim gemeinsamen Mahl mit den Juden scheinbar einforderte, woran er sich vorher selbst nicht hielt, nämlich ἰουδαΐζειν (2,14). Es wird nicht genauer erklärt, wie dieses ἰουδαΐζειν konkret aussah, nur dass es von den Nicht-Juden abverlangt wird. Wie sie diese Forderung aufnehmen, beziehungsweise wie lange deren Umsetzung dauerte, ist ebenfalls nicht Gegenstand der Darstellung. Da das Mahl scheitert, ist aber davon auszugehen, dass damit eine *conditio sine qua non* beschrieben wird, deren Einhaltung das Gelingen des gemeinsamen Mahls bestimmt. Gielen spricht von „kulturellen Mindeststandards“²⁸², die die Nicht-Juden einzuhalten hatten. Manche Autoren wollen diesen Ausdruck als Anspielung auf die Beschneidungsforderung²⁸³ sehen, können jedoch mit Verweis auf Weidemann widerlegt werden: Das Verb ἰουδαΐζειν lässt gerade nicht auf die Konversion vom Heiden- zum Judentum mittels der Beschneidung schließen, sondern bezeichnet die Übernahme gewisser jüdischer Sitten und Gebräuche im Sinne einer Loyalitätserklärung gegenüber Juden.²⁸⁴ Es geht somit eher um eine wohlwollende Hinwendung von Heidenchristen zum Ethnos der Judäer und nicht um eine Konversion in selbiges.²⁸⁵ Weidemann formuliert in Folge dieser Konkretisierung präzise den Vorwurf, den Paulus an Petrus erhoben haben dürfte:

²⁸¹ Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 135. Eine Gemeinschaft mit heidnischen Christusgläubigen wäre für jüdische Christusgläubige gleichbedeutend mit einer Aufgabe ihrer jüdischen Identität gewesen. Für sie schien ihre jüdische Identität auch mit dem Glauben an Jesus Christus als den Messias kompatibel zu sein, vgl. WENGST, *Jesus*, 116.

²⁸² GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 55.

²⁸³ So etwa KLAIBER, *Galaterbrief*, 65: Die Forderung derer scheint vielmehr zu lauten, „die männlichen Heidenchristen müssten sich beschneiden lassen, um als Angehörige des endzeitlichen Gottesvolkes und damit als gleichberechtigte Partner zu gelten.“

²⁸⁴ Zu diesem Schluss über die Forderungen der Jakobus-Leute kommt auch DUNN, *Incident*, 158: „They would no doubt point out that the earlier agreement made in Jerusalem had in no way changed the obligations to Torah obedience resting on the Jewish believer, and must have insisted that the Jewish believers in Antioch conduct themselves with greater discipline and greater loyalty to the Torah, more like their fellows believers in Palestine and with a similar regard for the heritage of Jewish tradition and custom.“

²⁸⁵ Vgl. WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgemeinschaft*, 291f. Kobel versteht das ἰουδαΐζειν als innerjüdische Abgrenzung. Die Autorin sieht darin nicht die „Judenheit“ im Sinne einer Gesamtheit von Jüdinnen und Juden angesprochen, sondern im Sinne einer jüdischen Art zu leben und zu glauben. Paulus gebe an dieser Stelle demnach nicht seine jüdische Identität auf, sondern distanzieren sich nur von einer Gruppe innerhalb des Judentums, die den Heidenchristen das ἰουδαΐζειν aufzwingen wolle und somit auf gewisse Weise mit ihm selbst und seiner eigenen Anschauung aus der Zeit, bevor er berufen wurde, vergleichbar sei, vgl. KOBEL, *interkultureller Vermittler*, 100f. Ebner formuliert allgemein: „Im Minimalfall ging es darum, dass die Heidenchristen auf bestimmte Grundregeln jüdischer Esspraxis Rücksicht nehmen sollten (z. B. sich des Bluts zu enthalten), im Maximalfall um Beschneidung. Das könnte durch den Begriff ‚zwingen‘ assoziiert werden – gerade im Galaterbrief,

Indem Petrus sich von der Tischgemeinschaft zurückzieht, werden die antiochenischen Heidenchristen gezwungenermaßen zu 'Judaisierern', d.h. zu Nichtjuden, die sich öffentlich mit dem Ethnos der Judäer durch die Einhaltung von Speisegeboten usw. solidarisieren, ohne selbst 'gleichberechtigter' Teil dieses Ethnos zu werden.²⁸⁶

Die Problematik, die sich daraus ergibt, liegt auf der Hand: Die Konsequenz für die Heidenchristen wäre eine Übernahme jüdischer Identitätsmerkmale, die aber keine Begegnung auf Augenhöhe nach sich zöge. Ihre Position innerhalb der Gemeinde entspräche eher einer Duldung als einer vollgültigen Mitgliedschaft. Die Reaktion des Petrus ist aus Sicht des Paulus deswegen umso heuchlerischer, da er doch selbst regelmäßig Mahlpraxis mit den Heidenchristen abhielt und dass dies ja gerade als Beweis dafür anzusehen ist, „dass Juden und Menschen aus den nichtjüdischen Nationen zusammen essen“²⁸⁷. In der hier dargestellten mangelhaften Aufrichtigkeit des Petrus sieht Paulus ebenjenes Tatbestand der Heuchelei erfüllt, indem er und die judenchristlichen Tischgenossen „objektiv gegen besseres Wissen und gegen ihre wirkliche Überzeugung [handeln], wenn sie die Tischgemeinschaft mit den Heiden aufkündigen“²⁸⁸. Wie ihre wirkliche Überzeugung dagegen lauten soll, wird der Apostel in Gal 2,15f. eindrucksvoll in Erinnerung rufen.

Das Judentum kennt verschiedene Speisevorschriften²⁸⁹, so auch etwa Speisen, deren Verzehr von der Tora verboten wird. Zudem besteht auch die Gefahr, dass „die Herstellung durch oder der gemeinsame Genuss mit Nicht-Juden die jüdischen Mahlteilnehmer unrein machen“²⁹⁰ kann. Da V.14 aber nicht näher darauf eingeht, scheint das nicht das vordergründige Problem gewesen zu sein. Gerade Speisegebote dienen häufig „der Bestimmung kultureller und religiöser Identität“²⁹¹ und vor allem beim Essen dienen Reinheitsgebote als entscheidende Identitätsmerkmale, deren Verletzung „als Angriff auf die Heiligkeit des Gottesvolkes und als Ablehnung des Willens Gottes verstanden werden“²⁹² konnte.

wo ja davon die Rede ist, dass die anderen Missionare die Galater zur Beschneidung ‚zwingen‘ wollen.“, EBNER, *Rechtfertigungslehre*, 100.

²⁸⁶ WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgemeinschaft*, 292.

²⁸⁷ ALTMANN/AL-SUADI, *Essen und Trinken*, 104; und ferner: „Die Gemeinschaft, die Paulus für die Galaterinnen und Galater imaginiert, findet im gemeinsamen Mahl statt. [...] Paulus greift eine Situation im Alltag der Gemeinschaft auf und zeigt, dass die gemeinsame Teilnahme beider Gruppen an einem Tisch möglich ist.“, a.a.O.

²⁸⁸ KLAIBER, *Galaterbrief*, 66f.

²⁸⁹ Es unterscheidet etwa in essbare und nicht essbare Tiere (Lev 11,1-23,41; Dtn 14,3-21) und verbietet, Blut zu verzehren, da das Blut als Sitz des Lebens gilt und über jenes nur Gott verfügen kann (Lev 17,10-16;19,26), vgl. WECKWERTH, *unrein*, 32.

²⁹⁰ BAUKS, *Man ist, was man isst*, 15. Der Verzehr fremder Speisen, die dadurch Teil des eigenen Körpers werden, werde zudem als die Verkörperung einer fremden Kultur in einem selbst verstanden und daher strikt abgelehnt, vgl. a.a.O., 18.

²⁹¹ THÖNE, *Anders essen*, 59. Anhand der Speisegebote werde besonders anschaulich demonstriert, dass man Alltag und Kult nur schwerlich voneinander trennen könne. So spiegle sich auch die Erwählung Israels als Volk Gottes in den Speisevorschriften wider. Wie manche Tiere als rein oder unrein gelten, so könne man auch das Volk Israel als etwas Reines innerhalb eines unreinen Umfeldes verstehen, vgl. a.a.O.

²⁹² KÜGLER, *Hungrig bleiben*, 31. Der Autor zitiert zur Verdeutlichung etwa aus dem Aristeasbrief den Abschnitt 142: „Damit wir nun nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er [= der Gesetzgeber Mose] uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in Bezug auf Speisen und Getränke und Berühren, Hören und Sehen.“, a.a.O.

Besonders in jüdischer Tradition²⁹³, die für den kulturellen Hintergrund der paulinischen Adressaten wichtig ist, ist das gemeinsame Essen symbolisch in hohem Maß aufgeladen und ein wichtiger identitätsstiftender Vorgang. Dunn spricht hier von sogenannten „identity markers“, die die Identität einer Gruppe stärken und schützen sollen.²⁹⁴ Besonders in dem multireligiösen Milieu der hellenistisch-römischen Städte, an die Paulus seine Briefe richtet, sind diese Identitätssymbole wichtig, um deutlich zu machen, dass sich auch der christliche Glaube zum Gott Israels bekennt und diesen Glauben neben keinen anderen stellen kann.²⁹⁵ Identitätssymbole können dabei das gemeinsame Mahl und gemeinsame Traditionen im Allgemeinen sein, zu denen das Judentum etwa das Gesetz zählt. Umstritten ist aber, inwieweit durch die Aufgabe der Mahlgemeinschaft im Sinne einer Wahrung der eigenen jüdischen Identität auch bereits die „Übernahme eines jüdischen Way of life durch die christusgläubigen Nichtjuden“²⁹⁶ eingefordert wurde. Da der Antiochenische Konflikt hier einen fiktiven Rahmen²⁹⁷ absteckt, verbieten sich historische Schlüsse anhand des Galaterbriefes; jedoch tritt dort anscheinend der Präzedenzfall mit der Fragestellung auf, wie eine gemischte Gemeinde aus jüdischen und heidnischen Christusgläubigen ihre kirchliche Gemeinschaft als Ekklesia verwirklichen kann und inwieweit jüdische Identität dafür eine Rolle spielt.²⁹⁸ Hinter dem Konflikt beim gemeinsamen Mahl scheint in jedem Fall mehr zu stecken, in der damaligen Praxis bedeutete etwa das Angebot einer aus

²⁹³ Als Beispiele für die identitätsstiftende Funktion des Essens in jüdischer Tradition nennt Kügler neben dem Aristeasbrief auch den Bekehrungsroman Josef und Aseneth. Dort wird die Sicherung der eigenen Identität durch eine Abgrenzung nach außen besonders deutlich, vgl. KÜGLER, *Zusammen essen*, 111-114.

²⁹⁴ Vgl. DUNN, *New Perspective*, 8ff.129.

²⁹⁵ Vgl. KÜGLER, *Zusammen essen*, 110.

²⁹⁶ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 164.

²⁹⁷ Die Nicht-Juden werden während des dargestellten Konflikts als passiv dargestellt, sie sind nicht handelndes Subjekt. Sie scheinen gänzlich einer Autorität nachzufolgen, wie in diesem Fall Petrus. Ihre eigene Denkweise wird also gar nicht weiter rezipiert. Ähnliches lässt sich auch für die Galater erkennen, die sich doch „verzaubern“ (3,1 ἐβασκανεῖν) ließen. Ob diese Zuschreibung allerdings historisch zutreffend oder aber der zugespitzten Darstellung des Paulus geschuldet ist, gilt es zu überdenken. Der Rahmen des Antiochenischen Konflikts scheint an dieser Stelle jedoch verlassen zu sein. Paulus legt vielmehr seine theologische Argumentation gegen die Irrlehrer in Galatien vor. Das könnte auch erklären, wieso hier nicht beschrieben wird, wie der Konflikt mit Petrus endet, vgl. dazu ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 161-167; Becker spricht an dieser Stelle von „apophthegmatischer Formgebung“, bei der Paulus als Hauptperson eine Szene vorstellt, bewertet und über sie das Letzte Wort hat, weswegen stilistisch bedingt die Szene offenbleibt, BECKER, *Brief*, 38; noch weiter geht Vouga, der die Hypothese aufstellt, der Briefe sei gar nicht an die Galater gerichtet, sondern gehöre in eine Reihe von Briefen, die die paulinische Theologie darstellen. Er sei vielmehr als ein Kunstprodukt zu verstehen. Die galatische Krise sei seiner Meinung nach nur der historische Anlass gewesen, um diese Theologie zu entfalten. Die Kontrahenten seien folglich nicht galatische Fremdmisionare, sondern das Judentum in Jerusalem, mit dem er sich an dieser Stelle theologisch auseinandersetze, vgl. VOUGA, *Galaterbrief*, 244-247; fraglich bliebe an dieser Stelle, warum Paulus für so ein theologisches Projekt jedoch gerade die abgelegenen Galater als Setting veranschlagen sollte, vgl. dazu etwa BECKER, *Brief*, 16; unabhängig von der Plausibilität der Hypothese Vougas, für die sich keine Belege finden lassen, wird eines verdeutlicht: es scheint mehrere Anhaltspunkte dafür zu geben, dass diese Textpassage eine stilisierte Funktion hat.

²⁹⁸ Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 164 (Anm. 23). Zu diesem Schluss kommt auch BUTTICAZ, *Paul and Ethnicity*, 316: „This coincidence is surely not accidental. On the contrary, for Paul, the two conflicts, if not identical, are at least comparable. In both cases, in fact, there are representatives of ‘Judaizing’ tendencies who have lit the fuse, subjecting the pagans to practices that are ethnically Jewish: at Antioch, dietary regulations (2:14b; cf. 2:12); in Galatia, the rite of circumcision (5:2-3; 6:12-13). In both cases, it is the same danger that is at stake: a problematic falsification of the truth of the gospel (2:14a; 5:7; cf. 2:5).“

jüdischer Sicht verbotenen Speise nicht automatisch, dass das Mahl scheitern musste.²⁹⁹ Entscheidend ist, dass im Moment der scheiternden Mahlgemeinschaft in Antiochien zwei ethnische Verbände³⁰⁰ aufeinandertreffen, wobei die kulturelle Formation des einen, also der Judenchristen, explizit wird und infolgedessen die andere Gruppe auszugrenzen scheint; vor diesem Impetus als Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um ein distinktiv gesteigertes Verständnis von kollektiver Identität handelt, das wohl mit der „inneren Linie“ der galatischen Gegner in Verbindung steht. Der Fokus der gesamten Argumentation liegt deshalb besonders darauf, dass die Mahlgemeinschaft in ihrer *personellen* Zusammensetzung problematisch war. Das schlussfolgern Altmann und Al-Suadi daraus, dass Petrus ja üblicherweise mit den Heidenchristen zu speisen pflegte (2,12):

Das bedeutet, dass wir davon ausgehen können, dass die etablierte soziale Praxis das gemeinschaftliche Mahl war. Mit anderen Worten war es nicht die Ausnahme, sondern die Regel, gemeinsam zu essen. Demzufolge ist davon auszugehen, dass nicht die Wahl der Speisen der Stein des Anstoßes war, sondern dass Paulus Petrus auf soziale Widersprüche aufmerksam macht. Als Teil des Leibes Christi sollte er bereits selbstverständlich davon ausgehen, dass seine Partizipation an einem Gemeinschaftsmahl mit Menschen aus den Nationen legitimiert ist. Petrus sollte sich bewusst sein, dass er sich auf dem Weg der Wahrheit des Evangeliums befindet und damit Konflikte über Reinheit und Unreinheit der Speisen bei der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Menschen aus den Nationen nicht mehr zentral sind, da er zu einer Gemeinschaft gehört, die sich selbst als Leib Christi versteht.³⁰¹

Auf den Punkt bringt es Eschner: „Der Mahlkonflikt in Antiochia stellt somit weniger ein Problem von verbotenen Speisen als vielmehr ein Personenproblem dar“³⁰². Dessen eigentliche Problematik steckt in der identitären Wirkung des Mahls, das Problem ist nicht die Art der Speise *per se*, sondern sozialer Natur: „The meals identified Gentiles as equals with Jews without making them come via the route of proselytization. The presenting issue was not that Peter ate with Gentiles but the *way* that he ate *with* Gentiles, i.e. as if they were covenantally faithful Jews.“³⁰³ Aus diesem Grund werden auch die detaillierten Umstände des Scheiterns nicht genau genannt; entscheidend ist allein die *Wirkung*, die hier erzielt wird. Unabhängig davon, wie wir uns das *᾿λουδαῖζειν*, das von den heidnischen Christusgläubigen abverlangt wird, vorzustellen haben, scheint es für Paulus beim Auftreten der Jakobusleute um mehr

²⁹⁹ Altmann und Al-Suadi beschreiben die damalige Praxis folgendermaßen: „Es ist davon auszugehen, dass Jüdinnen und Juden und Menschen aus den nichtjüdischen Nationen Mahlgemeinschaft miteinander pflegten. Allerdings ist es schwierig einzuschätzen, wie Jüdinnen und Juden, die nicht zu den Pharisäern zählten, die Speisevorschriften einhielten. [...] Man muss sich vor Augen halten, dass der Verzicht auf Schweinefleisch und andere Speisen vor allem ein äußeres Merkmal jüdischer Gemeinschaften war. In einer konkreten Mahlsituation ist davon auszugehen, dass sich Jüdinnen und Juden entsprechender Speisen einfach enthielten – die Präsenz der Speisen aber kein Grund für die Abwesenheit von Juden bei der Mahlgemeinschaft war.“, ALTMANN/AL-SUDAI, *Essen und Trinken*, 91.

³⁰⁰ Die Heidenchristen werden der Einfachheit halber ebenfalls als ethnischer Verband bezeichnet.

³⁰¹ ALTMANN/AL-SUADI, *Essen und Trinken*, 109.

³⁰² ESCHNER, *Essen*, 435.

³⁰³ BIRD, *Incident*, 350.

als nur Speisevorschriften zu gehen. Vielmehr nimmt sich der Apostel des Problems auf ekklesiologischer Ebene an:

Wie auch immer die konkrete Konfliktsituation ausgesehen haben mag, in jedem Falle gilt, dass Paulus auf Details keinen Wert legt, sondern den antiochenischen Zwischenfall von der besonderen auf die grundsätzliche Ebene erhebt. Ihm geht es nicht um ein Mehr oder Weniger an Toraobservanz, sondern um die Ekklesiologie.³⁰⁴

Die heftige Kritik, die Paulus gegen den Rückzug des Petrus richtet, lässt sich mit einem Blick auf das von ihm gezeichnete Bild der Ekklesia Christusgläubiger erklären. Da alle Gläubigen *einer in Christus* sind, muss sich die Zugehörigkeit jedes Einzelnen zu Christus auch ekklesiologisch widerspiegeln. Charakteristisch für die kollektive Identität Christusgläubiger ist eine egalitäre Gemeindestruktur (Gal 3,28), die auch entscheidend auf die personale Identität der Gläubigen Einfluss nimmt – allen voran dadurch, dass sie etablierte gesellschaftliche Deutungskategorien veraltet erscheinen lässt. Dieser neuartige Ansatz wird aber verhindert, wenn innerhalb der Ekklesia nicht auf die Darstellung jüdischer Identität verzichtet wird. Da ohne diese rituellen Mindeststandards das Mahl scheitert, wirken diese als „boundary markers“. Es geht schließlich um eine konkrete Abgrenzung und Wirkung nach außen, dass man mit anderen nur dann isst, wenn sich jene an die vorgegebenen Marker halten. Liest man den Antiochenischen Konflikt als Setting für die aktuelle Situation in Galatien, so lässt sich an ihm das Ringen zweier Programme von kollektiver Identität ablesen, die sich durch ihre distinktive und integrative Zielrichtung diametral gegenüberstehen.

4.2.1.2 *Das Mahl als identitär aufgeladener Moment*

Wenn beim Antiochenischen Zwischenfall die innere Linie der paulinischen Gegner dargestellt ist, die die Einhaltung der Mindeststandards im Sinne einer Abgrenzung nach außen forcieren, so ist der Schluss erlaubt, dass diese hier ein distinktiv gesteigertes Verständnis kollektiver Identität haben. Die kulturelle Formation dieses Verständnisses lässt sich durch die Einforderung des *ἰουδαΐζειν* beschreiben. Paulus kritisiert diese folglich deshalb, weil sie seiner eigenen Vorstellung im Kern widerspricht. Nach seinem Ermessen muss das gemeinsame Mahl von Juden- und Heidenchristen barrierefrei gegeben sein, was für sein integrativ gesteigertes Verständnis kollektiver Identität in Christus spricht. Dass es hier um kollektive Identität geht, wird dabei vom Kontext unterstützt, da dieser mit ethnisch-sozialen Begriffen³⁰⁵ aufgeladen ist. Die personale Identität der Christusgläubigen ist gerade auch dort betroffen, wo ihnen ohne die genannten Mindeststandards die Teilnahme am Mahl nicht möglich ist. Die Einforderung dieser Standards geht weit über die praktischen Probleme beim Mahl in Antiochien hinaus. Was Paulus an dieser Stelle konkret vermeiden möchte ist, dass „Judaisierungsdruck auf

³⁰⁴ STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 99; „Die Aufkündigung der Tischgemeinschaft in Antiochien ist deshalb für den Apostel keine Frage der Mahlpraxis, sondern des Gemeindeverständnisses.“, a.a.O.

³⁰⁵ Für eine ethnische Dimension sprechen in Gal 2 verwendete Begriffe, wie etwa *ἰουδαΐζειν* und *ἰουδαϊκῶς*, beziehungsweise *τὰ ἔθνη* und *ἔθνικῶς*, vgl. für eine genauere Untersuchung dieser Begriffe und deren Bedeutungsspektrum ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 167-183.

Heidenchristen³⁰⁶ aufkommt oder dass sie in Folge dessen ausgegrenzt werden.³⁰⁷ Im Konkreten nimmt er Anstoß daran, dass ein gemeinsames Mahl scheitert, was ganz und gar dem ekklesiologischen Verständnis des Apostels widerspricht. Da Petrus durch seinen Rückzug diesen „boundary marker“ nicht beseitigt, lässt er auch ein distinktiv gesteigertes Prinzip von kollektiver Identität gewähren, das auf Abgrenzung statt Entgrenzung setzt! Besonders beim gemeinsamen Mahl ist diese Form der Trennung fatal, da die Ekklesia *den Ort* darstellt³⁰⁸, in der die Gleichheit aller Getauften in Christus lebensweltlich dargestellt werden kann und muss. Zur Stellung des Mahls sei hier auf Mußners Aufsatz mit dem vielzitierten Titel „Das Wesen des Christentums ist synesthiein“³⁰⁹, also miteinander essen, verwiesen, der die entscheidende und identitätssichernde Rolle der Mahlgemeinschaft bereits im Titel auf den Punkt bringt. Dass das Essen als „identity marker“ in vielen Kulturen und auch für Paulus³¹⁰ eine wichtige Rolle spielt, gilt als unbestritten, die Behandlung des sozialen Wesens von Mahlpraktiken hat daher auch in der Bibelwissenschaft Einzug gehalten, da dort wichtige kulturelle Prozesse stattfinden:

In ihnen [den bibelwissenschaftlichen Arbeiten zum sozialen Charakter des Mahls] wird nun der Einsicht Rechnung getragen, dass Mähler und ihre Gestaltung eine hohe soziale und auch symbolische Bedeutung haben und nicht nur ‚Treibstoff‘ für den menschlichen Körper sind. So wurde die Perspektive auf die Menschen neu gewonnen, darauf, wie sie sich verstehen: ihre Selbstwahrnehmungen, Zugehörigkeiten, Affinitäten und Verknüpfungen. All dies drückt sich beispielsweise durch die Wahl von Mahlpartnerinnen und Mahlpartnern aus: Ein Mensch ‚ist‘ nicht nur, was er isst, sondern er ‚ist‘ auch, mit wem er isst (und trinkt).³¹¹

Im Moment des gemeinsamen Mahls werden ethnische und kulturelle Gemeinsamkeiten wie Unterschiede anderen gegenüber verdeutlicht und lebensweltlich erfahrbar. Durch Essen und Trinken „entwickelten sich die religiösen Unterscheidungen und Ausgrenzungen – wer ‚wir‘ waren und wer ‚die

³⁰⁶ BACHMANN, *Identität*, 589.

³⁰⁷ Petrus und Barnabas scheinen sich diesem Druck nicht zu widersetzen. Auch Barnabas lässt sich von der Heuchelei des Petrus mitreißen (Gal 2,13). Paulus steht nach diesem Argumentationsduktus zwar alleine da, was scheinbar seine Position schwächt. Er unterstreicht damit aber auch seine eigene Standhaftigkeit, er wird „zum Einzelkämpfer für das Evangelium“. Hier sind die Parallelen zur Situation in Galatien deutlich, wo er sich alleine den dortigen Irrlehrern gegenüberstellt. Den Galatern dient er dabei als Vorbild an Standhaftigkeit, sich deren Lehren zu widersetzen, ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 162.

³⁰⁸ Vgl. dazu etwa STEIN, *Frühchristliche Mahlgemeinschaften*, 100: „Was also im antiochenischen Konflikt deutlich zutage tritt, ist ein zentrales Anliegen paulinischer Mahldeutung, das sich [...] auch unter veränderten Konfliktkonstellationen und sozialen Bedingungen durchziehen wird, nämlich dass die Tischgemeinschaft der Ort gemeindlichen Lebens ist, an dem das Wesen der Gemeinschaft am klarsten und dichtesten zutage tritt. Deshalb geht es beim gemeinsamen Essen und Trinken nicht nur und nicht einmal in erster Linie um Sättigung, sondern vor allem um die Übersetzung des Glaubens in eine sichtbare Sozialgestalt und Handlungsgröße.“

³⁰⁹ MUßNER, Franz: *Der Galaterbrief*. (HThK), Freiburg im Breisgau, 1974.

³¹⁰ Auch außerhalb des Galaterbriefes lassen sich Passagen finden, in denen Paulus unterschiedliche Auffassungen beim gemeinsamen Mahl thematisiert. In der Gemeinde in Korinth schwelt die innerchristliche Auseinandersetzung, ob der Verzehr von Götzenopferfleisch rechtmäßig ist (1 Kor 8,1-13 und 1 Kor 10,23-11,1), in Rom dagegen verzichtet eine Gruppe auf den Verzehr von Fleisch und Wein, der eine andere ohne Speisetabus entgegensteht, vgl. WOLTER, *Kompromiss*, 172-174. Dass konkrete Fragen des gemeinsamen Mahls alltägliche Fragen der Christusgläubigen darstellen, die für diese auch eine gewisse Relevanz hatten, wird an der Rezeption der Thematik in den Gemeinden in Korinth, Rom und Galatien bei den Antwortschreiben des Paulus mehr als deutlich.

³¹¹ ALTMANN/AL SUADI, *Essen und Trinken*, 8.

Anderen“³¹² und das gilt natürlich auch gerade für die von Paulus gegründeten Gemeinden. Die Trennung beim Mahl widerspricht daher im Kern dem identitären Verständnis des Apostels, das nicht Gruppen, die von Geburt an grundverschieden sind, voneinander trennen, sondern untereinander einen soll. Wie wichtig eine angemessene Feier des Herrenmahls ist, schildert Paulus nicht nur im Galaterbrief. Besonders in 1 Kor 11,17-34 setzt sich der Apostel mit einer unangemessenen Feier des Herrenmahls auseinander und tadelt dort die Gemeinde, weil sie das Mahl zeitlich oder räumlich aneinander vorbei feiert. Das Herrenmahl definiert sich allerdings stets dadurch – sei es im Galater- oder im ersten Korintherbrief –, dass während der Mahlpraxis keine gesellschaftlichen Abstufungen virulent sind. Ein „Herrenmahl“ und somit kein profanes Festmahl ist es nur dann, wenn „für alle sichtbar und spürbar wird, dass durch die Taufe alle ‚einer in Christus‘ geworden (Gal 3,27f), alle in den gleichen Leib hineingetauft – und damit gleichwertige, wenn auch unterschiedliche Glieder des gleichen Leibes sind (1 Kor 12,12-26)“³¹³. Es geht nicht einfach nur um ein Sättigungsmahl, „sondern um die Erinnerung und Vergegenwärtigung Jesu und seiner Hingabe bis zum Tod“³¹⁴. Genau an diesem Punkt entscheidet sich, „ob das Geglaupte ‚wahr‘ ist; ob es stimmt, dass durch die Taufe ein neuer ‚Leib‘ auf dieser Erde entsteht, eben der ‚Leib Christi‘ (1 Kor 12,27)“³¹⁵. Die Substruktur der Passagen 1 Kor 11,17-34 und Gal 2,11-14 ist somit dieselbe:

Hier wie dort ist die christliche Kommensalität, die als institutionalisierte Handlung [...] die Identität der an Jesus Christus Glaubenden und auf ihn Getauften abbildet, dadurch bedroht, dass die Gemeinde bei der Mahlfeier in Gruppen zerfällt. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass es in Antiochien die Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christen war, die den Dominanzanspruch erhob, während in Korinth die ekklesiale Einheit der christlichen Mahlgemeinschaft durch sozio-ökonomische Differenzen in den Hintergrund gedrängt wird.³¹⁶

Auch wenn die konkreten Anlässe, die beim gemeinsamen Herrenmahl zum Problem werden, in den genannten Briefen verschiedener Natur sind, sind sie dennoch vergleichbar, da es im Moment des Mahls um die Darstellung von der kollektiven Identität Christusgläubiger geht, der zufolge jeder Mahlteilnehmer mitgenommen wird. Wird es für den Einzelnen nicht mehr spürbar, dass es sich um ein Mahl in Erinnerung an Christus handelt, verfehlt es seine Grundintention. In Hinblick auf dieses ekklesiologische Verständnis, verwundert es nicht, dass das Verhalten des Petrus massiv von Paulus kritisiert wird. Seinen Widerstand gegen Petrus bringt Paulus dabei wieder mit der Wahrheit des Evangeliums zusammen, der man begrifflich noch öfter im Brief begegnet. In jedem Fall scheint es so,

³¹² BECHMANN, *Spiegelbild der Gesellschaft*, 27. So auch Bauks: „Speisenormen entwerfen die Identität von ‚uns‘ und ‚den anderen‘“, BAUKS, *Man ist, was man isst*, 13.

³¹³ EBNER, *Fest*, 21. In 1 Kor 12 nutzt Paulus die Metapher vom Leib und den Gliedern nicht, um hierarchische Unterschiede zu legitimieren, sondern um zu zeigen, dass jedes Gemeindemitglied in seiner Funktion und mit seinen Fähigkeiten absolut gleichwertig ist. Auch hier zeichnet sich das Bild einer auf Christus gründenden Identität fort, das Paulus vorschwebt und sich für eine Annullierung gesellschaftlich bedingter Unterscheidungen innerhalb der Gemeinde stark macht.

³¹⁴ BAUER, *Ohne einander essen*, 16.

³¹⁵ EBNER, *Fest*, 21.

³¹⁶ WOLTER, *Identität und Ethos*, 157.

als seien „die praktischen Probleme der Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen [...] beim Aposteltreffen nicht gelöst worden zu sein“³¹⁷. Petrus erweckt den Anschein, ihnen durch seinen Rückzug aus dem Weg gehen zu wollen, Paulus stellt sich diesen jedoch energisch entgegen und zeigt bereits hier, dass heidnische Christusgläubige keine Kompromisse einzugehen haben. Der Apostel steht für sein Verständnis von integrativ gesteigerter kollektiver Identität in Christus ein und verteidigt es gegen ein anscheinend distinktiv gesteigertes Verständnis, das durch die kulturellen Mindeststandards als „boundary markers“ von anderen abgrenzt. Eine Ekklesia aber, in der manchen Christusgläubigen die Teilnahme am gemeinsamen Mahl aufgrund ihrer heidnischen Herkunft verwehrt ist, käme nichts anderem als einer Verklärung der kollektiven Identität in Christus gleich.

4.2.2 Die Aufhebung der trennungsstiftenden Unterschiede zwischen jüdischen und heidnischen Christusgläubigen (Gal 2,15-18)

Der Antiochenische Zwischenfall in Gal 2,11-14 und die dort scheiternde Mahlgemeinschaft von Christusgläubigen heidnischer wie jüdischer Herkunft ist das Setting, in dem Paulus seine weitere Argumentation entfaltet. In Gal 2,16 tritt zum ersten Mal der *vóμος* in Erscheinung; ihn gilt es also in unmittelbarem Zusammenhang mit der eben beschriebenen Passage und auch mit der Darstellung jüdischer Identität innerhalb der Ekklesia in Verbindung zu bringen. Zum in der Forschung viel diskutierten Vers 2,16 wird mit einem „wir“ (2,15 ἡμεῖς) hingeleitet. Paulus nennt sich sowie alle Judenchristen – gemeint sind wohl auch die in den vorherigen Versen genannten – in einem Atemzug, charakterisiert sich und sie als Juden *von Natur aus* (2,15 φύσει Ἰουδαῖοι) und erreicht so eine Gegenüberstellung mit den Heiden, die, mangels Erwählung durch Gott und Gesetz, aus jüdischer Sicht Sünder sind (ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί).³¹⁸ Paulus blickt hier ganz bewusst mit jüdischen Augen: Die Argumentation geht nämlich von der gesellschaftlich und kulturell etablierten Unterscheidung zwischen Juden und Heiden aus und setzt sich in dem sozial-ethnischen Kontext fort, den Paulus bereits mit Gal 2,11 eröffnet hat. Juden und Heiden wirft er nicht einfach in einen Topf. Der Balanceakt des Abschnitts, das sei vorweggenommen, liegt in der bleibenden „Erwählung Israels und gleichzeitige[n] Akzeptanz

³¹⁷ FREY, *Galaterbrief*, 251. Manche Fragen, wie etwa der Umgang im Alltag mit den bisherigen Speisevorschriften der Judenchristen, stellen sich erst im Nachgang des Apostelkonvents im Jahre 48/49 n. Chr. (vgl. dazu Gal 2,11-14). Dass gerade diese alltäglichen Probleme besonderes Eskalationspotential bergen, leuchtet ein, vgl. dazu a.a.O. Auch wenn im Konvent der Verzicht auf beispielsweise Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktes als Kompromisslösung für das gemeinsame Mahl jüdischer und heidnischer Christusgläubiger erarbeitet worden ist, scheint dieser Minimalkonsens noch nicht auszureichen, um alle praktischen Probleme aufzulösen, vgl. WECKWERTH, *unrein*, 33. Andererseits könnte der auf dem Konvent erzielte Konsens auch nicht von allen Gemeinden als absolut verbindlich anerkannt worden sein, sonst wäre etwa der Antiochenische Zwischenfall nicht denkbar gewesen, vgl. ORTKEMPER, *Stationen*, 6.

³¹⁸ Durch die Erwählung Israels werden Nichtjuden als Sünder ausgewiesen, so lautet der Standpunkt aus jüdischer Sicht. Als Zeichen der Erwählung erhielt Israel die Tora und den damit verbundenen Willen Gottes, die es für Juden gleichermaßen umzusetzen gilt, da sie das Verhältnis zu Gott beschreiben. Weil die Heiden auch die Tora nicht haben, bleibt für sie nichts anderes als der Status des Sünders.

nichtjüdischer Christusgläubiger als gleichberechtigte Teilhaber des eschatologischen Gottesvolkes³¹⁹ begründet. Heidenchristen sind immer noch Heiden und Judenchristen immer noch Juden, es verliert sich nur die Bedeutung dieser ethnischen Unterschiede für diejenigen, die an Christus glauben. Anders formuliert geht es um die Frage, inwieweit etwa Speisegebote als Bestandteil einer kulturellen Formation, die traditionell jüdische Identität ausdrücken, eine Rolle für die Zugehörigkeit zur Ekklesia³²⁰ spielen. Die galatischen Agitatoren scheinen hier zumindest eine grundlegend andere Auffassung zu teilen als der Apostel dies tut.

4.2.2.1 Die „Werke des Gesetzes“

Wichtig sind die Art und Weise, wie Paulus anschließend argumentiert. Er äußert sich in Gal 2,15 vom *jüdischen* Standpunkt aus und greift somit das (inner-)jüdische Selbstverständnis auf: Sie sind von Natur aus Juden und keine heidnischen Sünder, sondern gehören auch zum von Gott erwählten Volk Israel.³²¹ Dies geschieht im Sinne einer „exklusiven Entgegensetzung von Juden und Heiden in Verbindung mit der einseitigen Zuschreibung des Sünderseins an die Heiden“³²². Bei dieser Gegenüberstellung wird schnell deutlich, dass sie von der gesellschaftlich etablierten Gegenüberstellung „Jude – Heide“ dominiert wird. Paulus zielt an dieser Stelle nicht darauf ab, Juden(-christen) positiv oder Heiden(christen) negativ darzustellen beziehungsweise qualitative Unterschiede beider Ethnien aufzuzeigen. Seine Intention ist es zum einen, zu zeigen, um wie viel gewaltiger der Schritt der Judenchristen zum Glauben an Jesus Christus hin ist. Dass die Heiden diesen gehen, scheint einleuchtend zu sein, denn sie sind bereits Sünder und ihnen bleibt sozusagen kaum eine andere Wahl. Dass sich aber Juden(christen) zu Jesus Christus bekennen, ist in dieser Argumentation der mutigere und bedeutsamere Schritt, da sie ja vermeintlich mehr zu verlieren haben.³²³ Die einleitend als „wir“ dargestellten Personen haben sich bemerkenswerterweise für den Christusglauben entschieden – trotz ihres Judeseins und nicht etwa mangels Alternativen, wie man den Heiden unterstellen könnte.³²⁴ Das heißt, dass seine Argumentation in eine andere Richtung läuft; in Abgrenzung zur Aussage in Gal 2,15 formuliert Paulus im darauffolgenden Vers nämlich den *judenchristlichen* Konsens. Findet sich in 2,15

³¹⁹ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 160. Der Autor differenziert dabei innerhalb des Begriffes „Gottesvolk“. Er weist zum einen das erwählte Gottesvolk Israel und zum anderen das eschatologische Gottesvolk als zwei verschiedene Ausprägungen dessen aus. Zentral in diesem Abschnitt sei somit die Frage, ob die Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel Voraussetzung ist, um auch zum eschatologischen Gottesvolk zu gehören, vgl. a.a.O., 158ff.

³²⁰ Die Ekklesia ist bei Paulus als Abbild der Gottesfamilie zu verstehen. Wer vollgültiges Mitglied der Gottesfamilie ist, muss auch vollgültiges Mitglied der Ekklesia sein und umgekehrt. Verweigert man Christusgläubigen das eine, so schließt man sich auch vom anderen aus.

³²¹ Vgl. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 7.

³²² ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 8.

³²³ Die Menschen der von Paulus gegründeten Gemeinden erfuhren ihre kulturelle Sozialisation außerhalb christlicher Familien, nämlich im jüdischen oder heidnischen Umfeld. Aus diesem Grund sei das Leben derer in Christus auch durch einen tiefen Einschnitt von ihrem vorherigen Leben getrennt. Dieser Unterschied mache sich lebensweltlich in einer anderen sozialen Identität bemerkbar, vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 136.

³²⁴ Vgl. MERKLEIN, *Studien*, 304f.

demnach noch das *jüdische* Selbstverständnis, wechselt diese Perspektive in 2,16 auf das spezifisch *judenchristliche* Selbstverständnis, das der Apostel fast schon formelhaft ins Gedächtnis ruft.³²⁵ Der Vers des dort beschriebenen Konsenses lässt sich folgendermaßen strukturieren:

Gal 2,16

εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου	aber <da> wir wissen, dass der Mensch nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird,
ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,	sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus,
καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν,	haben wir auch an Christus Jesus geglaubt,
ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ	damit wir aus Glauben an Christus gerechtfertigt werden
καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,	und nicht aus Gesetzeswerken,
ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.	weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird.

Auffällig ist auf den ersten Blick die mehrfache Wiederholung einzelner Aussagen zur Rechtfertigung des Menschen. Gal 2,16 selbst lässt sich zur besseren Übersicht in drei Teile gliedern, die sich im Wortlaut ähneln und „von denen jeder den Rechtfertigungsgedanken in fast gleichem Wortlaut, aber mit je unterschiedlicher logischer Stellung zum Ausdruck bringt“³²⁶. Der Hauptsatz beginnt mit „auch wir“ (καὶ ἡμεῖς) und bezieht sich somit auf die Beteiligten des Antiochenischen Zwischenfalls mit Petrus und jenen, deren jüdisches Selbstverständnis soeben knapp aufgezeigt wurde. Auch wenn der Wortlaut nahezu gleich klingt, endet der Vers 2,16 mit der Bestätigung, dass aus den *Werken des Gesetzes* keine Rechtfertigung kommen könne, was in den vorherigen Versteilen zumindest noch nicht ausgeschlossen war: „Der Kausalsatz nun schließt die Möglichkeit einer Rechtfertigung ἐξ ἔργων νόμου überhaupt aus.“³²⁷ Da Paulus Gal 2,16 in den Kontext vom Streit mit Petrus stellt, attestiert Kertelge an dieser Stelle gar „die Bedeutung eines theologischen Hauptarguments“³²⁸ und Söding „dem Wort und der Sache nach ein theologisches Leitthema“³²⁹. Das Leitthema, das er hier in 2,16 anreißt, ist die Rechtfertigung des Menschen aus Glauben und nicht aus den *Werken des Gesetzes*, das in der viel diskutierten antithetischen Gegenüberstellung ἔργα νόμου – πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ seinen Brennpunkt findet. Die Frage, was Paulus genau damit verfolgt, wenn er diese Gegenüberstellung tätigt, und was unter den *Werken des Gesetzes* zu verstehen ist, ist in der Forschung heftig diskutiert und umstritten. Vor allem Rufe nach einem fortwährend holistischen Verständnis der ἔργα νόμου werden laut, das sich

³²⁵ Vgl. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 7-9.

³²⁶ KERTELGE, *Rechtfertigung allein aus Glauben*, 69.

³²⁷ ULRICHS, *Christusglaube*, 129f.

³²⁸ KERTELGE, *Rechtfertigung allein aus Glauben*, 69.

³²⁹ SÖDING, *Kriterium der Wahrheit*, 194.

vermeintlich im ganzen Verlauf des Galaterbriefes zeichnet. Die Zielsetzung des Paulus wirft Fragen auf, die Thomas Söding für die Positionen von Bultmann, Käsemann, Wilckens und Sanders auf den Punkt bringt³³⁰:

Geht es um die Errettung des Menschen vor dem Zwang zur Selbstrechtfertigung? Um die Durchsetzung des Machtanspruchs Gottes? Um die Rettung derer, die am Anspruch des Gesetzes und ihres eigenen Gewissens scheitern? Um die Würdigung des Gekreuzigten als des einzigen Heilmittlers?

Frey gibt einen präzisen Überblick über die verschiedenen Lösungsansätze, die sich für diese Passage finden lassen. Er verwirft in diesem Zusammenhang Bultmanns These über den Zwang zur Selbstrechtfertigung, die auch sonst von den meisten Exegeten abgestritten wird, erklärt, dass Dunn in Gal 2,16 konkrete „*boundary markers*“ des Judentums (etwa Beschneidung oder Speisegebote) sieht, führt Michael Bachmann³³¹ an, der in den Werken des Gesetzes *Halakhot*, also konkrete Vorschriften der Tora, erkennt und andere Exegeten³³², die darin etwa die Erfüllung von gesetzeskonformen Taten oder gesetzeskonformen kultischen Handlungen erkennen. Er schlussfolgert des Weiteren in Verbindung mit der Qumran-Parallele (4QMMT C 27-31)³³³, der einzigen syntaktisch vergleichbaren Stelle, in der von den „Werken der Tora“ die Rede ist, dass mit den *Werken des Gesetzes* „das gesetzeskonforme Handeln im Blick“³³⁴ sei, wobei er das Leben mit der Tora in ihrer Gesamtheit und keine einzelnen Bestimmungen meine.³³⁵ Auch wenn die eben nur kurz beschriebene Forschungslandschaft sehr heterogen ist, so kann man dennoch festhalten, dass sich die *Werke des Gesetzes* im Raum der „ganz grundsätzlichen, lebenspraktisch verankerten jüdischen Identitätssymbole“³³⁶ abspielen oder anders formuliert solche Regelungen gemeint sind, „die Juden von Nicht-Juden unterscheiden“³³⁷ und somit sowohl inklusiven, als auch exklusiven Charakter haben können. In welcher speziellen Funktion die ἔργα νόμου und auch der νόμος selbst auftreten, gilt es immer am Kontext zu erarbeiten und an dieser Stelle kommt der in Gal 2,11-14 beschriebene

³³⁰ SÖDING, *Kriterium der Wahrheit*, 199. Die folgenden Fragen und dazugehörigen Anmerkungen sind von ihm im Wortlaut übernommen.

³³¹ Vgl. dazu etwa BACHMANN, Michael.: Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus, in: ders., *Antijudaismus im Galaterbrief?* (NTOA 40), Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 1999, S.1-32.

³³² Er nennt beispielhaft Avemarie, Das und Haacker.

³³³ Landmesser macht darauf aufmerksam, dass bei dieser Stelle die Formulierung *miqsāt ma'asê tôrâh* („einige der Werke des Gesetzes“) problematisch sei. Durch die Einschränkung, es gehe eben nur um *einige* Werke des Gesetzes, könne dort nicht von einer ganzheitlichen Gesetzeserfüllung die Rede sein. Aus diesem Grund nennt er den Vergleich zu Paulus hermeneutisch wenig überzeugend und verweist auf den Text des Apostels selbst, den es bei der Interpretation der ἔργα νόμου zu berücksichtigen gilt, vgl. LANDMESSER, *Umstrittener Paulus*, 405.

³³⁴ FREY, *Judentum*, 62.

³³⁵ Vgl. FREY, *Judentum*, 60-62.

³³⁶ SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 131. Bieberstein bezeichnet ganz konkret, dass mit den „Werken des Gesetzes“ jüdische Identitätsmerkmale wie Beschneidung, Speisegebote oder die Einhaltung eines Festkalenders gemeint sind. Sie hätten dabei die Funktion zum einen Identität nach innen herzustellen, zum anderen eine Grenze nach außen zu ziehen, die Juden von den „Völkern“ unterscheiden sollte, vgl. BIBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 259.

³³⁷ BACHMANN, *Auslegung zweier Genetivverbindungen*, 108.

Antiochenische Zwischenfall ins Spiel. Die Rahmenbedingungen dort sind nämlich sozial-ethnischer Natur, sie sind definiert durch das scheiternde Mahl von Christusgläubigen jüdischer und heidnischer Herkunft. Die verwendeten Begriffe, wie etwa *ῥουδαῖζειν* und *ῥουδαϊκῶς*, beziehungsweise *τὰ ἔθνη* und *ἔθνικῶς*, unterstreichen dabei die sozial-ethnische Dimension, innerhalb derer Paulus argumentiert. Es liegt daher nahe, dass an dieser Stelle mit den Gesetzeswerken nicht moralisch gute Werke gemeint sind, die zum Scheitern der Mahlgemeinschaft führen, sondern „Dinge, die Juden von Heiden trennen: Im Kontext dieses Abschnitts [...] sind es spezifisch die *Werke des Gesetzes*, denen zufolge Juden nicht mit Heiden essen“³³⁸. Das heißt konkret, dass Paulus die „boundary markers“, durch die das gemeinsame Mahl letztendlich scheitert, identitär eng mit dem Gesetz und damit auch der Beschneidung in Verbindung sieht.³³⁹ Blickt man zurück auf den Anfang des zweiten Kapitels, verhärtet sich diese Annahme. Dort werden die parallelen Strukturen deutlich, die Paulus beim Auftreten der falschen Brüder in Jerusalem (2,3-5) und der Jakobus-Leute in Antiochia (2,11-14) verwendet. Daraus lässt sich ableiten, „dass Paulus die Beschneidungsforderung der Jerusalemer ‚Falschbrüder‘ und die mit den rituellen Speise- und Reinheitsgeboten begründete Intervention der Jakobusleute gegen eine jüdisch-heidnische Tischgemeinschaft als sachlich eng verbunden betrachtet“³⁴⁰. Das lässt auch den Schluss zu, dass sich Paulus bereits gegen den Kompromiss beim Mahl stellt, um sich im weiteren Verlauf der Argumentation erst recht gegen Beschneidung und Gesetz positionieren zu können. Entscheidend ist aber vor allem das Ergebnis: Es wird das Bild einer Gemeinde gezeichnet, durch die eine Trennlinie gezogen wird, die es dort aber nicht geben darf, wo alle *einer in Christus* sind. Paulus reibt sich also vor allem daran, dass der *νόμος* nach diesem Verständnis *exklusiven* Charakter hat. Er hat in Gal 2 die ethnisch *exklusive* Funktion, Menschen jüdischer Wurzeln als solche auszuweisen und zugleich von jenen mit nicht-jüdischen Wurzeln abzugrenzen. Aus diesem Grund lässt sich schlussfolgern, dass der *νόμος* hier im Sinne eines „boundary markers“ und Bestandteil einer kulturelle Formation auftritt, die eine distinktiv gesteigerte Form kollektiver Identität zum Ausdruck bringt, deren Impetus die Abgrenzung nach außen ist – und das innerhalb der Zusammenkunft Christusgläubiger! Die Verwendung des *νόμος* widerspricht hier also gleich in doppelter Weise der kollektiven Identität Christusgläubiger: zum einen, weil er deren Gleichrangigkeit blockiert, zum anderen, da er innerhalb der Versammlung

³³⁸ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 101.

³³⁹ Auch Eschner sieht den Antiochenischen Zwischenfall nicht einfach nur auf die Mahlgemeinschaft beschränkt, sondern ganzheitlicher. In dessen Zentrum stehe „die grundsätzliche Frage nach der Relevanz der Beschneidung und der Verpflichtung der Heidenchristen auf das Gesetz mit Bezug auf deren Verhältnis zu Gott“, ESCHNER, *Essen*, 435. In diese Richtung schlussfolgert auch KÜNG, *Judentum*, 460f.: „Anscheinend setzt Paulus ein Zugeständnis an die eingeforderten rituellen Standards beim gemeinsamen Mahl mit einer Zusage an ein anderes Gesetzesverständnis gleich. Aus diesem Grund möchte er dies unbedingt verhindern, da er sonst zusehen müsste, wie seine Verkündigung in die falsche Richtung läuft.“

³⁴⁰ GIELEN, *Ihre Kinder*, 135.

Christusgläubiger betont, was dort keine Rolle mehr spielen darf: wer jüdischer Abstammung ist und wer nicht.

Dass der νόμος an dieser „jüdischen“ Abgrenzung von den Heidenchristen Schuld trägt, wird dadurch gestützt, dass Paulus direkt im Anschluss an die Szene auf die Gerechtigkeit aus Glauben und nicht aus den *Werken des Gesetzes* aufmerksam macht (Gal 2,16). Er scheint die Thematik um den νόμος direkt in Bezug zum Scheitern der Gemeinschaft zu stellen und auch als dessen Ursache zu sehen. An Einheit oder gemeinsames (Herren-)Mahl mit den Heidenchristen ist für Judenchristen hingegen ohne das Gesetz hier nicht zu denken. Gerade beim Mahl ist diese Gemeinschaft aber unablässig, wenn die Gemeinde Christusgläubiger als Einheit funktionieren soll. Den Konflikt in Antiochien als auch die Berufung auf die *Werke des Gesetzes* gilt es auf identitärer Ebene zu deuten. Kerngedanke des Apostels ist eine barrierefreie Mahlfeier, bei der „boundary markers“ keinen Platz haben:

Es ging ihm letztlich nicht einmal um den Gegensatz von nichtjüdischen und jüdischen Tischsitten, sondern im Kern um die Aufrechterhaltung der gemeinsamen Mahlfeier als Ausdrucksform dafür, dass in Christus Juden und Nichtjuden zu einer neuen Gemeinschaft miteinander zusammengeschlossen sind.³⁴¹

Je nach Kontext können Gesetz und Gesetzeswerke aber auch anders verstanden werden. Es geht vor allem in Gal 3-5 um die Erfüllung aller Gebote und somit um ein holistisches Verständnis, wenn das Gesetz und dessen Werke im Kontext von Verheißung und Sohnschaft Abrahams auftreten.³⁴² In Gal 2 begegnet einem der Ausdruck ἔργα νόμου jedoch im Rahmen eines ganz praktisch verankerten Problems und im Sinne einer Abgrenzung nach außen. Dieses übergeordnete Verständnis kollektiver Identität, dessen kulturelle Formation sich durch das distinktiv gebrauchte Gesetz ausdrückt, scheint auch bei den galatischen Agitatoren dahinterzustecken. Dass vor allem die Trennung vom Rest der Menschheit im Vordergrund steht, ist Ergebnis der ἔργα νόμου als „boundary markers“, wie auch immer diese in der beschriebenen Szene genau ausgesehen haben. Das lässt Paulus offen; was jedoch genau beschrieben wird, ist deren *Wirkung* – und die spiegelt sich in einer getrennt speisenden Gemeinde wider, was ihm sicherlich nicht gefallen kann.

4.2.2.2 Die Rechtfertigungslehre innerhalb der Argumentation

Mit dem eben beschriebenen Zugang entpuppt sich die identitäre Wirkung verschiedener kultureller Formationen als wichtige Antriebsfeder bei der Argumentation des Apostels, die Rechtfertigungslehre³⁴³ fügt sich innerhalb dieser Argumentation ein; entfaltet wird diese in Gal 2

³⁴¹ ALTMANN/AL-SUADI, *Essen und Trinken*, 8.

³⁴² Vgl. STETTLER, *Endgericht*, 26; mit den Untersuchungen von Wilk, Bachmann, Bendik, Frey und Hofius, vgl. a.a.O., (Anm. 105) 26.

³⁴³ Durch die galatische Krise veranlasst, bestimmte Paulus im Galaterbrief zum ersten Mal, wie sich Tora bzw. Gesetz und die Gerechtigkeit vor Gott zueinander verhalten. Aus diesem Grund könne man hier in Grundzügen bereits von einer Rechtfertigungslehre sprechen, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 310.

nämlich nicht tiefschürfend.³⁴⁴ Es klingt in Gal 2,15-21 wie in einer Ouvertüre eher eine Zusammenstellung von Themen an, die im weiteren Verlauf des Briefes³⁴⁵ inhaltliche Schwerpunkte sein werden:

Rechtfertigung aufgrund des Glaubens, eine neue Identität, die im Glauben an Christus gelebt wird, und der unüberbrückbare Gegensatz zwischen einer Gerechtigkeit, die durch die Befolgung des Gesetzes erreicht werden soll, und der Gerechtigkeit, die Gott in seiner Gnade durch Jesus Christus schenkt.³⁴⁶

Deswegen fungiert die Aussage über die Rechtfertigung aus Glauben eher als ein zielgerichtetes Argument, das man nicht anzweifeln kann, ein theologisch grundlegender *common sense* der angesprochenen Gemeinde, dessen Ablehnung die Grundlage für vieles entziehen würde.³⁴⁷ Paulus macht bewusst die antithetische Gegenüberstellung ἔργα νόμου – πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (2,16) „zur argumentativen Grundlage der Verteidigung seiner beschneidungsfreien Völkerweltmission“³⁴⁸. Wie dabei der Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ genau zu deuten ist, sorgt für exegetischen Zündstoff. Die Frage, ob es damit um den *Glauben an* oder die *Treue von* Christus geht und die Wendung somit als *genetivus obiectivus* oder *genetivus subiectivus* aufzufassen sei, spaltet zwei Lager.³⁴⁹ Gemeinsam ist beiden Definitionen, dass sowohl der Glaube als auch die Treue in Relation zu Jesus Christus verstanden werden müssen. Spricht Paulus in seinen Briefen davon, so ist damit immer die Relation zu Christus betont und gemeint, der Glaube ist natürlich immer der an Jesus Christus. Die vorliegende Arbeit folgt an dieser Stelle der Argumentation von Ulrichs:

Im Zusammenhang mit seiner Kritik am judenchristlichen Insistieren auf ἔργα νόμου reformuliert Paulus den Bundesnomismus mit dem nach seinem Verständnis einzigen identity marker: πίστις

³⁴⁴ Schweitzer nennt die Aussagen zur Rechtfertigung im Galaterbrief einen „Nebenkrater“, SCHWEITZER, *Mystik*, 300. Diese Bezeichnung wird dem jedoch bei weitem nicht gerecht. Die hier in konzentrierter Form dargebotene Rechtfertigungslehre ist das Hauptargument, auf das Paulus seine weitere Argumentation stützt und somit für das Verständnis des Briefes ein zentraler Pfeiler, vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, (Anm. 13) 161.

³⁴⁵ Das Thema der Rechtfertigung aus Glauben behandelt Paulus auch in Gal 3,6-9 in Bezug auf den Stammvater Abraham. Dort treten auch die Verheißung und der Segen als weitere Heilsgüter auf, die der Apostel an den Glauben gekoppelt sieht.

³⁴⁶ KLAIBER, *Galaterbrief*, 205.

³⁴⁷ Kraus schlussfolgert, worin der Impetus des Paulus begründet liege: „Ausgangspunkt der paulinischen Argumentation ist nicht die Gesetzesfrage, sondern die Gottesvolkproblematik, denn die ‚Werke des Gesetzes‘ sind jene ‚Kennzeichen‘, die konsequenterweise aus der Mitgliedschaft im Gottesvolk folgen“, KRAUS, *Volk Gottes*, 216; der Autor verweist dabei auf Dunn und Sanders, die diese Kennzeichen den „covenantal nomism“ bezeichnen, vgl. a.a.O. Verwiesen sei gegen Kraus darauf, dass der Text nicht vom Gottesvolk, sondern den Söhnen Gottes oder Abrahams spricht und dass eine Interpretation derer als Volk Gottes nicht zwingend notwendig ist. Zustimmung verdient sich seine These jedoch in dem Punkt, dass nicht die Frage nach dem Gesetz, sondern die nach der Gruppe Christusgläubiger der Argumentation zugrunde liegt.

³⁴⁸ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 161. Die Verkündigung unter den Völkern sieht Paulus auch als Zweck seiner Offenbarung an (vgl. Gal 1,16).

³⁴⁹ Vor allem Hays und Dunn haben grundlegend unterschiedliche Auffassungen zu diesem Thema. Siehe dazu Hays, Richard: *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11*. Cambridge, 2002, S. 249-297. Wright sieht in diesem Abschnitt die „Treue des Messias“ gemeint, durch die die Rechtfertigung eines Menschen geschieht, vgl. WRIGHT, *Rechtfertigung*, 101f. Womöglich meint Stettler genau dieses Momentum, wenn er von „Anfangsrechtfertigung“ spricht, die in Gal 3,1-5 beschrieben wird, vgl. STETTLER, *Endgericht*, 258.

Χριστοῦ. Zu dieser neuen Paulus-Perspektive fügt sich problemlos die traditionelle Sicht vom πίστις Χριστοῦ als Glaube an Christus.³⁵⁰

Ulrichs Beobachtung deckt sich mit dem vorliegenden Argumentationsduktus. Der Apostel behandelt hier nämlich gezielt Grundsätze seines *jüdischen* Glaubens und zeigt auf, wie dieser seinen konkreten Niederschlag im paulinischen Missionsdenken findet. Der Bezug zu seinen jüdischen Wurzeln spielt also für Paulus nach wie vor eine sehr große Rolle – das wird ja schließlich auch bei seinem Blick in die eigene Vergangenheit deutlich (vgl. Gal 1,13f.). Er kommt nämlich zu dem zentralen Ergebnis, dass auch Juden als Sünder befunden wurden:

Indem gerade Juden wie Petrus und Paulus zum Glauben an Christus kommen (was eben nicht bedeutet, dass sie fortan keine Juden mehr sind!), erkennen sie, dass auch sie ‚als Sünder befunden‘ und ‚in Christus gerechtfertigt‘ werden (vgl. Gal 2,17), dass also ‚der Mensch‘ – Jude wie Nichtjude! – nicht aus ‚Gesetzeswerken‘ von Gott gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Christus Jesus (2,16).³⁵¹

Die Mission an die Völker ist dabei die Stoßrichtung, nach der seine Argumentation vonstattengeht.³⁵² Der konkrete Kontext, in dem die Rechtfertigung des Menschen thematisiert wird, ist dabei das gemeinsame Mahl von Menschen jüdischer und Menschen heidnischer Wurzeln, die sich beide zu Christus bekannt haben. Dass der Lösung dieses Problems bei der Mission große Wichtigkeit zuteilwird, leuchtet gerade beim identitätsstiftenden gemeinsamen Herrenmahl ein. Somit sieht sich der Apostel mit der Frage „nach ethnischen Tabus beim gemeinsamen Essen über ethnische Grenzen hinweg“³⁵³ konfrontiert, er muss solche praktischen Probleme lösen, wenn seine Mission bei allen Menschen Erfolg haben soll. Man kann die Rechtfertigungslehre daher in diesem Kontext als Antwort auf die Frage verstehen, ob es richtig ist, dass Juden- und Heidenchristen zusammen essen – beziehungsweise, dass es falsch ist, wenn sie es nicht tun. Dass der Wortlaut dabei dreimal nahezu identisch ist, streicht den verbindlichen und unverrückbaren, ja fast schon formelhaften Charakter dieser Aussage umso mehr heraus. Das macht deutlich, mit welcher Vehemenz Paulus einen seiner Grundsätze verteidigt, der so lautet: Judenchristen wie er selbst oder auch Petrus „haben sich im Wissen, daß Gesetzeswerke nicht gerecht machen, zur Glaubenswende hin zu Christus entschieden mit dem Ziel, aus Glauben an ihn gerecht zu werden“³⁵⁴. Wer an den heilvollen Kreuzestod Christi glaubt, glaubt auch daran, dass mit ihm die Unterscheidung von Heiden und Juden innerhalb der Ekklesia ihre Gültigkeit verliert.

Damit eine kollektive Identität in Christus lebendig ist, ist deren lebensweltliche Umsetzung vonnöten, da kollektive Identität immer nur so stark sein kann, wie sie auch zum Denken und Handeln zu

³⁵⁰ ULRICHS, *Christusglaube*, 132.

³⁵¹ WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 164.

³⁵² Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 161f.

³⁵³ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 100.

³⁵⁴ BECKER, *Brief*, 43; an dieser Stelle verweist Becker auch auf Ps 142,2 LXX, wo die alttestamentliche Auffassung bezeugt sei, dass „kein Fleisch“ und somit auch keiner aus Gesetzeswerken für gerecht erklärt werden könne, vgl. a.a.O.

motivieren vermag.³⁵⁵ Im Umkehrschluss heißt das, dass derjenige eine durch Christus kommende Gerechtigkeit negiert, der die Gesetzeswerke weiterhin aufrechterhalten will, besonders dann, wenn dies im Sinne einer Abgrenzung von anderen Christusgläubigen geschieht, da dies auf eine distinktiv gesteigerte Form kollektiver Identität hinweist. Für Distinktion und Exklusivität innerhalb der Gemeinde Christi ist aber kein Platz. Wer sich nämlich selbst als gerecht wähnt, wenn er die *Werke des Gesetzes* einhält, und sich im Zuge dessen von anderen abwendet, setzt nicht die kulturelle Formation um, durch die Paulus die kollektive Identität in Christus reproduziert sieht. Die *Werke des Gesetzes* sind Bestandteil einer kulturellen Formation, die eine Identität objektiviert, welche nichts mit Christus zu tun hat. Aus diesem Grund tragen sie auch nichts dazu bei, wenn es um die Erlangung der Glaubenstraditionen einer kollektiven Identität in Christus geht. Selbiges trifft auch auf die personale Identität des Einzelnen zu, wofür die Rechtfertigung an dieser Stelle als Beispiel dient. So kann der Apostel schlussfolgern, dass aus den *Werken des Gesetzes* „kein Fleisch gerechtfertigt wird“ (2,16). Sich zu Christus zu bekennen, hat reale Konsequenzen, die sich von jedem Gläubigen erfahren lassen müssen und somit spürbare Auswirkungen auf die personale Identität der Christusgläubigen nach sich ziehen. Diese Konsequenzen finden gerade beim gemeinsamen Herrenmahl ihren Ort, an dem sie gelebt werden können, und drücken die Zugehörigkeit jedes Einzelnen zu Christus durch eine egalitäre Gemeindestruktur aus. Der Glaube bildet sich innerhalb der Gemeinde dadurch ab, dass jedes Mitglied als Ausdruck seiner Gottes- und Abrahamssohnschaft auf Augenhöhe angenommen wird (vgl. Gal 3,26-29). In diesem Bekenntnis ist das Fundament für die Entwicklung einer „christlichen“ Identität gelegt, die sich vorher von einer jüdisch geprägten Identität³⁵⁶, die neben Christus Beschneidung oder Toraobservanz als zusätzliche Identitätsmarker definiert, abzulösen hatte, jedoch weiterhin auf Inhalte dieser jüdischen Identität, wie etwa die Sohnschaft Abrahams, zurückgreift.³⁵⁷ Diese Ablösung lässt sich an der jeweils differenten kulturellen Formation des Paulus und seiner galatischen Gegner ablesen und in gewissem Grad nachzeichnen. Während der Apostel die kollektive Identität in Christus durch eine egalitäre Gemeindestruktur ausgedrückt sieht (3,28) und somit im Sinne einer heidenchristlichen Integration an den Glauben koppelt, wird die Stoßrichtung seiner Gegner durch die *Werke des Gesetzes* im Sinne einer Abgrenzung oder Distinktion erkennbar. Zielt das Programm des Paulus auf eine spannungsfreie Einheit von Juden- und Heidenchristen ab, so definiert sich das Programm der Gegner seinen Darstellungen nach dadurch, dass sie Heiden bei der Versammlung Christusgläubiger nur unter Auflagen dulden. Dass dieser Abgrenzungsprozess nicht spannungsfrei über die Bühne geht³⁵⁸, ist nicht nur im Galaterbrief

³⁵⁵ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 132.

³⁵⁶ Judentum und vor allem Christentum kann man sich in der Antike zwar noch nicht als endgültig ausgeformte, eigenständige und klar definierte „Identitäten“ vorstellen. Ein gewisses „Grundmaß“ an Identität war jedoch schon vorhanden, vor allem jüdische Identitätssymbole waren in den Alltag eingebettet, vgl. BOYARIN, *Border Lines*, 1-7.

³⁵⁷ Vgl. ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 199.

³⁵⁸ Ortkeperer hält treffend fest: „Zugleich war die endgültige Trennung der Kirche vom Judentum ein äußerst schmerzlicher Prozess, der viele Wunden geschlagen hat – bis heute. Paulus selber hat mitten in diesen Konflikten

lebendig bezeugt. Deutlich wird an dieser Stelle auch, inwieweit die Identifikation einer Gruppe für die kollektive Identität entscheidend ist. Jede kollektive Identität ist nämlich immer nur so stark, wie sie Denken und Handeln einer Gruppe zu beeinflussen vermag. Dadurch, dass in Galatien trotz des Christusgeschehens „boundary markers“ wie den Gesetzeswerken Einfluss auf die Identität der Christusgläubigen beigemessen wird, sieht Paulus womöglich deren uneingeschränkte Identifikation mit und in Christus in Gefahr. Wer folglich danach trachtet, durch diese „boundary markers“ gerecht zu werden, kann nur scheitern, da sie nicht Bestandteil der kulturellen Formation sind, durch die die kollektive Identität in Christus reproduziert wird. In Christus zu sein, muss schließlich auch immer abgebildet werden – auf personaler wie kollektiver Ebene. Wer sich davon abgrenzt, etwa durch die Aufrechterhaltung der Gesetzeswerke, kann auch nicht auf die eigene Rechtsprechung hoffen.

4.2.2.3 *Gesetzeswerke versus Glaube – kollektive Identität in distinktiver und integrativer Steigerung*

Im Verlauf dieser Passage wird klar, dass nunmehr „Christus das entscheidende Identitätsmerkmal“³⁵⁹ für die Gruppe der Judenchristen ist, wie er es für die Berufung des Paulus war. Dass die negative Kehrseite dieses Bekenntnisses die Tatsache ist, dass durch *Werke des Gesetzes* somit niemand gerecht wird, nimmt der Apostel in Kauf.³⁶⁰ Judenchristen gingen den für sie durchaus gewagten Schritt zum Christusglauben ganz bewusst. Deswegen haben sie in den Augen des Apostels keinen weiteren Anspruch auf einen Sonderstatus gegenüber Heidenchristen, sondern sind durch den einenden Glauben mit jenen eine Einheit, deren Leugnung zur Folge hätte, dass man auch die Relevanz des Kreuzestodes Jesu, der zur Vergebung der Sünden führt, für diese Gruppe leugnen würde.³⁶¹ Wer lebensweltlich die kulturelle Formation aus Taufe und vor allem Glaube etwa durch die *Werke des Gesetzes* ergänzen will, relativiert die Strahlkraft des Kreuzestodes. Um die kollektive Identität in Christus auszudrücken, sind solche „boundary markers“, die innerhalb Christusgläubiger Unterschiede machen, fehl am Platz. Diese Denkweise gilt auch in Bezug auf ihre personale Identität: Die in Gal 2,16 angerissene Rechtfertigungslehre ist auf universale Weise zu verstehen, da sowohl Juden als auch Heiden durch den *Glauben* an Christus und nicht etwa die Tora gleichermaßen Gerechtigkeit empfangen können. Es ist Kennzeichen der personalen Identität Christusgläubiger, dass die Rechtfertigung – und damit die intakte Beziehung zu Gott – aus Glauben und nicht aus den Gesetzeswerken geschieht (vgl. Gal 3,6-9) und die ethnische Herkunft, sprich die individuelle Identität, in diesem Zusammenhang keine Rolle spielt. Zwischen Juden- und Heidenchristen gibt es durch Christus heilsgeschichtlich und ethnisch keine

gestanden, hat unglaublich darunter gelitten. Umso erstaunlicher ist die Konsequenz, mit der er das einmal als richtig Erkannte gegen alle Widerstände durchgetragen hat.“, vgl. ORTKEMPER, *Stationen*, 10.

³⁵⁹ BACHMANN, *Identität*, 582.

³⁶⁰ Für die *Werke des Gesetzes* bedeutet das, dass sie auf die Seite der Sklaverei gehören (vgl. dazu auch 4,21-31), wohingegen der Glaube an Christus Freiheit bedeutet. Die in Christus gewonnene Freiheit bezieht sich nicht nur auf die Beschneidung, sondern auch auf die *Werke des Gesetzes*, da für Paulus beide untrennbar zusammengehören (vgl. Gal 5,3), vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 135f.

³⁶¹ Vgl. KERTELGE, *Rechtfertigung allein aus Glauben*, 69-72.

wirksamen Differenzen mehr³⁶², so dass der Apostel folgern kann: Wer die Heilsfunktion des Kreuzestodes anerkennt, muss gleichzeitig die Heilsfunktion der Tora negieren.³⁶³ Zu diesem Schluss kommt Paulus, wenn er sich selbst als Übertreter bezeichnet, falls er das, was er abgebrochen hat, wieder aufbauen würde (Gal 2,18). Jesus Christus gilt für Paulus ab dem Zeitpunkt des Kreuzestodes als einziger „Heilsfaktor“³⁶⁴, der ihn gewissermaßen „zu einer Neuordnung seines bis dahin pharisäisch geprägten religiösen Koordinatensystems“³⁶⁵ zwingt. Diese hat zur Folge, dass für den Zugang zu Glaubenstraditionen, die die personale wie kollektive Identität bereichern, der Glaube entscheidend ist. Um den Gedankengang des Paulus in diesem Zusammenhang zu verstehen, gilt es zu betrachten, von welcher Kernüberzeugung³⁶⁶ aus er denkt, die vom Glauben an den rettenden Charakter des Christusgeschehens durchdrungen ist.³⁶⁷ Gielen bezeichnet diese allgegenwärtige Denkweise des Apostels als eine „Grundkonstante, die das gesamte theologische Denken und Argumentieren des Paulus [...] bestimmt“³⁶⁸. Die Partizipation an Christus gilt als zentrales Motiv³⁶⁹ seiner Verkündigung. Dass diese eng mit seinem Verständnis der kollektiven Identität in Christus zusammenhängt, hat bereits der kurze Umriss von Gal 3,26-29 gezeigt, da die Voraussetzung dieser Passage die paulinische Christologie ist. Eben jene Grundkonstante lässt er an dieser Stelle zumindest schon einmal anklingen, auch wenn er sie noch nicht in Gänze entfaltet. Man muss sich nur bewusst machen, dass er an ihr alles

³⁶² Heiden bleiben Heiden und Juden bleiben Juden, daran ändert sich nichts. Sehr wohl ändert sich aber die Relevanz dieser Tatsache, denn in Christus gelten solche Denkkategorien schlichtweg nicht mehr. Die Aufhebung aller ethnischen Unterschiede in Christus als personale Konsequenz für Christusgläubige wird besonders in Gal 3,28f. deutlich.

³⁶³ Vgl. GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 56.

³⁶⁴ KUSS, *Nomos bei Paulus*, 176.

³⁶⁵ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 11. Sein Orientierungssystem richtet sich zwar neu am erlösenden Kreuzestod Christi aus, er verlässt es aber ein Leben lang nicht, vgl. KOBEL, *interkultureller Vermittler*, 101. So auch Eisenbaum: „In terms of religious identity, Paul was representative of the Jews who produced the writings that now make up the New Testament. They were, to be sure, Jews who believed in Jesus, but they did not proclaim their religious identity as Christian. They thought of Jesus as the realization of classical Jewish hopes, and they thought of themselves as the true Israel or the faithful remnant of Israel, although those hopes were understood somewhat differently among different groups of Jews. This description of the religious identity of New Testament texts in historical context makes them analogous to other Jewish sectarian writings of the period, like the Dead Sea Scrolls. We have scores of Jewish texts from antiquity, many of which reflect a sectarian perspective, that is, a distinctive perspective on what it means to be Jewish. Sometimes this perspective overlaps with other Jews' points of view; sometimes it is idiosyncratic.“, EISENBAUM, *Paul*, 6f.

³⁶⁶ Kuss beschreibt diese schon in den 60er Jahren treffend: „Anfang, Ende und Mitte des paulinischen Denkens ist Jesus Christus: durch Jesus Christus ist das Heil gekommen, und erst durch Jesus Christus und nur durch Jesus Christus und durch Jesus Christus ganz und gar.“, KUSS, *Nomos bei Paulus*, 212.

³⁶⁷ Vgl. dazu KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 74: „Gerade Paulus betont immer wieder, dass einzig und allein Christus mit seinem Kreuzestod die Quelle des Heils ist. Diese Erlösung wird für die Einzelnen durch den Glauben wirksam, und zwar durch eine neue Lebensqualität: ‚in Christus zu sein‘.“

³⁶⁸ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 11.

³⁶⁹ Das schlussfolgert etwa Schnelle: „Die Vorstellung der Partizipation verbindet alle zentralen Bereiche des paulinischen Denkens.“, SCHNELLE, *Transformation und Partizipation*, 70. Auch Lüdemann kommt in Bezug zum 1. Korintherbrief und zum Römerbrief zu selbigem Schluss: „Zudem gebraucht Paulus neben Rechtfertigung andere Bilder für die in Christus bereitete Gnade: Befreiung, Versöhnung, Gestaltwandel oder auch Vereinigung. Auch dies spricht gegen die These, die Rechtfertigungslehre sei die Grundlage paulinischer Theologie. Die Grundlage scheint vielmehr [...] im Sein in Christus zu liegen.“, LÜDEMANN, *Gründer*, 209.

andere ausrichtet, nicht nur die soziale Ordnung seiner Umwelt verliert in der Ekklesia ihre Gültigkeit, sondern auch jüdische Identitätssymbole, zu denen nicht nur die Gesetzeswerke, sondern auch die Beschneidung als Bundeszeichen des Judentums gehört, haben ihre Geltung eingebüßt, da sie sich außerhalb der Christuserfahrung befinden.³⁷⁰ Sie sind Ausdruck einer Deutungskategorie, die angesichts des Christusgeschehens überholt ist und in der Gemeinde ihre Gültigkeit verliert. Der Apostel deutet dennoch „sein Berufungserlebnis und den daraus resultierenden Auftrag in den Kategorien seines angestammten Orientierungssystems und verortet sich nach seiner Selbstdarstellung weiterhin in der Judenheit“³⁷¹. Die Christusoffenbarung, die damit verbundene Partizipation der Gläubigen und deren daraus entstehende neue Identität überstrahlen alles andere, was jedoch nicht heißt, dass Paulus damit die jüdische Glaubensgrundlage für nichtig erklärt. Vielmehr versucht er diese am Christusgeschehen auszurichten. Paulus „erfindet“ keine neue Religion, sondern justiert sein pharisäisch geprägtes Koordinatensystem im Angesicht des Kreuzestodes Christi neu. Christusgläubige haben in Christus an Glaubensstraditionen teil, die traditionell im Judentum zu verorten sind, wie etwa die Erlangung der Gottes- (3,26) und Abrahamssohnschaft³⁷² und die Erbschaft der abrahamitischen Verheißung (3,29). Paulus baut auf diesen Inhalten auf, die im traditionellen Judentum einer Gruppe vorbehalten sind, die sich selbst primordial codiert versteht. Da Heidenchristen in diese primordial codierte Gruppe unmöglich integriert werden können, versteht Paulus die Gruppe Christusgläubiger universal geöffnet, was auf den integrativ gesteigerten Charakter seiner Vorstellung von Identität hinweist, die von dem Verständnis geprägt ist, Heidenchristen nicht von seiner Mission auszuschließen. Dies schlussfolgert auch Boyarin: „I have been claiming throughout that the major motivating force behind Paul’s ministry was a profound vision of a humanity undivided by ethnos, class, and sex.“³⁷³ Wer einer anderen kulturellen Formation folgt als der aus Glaube und Taufe, schwächt die Wirkung der kollektiven Identität in Christus, die auch die personale Identität eines jeden Gläubigen merklich beeinflusst. Wie sich dieser Glaube identitär darstellt und lebensweltlich erfahrbar wird, wird also besonders in Gal 3,26-28 deutlich: durch absolute Gleichwertigkeit aller Gemeindemitglieder in Christus.

Wenn Paulus nun mit dem jüdischen Selbstverständnis in Gal 2,15 zu seiner weiteren Argumentation hinleitet, zielt er darauf ab, genau dieses Selbstverständnis gegenüber judenchristlichen Gesprächspartnern zu überwinden, so dass er letztlich die Gemeinsamkeit von Juden und Heiden

³⁷⁰ Vgl. KOSCH, *Porträt*, 12.

³⁷¹ KOBEL, *interkultureller Vermittler*, 120.

³⁷² Paulus nimmt in den beiden Stellen 3,26-29 und 4,1-7.21-31, in denen die Abrahamssohnschaft und Gotteskindschaft als Glaubensstraditionen einer kollektiven Identität in Christus entfaltet werden, keine Verknüpfung dieser beiden Bezeichnungen vor. Deren Gemeinsamkeit ist lediglich, dass beide in Christus verwurzelt sind. Ob Paulus bei der Bezeichnung der Galater als „Söhne Gottes“ deren Teilhabe am Gottesvolk vor Augen schwebt, gibt der Text nicht zwingend her, weswegen auch in der vorliegenden Arbeit nicht vom „Volk Gottes“, sondern stets von den Söhnen Abrahams, wie es in Gal 3-4 fällt, gesprochen wird, vgl. dazu OSTENSACKEN, *Gemeinden*, 180.

³⁷³ BOYARIN, *Radical Jew*, 181.

aufzeigen kann: Im Ergebnis sind *beide* gleichermaßen Sünder (Gal 2,17 εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί) und nicht eben nur die Heiden.³⁷⁴ Jude- und Heide-Sein sind Kategorien, die nach dem Kreuzesgeschehen ihre Gültigkeit verlieren und innerhalb der Ekklesia durch das *Einer-Sein* in Christus überwunden sind. Sowohl jüdische als auch heidnische Christugläubige „befinden sich somit in der gleichen hamartologischen und soteriologischen Situation“³⁷⁵. Paulus macht dabei auch keinen Unterschied zwischen Juden oder Judenchristen. Entscheidend ist, ob sich ein Mensch toraobservant verhalten möchte oder ob er den Weg der Glaubensgerechtigkeit mit Christus mitgeht. Am Ethnos des Menschen ändert sich nichts, nur an der kulturellen Formation, der er sich verschreibt: „Für ihn ist und bleibt auch der Glaubende, wenn er aus dem Judentum kommt, ‚Jude‘“³⁷⁶. Auch die Judenchristen waren bei ihrer Bekehrung „Sünder, und die von Gott gegebene, Israel von den ‚Sündern aus den Heiden‘ trennende Tora hat das nicht verhindern können und sollen“³⁷⁷. Für die Struktur der Ekklesia, der jüdische wie heidnische Christugläubige angehören, bedeutet das, dass sie lebensweltlich als Einheit dieser beiden Gruppen erkannt werden muss. Das hebt zwar nicht die Unterschiede von Juden- und Heidenchristen auf, die seit deren Geburt bestehen, zeigt dafür aber, dass beide gleichermaßen Sünder sind und nivelliert in Christus somit die Wirkung dieser abstammungsbedingten Unterschiede, die Paulus aus Sicht des jüdischen Verständnisses aufgreift.³⁷⁸ Heil ist auf dem Weg der Toraobservanz innerhalb dieser Argumentation ebenfalls nicht zu erlangen, da „alle Menschen unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit in eschatologischer Gültigkeit als Sünder erfunden worden sind (Gal 2,17)“³⁷⁹. Somit gibt es auch keinen Grund mehr für ein exklusives, jüdisch geprägtes Selbstverständnis, das auf den *Werken des Gesetzes* beruhen könnte. Diese sind deswegen auch kein Kriterium für die Gerechtmachung des Einzelnen³⁸⁰, da doch seit dem Kreuzestod einzig der Glaube an Jesus Christus entscheidend ist und dessen kulturelle Formation beschreibt. Mit dem Christusgeschehen wird

³⁷⁴ Vgl. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 11f. Das Verb εὐρέθημεν steht im Ind. Aor. Pass. und beschreibt ein *reales* Geschehen in der Vergangenheit. Die Juden haben sich also tatsächlich als Sünder (ἁμαρτωλοί) erwiesen, vgl. a.a.O., 32; Klaiber verweist unter anderem mit Lk 6,22; Mt 5,47 oder Mk 14,41 darauf, dass im jüdischen Sprachgebrauch die Begriffe „Sünder“ und „Heiden“ fast austauschbar verwendet werden können, da Juden durch ihre Zugehörigkeit zum Gottesvolk nicht von Gott getrennt seien, was auf die Heiden jedoch zutrefte, vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 69f.

³⁷⁵ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 290.

³⁷⁶ KRAUS, *Volk Gottes*, 243. Juden bleiben auch in Christus weiterhin Juden und Griechen bleiben Griechen, an ihrer Herkunft – oder wenn man so will „individuellen Identität“ – ändert sich nichts. In Hinblick auf Gal 3,26-29 werden solche binären Strukturen aber in ihrer Geltung überwunden. In Christus eröffnet sich ein Raum, der gesellschaftliche Deutungskategorien hinter sich lässt und jeden als gleichwertiges Mitglied der Gemeinde anerkennt.

³⁷⁷ BACHMANN, *Sünder oder Übertreter*, 161; Weidemann weist darauf hin, dass die Tora auch für christugläubige Juden keine Relevanz mehr hat und schlussfolgert, dass die Problematik beim Gesetzesbegriff des Paulus über dessen abgrenzende Funktion hinausgeht, vgl. WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 184.

³⁷⁸ Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 200f. So kommt der Autor zu dem Schluss: „Die Einheit des Gottesvolkes ist somit in erster Linie eine eschatologische und keine geschichtliche.“, vgl. a.a.O.

³⁷⁹ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 234f.

³⁸⁰ Der νόμος kann bei Übertretungen nicht anders als verfluchen! Die Notwendigkeit des Kreuzestodes Christi attestiert die Sündhaftigkeit aller Menschen. Wenn sich diese am Gesetz messen lassen wollen, blüht ihnen nichts anderes als der Fluch (vgl. Gal 3,10-14).

außerdem deutlich, dass „auf dem Weg der Toraobservanz das eschatologische Heil offensichtlich auch für Juden nicht zu erlangen ist.“³⁸¹ Wer angesichts dessen weiter auf die eigene Rechtsprechung durch Gesetzeswerke abzielt, der negiert im gleichen Atemzug, dass das Kreuzesgeschehen dafür allein nicht ausreicht und verkennt damit dessen alles überstrahlende Wirkung. In Gal 2,17 wird dann die bereits angesprochene Konsequenz dieser Tatsache offenkundig: „Auch die *Juden* – und nicht nur die „sündigen Heiden“ (V. 15) – haben sich in ihrem Angewiesensein auf Christus als *Sünder* erwiesen“³⁸². Für Judenchristen gibt es aus Sicht des Paulus keinen Grund, um auf anderen Ansichten als diesen zu beharren. Für Paulus hingegen bedeutet Rechtfertigung nicht nur die Beschränkung auf ein Jüngstes Gericht. Sie zielt vielmehr auf die Annahme Gottes im eigenen Leben und damit verbunden auf eine neue Identität in Christus ab (vgl. Gal 3,26-28). In der Gemeinde gilt es aber auch, den Nächsten in dieser neu gewonnenen Identität anzunehmen. Bei der Frage, wie ein Mensch vor Gott gerecht wird, denkt Paulus also nicht aus individualistischer Position, wie etwa Luther das tat, sondern aus *ethnischer*. Sein Ausgangspunkt ist die Integration der Heiden in das Heil, das ja zunächst dem Volk Israel galt.³⁸³ Dieses gelingt ihm durch eine neu verstandene Identität, die jedem zuteilwird, der voll und ganz an die erlösende Wirkung des Kreuzestodes Christi glaubt. Der νόμος in exklusiver Rolle, der in Gal 2,11-21 die Funktion einer Abgrenzung nach außen hat, steht dieser neuen Identität jedoch massiv im Weg, erwiesen sich doch in der Begegnung mit Christus „die alten Statusunterschiede zwischen *Sündern* und *Gerechten*, *Juden* und *Heiden* [...] als unhaltbar“³⁸⁴. Gerade im identitär besonders aufgeladenen Moment des gemeinsamen Herrenmahls ist diese von Paulus geforderte, gelebte Gleichbedeutung³⁸⁵ jüdischer und heidnischer Christusgläubiger besonders wichtig, denn „Gemeinde“ bedeutet immer auch „eschatologische Neuschöpfung und dieses Neue in Christus muss sich auch und gerade in ihrem Gemeinschaftsmahl realisieren“³⁸⁶. Wer diese Neuschöpfung in der Realität verkennt, verkennt auch die Strahlkraft und gewaltige Wirkung des Kreuzestodes. Wenn das Herrenmahl angemessen gefeiert werden und es „die Vergegenwärtigung des Leibes Christi sein soll, dann kann es nicht angehen, dass damit verbunden so getan wird, als gehörten nicht alle dazu“³⁸⁷. Entscheidend für die Gemeinschaft mit

³⁸¹ ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 35.

³⁸² ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 35. Die Aussage εἰ δὲ [...] εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ in V. 17 ist als ein Realis zu verstehen und verdeutlicht die Position des Paulus: alle Judenchristen erweisen sich mit ihrer Hinwendung zu Jesus Christus faktisch als Sünder. Hätten sie durch die Observanz der Tora das Heil erlangen können, wäre diese überflüssig, vgl. a.a.O., 30-41.

³⁸³ Vgl. STEGEMANN, *Gerechtigkeit*, 14f.

³⁸⁴ KLAIBER, *Galaterbrief*, 213.

³⁸⁵ „Gleichbedeutung“ ist hier wohl der schärfere Begriff als „Gleichheit“. In Christus sind natürlich alle Menschen einer und auch gleich (3,28), jedoch sind sie dies weiterhin in ihrer Verschiedenheit: „Seine antiochenischen Erfahrungen haben offensichtlich zu einem Ideal der ‚Einheit von bleibend Verschiedenen in Christus‘ geführt, weniger zu einem Ideal der Gleichheit.“, WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 186.

³⁸⁶ KÜGLER, *Zusammen essen*, 116.

³⁸⁷ BAUER, *Ohne einander essen*, 16. Eine Ausgrenzung einzelner Gemeindemitglieder widerspräche auch massiv dem Bild, das Paulus in 1 Kor 12 von der Gemeinde zeichnet. Dort ist jeder Mensch mit seinen individuellen Fähigkeiten und Voraussetzungen vollwertiges Mitglied des Leibes Christi, vgl. a.a.O.

Gott sind nämlich nicht eigene Leistungen oder Statusmerkmale, sondern das volle Vertrauen auf ihn und der kompromisslose Glaube an sein Wirken in Christus.³⁸⁸ Ebner schlussfolgert daher in Bezug auf den Antiochenischen Zwischenfall:

Was Petrus einfordert, die Tischgemeinschaft an Sonderauflagen zu koppeln, das entspricht der Gerechtigkeit aus „Werken des Gesetzes“, eben dem „Zwang zum Judaisieren“, dem Zwang der einen Seite, von der anderen genau das zu verlangen, was sie selbst als das Entscheidende für die Zur-Schau-Stellung ihres Gottesverhältnisses betrachtet. Das aber heißt, das Treueverhältnis Gottes an „Werke des Gesetzes“ binden. Die Konsequenzen, die sich auf der sozialen Ebene ergeben, lauten (aus der Sicht der Jerusalemer Judenchristen formuliert): Unsere Gottesgemeinschaft beim gemeinsamen Mahl praktizieren wir nur mit Leuten, die unsere Reglements anerkennen.³⁸⁹

Diese Interpretation wird auch durch den Argumentationsduktus des Paulus gestützt, der erst das jüdische Selbstverständnis nennt, um es dann von dem judenchristlichen Glaubenskonsens³⁹⁰ abzugrenzen, gemäß dem die *Werke des Gesetzes* eben für die Rechtfertigung keine Rolle spielen. Es geht somit auch in Gal 2,12-16 nicht um eine theoretische, sondern eine ganz konkrete und praktisch verankerte Problematik, die die Ekklesia betrifft. Die Botschaft Christi muss schließlich auch gelebt und nicht nur gepredigt werden; es genügt nicht, wenn sie auf rein hypothetischer Ebene verweilt, da eine Einheit nur im Konkreten, nicht jedoch im Abstrakten zu entstehen pflegt.³⁹¹ Am Beispiel des Herrenmahls bedeutet dies, dass es in Erinnerung an Jesus Christus und an dessen erlösenden Tod (vgl. 1 Kor 11,26) abgehalten wird. Diese Erinnerung wird durch eine neue Ordnung innerhalb der Gemeinde ausgedrückt, die die Gleichwertigkeit aller Getauften symbolisiert. Dadurch wird auch der Glaube als Bestandteil der entsprechenden kulturellen Formation Christusgläubiger sichtbar: Auf personaler Ebene muss für jeden Einzelnen erfahrbar sein, dass er dazugehört. Wer trotzdem weiterhin in der alten Ordnung lebt und hierarchische Unterschiede innerhalb der Gemeinde betont, „der versündigt sich am Leib und am Blut Jesu, denn er/sie leugnet durch dieses Verhalten de facto die Erlösung, die Jesus durch die Hingabe seines Leibes und Blutes in den Tod bewirkt hat“³⁹². In Hinblick auf die kollektive Identität der Christusgläubigen bedeutet das, dass die in Christus erlangte Gleichwertigkeit gerade in der Feier des gemeinsamen Mahls ihren lebensweltlich erfahrbaren Niederschlag und ihre praktische Umsetzung finden muss. Hier entfaltet sich das soziale Moment des Vermächtnisses Christi, das Paulus gerade für seine Gemeinden besonders emporhebt. Aus diesem Grund relativiert er auch nicht die Sündhaftigkeit der Heiden, „um den trennungstiftenden Unterschied zwischen Juden und Heiden abzuschwächen,

³⁸⁸ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 213f.

³⁸⁹ EBNER, *Rechtfertigungslehre*, 101.

³⁹⁰ V.16a gilt als allgemein gültiger Grundsatz und nicht als subjektives Bekenntnis. Aus diesem Grund wird auch nicht die 1. Person Plural, sondern die 3. Person Singular mit einem ἄνθρωπος im allgemeinen Sinn verwendet. Diesen Grundsatz leitet der Apostel aus dem Christusgeschehen ab, vgl. dazu BACHMANN, *Sünder oder Übertreter*, 13.

³⁹¹ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 68f. Die kollektive Identität in Christus ist nur so stark, wie sie auch von den Christusgläubigen vorgelebt wird und deren Denken und Handeln motiviert. Hätte das Sein in Christus keine real erfahrbaren Konsequenzen für die einzelnen Gläubigen, wäre es bloße Metaphernkunde.

³⁹² KÜGLER, *Respekt*, 113.

sondern die Erkenntnis absoluter Sündenverfallenheit schließt umgekehrt die Juden mit den als Sündern erkannten Heiden zusammen³⁹³. Gerade bei der Mahlgemeinschaft gilt es umso mehr, sich nicht wie beim profanen Mahl zu verhalten; wer „den Freiheitsraum des Leibes Christi nicht von der unerlösten Welt unter der Herrschaft der Sünde“³⁹⁴ unterscheidet und sich somit am Leib und Blut des Herrn versündigt (1 Kor 11,27), verkennt die erlösende Kraft des Kreuzestodes Christi, die *allen* Menschen gilt. Da innerhalb des in Gal 2,15 dargestellten jüdischen Selbstverständnisses für Heiden ohne Auflagen kein Platz beim Mahl zu sein scheint³⁹⁵, muss Paulus den judenchristlichen Glaubenskonsens ins Gedächtnis rufen, sowohl Juden als auch Heiden als Sünder ausweisen und klarstellen, dass es in Jesus Christus nur eine Glaubensgerechtigkeit, aber gewiss keine Werkgerechtigkeit gibt (2,16). Das ist Konsequenz seines integrativ gesteigerten Verständnisses einer kollektiven Identität in Christus und gilt ganz besonders beim für die Identität einer Gemeinschaft so wichtigen gemeinsamen Essen! Was ihn besonders in Gal 2,14-21 an den *Werken des Gesetzes* stört ist somit „ihre inhärente Selbstüberhebung als Selbstdistanzierung und Desolidarisierung vom Anderen als dem *Nächsten*“³⁹⁶. Nur wenn diese exklusiv wirkende Rolle des Gesetzes aufgehoben ist, kann in der Gemeinde eine Einheit entstehen und das Herrenmahl in Erinnerung an Christus und die von ihm erwirkte Erlösung angemessen zelebriert werden. In Hinblick auf die kollektive Identität gilt das gleiche Prinzip: Als Konsequenz einer integrativ gesteigerten kollektiven Identität sind „boundary markers“, die auf die Trennung der Gruppe abzielen, ein Problem, da sie Bestandteil einer kulturellen Formation sind, die für eine distinktiv gesteigerte Form kollektiver Identität steht.

An der Stelle 2,11-21 ist der Galaterbrief also als ein Dokument für einen ethnischen Diskurs anzusehen, weil Paulus „am Torgebrauch die ethnozentrisch motivierte soziale Abgrenzung von den Heiden kritisiert“³⁹⁷. Andernfalls hätten Juden und Heiden ja problemlos miteinander die Mahlgemeinschaft abhalten können. Da die Judenchristen jedoch nicht auf die Darstellung ihrer jüdischen Identität innerhalb des gemeinsamen Mahls verzichten³⁹⁸, kann dieses nur scheitern, wenn Heidenchristen ohne Auflagen gleichberechtigt dabei sein sollen. Anscheinend sollen durch den νόμος in exklusiver Rolle die

³⁹³ ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 11.

³⁹⁴ KÜGLER, *Respekt*, 112.

³⁹⁵ Ausgenommen sind natürlich die bereits erwähnten Klauseln des Jakobus aus Apg 15,13-33, die ein Minimum an Standards für Fremde, die in das Land Israel kommen, definieren, vgl. BECKER, *Brief*, 40. Für Paulus stellen diese jedoch keine Option für ein gemeinsames Mahl von jüdischen und heidnischen Christusgläubigen dar.

³⁹⁶ KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 95f.

³⁹⁷ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 15. Der Autor nimmt hier Bezug auf die populäre Forschungsmeinung von Dunn, der ja auch auf die vorliegende Arbeit entscheidenden Einfluss hat. Für die Ansicht, es handle sich hier um ein ethnozentrisch motiviertes Gesetzesverständnis, erntet Dunn in der religionsgeschichtlichen Forschung Zuspruch. Religion in der Antike sei nämlich nicht als eigene und unabhängige, sondern vielmehr als eine kulturell und ethnisch eingebettete Größe zu verstehen, vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, (Anm. 25) 15. Auch Öhler kommt zu diesem Schluss: „Eine zu deutliche Differenzierung zwischen den Bereichen Kultur und Religion ist kaum sinnvoll, weil sie ineinander übergehen.“, ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 185.

³⁹⁸ Vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 163.

Grenzen zwischen den Heidenchristen und den Judenchristen dort nicht verwischt werden. Die galatischen Agitatoren verstehen dem Anschein nach die kollektive Identität Christusgläubiger im Sinne einer Abgrenzung und Distinktion nach außen, wohingegen Paulus dieser Denkweise sein Programm einer integrativ gesteigerten Form kollektiver Identität in Christus entgegenstellt. Als Konsequenz dieser unterschiedlichen Konzepte von kollektiver Identität, ergibt sich für die galatischen Fremdmissionare und Paulus eine sich unterscheidende kulturelle Formation: Sieht der Apostel die kollektive Identität in Christus durch eine egalitäre Gemeindestruktur reproduziert (3,26-28), so schlägt sich die distinktiv gesteigerte kollektive Identität der Fremdmissionare durch einen jüdischen „Way of life“ wieder, wie etwa kulturelle Mindeststandards beim gemeinsamen Mahl mit nichtjüdischen Christusgläubigen offenlegen. Für die Galater wie für alle Heidenchristen ist es aus Sicht des Paulus aber möglich, außerhalb dieser „jüdischen“ Identität dazugehören zu können, da sich ihre Identität durch das „In-Christus-Sein“ vollständig beschreiben lässt:

Their newly established relationship with God does not need Jewish rites and forms of ritual expression that belonged to the previous period under the Law. Their identity as believers in Christ is of a more universal nature and free of the exclusive character of a Jewish historically conditioned election. This is the moment of existential importance where Paul sees in the return to Jewish rites and forms of ritual expression a step backward.³⁹⁹

Das je differente Verständnis von kollektiver Identität drückt sich somit durch eine jeweils andere kulturelle Formation, sprich ein anderes Symbol- und Zeichensystem aus. Die Denkweise der Fremdmissionare widerstrebt damit fundamental dem Bild, das Paulus von der Gemeinde Christusgläubiger hat. Es gibt demgemäß in Bezug auf die Geltung in der Ekklesia keine Unterschiede zwischen Mann und Frau, Jude und Heide oder Sklave und Freiem, da alle „einer in Christus“ sind (3,28). Diese Unterschiede sind mit der Taufe beseitigt worden (3,26-28), welchem Ethnos man vor der Taufe und vor dem Glauben angehörte, ist dadurch zwar nicht geändert, für die Geltung in der Gemeinde Christusgläubiger allerdings nicht mehr relevant. Wer immer noch diese Unterscheidungen vornimmt und somit eine Einheit von Juden- und Heidenchristen faktisch leugnet, interpretiert den rechten Weg des Evangeliums fehl (2,14).⁴⁰⁰ Paulus beschreibt das Bild einer Gemeinde, „demzufolge der Glaube an Christus das allein hinreichende – und gerade nicht durch Beschneidung o.ä. zu ergänzende – Konstituens der ekklesialen Identität war“⁴⁰¹. Dadurch, dass die Ekklesia „als Vorgriff auf den eschatologischen Zustand der Vollendung zu begreifen ist, realisiert sich in ihr schon das, was als idealer Zustand der endzeitlichen Herrlichkeit gilt. Weil alle ‚einer in Christus‘ sind, gibt es keine Hierarchie qua

³⁹⁹ KOCÚR, *Religious Identity*, 79.

⁴⁰⁰ Im Epheserbrief wird die Schlüsselstellung des Kreuzestodes Christi in dieser Thematik ausführlicher erläutert. So habe der Kreuzestod gar die trennende Wand der Feindschaft zwischen Juden- und Heidenchristen niedergerissen und deren Versöhnung erwirkt (Eph 2,14).

⁴⁰¹ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 13. John spricht von einer „ekklesialen“ Identität, die an dieser Stelle wohl mit der sozial-ethnischen Dimension einer kollektiven Identität in Christus gleichzusetzen ist.

Geschlecht mehr.⁴⁰² Dieser Schluss lässt sich nicht nur für das Geschlecht, sondern auch die ethnische Herkunft der Christusgläubigen treffen. Auf diese Weise möchte er die Botschaft, die im Leben und Sterben Christi steckt, „über Israel hinaus für die gesamte Oikumene der damaligen Welt verständlich“⁴⁰³ machen.

In Gal 2,11-21 berichtet Paulus daher von einem Konflikt, „der sich für ihn auf dem Hintergrund ethnischer Identität am konkreten Fall von Essen vollzog“⁴⁰⁴. Er begegnet laut Klaiber der inneren Linie der gegnerischen Argumentation, die das gemeinsame Mahl von Juden- und Heidenchristen an rituelle Auflagen koppeln will. Dass Paulus aber gerade beim Thema Essen und beim Scheitern der Mahlgemeinschaft empfindlich reagiert, ist umso verständlicher, als diese die identitätsstiftende Handlung der Christusgläubigen regelmäßig⁴⁰⁵ darstellt. Der außeralltägliche Gottesdienst ist der Ort, „in dem die paulinischen Christen zur Anschauung bringen konnten, dass die Zugehörigkeit zu ein und demselben Herrn auch in einer gemeinsamen sozialen Handlung darstellbar war“⁴⁰⁶. Wer am Herrenmahl teilnimmt, bekennt sich zu Christus und kann gleichzeitig keinem anderen Kult folgen (vgl. etwa 1 Kor 10,21). Damit stärkt es die Identität der Teilnehmer als Christusgläubige nach innen, grenzt aber auch automatisch von jenen ab, die sich nicht zu Christus bekennen wollen.⁴⁰⁷

Es konkurrieren also zwei verschiedene Verständnisse von kollektiver Identität: zum einen das exklusive Verständnis der galatischen Fremdmissionare, gemäß denen eine Mahlgemeinschaft mit den

⁴⁰² KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, 60.

⁴⁰³ KÜNG, *Judentum*, 458.

⁴⁰⁴ ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 193f.

⁴⁰⁵ Damit unterscheidet sich das gemeinsame Mahl von der Taufe. Diese ist einmalig und auf die Identität des Einzelnen ausgerichtet, das Herrenmahl bildet darüber hinaus die in der Taufe bestätigte Identität des Einzelnen, die absolute Gleichwertigkeit innerhalb der Gemeinde bedeutet, regelmäßig und lebensweltlich erfahrbar in der Ekklesia ab.

⁴⁰⁶ WOLTER, *Identität und Ethos*, 154; wie wichtig die gemeinsame und statusgleiche Abhaltung des Herrenmahls innerhalb der ἐκκλησία („Versammlung“) der Christusgläubigen für Paulus gewesen ist, erkennt man besonders in 1 Kor 11,17-34. Hier wird das Herrenmahl offensichtlich zeitlich versetzt beziehungsweise in getrennten Gruppen abgehalten, was der Apostel deutlich anprangert, vgl. a.a.O., 155f. In dieselbe Kerbe schlägt auch Kügler, der anhand der vernichtenden Kritik, die Paulus vor allem in 1 Kor 11,17-30 äußert, abliest, dass es Paulus um etwas wirklich Entscheidendes geht, nämlich um die angemessene Feier des Herrenmahls. Im Herrenmahl gilt es, die Erlösung Christi gegenwärtig zu machen, die konkret in der Gleichwertigkeit aller Gemeindemitglieder ihren Niederschlag findet, vgl. KÜGLER, *Respekt*, 107-111. Vgl. dazu auch WOLTER, *Identität und Ethos*, 156f.: „Nur als eine *gemeinsame* Feier kann das Herrenmahl zum Realsymbol einer durch Jesus Christus gestifteten Einheit werden, die über alle alltagsweltlich begründeten Differenzen zwischen den Christen dominiert. Das Anliegen Paulus' wird darum mit hinreichender Klarheit deutlich: „Er fordert nicht etwa die Beseitigung der sozio-ökonomischen Unterschiede zwischen den Christen. Was er verlangt ist vielmehr nicht mehr und nicht weniger, als dass die christliche Ekklesiologie beim Herrenmahl eine Sozialität praktiziert, in der diese Unterschiede unerkennbar werden. Nur darin kommt zum Ausdruck, dass allein Jesus Christus der ‚Herr‘ der Gemeinde ist, und nur so ist sichergestellt, dass sie das Mahl, durch das sie ‚den Tod des Herrn verkündigt, bis er kommt‘ (V.26), auch wirklich als ‚Herrenmahl‘ (κυριακὸν δεῖπνον) feiert.“ Das schlussfolgert in Bezug auf 1 Kor 11,20 auch LÖHR, *Abendmahl und Ethik*, 21: „V. 20 deutet aber bereits darauf hin, dass das wesentliche Argument zugunsten der Einheitserwartung nicht aus solchen allgemeinen ethischen Standards gewonnen wird, sondern durch den Bezug auf den Kyrios: Ein Mahl, in dem sich Trennungen manifestieren, ist kein Herrenmahl.“

⁴⁰⁷ Vgl. KÜGLER, *Hungrig bleiben*, 42-45.

Heidenchristen nur als Kompromiss unter der Bedingung des *louθαῖζειν* möglich ist, zum anderen das integrative Verständnis des Paulus, der Christusgläubige unabhängig von den drei genannten Deutungskategorien aus Gal 3,28 als gleichberechtigte Teilhaber der eschatologischen Gottesfamilie sieht und für den die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen ohne rituelle Mindeststandards barrierefrei gegeben sein muss.⁴⁰⁸ Die jüdischen Speise- und Reinheitsvorschriften sind aus Sicht des Apostels nicht relevant für das Heil und somit „gegenstandslos geworden“⁴⁰⁹. Paulus widersetzt sich damit einem einfachen Missstand: „Die nicht-jüdischen Christen und Christinnen konnten mit denen jüdischer Herkunft essen, nicht aber umgekehrt.“⁴¹⁰ Umgekehrt *muss* dies aber möglich sein, wenn die Einheit aller in Christus gelten soll. Den Vorfall um das gemeinsame Mahl sieht Paulus daher wohl auch als mögliches Risiko dafür, „dass die Galater mit der von den ‚Judaisten‘ geforderten Beschneidung ebenfalls unter das Gesetz zurückkehren und damit ihre bisher praktizierte Freiheit als falsch verwerfen würden“⁴¹¹. Aus diesem Grund schreckt er auch nicht davor zurück, sich in Gal 2,12 mit Petrus anzulegen. Da jener sich nach der Ankunft des Jakobus in Antiochia vor dem Tadel der mitgereisten Judenchristen fürchtet, will er die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen nicht mehr fortführen. Petrus lässt also hier aus Sicht des Paulus das Gesetz in seiner trennenden, sprich exklusiven, Funktion gewähren und stellt es damit letztlich über den einenden Glauben an Jesus Christus, worin Paulus die Wahrheit des Evangeliums verklärt sieht. An dieser Stelle gilt es auf eine wichtige Eigenschaft kollektiver Identität zu verweisen: Diese ist nämlich immer nur so lebendig, wie sie auch das Denken und Handeln der Mitglieder einer Gruppe beeinflussen und motivieren kann. Wird die kollektive Identität in Christus nicht auch in der kulturellen Formation der Christusgläubigen dargestellt, so läuft sie Gefahr, an Bedeutung zu verlieren oder als Programm gänzlich ausgelöscht zu werden. Wenn Petrus daher das Gesetz im Sinne einer kulturellen Formation gewähren lässt, die ausdrückt, dass sich die praktizierende Gruppe selbst distinktiv gesteigert präsentiert, tritt dies in Konkurrenz zur integrativ ausgerichteten kollektiven Identität, wie sie Paulus für Christusgläubige verkündet. Dadurch handelt Petrus wider der paulinischen Grundüberzeugung, dass das Gesetz nicht trennen dürfe, was der Glaube eine. Hornoff fasst es treffend zusammen: Petrus richtet auf, „was Paulus ‚abgerissen‘ hat“⁴¹², indem er wieder in traditionell jüdische Muster bei der Mahlgemeinschaft zurückfällt. Wer das jedoch bei der Versammlung Christusgläubiger tut, ist in den Augen des Paulus ein Übertreter (2,18 παραβάτην), der vom wahren Weg des Evangeliums abgekommen ist (2,14).

Im Rahmen des Antiochenischen Zwischenfalls eskaliert als Ausdruck differenter Identitätskonzepte eine Problematik, die am Nebeneinander zweier verschiedener Gesetzeskonzeptionen abgelesen

⁴⁰⁸ Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 160.

⁴⁰⁹ WECKWERTH, *unrein*, 32.

⁴¹⁰ BECHMANN, *Spiegelbild der Gesellschaft*, 27.

⁴¹¹ FREY, *Galaterbrief*, 251.

⁴¹² HORNOFF, *Paulus und seine Gegner*, 28.

werden kann: die beschneidungsfreie des Paulus und die jüdischer Judenchristen⁴¹³. Die Diskussion, die man in Gal 2,11-21 vorfindet, ist nur scheinbar eine Diskussion über Speisevorschriften beim gemeinsamen Mahl, vielmehr steckt hinter ihr aber ein Ringen verschiedener identitärer Konzepte. Ethnische Unterschiede verlieren mit dem Christusgeschehen ihre Geltung (Gal 3,28), eine weitere Unterscheidung auf sozial-ethnischer Dimension innerhalb der Ekklesia ergibt nach dem einenden Christusgeschehen keinerlei Sinn mehr.⁴¹⁴ Als Stoßrichtung der paulinischen Argumentation gilt daher anzunehmen, dass bisher virulente gesellschaftliche Deutungskategorien im Evangelium abgelegt werden, „damit eine neue Identität aufgebaut werden kann, in der das Trennende zwischen Juden und Heiden (wie in Eph 2,14-16) keine Rolle mehr spielt“⁴¹⁵. Die Erlösung Christi gilt nämlich allen Getauften und drückt sich im gemeinsamen Essen einer Gemeinde auf Augenhöhe aus. Während dieses gemeinsamen Mahls gilt es aber die sozialen Grenzen zu überschreiten und zurückzulassen, erst dann ist es ein Zeichen der neuen Ordnung und der neuen Welt des Reiches Gottes.⁴¹⁶ Das inhaltliche Ziel, das Paulus dabei verfolgt, ist ein „direkter Universalismus bezüglich *Israels und der Heidenwelt* geworden, der die Verkündigung der frohen Botschaft geradezu verlangt“⁴¹⁷. Wenn Heidenchristen jedoch nicht ohne die Einhaltung kultureller Mindeststandards das Mahl mit Judenchristen abhalten können, gerät dieser Universalismus ins Wanken. Der beschriebene Konflikt dreht sich also um den „Gegensatz ‚Volk oder Glaube‘, in dem die Tora als Teil ethnischer Identität durch den Glauben an Christus überwunden wird“⁴¹⁸. Des Weiteren findet sich an dieser Stelle die „Konfrontation eines Ethnos mit einer ‚Religion‘, die sich pointiert von einer ethnischen Orientierung lösen will, sich aber zugleich auf die religiöse Tradition ebendieses Ethnos bezieht“⁴¹⁹. Ähnliches schlussfolgert auch Collins in Bezug auf Boyarin:

Judaism ,has been transcended by that which was its spiritual, allegorical referent always and forever: faith in Jesus Christ and the community of the faithful in which there is no Jew or Greek.“⁴²⁰
The community of the faithful is not quite the nonethnic utopia that this formulation may seem to imply, as its identity is still grounded in the story of Israel.⁴²¹

⁴¹³ So die mehrheitliche Forschungsmeinung, vgl. dazu etwa JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 191.

⁴¹⁴ Vgl. ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 195f.

⁴¹⁵ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 100.

⁴¹⁶ Vgl. BECHMANN, *Essen eint*, 23f.

⁴¹⁷ KÜNG, *Judentum*, 456.

⁴¹⁸ ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 199.

⁴¹⁹ ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 199. Becker zeichnet die Gratwanderung zwischen dem jüdischen Ethnos und der sich darauf beziehenden christozentrischen Bewegung an der Person von Paulus selbst fest: „So bewegt sich Paulus existenziell und persönlich zwischen dem Judentum und seinem früheren und seinem späteren Judenchristentum einerseits und dem Heidenchristentum andererseits *und* sprengt zugleich theologisch diese Definitionen, wenn er eine theologische Differenzierung zwischen der Zugehörigkeit zum Judentum und dem Bekenntnis zu Jesus Christus ausarbeitet.“, BECKER, *Person*, 138; Christiansen beschreibt dieses Phänomen in Bezug auf das Alte Testament: „As in Romans Paul maintains continuity with past identity by interpreting belonging in the light of Old Testament texts. But although he clearly builds on a Jewish tradition, he also breaks with this tradition.“, CHRISTIANSEN, *Covenant*, 233.

⁴²⁰ BOYARIN, *Radical Jew*, 151, zitiert nach COLLINS, *Invention of Judaism*, 179.

⁴²¹ COLLINS, *Invention of Judaism*, 179.

Das pointierte Ablösen einzelner jüdischer Glaubenstraditionen, die Paulus für heidnische Christugläubige zugänglich machen möchte, wird besonders in Gal 3 deutlich, wenn es etwa um die Erlangung der Abrahamssohnschaft und die Teilhabe an dessen Erbe und Verheißung geht. Genau aus diesem Ablösungsprozess besteht der Drahtseilakt, den Paulus zu leisten wagt: Er möchte die Heiden außerhalb des jüdischen Ethnos, sprich ohne zum jüdischen Ethnos dazugehören zu müssen, an Glaubenstraditionen dieses Ethnos teilhaben lassen, und zwar auf eine für Heidenchristen rezipierbare Weise. Konkret bedeutet das, dass der Apostel „einerseits die Verbindungen zum Judentum dem er selbst angehört, bestehen lassen und andererseits das Evangelium Jesu Christi, das ihm vieles in einem neuen Licht zeigte, von allen erschwerenden Zugängen freihalten [will], um es für *alle* zu öffnen“⁴²². Der Weg dorthin gestaltet sich über eine jeweils differente kulturelle Formation. Die des Paulus definiert sich vornehmlich durch den für alle rezipierbaren Glauben, der die Gleichwertigkeit aller Gemeindemitglieder nach sich zieht, und lässt auf eine integrative Steigerung von kollektiver Identität schließen; die der Gegner lässt sich durch ein Pochen auf die Gesetzeswerke und ein gemeinsames Mahl unter Auflagen beschreiben, was auf eine distinktiv gesteigerte kollektive Identität verweist. Wird das Gesetz als Mittel zur Exklusivität verstanden, muss Paulus es aufbrechen, da es seinem universalistischen Gedanken einer Identität in Christus widerspricht.⁴²³ Konkret lässt sich dieses Ringen zweier Konzepte im Brief nachzeichnen: Auf der einen Seite steht das Verständnis der Gegner, die auch in Christus weiterhin auf die etablierten, sozial-ethnischen Unterscheidungen und zusätzlich zum Christusglauben auf „boundary markers“ setzen, auf der anderen Seite steht das Konzept des Paulus, der Menschen verschiedener ethnischer Identität in eine kollektive Identität in Christus integrieren möchte. Die markanteste Unterscheidung lässt sich somit für die jeweilige Integration heidnischer Christugläubiger finden. Gelingt diese nach der gegnerischen Ansicht durch eine Anpassung an jüdische „boundary markers“, hält Paulus dagegen, indem er als zentrales Charakteristikum des Herrenmahls festsetzt, dass die Egalität aller Teilnehmenden repräsentiert wird. Tatsächliche Einheit in der Gemeinde kann es aus Sicht des Apostels nämlich nur mit einem „Verzicht auf die Darstellung jüdischer Identität im Rahmen der Versammlungen der Christugläubigen“⁴²⁴ geben. Wo die Funktion des Gesetzes exklusiv ist und einen Ethnos von einer als nicht-ethnisch definierten Gruppe abgrenzt, sind Spannungen in der Gemeinde vorprogrammiert. Konkrete Probleme solcher gemischten Gemeinden, wie sie im Antiochenischen Konflikt als Setting für die Situation in Galatien beschrieben werden, hatten die

⁴²² BAUMANN, *Neuheit*, 21. Der Apostel strebt dabei der Ökumene zwischen Juden und Heiden als Leitbild seiner Gemeinden nach, vgl. a.a.O.

⁴²³ Zu diesem Schluss kommt auch Asano: „The Antioch incident, which resulted in what was believed to be the marginalization of Gentile members of the church, is to Paul an epitome of the incoherence of community-identity construction based upon a core ethnic sentiment. This proves to the Galatian members that Paul’s approach to community-identity construction, which is free of such a constraint of a core ethnic sentiment, is the only legitimate mode of mission and that they should remain in a community built on such a mode of mission.“, ASANO, *Community-identity*, 146.

⁴²⁴ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 163.

Jerusalemener Autoritäten allem Anschein nach noch nicht endgültig geklärt.⁴²⁵ Paulus scheut vor einem solchen nicht zurück, da es seine Gemeinde vor die Zerreißprobe stellt. Um deren Einheit zu wahren, unterscheidet er sich deutlich von den galatischen Fremdmissionaren: „Paulus fordert die Einheit unter Relativierung jüdischer identity markers, die Missionare hingegen durch Integration nichtjüdischer Christusgläubiger ins Gottesvolk Israel“⁴²⁶. Es konkurrieren letztlich auch zwei verschiedene Modelle identitärer Bestimmung der Ekklesia als Versammlung aller Christusgläubiger, die in je unterschiedlicher kultureller Formation ihren Ausdruck finden. Aus diesem Grund kann Paulus hierzu nicht (mehr) schweigen.⁴²⁷

Mit Blick auf die behandelte Passage lässt sich folgendes Resümee ziehen: In Bezug auf die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen taucht der νόμος in exklusiver Funktion auf, wenn durch ihn jene Gemeinschaft verhindert wird und ein Ethnos von einer nicht-ethnischen Gruppe abgegrenzt wird. Er wird von den paulinischen Gegnern als Mittel zur Abgrenzung nach außen benutzt und ist Bestandteil von deren kultureller Formation, die auf eine distinktiv gesteigerte kollektive Identität schließen lässt. Paulus stellt die Gruppe Christusgläubiger jedoch im Sinne der Hineinnahme von Heidenchristen integrativ gesteigert dar, weswegen er gegen Abgrenzungsmerkmale beim gemeinsamen Herrenmahl strikt vorgeht.

Die bereits in den 80er Jahren aufgestellte These⁴²⁸ von Dunn, es gehe in Gal 2,11-21 um „boundary markers“, die ethnisch abgrenzende beziehungsweise exklusive Funktion haben, bestätigt sich im Durchgang des Textes. Die soziologisch-ethnische Dimension des Antiochenischen Zwischenfalls kann dabei durch neueste Forschungsergebnisse unterstützt werden.⁴²⁹ Die Auffassung, dass sich die *Werke des Gesetzes* an dieser Stelle nur auf bestimmte „boundary markers“ und nicht auf das ganzheitlich

⁴²⁵ Vgl. BÖTTGER, *Paulus und Petrus*, 78f. Auf dem Apostelkonvent wurden nicht alle Probleme gelöst. Paulus muss sich einer Reihe von Fragen stellen: „Wie lassen sich die jüdische Identität des Evangeliums und seine Relevanz für die nichtjüdische Welt, der es auch nach Ansicht der christusgläubigen Juden gilt, miteinander verbinden? Wie passen die Erwählung Israels und die Inklusion nichtjüdischer Menschen ins eschatologische Gottesvolk zusammen? Impliziert die Identität als Neuschöpfung, die jüdische und nichtjüdische gleichermaßen besitzen, eine Negation des besonderen Heilshandelns Gottes an Israel?“, MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 166f.

⁴²⁶ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 168. Asano konstatiert, dass es zur Zeit des Paulus zwei Ansätze gab, um die Einheit der Kirche zu wahren, zum einen den der Agitatoren mit Verpflichtung auf Beschneidung, zum anderen den des Paulus, der diese ethnische Unterscheidungen als überholt einstuft: „One [way] was by ψευδαδελφοί who sought the unity by forcing the rite of circumcision on Gentiles, and the other was by Paul who sought the unity by abolishing the ethnic distinction.“, ASANO, *Community-identity*, 206.

⁴²⁷ „Durch das Auftreten streng judenchristlicher Missionare in Galatien wurde das nie problemlose, aber offenbar über lange Zeit praktikable Nebeneinander von Völker- und Judenchristen sowohl in den paulinischen Gemeinden als auch im Urchristentum insgesamt zu einem Gegeneinander.“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 311.

⁴²⁸ Dunn hat seine Position mittlerweile etwas abgeschwächt: Die Wendung ἔργα νόμου kann alle Werke bezeichnen, die vom Gesetz gefordert werden. Einzelne werden aber konkret zum „Testfall“, wie das in Gal 2,15-21 der Fall ist, vgl. DUNN, *New Perspective*, (Anm. 142) 25f. Die Aktualisierung von Dunns These deckt sich mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit. Paulus kritisiert in Gal 2 die exklusive Wirkung der ἔργα νόμου in einem ganz konkreten Kontext. Diesen konkreten Rahmen verlässt der Apostel in seinen Darstellungen von Gal 3-4.

⁴²⁹ Vgl. etwa ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 161-167; ESCHNER, *Essen*, 435.

verstandene Gesetz beziehen, muss sich dabei der Kritik stellen, dass sich der Terminus der ἔργα νόμου sonst im weiteren Verlauf des Briefes eben auf dieses holistische Verständnis des Gesetzes bezieht, so lauten etwa die Bedenken von Landmesser.⁴³⁰ Als konkrete Stellen nennt er hierfür etwa Gal 3,10 und 5,3, bei denen auf ein ganzheitliches Verständnis des νόμος explizit hingedeutet werde. Völlig zurecht merkt Landmesser auch für diese beiden Stellen an, dass ein partielles Verständnis der Gesetzeswerke als „boundary markers“ nicht zu erkennen sei. Dem darf aber entgegnet werden, dass die beiden ausgewählten Passagen einen gravierend anderen Kontext als den Antiochenischen Zwischenfall haben. Die im Antiochenischen Zwischenfall beschriebene Problematik ist ganz konkreter Natur. Paulus nimmt an einem sozialen Problem Anstoß, nämlich dem gemeinsamen Essen zweier ethnisch verschiedener, durch den Christusglauben aber eigentlich geeinter Gruppen, und zeigt anhand dessen auf, welche identitäre Wirkung gerade nicht erzeugt werden darf. Es geht somit auch um die Frage, ob Heidenchristen jüdisch werden und jüdische „boundary markers“ übernehmen müssen, um dazugehören zu können. Diese Frage verneint Paulus klar, auch Heidenchristen können sich „im Messias [...] der vollen Mitgliedschaft sicher sein“⁴³¹. Er stellt sich gegen die „innere Linie“ der galatischen Fremdagitatoren, die diese vollgültige Mitgliedschaft an jene Ausschlusskriterien binden. Dass die Gemeinschaft von jüdischen und heidnischen Christusgläubigen scheitert, führt Paulus konkret auf den Einfluss der *Werke des Gesetzes* zurück. Der Terminus ἔργα νόμου tritt später im Gegensatz zum Antiochenischen Zwischenfall in Beziehung zum Gesetz in seiner verfluchenden Funktion auf (Gal 3,10) und beleuchtet somit eine ganz andere Rolle des νόμος-Begriffes. In Gal 5,3 ist konkret von einem holistischen Verständnis des Gesetzes die Rede (ὅλον τὸν νόμον). Dieses holistische Verständnis knüpft Paulus dabei direkt an die Beschneidung, die er dem Christusglauben gegenüberstellt. Da der Apostel mit dem Glauben und dem Gesetz zentrale Bestandteile zweier grundlegend verschiedener kultureller Formationen gegenüberstellt, bewegen sich seine Erläuterungen auch hier in einem wesentlich abstrakteren Kontext als das in Gal 2 der Fall ist. Eine Verallgemeinerung der Wendung ἔργα νόμου für alle Stellen des Galaterbriefes ist von diesem Standpunkt aus daher nicht zwingend notwendig. Da sowohl Gal 3,10 als auch Gal 5,3 einen abstrakteren Kontext als Gal 2,11-21 haben und das Gesetz dort darüber hinaus in verschiedenen Rollen beziehungsweise Funktionen aufzutreten scheint⁴³², ist dieser

⁴³⁰ Vgl. zum Folgenden LANDMESSER, *Umstrittener Paulus*, 403-405.

⁴³¹ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 110.

⁴³² Schnelle merkt an, bei Paulus liege in Bezug auf den νόμος ein „oszillierender Sprachgebrauch“ vor, da er mal mit Mose in Verbindung zu setzen sei, mal von Propheten abgrenze oder sich auf deren Wort direkt beziehe, in der Regel sei aber die Sinaïtora gemeint, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, (Anm. 48) 289; Ebner sieht viele Unvereinbarkeiten innerhalb der paulinischen Aussagen zum Gesetz in der identitären Bestimmung der Heidenchristen als vollwertige Gemeindemitglieder begründet: „Sind diese langen theologischen Ausführungen im Galater- und Römerbrief, die sich teils widersprechen, sich teils gegenseitig korrigieren – eben Teile einer Argumentation, in unterschiedlichen Situationen, für unterschiedliche Adressaten; eine Argumentation, die aber an einem spezifischen Sachpunkt ihren Ausgangspunkt nimmt, nämlich der Frage: Sind Beschneidung, Speisegebote und andere Abgrenzungsforderungen auch für Heiden verpflichtend und Voraussetzung dafür, dass

jeweils differente Bezug der Gesetzeswerke in gleichem Maße erklärbar. Wenn der νόμος in verschiedenen Rollen auftreten kann, spricht nichts dagegen, dass auch die ἔργα νόμου innerhalb der jeweiligen Argumentation für Paulus auf verschiedene Weise eingesetzt werden können. Auch Wolter schlussfolgert, dass bei den „Werken des Gesetzes“ mal an Vorschriften (Gal 3,10) und mal an konkrete Handlungen (Gal 2,16) gedacht werde.⁴³³ Darüber hinaus wird in Gal 2,11-21 nicht explizit genannt, woran die Mahlgemeinschaft denn letztlich scheitert. Das lässt den Schluss zu, die Kritik des Paulus liege vor allem darin begründet, dass die Mahlgemeinschaft scheitert. In der Textpassage scheinen konkrete Vorschriften im Sinne eines ethnozentrischen Exklusivismus die Einheit der Gemeinde auf lebensweltlich erfahrbare Weise zu blockieren. Exklusive Handlungen einer Gruppe grenzen zum einen nach außen ab, stiften aber gleichzeitig auch immer nach innen Identität. Da nicht erwähnt wird, an welcher Handlung die Mahlgemeinschaft konkret scheitert und da sich eine Gruppe im Ergebnis von einer anderen abgrenzt, liegt der Schluss nahe, dass deren Funktion als „identity marker“ weniger im Fokus steht als deren Funktion als „boundary marker“. Der Kontext erlaubt das Fazit, dass es hier um einzelne Gesetzesbestimmungen geht, die eine barrierefreie Mahlgemeinschaft verhindern. Ihr vorrangiges Ziel ist nicht so sehr die Identitätsstiftung nach innen als vielmehr die identitäre Abgrenzung nach außen. Durch diese Feinheit wird der exklusive Charakter des Gesetzes in der vorliegenden Passage betont. Dass diese Rolle des Gesetzes aber abzulehnen ist, da im Glauben an Christus ethnische Unterschiede wie weggewischt sind (vgl. Gal 3,26-29), ruft Paulus mit dem Konsens der Christuskgläubigen ins Gedächtnis (2,16). Er benutzt diesen als *common sense* in seiner Argumentation, die auf einer sozial-ethnischen Ebene abläuft, da auch das beschriebene Problem auf einer sozial-ethnischen Ebene anzusiedeln ist. Das gemeinsame Mahl jüdischer und heidnischer Christuskgläubiger gilt es dabei in Hinblick darauf zu interpretieren, inwieweit die personale Identität der Mahlteilnehmer der kollektiven Identität in Christus entspricht. Paulus beginnt die Gesetzesthematik demnach mit einem ganz praktischen Problem, an dem er sich stößt, weil er ein ganz anderes Bild für die Integration heidnischer Christuskgläubiger im Kopf hat. Dadurch zieht er bereits früh im Brief eine Art rote Linie, die nicht überschritten werden darf: Wenn kulturelle Mindeststandards beim gemeinsamen Mahl für Heidenchristen keine Option sind, dürfen es Beschneidung und Gesetz erst recht nicht werden! Der Apostel beschreibt stattdessen das Programm einer Gemeinde, die gemeinsam und angemessen das Herrenmahl in Erinnerung an Christus feiert, wobei alle Mitglieder unterschiedslos und gleichrangig

sie als vollwertig und gleichrangig anerkannt werden (soziologisch) – und ihr Heil behauptet werden darf (theologisch)?“, EBNER, *Rechtfertigungslehre*, 103.

⁴³³ Vgl. WOLTER, *Grundriss*, 351f. Er stößt hierbei auch auf Kritik, vgl. BACHMANN, *Identität*, 575f. Gerade an der Bedeutung der *Werke des Gesetzes* scheiden sich die exegetischen Geister. Betrachtet man den Kontext von Gal 2,16, liegt jedoch nahe, dass es um ein ganz konkretes Problem geht, nämlich um Barrieren beim gemeinsamen Mahl. Wenn Paulus mit dieser konkreten Problematik die *Werke des Gesetzes* in Bezug setzt, scheint er diese auch auf diese ganz konkrete Situation zu beziehen. Deren konkrete Auslegung in diesem Fall als Handlungen beziehungsweise deren soziologische Dimension als „boundary markers“ liegt aufgrund des Kontextes durchaus nahe.

behandelt werden. Die Definition dieser Identität liefert er in Gal 3,26-28 nach; in Gal 3-4 fundiert er somit theologisch, warum er in der Praxis der Galater, auf die in Gal 2 angespielt wird, einiges zu kritisieren hat. Wo nämlich die Gleichbedeutung der Gemeindemitglieder in Berufung auf das Gesetz verwehrt wird, kann keine angemessene Feier des Herrenmahls in Erinnerung an den erlösenden Charakter des Kreuzestodes Christi gefeiert werden. Denn der erlösende Tod Christi überstrahlt alles und gilt allen gleichermaßen – jüdischen wie heidnischen Christusgläubigen.

4.2.3 Das Gesetz außer Kraft – es gilt nicht für Tote (Gal 2,19-21)

Dass es um eine konkrete Situation und Dimension geht, zeigen auch die folgenden Verse, die sich mit dem Geltungsbereich des Gesetzes befassen. Da es nicht für Tote gilt, hat es nämlich auf die Lebenswelt der Christusgläubigen keine Wirkung mehr. In Hinblick auf die eingangs erwähnte Fragestellung ist festzuhalten, dass in Gal 2,11-21 der νόμος bisher in sozial-ethnischer Rolle mit exklusiver Funktion auftaucht. Petrus wagt es nicht, das Mahl wie gewohnt mit den Heidenchristen abzuhalten, weil er die Reaktion der Judenchristen fürchtet; er setzt somit die Gemeinschaft von beiden aufs Spiel, die seit dem Evangelium „barrierefrei“ gegeben sein sollte. Paulus begegnet dieser Situation deswegen mit aller Schärfe, da er durch das Evangelium genau diesen ethnozentrischen Exklusivismus ausgelöscht sieht, denn in Christus sind alle sozialen Unterschiede aufgehoben, vielmehr verlieren sie als Deutungskategorie gänzlich ihre Wirksamkeit (vgl. Gal 3,28). Das Gesetz in exklusiver Funktion widerspricht somit der Frohbotschaft Christi und der Verkündigung des Apostels. Anstatt aber nun den Versuch zu unternehmen, dieses für nichtig zu erklären und damit auch in gewisser Weise zu riskieren, die bisherige Lebensweise vieler Juden(christen) – wie auch seiner selbst – *ad absurdum* zu führen, wendet Paulus gewissermaßen einen hermeneutischen „Trick“ an. Er lässt den gläubigen Menschen zusammen mit Christus metaphorisch am Kreuz sterben. Da das Gesetz nicht für Tote gilt, hebt er dessen Einfluss auf die Gläubigen von dem Zeitpunkt der Kreuzigung Christi aus;⁴³⁴ es hat sich nämlich in Christus bereits erfüllt. Zu diesem Schluss kann Paulus kommen, da die Taufe auf den *Tod* Christi stattfindet. Sie ist der Ort, „wo Gottes universales Heilshandeln in Jesus Christus in der Partikularität der eigenen Existenz erfahren werden kann und sich die neue Identität bildet“⁴³⁵. Entscheidend für die Identität der Christusgläubigen ist somit deren Partizipation an Christus und dessen erlösendem Kreuzestod (2,20), sodass sich dort deren neue Identität herausbilden kann. Und gerade diese identitätsbildende Funktion ist für die wankenden Galater besonders wichtig! In Gal 2,19 greift der Apostel den Gedanken des Gestorben-Seins für das Gesetz auf. Dort beschreibt sich Paulus selbst als

⁴³⁴ Wie Paulus die Taufe versteht, breitet er vor allem in Röm 6 aus: „Nach Röm 6,2-8 ist die Taufe als eine Art Tod der vorchristlichen Existenz verstanden, und das Leben, das die Getauften jetzt führen (Röm 6,4), steht in schroffer Diskontinuität zu ihrer praekonventionalen Biographie.“, WOLTER, *Identität und Ethos*, 137. Im Gal klingt hier dieses Verständnis der Taufe auf den Tod Christi ebenfalls an.

⁴³⁵ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 303. Die Taufe sei des Weiteren der Ort, an dem sich Gott des Menschen bemächtigt und somit ein neues Sein ermögliche, was besonders in Gal 2,20 (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός) deutlich werde, vgl. a.a.O.

durch das Gesetz dem Gesetz gestorben (2,19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον), um für Gott leben zu können (ἵνα θεῷ ζήσω). Hier geht es aber natürlich nicht um eine rein individuelle Position des Apostels. Aus dem Kontext wird ersichtlich, dass dieses „Ich“ stellvertretend für jeden Christusgläubigen steht, schließlich sind sowohl Juden- als auch Heidenchristen gleichermaßen Sünder und nur in Hinblick auf ihren Glauben vor Gott gerecht, nicht in Hinblick auf die *Werke des Gesetzes*. Dadurch dass der Mensch mit Christus gekreuzigt wird, lässt er das Gesetz und dessen Strafe, die durch die Sündhaftigkeit aller Menschen unabwendbar ist, an sich auswirken. Er stirbt *durch das Gesetz*⁴³⁶, indem er sich mit Jesus Christus kreuzigen lässt (2,19 Χριστῷ συνεσταύρωμαι), und hält sich somit nicht mehr in dessen Wirkungsbereich auf. Er stirbt aber auch *dem Gesetz*, da das Gesetz ja nicht für Tote gelten kann, lebt aber natürlich physisch weiter.⁴³⁷ Für Judenchristen hat die Tora keine Gültigkeit mehr, da sie sich genau wie die Heiden als Sünder erwiesen haben und zusammen mit Christus für die Tora und ihre gesetzlichen Bestimmungen gestorben sind. Aus diesem Grund dürfen auch durch die Tora keine trennungsstiftenden Unterschiede zwischen Christusgläubigen jüdischer und heidnischer Herkunft mehr erfolgen⁴³⁸, sie ist Ausdruck einer überholten Deutungskategorie. Schließlich lebt der Gläubige nicht mehr (wie vorher), sondern Christus lebt *in ihm* (2,20 ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). Mit dem gläubigen „Ich“ in dieser Passage sind also auch Judenchristen gemeint, die sich als gerechtfertigte Sünder erwiesen haben (2,17), die Stelle hat also endzeitlichen Charakter.⁴³⁹ Was der gläubige Mensch noch ἐν σαρκί (2,20) lebt, das richtet er ganz nach Christus aus. *Unter dem Gesetz* (vgl. Gal 4,21 ὑπὸ νόμου) befindet sich somit niemand mehr, der auf diese Weise an Christus glaubt und dementsprechend lebt, sodass mit der Tora verbundene Unterscheidungen zwischen Christusgläubigen jüdischer und heidnischer Herkunft auch keinen Sinn mehr ergeben. Aus eschatologischer Sicht ist lediglich eine

⁴³⁶ Das Sterben *durch das Gesetz* steht in direktem Bezug zum Christusgeschehen am Kreuz. Das wird zum einen sprachlich durch das gleich darauffolgende Verb συνεσταύρωμαι deutlich, zum anderen durch die parallele Formulierung ἡμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ in Röm 7,4. Das Gesetz zieht zwangsläufig den Fluch nach sich, da es erwiesenermaßen am Menschen gescheitert ist. Da Christus diesen Fluch stellvertretend auf sich nimmt, kann Paulus formulieren, dass *durch das Gesetz* nicht etwa die Rechtfertigung, sondern bezeichnenderweise die Befreiung vom Gesetz bewirkt wird. Der Ausdruck ist daher instrumental zu verstehen, vgl. dazu ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 62-66.

⁴³⁷ Merklein konkretisiert, dass dem Menschen im Kreuz Christi Zugang zu Gott ermöglicht werde: Christus nimmt die Identität des Sünders auf sich, welcher hingegen Christi Identität annehmen könne und somit Anteil an der Sündenvergebung erhalte; dadurch, dass sich das Gesetz und dessen Strafe somit an Christus vollziehe und der Gläubige sich mit Christus kreuzigen lasse, sei auch die These ermöglicht, dass der Mensch *durch das Gesetz dem Gesetz gestorben* sei. Das Gesetz habe sich ausgewirkt und könne von nun an keinerlei Macht mehr über die Gläubigen beanspruchen, die der Sünde entkommen seien, und es sei somit auch keine Heilsbedingung mehr – das treffe lediglich auf den Glauben an Jesus Christus zu, vgl. MERKLEIN, *Studien*, 310f; diesen Gedanken formuliert Paulus auch in 2 Kor 5,14: „Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben.“, vgl. WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 177.

⁴³⁸ Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 160f.

⁴³⁹ Vgl. WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 176f.

Unterscheidung Gerechtfertigter und Ungerechtfertigter relevant. Ihre Funktion als „boundary marker“ verliert die Tora daher wenige Verse vorher konsequenterweise.⁴⁴⁰

Der Apostel erklärt nicht nur, dass er als einer, der für das Gesetz gestorben ist, auch kein Übertreter desselben mehr sein kann (2,18), sondern betont darüber hinaus positiv, dass er *für* und *durch* den Glauben an Christus lebt (2,19f.).⁴⁴¹ Vor allem die Formulierung, dass Christus in einem lebt, sticht dabei heraus (2,20). Das Motiv in Christus zu leben, findet sich häufiger bei Paulus und auch im weiteren Verlauf des Galaterbriefes, so dass Christus als der Auferstandene „einen Heilsraum, eine Sphäre, in deren Ausstrahlungsbereich die Christen gegenwärtig leben“⁴⁴², eröffnet. Hier dreht der Apostel die Formulierung aber um, so dass Christus in den Menschen lebt, was als Zeichen der neuen Identität der Christusgläubigen interpretiert werden kann – schließlich ist deren personale Identität auch wesentlich vom Geist bestimmt (vgl. dazu etwa Gal 3,1-5). Auch in Gal 2,19-21 wird deutlich: Rechtfertigung und Kreuzestheologie sind bei Paulus eng verknüpft. Die Rechtfertigung befreit nicht nur von Schuld, sondern ermöglicht auch die Freiheit eines neuen Lebens und einer neuen Identität, die die alte Identität miteinbezieht, aber auch überbietet. Was am Leben „*im Fleisch*“ noch übrig ist, lebt Paulus im Glauben an den Sohn Gottes (2,20).⁴⁴³ Wenn ein Jude, wie Paulus einer ist, an Jesus Christus als den Messias glaubt, ereignet sich ein Sterben und Auferstehen seiner personalen Identität: „Es ist ein Sterben für die alte Identität, die von der Tora definiert wurde (und daher von den Heiden trennte), und eine Auferstehung in die neue Identität hinein, die vom Messias selbst definiert wird“.⁴⁴⁴ Der Glaube an Christus ist somit auch ein Sterben für Bestandteile einer anderen kulturellen Formation, die nicht die kollektive Identität in Christus reproduziert, wozu vor allem das Gesetz gehört.

Des Weiteren lassen sich an dieser Stelle beim Kreuzestod Christi Parallelen zum alttestamentlichen Sühneverständnis⁴⁴⁵ finden. Christus stirbt am Kreuz stellvertretend für die Sünde der Menschen, die nicht einfach verpuffen kann. An der dadurch erwirkten Sühne können die Gläubigen teilhaben, indem sie in die Rolle des gekreuzigten Jesu schlüpfen. Allerdings geht die Wirkung des Kreuzestodes weit über das alttestamentliche Verständnis von Sühne hinaus. Im Alten Testament gilt die durch das Opfer erwirkte Sühne lediglich Israel, der Kreuzestod Christi stellt jedoch eine universale Vergebung der Sünden dar. Darüber hinaus wiederholt sich der Sühnopferkult des Alten Testaments jährlich, der Kreuzestod Christi ist jedoch ein einmaliges, „eschatologisches, endgültiges Geschehen“⁴⁴⁶. Die heilsgeschichtlich am Kreuz ereignete Vergebung der Sünden realisiert sich dabei für jeden Gläubigen

⁴⁴⁰ Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 177f.

⁴⁴¹ Vgl. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 69f.

⁴⁴² HECKEL, *Identität des Christen*, 52.

⁴⁴³ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 215.

⁴⁴⁴ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 104.

⁴⁴⁵ Vgl. dazu JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 350-354.

⁴⁴⁶ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 483.

in der Taufe, sodass diese den soteriologischen Ort der Sündenvergebung darstellt.⁴⁴⁷ Da der Gläubige „durch das für ihn stellvertretend erlittene Todesgericht hindurch Gott übereignet wird und als ein von Gott entsühnter und mit Gott versöhnter Mensch“⁴⁴⁸ gilt, kann Paulus zu dem Schluss kommen, dass man weniger als man selbst, als vielmehr Christus in einem selbst weiterlebt (2,20). Diese Aussage verdeutlicht die Exklusivität des Glaubens an Jesus Christus: Es ist eine „entweder – oder“-Entscheidung, die man für den Glauben und gegen das Gesetz zu treffen hat, wenn man nicht im Wirkungsbereich der Sünde verhaftet bleiben möchte. Erst durch die Absage an die Denkweise, sich durch das Gesetz bestimmen zu lassen, um beispielsweise die eigene Rechtfertigung zu erlangen, wird es einem ermöglicht, *für Gott leben* zu können.⁴⁴⁹ Doch diese Thematik entfaltet Paulus erst im weiteren Verlauf des Briefes genauer. Die Posse um Petrus verdeutlicht jedenfalls, in welchem Spannungsfeld sich Paulus befindet: Er muss den Spagat bewältigen, Heidenchristen, die das Gesetz nicht haben, das Evangelium und traditionell jüdische Glaubenstraditionen zugänglich zu machen, und dabei Judenchristen, deren bisherige Lebensweise erheblich vom Gesetz geprägt ist, mitzunehmen. Dass er hierbei das Gesetz nicht einfach für nichtig erklären kann, leuchtet ein, da es für die jüdische Gemeinde göttliche Satzung ist. Deswegen definiert er später im Brief das Gesetz neu (Gal 5,14) und zeigt zudem in Gal 2,19-21 auf, wie es für Christusgläubige soteriologisch und auch lebensweltlich gewissermaßen „ausgehebelt“ wird.⁴⁵⁰ Die Erläuterungen des Apostels zum antithetischen Spannungsfeld von „Glaube“ und „Gesetz“ finden sodann in einer bemerkenswerten Stelle ihren Niederschlag, die aufhorchen lässt: „*Denn wenn Gerechtigkeit durch Gesetz <kommt>, dann ist Christus umsonst gestorben.*“ (2,21). Dieser Schluss ist im Irrealis, der grammatisch wohl ein *äv* nach sich zöge, zum Beispiel in der Einheitsübersetzung etwas unscharf wiedergegeben. Im griechischen Urtext wird der Realis⁴⁵¹ verwendet, eine schärfere Übersetzung könnte also lauten: „Wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit ist, dann ist Christus

⁴⁴⁷ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 483.

⁴⁴⁸ ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 59.

⁴⁴⁹ Was das Leben für Gott genau ausmacht, wird spätestens in Gal 5,13f. offenkundig: seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst. Diese Intention wird noch deutlicher, wenn Paulus das gläubige *Ich* den Satz sagen lässt, es sei durch das Gesetz dem Gesetz gestorben (διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον) und Christus lebe in ihm (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). Es geht also darum, seinen Mitmenschen die Präsenz Christi durch einen selbst in liebevollem Miteinander gewahr werden zu lassen – dann hat man verstanden, worauf es im Glauben ankommt! Vgl. dazu SÖDING, *Glaube*, 187f; zum näheren Verständnis auch Gal 5,13f.

⁴⁵⁰ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 561-567. Paulus muss zwei „Gruppen“ Christusgläubiger gerecht werden, zum einen den Juden, die teilweise peinlich genau nach dem Gesetz lebten, zum anderen den Heiden, die diese Form des Gesetzes nicht kannten. Zudem sieht er sich der göttlichen Offenbarung der Tora als erste Satzung, deren Bund durch die Einhaltung des Gesetzes beschrieben wird, und zeitgleich dem Christusgeschehen gegenüber, das für ihn so gewaltig ist, dass er sein ganzes Denken dahingehend neu ordnet. Dass hier die erste Satzung nicht einfach für nichtig erklärt werden kann, leuchtet ein, da es sonst die bisherige Lebensweise streng gläubiger Juden auf einen Schlag *ad absurdum* geführt hätte. Dass die Tora nicht relevant für das Heil sein kann, leuchtet ebenfalls ein, weil andernfalls das Evangelium allein letztlich die Heiden ausschliesse. Diese Probleme löst der Apostel durch eine Neudefinition des Gesetzesverständnisses. Um sich des Vorwurfs zu erwehren, das von ihm verkündigte Evangelium sei gesetzlos, findet bei ihm eine Neudefinition des traditionell jüdischen Gesetzeskonzeptes statt, indem es auf das Liebesgebot konzentriert wird; darauf kommt der Apostel später im Brief zu sprechen (5,14).

⁴⁵¹ Vgl. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 77.

vergeblich gestorben.⁴⁵² Es geht hier also viel weniger um eine theoretische Annahme als die Tatsache, dass durch das Gesetz keine Gerechtigkeit ist, weil der Kreuzestod ja faktisch notwendig war. Wie diese früh im Brief getätigte Aussage zu verstehen ist, wird im weiteren Verlauf noch deutlicher entfaltet. Zunächst aber zeigt sie, dass der Glaube an Jesus Christus als wesentlicher Bestandteil einer kulturellen Formation eine ganz andere Qualität innehat, die das Gesetz im Gegensatz dazu nicht zu leisten vermag, nämlich zu bewirken, dass die Menschen „dem Unheilszusammenhang von Sünde und Tod [...] entkommen“⁴⁵³. Das Gesetz hat dies in der Rückschau nicht erreichen können – es ist am Menschen gescheitert. Aus dieser Sicht erscheint es auch einleuchtend, dass Menschen bei Paulus auf Unverständnis stoßen, die sich der Einhaltung des Gesetzes rühmen und daraus ihre Rechtsprechung ableiten wollen (2,16-17). Der Argumentationsduktus von 2,14-21 lässt erkennen, dass Paulus „die soteriologische Ausschließlichkeit des Kreuzes Christi in Gefahr [sah] und fürchtete, daß der Tora erneut eine Heilsfunktion zugesprochen würde, die beim Menschen als Sünder ins Leere laufen müsse“⁴⁵⁴. Demgegenüber steht der Glaube, der von jedem einzelnen Menschen durch Hinwendung zum Evangelium subjektiv ist. Im Angesicht des Kreuzestodes Christi ist es an den Gläubigen, sich ganz und gar für Christus zu entscheiden, was Paulus auch von ihnen direkt verlangt:

Alle Polemik in Gal ist deshalb letztendlich Ausdruck für die klare Alternative, die er von seinen christologischen Voraussetzungen her bei seinen Adressaten anmahnen musste: Erkennen sie an, dass Christus ‚sich für unsere Sünden dahingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu erretten gemäß dem Willen Gottes‘ (1,4), oder verlassen sie sich darauf nicht und wollen sich noch zusätzlich durch ‚Werke des Gesetzes‘ (Beschneidung etc.) absichern?⁴⁵⁵

Die Voraussetzungen für jeden Menschen, an der Sündenvergebung des Kreuzestodes Christi teilzuhaben, sind somit *schon*⁴⁵⁶ gegeben, allerdings ist diese *noch nicht* vollends vollzogen, dazu benötigt es vor allem Taufe, Glaube und dessen konkrete Umsetzung im außeralltäglichen

⁴⁵² Die Entscheidung, an Christus zu glauben, ist keine „sowohl-als-auch“-Entscheidung, die neben dem Glauben andere Faktoren als heilsnotwendig zuließe. Vielmehr ist es eine „entweder-oder“-Entscheidung, die klar macht: Wer sich für den Glauben an Christus entscheidet, tut dies voll und ganz und erlaubt keine Konkurrenz. Während die kulturelle Formation, die die Gegner zu verkünden scheinen, auf eine solche „sowohl-als-auch“-Entscheidung schließen lässt, wird bei Paulus deutlich, dass es um die Entscheidung „Glaube oder Gesetz“ geht. Daher kann er schlussfolgern, dass Christus vergeblich gestorben wäre, wenn der Christusglaube durch die Einhaltung des Gesetzes zu ergänzen wäre, vgl. THEOBALD, *Galaterbrief*, 367; so auch BROER, *Einleitung*, 437: „Der Christ ist durch das Kreuz Christi dem Gesetz gestorben (2,19), zwischen dem Gesetz und Christus als Heilsweg herrscht deswegen eine strenge Alternative (2,21; 5,4).“; ferner COLLINS: „But when Paul came to believe that the way to justification was faith in Christ, he simultaneously concluded that no one, Jew or Gentile, was justified by ‚the works of the Law‘ (Gal 2,16). In that sense, there was something wrong with Judaism, or at least with Judaism construed as ‚works of the Law‘, COLLINS, *Invention of Judaism*, 174.

⁴⁵³ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 73.

⁴⁵⁴ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 55.

⁴⁵⁵ THEOBALD, *Galaterbrief*, 367.

⁴⁵⁶ Die Galater haben auch schon das heilvolle Wirken Gottes durch den Geistempfang gespürt (3,1-5). Diese Gabe bezeichnet Stettler als „Anfangsrechtfertigung“, was den Charakter der schon geschehenen Rechtfertigung widerspiegelt, STETTLER, *Endgericht*, 258; diese werde aber noch durch die Vollendung der Rechtfertigung ergänzt (Gal 5,5), indem man im Vertrauen auf Gott lebe, vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 213f.

Gottesdienst.⁴⁵⁷ Der νόμος in jedem Fall vermag und vermochte es nicht, zu rechtfertigen, das erwähnt der Apostel schon in Gal 2,16. Zudem schlussfolgert er dieses grundlegende Prinzip in Gal 2,21 und schickt es gleichermaßen als Leseanweisung voraus, um den Mittelteil seines Briefes zu verstehen. Die Passagen Gal 2,19-21 bilden somit auch die „thematische Hinführung zu den grundsätzlichen und systematischen Darlegungen des zweiten Hauptteils (3,1-5,12), indem Paulus die Thesen von 2,15ff. eingehend entfaltet“⁴⁵⁸. Und dort wird der fest abgesteckte Rahmen, der in Gal 2 gezeichnet wurde, durch weitere Ausführungen verlassen.

Die Konsequenz des Gestorben-Seins für das Gesetz beschreibt der Apostel an späterer Stelle noch genauer. Christus hat die Menschen zur Freiheit befreit (5,1), indem er selbst unter das Gesetz kam und dadurch diejenigen unter dem Gesetz loskaufte, sodass sie dessen Sohnschaft erhielten (Gal 4,4f.). Wer also an Christus glaubt, kann und sollte das frei vom Gesetz tun, ganz besonders wenn es in exklusiver Rolle auftritt. In diesem Abschnitt geht es dem Apostel somit letztlich nicht – auch wenn das auf den ersten Blick den Anschein erweckt haben mag – „um die Negation der Erwählung Israels im Sinaibund, sondern um die Einheit des eschatologischen Gottesvolkes angesichts des im Kreuzestod Jesu Christi vollstreckten eschatologischen Urteils“⁴⁵⁹. Dass sich nicht aus dem Gesetz, sondern nur aus dem Glauben die Rechtfertigung eines Menschen ableiten lässt, ist die Konsequenz dessen, dass auch nur der Glaube Bestandteil der kulturellen Formation ist, die die kollektive Identität in Christus korrekt ausdrückt. Diesen Gedankengang entfaltet der Apostel aber im Hauptteil des Briefes ausführlicher.

⁴⁵⁷ Vgl. GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 73-75; die Theologie hinter der Tauftradition ist an dieser Stelle wichtig: In der Taufe wird der einzelne Christ vom Machtbereich der Sünde getrennt und letztlich gerecht gemacht, so dass er ein Leben gemäß dem Willen Gottes führen kann, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 303f.

⁴⁵⁸ ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 56.

⁴⁵⁹ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 161.

4.3 Glaube versus νόμος – zwei Wege zur Integration (Gal 3,1-5,12)

Im weiteren Verlauf des Briefes geht es nicht so sehr um eine Abgrenzung nach außen, sondern vielmehr um eine Standortbestimmung, die nach innen gerichtet ist. Paulus scheint sich mit dem Programm der „äußeren Linie“ seiner Gegner auseinanderzusetzen, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Christugläubige nicht außerhalb der Identitätsmarker von Beschneidung und Gesetz anerkennen wollen. Im Kern dreht sich die Auseinandersetzung somit um die Frage, wie Heiden in die Gruppe Christugläubiger integriert werden können. In den Darstellungen von Gal 3,1-5,12 ist der konkrete Rahmen und dessen sozial-ethnische Dimension verlassen, welche in Gal 2 noch gegeben und durch das gemeinsame Mahl von Juden- und Heidenchristen definiert ist. Paulus bietet dort die christologische Fundierung seiner Vorstellung einer Ekklesia, in der jeder Mensch seinen gleichwertigen Platz hat. Diese Vorstellung beruht dabei vor allem auf dem Verständnis der kollektiven Identität in Christus, die verschiedene Glaubenstraditionen, wie etwa die Erlangung der Gottessohnschaft aus Glauben (3,26) oder der Zugang zur Verheißung als Abrahams Erben (3,29), mit sich bringt. Es rückt auch die christologische, eschatologische und soteriologische Dimension in den Mittelpunkt der Darstellungen⁴⁶⁰, die beispielsweise Motive wie die Rechtfertigung und die Abrahamssohnschaft mit sich bringen.

Nachdem der Apostel die Gemeinde von den Irrlehrern getrennt (1,6-9) und sich in einem längeren biographischen Abschnitt⁴⁶¹ der Angriffe gegen seine eigene Person erwehrt hat (1,10-2,21), setzt er sich im Folgenden mit theologischen Kernthemen auseinander, so dass „die sachlichen Spitzen der gegnerischen Position (vor allem ihr Abrahambild und ihr Gesetzesverständnis, d.h. die Kernpunkte ihrer bundesnomistischen Theologie) sein Darstellungskonzept beherrschen“⁴⁶². Wie bereits im Verlauf der vorliegenden Arbeit deutlich wurde, spielt das Gesetz für jüdische Identität eine herausragende Rolle, unabhängig davon, welcher Gruppierung innerhalb des Judentums man angehörte.⁴⁶³ Die integrative Rolle, die der νόμος somit in diesem Zusammenhang spielt, dürfte als unbestritten gelten. Inwieweit sich diese Rolle mit den Darstellungen der paulinischen Gegner deckt, kann nicht zweifelsfrei gesagt

⁴⁶⁰ Gal 2 stellt einen ethnisch-sozialen Konflikt dar, in dem es um die identitäre Abgrenzung zweier Gruppen geht, die Paulus so nicht hinnehmen kann. Vor allem Vertreter der *New Perspective on Paul* deuten die Probleme, denen sich Paulus in seinen Gemeinden stellte, aus soziologischer Sicht. Dabei dürfen aber theologische Sachverhalte nicht ausgeblendet werden. Der Antiochenische Zwischenfall kann als ethnischer Diskurs angesehen werden, dieser Rahmen ist nun jedoch ausgeblendet. Nun breitet der Apostel unter anderem auch die eschatologische und soteriologische Dimension seiner Verkündigung aus, die von vorpaulinischen Traditionen durchzogen ist und auf biblische Modelle zurückweist, vgl. FREY, *Judentum*, 59f.

⁴⁶¹ Vgl. zum Zusammenhang SCHÄFER, *Apostelkonzil*, 13-75.

⁴⁶² BECKER, *Brief*, 10; das bedeutet, dass sein Werben um die Gunst der galatischen Gemeinde immer auch ein Wettstreit mit den Fremdmissionaren ist. Deswegen weist er zuerst seine eigene Position als legitim aus, ehe er sich den Inhalten zuwendet, vgl. a.a.O.; versteht man den Galaterbrief als Gerichtsrede, ließe sich in Gal 3,1-5,12 der Teil der Beweisführung (*probatio* oder *argumentatio*) finden. In diesem Teil geht es darum, den eigenen Standpunkt plausibel zu vertreten, um letztlich damit überzeugen zu können, dass man selbst im Recht und die Streitpartei im Unrecht ist, vgl. a.a.O., 44f.

⁴⁶³ Vgl. BÖRSCHER, *Konstruktion*, 86.

werden⁴⁶⁴; man kann aber davon ausgehen, dass das Arrangement der Briefthemen eng auf die gegnerische Position abgestimmt ist. Stenschke stellt heraus, dass „die Irrlehrer und die von ihnen ausgehende Gefahr durchweg im Hintergrund der Argumentation des Paulus“⁴⁶⁵ stehen. Es sticht dabei aber nicht nur die Frage heraus, auf welchem Weg ein Mensch für gerecht erklärt wird und die Sohnschaft Abrahams und Gottes erlangen kann. Meines Erachtens stehen solche theologischen Fragen eng mit dem Verständnis in Relation, das der Apostel von der kollektiven Identität Christusgläubiger erkennen lässt. Ist die Identität im Kulturkreis des Paulus vor allem „durch Rollenzuweisungen, schichtspezifische Verhaltensmuster und vorgegebene Handlungsabläufe bestimmt“⁴⁶⁶, findet sich in Gal 3,26-29 ein Bild von Identität, das sich entschieden davon absetzt und diese Rollenzuweisungen innerhalb der Gemeinde aufbricht. Es stehen sich bei der Frage um die Integration der Heidenchristen zwei identitäre Konzepte diametral gegenüber: das paulinische, welches die Heiden durch Taufe und vor allem Glaube integriert sieht, und das gegnerische, bei dem Beschneidung und Gesetz als entscheidende „identity markers“ hervortreten.

Die Schwierigkeit bei der Analyse besteht im Folgenden nun darin, dass in Anbetracht des Identitätskonzeptes des Paulus theologisch zentrale Themen nur getrübt zum Vorschein kommen könnten. Bei der Exegese gilt es somit nicht nur die sozial-ethnische beziehungsweise ekklesiologische Dimension der paulinischen Verkündigung zu berücksichtigen – wie das vor allem viele Vertreter der *New Perspective of Paul* ausführlich getan haben –, sondern auch die soteriologische und christologische, welche erheblichen Einfluss auf die personale Identität Christusgläubiger zu nehmen scheinen. Die Rolle des νόμος als „identity marker“ findet sich vor allem indirekt in Gal 3,1-5,12, sie ist

⁴⁶⁴ Zwischen der Episode um Abraham und den Gegner gibt es keinen direkten Link bei Paulus. In Gal 3 setzt sich der Apostel mit der Frage auseinander, wer die Abrahamskindschaft erlangt und auf welche Weise das geschieht. Inwieweit die galatischen Gegner auf Abraham in ihrer Lehre im Detail zurückgriffen, lässt sich nur mutmaßen, die Forschungslandschaft ist darüber uneinig: „The vast majority of scholars agree that the Agitators bolstered their case for circumcision with an appeal to Abrahamic traditions. Paul’s references to Abraham and Abrahamic themes (e.g., blessing, covenant, seed, inheritance) are distinctive in their tone and emphasis and appear with enough frequency, clarity and unfamiliarity in Galatians to make highly probable supposition. [...] Some are less sanguine about our ability to know whether the Agitators appealed to Abraham and (rightly) remind us that certainty on this issue is impossible. Paul does not explicitly link Abraham with the teaching of the Agitators, nor does Abraham’s prominence in Galatians necessarily imply that reasons for introducing him into discussion.“, WILSON, *curse*, 58. Naheliegend ist dennoch, dass die galatischen Gegner ihre Beschneidungsforderung eng an den Stammvater Abraham rückgekoppelt haben. Sass vermutet etwa, Paulus führt Abrahams ins Feld, um auf die Aussagen seiner Gegner zu reagieren. Deren Argumentation könnte demnach folgendermaßen gelautet haben: Um an der Verheißung Abrahams und dem Gottesvolk teilhaben zu können, müssen die Galater durch die Beschneidung Söhne Abrahams werden. Diese Denkweise der Gegner liegt nahe, da Paulus an mehreren Stellen Bezug auf deren Beschneidungsforderung nimmt (Vgl. Gal 6,12f; 5,1-12; 2,3,7; 3,28; 6,15), vgl. SASS, *Leben*, 277f.

⁴⁶⁵ STENSCHKE, *Verbindungen*, 3.

⁴⁶⁶ SCHOLZ, *Christliche Identität*, 68. Der Autor spricht aus diesem Grund auch von einer *passiven Identitätsformung*, gemäß der sich ein Subjekt in Abhängigkeit zu vorgegebenen Konzepten von Identität formt, vgl. a.a.O., 67.

an der Antwort des Paulus auf die jeweilige Thematik abzulesen und auch durch die Methode des „*mirror reading*“ aufzuspüren.

4.3.1 Die neue Identität der Christusgläubigen – Glaubenstraditionen der kollektiven Identität und ihre Entfaltung ἐν Χριστῷ (Gal 3,1-4,7)

Mit Beginn des dritten Kapitels ist das Zentrum der paulinischen Darstellungen erreicht. Diese lassen sich in zwei inhaltliche Verläufe unterteilen, in ersterem geht es um das Verhältnis von der Verheißung an Abraham und dessen Sohnschaft (3,1-4,7) zu Glaube und Gesetz, in letzterem um die aktuelle galatische Situation im Licht der Gegenüberstellung von Knechtschaft unter dem Gesetz und der Freiheit im Geist (4,8-5,12).⁴⁶⁷ Paulus verteidigt im ersten Strang seine These, dass der Mensch durch den Glauben und nicht durch *Werke des Gesetzes* gerecht wird, mit der er schon im Antiochenischen Zwischenfall argumentiert hat (vgl. Gal 2,16). Er entfaltet sie in drei Argumentationsgängen und unterstützt diese anhand „eines Erfahrungsarguments (3,1-5)⁴⁶⁸, dann eines Schriftbeweises (3,6-14)⁴⁶⁹ und schließlich [...] eines Beispiels aus der profanen Rechtspraxis (3,15-18)⁴⁷⁰; dabei betont er stets die Posteriorität des Gesetzes im Gegensatz zur Verheißung. In 3,11 wird dies sogar überdeutlich, wenn er als einzigen Weg für die Gerechtmachung eines jeden Menschen den Glauben explizit vom Gesetz abhebt. Dort findet sich zudem das Gesetz in einer Sonderrolle, da Paulus dessen verfluchende Funktion beschreibt, die durch die Sündhaftigkeit der Menschen auf den Plan gerufen worden ist (3,10-14). Die verschiedenen Linien in seinem ersten Argumentationsstrang laufen dann in Gal 3,26-29 zusammen. In diesen Versen beschreibt der Apostel das Bild von kollektiver Identität, das er für christusgläubige

⁴⁶⁷ Becker sieht in der Rhetorik des Galaterbriefes viele Parallelen zur antiken Gerichtsrede. Den Abschnitt 3,1-5,12 betrachtet er dabei als zentralen Inhalt, der in der Rede der *probatio* oder *argumentatio* gleichkäme. In diesem Teil der Rede falle die Entscheidung, ob ein Redner überzeugen kann. Dabei erkennt er zwei Argumentationsstränge: zum einen stelle Paulus dar, dass der Sinaibund in keiner Konkurrenz zum Abrahambund stehen und ihn auch nicht ändern könne und dass die Galater durch Taufe, Geist und Glaube in die Rolle der Erben versetzt worden seien (3,1-4,7), zum anderen führe er mit einem weiteren Schriftbeweis genauer aus, was er im ersten Argumentationsstrang bereits entfaltet habe (4,8-31), vgl. BECKER, *Paulus*, 292f.

⁴⁶⁸ Paulus kritisiere in 3,1-5, dass die Galater im Fleisch (σαρκί) weiterführen wollen, was sie im Geist (πνεύματι) begonnen haben. Der Geistempfang käme schließlich aus dem Glauben und nicht aus den *Werken des Gesetzes*. Sie stehen demnach im Widerspruch zu ihren Anfangszeiten als Christen, vgl. POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 220.

⁴⁶⁹ Es folgt die Episode um den Stammvater Abraham, der als Beispiel fungieren soll, an dem sich die Rechtfertigung durch Glauben am Menschen schon einmal erfolgreich vollzogen hat. Es geht Paulus im Folgenden darum, die Sohnschaft Abrahams an den *Glauben* zu knüpfen. Möglicherweise steht hinter der Rolle Abrahams zudem die implizite Argumentation, dass Abraham glaubte, *bevor* er beschnitten wurde und dass deswegen seine Beschneidung als etwas später Hinzugekommenes von geringerer Gewichtung als sein Glauben sei. Jedoch werde die Segensverheißung an Abraham später in Christus erfüllt, das Spätere als weniger gewichtig einzuordnen, greift also nicht immer, vgl. dazu POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 220f.

⁴⁷⁰ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 220. In Gal 3,15-18 bestimme Paulus das Verhältnis der Verheißung an Abraham und dem Gesetz. Wenn eine vom Menschen erlassene „Verfügung“ (διαθήκην) nicht durch eine Hinzufügung geändert werden kann, dann gelte dies erst recht für eine von Gott gegebene und damit unvergleichlich gewichtigere Verheißung (verwendet wird hier der Typus des rabbinischen Qal-Wachomer Schlusses, *a minore ad maius*, wie er bei Paulus auch in Röm 5 und 2 Kor 3 auftaucht), vgl. dazu auch Müller, Heinrich: Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluss in paulinischer Typologie. Zur Adam-Christus-Typologie in Rm 5, ZNW 58, 73-92; vgl. ferner PILHOFER, *Welt*, 288f.

Gemeinden vor Augen hat. Da es im Folgenden nicht so sehr um die Gruppe der Christugläubigen in sozial-ethnischer Abgrenzung geht, sondern um die theologischen Konsequenzen, die sich für den Einzelnen ergeben, wenn er denn glaubt und der kollektiven Identität in Christus angehört, ist es sinnvoll in Gal 3-4 dann von der *personalen* Identität⁴⁷¹ der Gläubigen zu sprechen, wenn sich für den Gläubigen aus dieser kollektiven Identität in Christus Konsequenzen ergeben, die sich lebensweltlich konkretisieren, oder weitere Motive zu den Glaubenstraditionen hinzutreten. Eines dieser weiteren Motive ist etwa der Geistempfang der Galater, der zu Beginn des dritten Kapitels beschrieben wird.

4.3.1.1 *Der Geistempfang der Galater (Gal 3,1-5)*

Zu Beginn des Kapitels werden die Γαλάται nicht gerade wohlwollend als „unverständlich“ (ἀνόητοι) und „verzaubert“ (ἐβάρσκανεν) angesprochen und ihnen kommt eine passive Rolle zu. Die direkte Anrede als Ὁ ἀνόητοι Γαλάται (3,1) markiert die thematische Zäsur, die an dieser Stelle vollzogen wird. Den Galatern wird vorgeworfen, der Wahrheit nicht mehr zu gehorchen, obwohl ihnen doch der gekreuzigte Christus vor Augen geführt worden war (3,1). Der hohe Stellenwert des Kreuzesgeschehens innerhalb der paulinischen Theologie findet an dieser Stelle auch dadurch Ausdruck, dass er die Argumentation des Mittelteils eröffnet. Das beschriebene Abkommen von der Wahrheit besteht konkret im Tatbestand der Wiederaufrichtung des Gesetzes, das im Licht des Kreuzestodes keine Relevanz mehr haben darf. Anscheinend gelang es den Irrlehrern, dieses wieder auf die Tagesordnung zu setzen. Im Anschluss daran werden anhand von rhetorischen Fragen sowohl der Empfang des Geistes (3,2-5) und im weiteren Verlauf des Kapitels auch „die Abrahamssohnschaft, die Rechtfertigung der Heiden und der Segen Gottes“⁴⁷² (3,6-9) auf Gott zurückgeführt. Durch die Verwendung der rhetorischen Fragen können die Galater dabei gar nicht anders als den Geistempfang im Glauben begründet zu sehen; die Gesetzeswerke spielen hierbei gar keine Rolle (3,2), diese werden kontrastiv der Verkündigung des Glaubens (ἡ ἐξ ἀκοῆς πίστεως) gegenübergestellt. Die antithetische Gegenüberstellung von Glauben und Gesetz aus Gal 2 wird also auch gleich zu Beginn von Gal 3 wiederaufgenommen, der konkrete Rahmen des Mahls von Juden- und Heidenchristen ist aber verlassen, die Galater werden nun direkt angesprochen und mit den paulinischen Darstellungen des Glaubens an Christus konfrontiert. Dass es nicht der Glaube *per se*, sondern dessen *Verkündigung* ist, was den *Werken des Gesetzes* gegenübergestellt wird, lässt aufhorchen und macht einen feinen Unterschied aus. Glauben beginnt schon dann, wenn man zulässt, sich Gottes Handeln zu öffnen, seiner Verkündigung Gehör zu schenken und es für sich gelten zu lassen.⁴⁷³ Dann nimmt das Hören des Evangeliums auch Einfluss auf die

⁴⁷¹ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 217-239.

⁴⁷² SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 125; die rhetorischen Fragen zu Beginn von Gal 3 erinnern an die *interrogatio* einer Gerichtsrede, also an die Befragung, vgl. BECKER, *Brief*, 46.

⁴⁷³ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 207f; der Gedanke des *sola fide* werde auch in Röm 3,28 im nahezu identischen Wortlaut wiedergegeben und scheint deshalb für Paulus zum unverzichtbaren Merkmal seiner Theologie geworden zu sein, vgl. a.a.O.

personale Identität jedes Gläubigen: „Indem ein Mensch durch das Hören des Evangeliums zum Glauben an Christus kommt (vgl. Gal 3,2.5), wird ihm die im Christusgeschehen gründende Identität zugeeignet, die Paulus auch als ἐν Χριστῷ εἶναι bezeichnen kann.“⁴⁷⁴ Es gilt vielmehr, das Evangelium als Gottes Botschaft zu empfangen, deren zentraler Inhalt das Kreuzesgeschehen ist. Der Glaube ist somit in mancherlei Hinsicht von außen gar nicht beobachtbar, geht mit einer inneren Haltung und Bereitschaft einher und übersteigt damit die Ebene des Tuns. Dass diese unterschiedliche Qualität von Glauben und Tun wichtig ist, wird im weiteren Verlauf des Briefes noch deutlich. Hierauf bezeichnet Paulus die Galater ein zweites Mal als „unverständlich“ (3,3 ἀνόητοί) und wirft ihnen vor, etwas im Fleisch (σὰρκι) abschließen zu wollen, was sie im Glauben (πνεύματι) begonnen hätten. Dieser Vorwurf ist als eindeutige Anspielung auf die „fleischliche“ Beschneidung und die damit verbundene Toraobservanz zu verstehen, die dem Geistempfang und dem Glauben an Christus als zentrale Bestandteile einer differenten kulturellen Formation diametral gegenüberstehen. Um das einzuordnen, muss man sich die Dimensionen vor Augen führen, in denen sich Gesetz und Glaube nach den Darstellungen des Apostels befinden: Das Gesetz zielt nämlich in seiner Verwirklichung auf das menschliche Tun ab, es rangiert auf einer Ebene mit dem Fleisch. Der Glaube ist jedoch nichts, was sich auf das menschliche Tun reduzieren lässt. Er ist vielmehr als ein Ethos oder ein „Kanon institutionalisierter Handlungen“ zu verstehen, wobei es bei einem Ethos nie um die Handlungen allein geht. Diese „weisen vielmehr über sich hinaus, denn ihnen kommt die Aufgabe zu, die distinktive Identität einer bestimmten Gruppe *unverwechselbar darzustellen und zur Anschauung zu bringen*“⁴⁷⁵. Das Gesetz hat im Judentum natürlich auch die Funktion eines Ethos, da es über sich hinaus verweist und die Toraobservanz als menschliche Antwort auf die Annahme durch Gott zu verstehen ist. Allerdings scheint bei Paulus das Gesetz diese Funktion für Christusgläubige einzubüßen. Versuchen die Galater durch Einhaltung der *Werke des Gesetzes* im Fleisch abzuschließen, was durch den Geistempfang begonnen wurde, verlieren sie den Glauben aus den Augen, und verschleiern somit auch ihre personale Identität, die sie doch schon ganz konkret am eigenen Leib erfahren konnten (vgl. 3,2). Sie müssen entscheiden, in welcher Relation sie leben wollen, entweder in der zu Gesetz, Tod und Sünde oder in der zu Christus und zum Geist – ein Miteinander beider Optionen gibt es nicht. Auch wenn es noch nicht direkt ausgesprochen wurde, sind die Galater

⁴⁷⁴ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 231.

⁴⁷⁵ WOLTER, *Identität und Ethos*, 128; ferner beschreibt Garleff ein Ethos als eines von drei Medien, mit denen sich Identität ausdrücken lässt und unterstreicht somit dessen Wichtigkeit: „Das zweite Medium Ethos dagegen normiert das moralische Handeln einer Gruppe. Ethos in diesem Sinn kann auch verstanden werden als sozial gebundene Moral. Das Ethos repräsentiert die Gesamtheit des in einer Gemeinschaft geforderten Verhaltens. Es ist zumeist das auffälligste Merkmal einer Gemeinschaft. [...] Im Hinblick auf das Ethos ist zwischen einem inklusiven Ethos, das der Integration einer Gemeinschaft in die Gesellschaft dient, und einem exklusiven Ethos, das Abgrenzung von der Gesellschaft oder anderen Gemeinschaften markiert, zu unterscheiden.“, GARLEFF, *Kollektive christliche Identität*, 102.

(und auch die Galaterinnen!) durch den Geistempfang doch schon als υιοὶ θεοῦ ausgewiesen. Den Stellenwert des Geistes weiß Zimmermann einzuordnen:

Daher ist der Geist das entscheidende Medium, anhand dessen die Galater ihre Identität als wahre Söhne Gottes erkennen können (Gal 3,2), er ist die Manifestation ihrer Annahme als Söhne und gibt ihnen die Hoffnung, in der Endzeit insofern eine dem Gottessohn vergleichbare Stellung einzunehmen, als sie das ewige Leben erlangen (Gal 5,5). [...] Der in die Herzen der Glaubenden gesandte Geist macht sie – unabhängig von ihrer vorausgehenden Religion, ihrer sozialen Stellung und ihrem Geschlecht (3,28) – zu Kindern Gottes, die sich untereinander durch nichts unterscheiden. Durch den Geist partizipieren die Glaubenden am Wesen des erhöhten Gottessohnes und am göttlichen Vater, ohne ihnen gleich zu werden.⁴⁷⁶

In diesem Fall kann Paulus auch darauf verweisen, dass so vieles, was die Galater erlitten haben, um dorthin zu kommen, wo sie jetzt sind, umsonst gewesen wäre, wenn sie jetzt wieder in alte Muster zurückfallen und dem Gesetz eine heilsrelevante Bedeutung beimessen würden; sie drohen zu verspielen, was sie bisher erlangt haben (3,4). In Gal 3,5 zieht Paulus ein Argument aus der eigenen Erfahrung der galatischen Gemeindeglieder hinzu, um sie wieder auf seine Seite zu bringen. Mit einer weiteren rhetorischen Frage führt er dort nämlich den Geistempfang (πνεῦμα) und nicht näher beschriebene Kraftwirkungen (ἐνεργῶν δυνάμεις) innerhalb der Gemeinde erneut auf die Verkündigung des Glaubens zurück und grenzt diesen abermals von den *Werken des Gesetzes* ab. Seine Argumentation zeigt den Adressaten also auf, dass für sie das Wirken des göttlichen Geistes am eigenen Leib bereits erfahrbar geworden ist, sich aber nicht die *Werke des Gesetzes*, sondern das Wirken Gottes dafür verantwortlich zeichnet. In Gal 3,1-5 klingt somit an, dass die personale Identität der galatischen Gemeindeglieder durch die Wirkung des Geistes beschrieben und ausgedrückt wird⁴⁷⁷. Portenhauser bringt die Rolle, die der Geist in Hinblick auf die personale Identität der Christusgläubigen hat, auf den Punkt:

Präziser noch lässt sich die Funktion des Geistes Gottes für die Identität der Glaubenden wie folgt beschreiben: Christliche Identität ist eine Schöpfung des Geistes. Der Geist kann von Paulus als Subjekt der christlichen Existenz dargestellt werden (vgl. Röm 8,9–11). Die Einheit der Glaubenden, die ein wichtiges Strukturmerkmal personaler Identität in der Theologie des Paulus darstellt, gründet nach 1 Kor 12,4.8-11.13 in der Einheit des Geistes. [...] Für die personale Identität der Glaubenden spielt der Geist Gottes also eine derart zentrale Rolle, dass diese Identität insgesamt als geistgewirkt bezeichnet werden kann.⁴⁷⁸

Diese identitäre Zuschreibung wird im weiteren Verlauf des Kapitels noch dadurch ergänzt, dass die Galater in Christus bereits Anteil am Segen haben (vgl. 3,14), der in der Gabe des Geistes konkret seinen Niederschlag findet (3,1-5). Allerdings sind die Mitglieder der galatischen Gemeinde dabei, dieses bereits im Geist Erlangte aufs Spiel zu setzen, indem sie dem Gesetz wieder eine Bedeutung beimessen und somit den Bestandteil einer kulturellen Formation hochhalten, die nichts mit Christus zu tun hat. In

⁴⁷⁶ ZIMMERMANN, *Söhne*, 146f.

⁴⁷⁷ Vgl. MOXNES, *Theology in Conflict*, 209f.

⁴⁷⁸ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 226f.

diese spannungsvolle Situation schreibt der Apostel seinen Brief, da die dortige Gemeinde im Begriff ist, ihren Heilsstand zu verlieren.⁴⁷⁹

Auffällig in dieser Passage ist, dass die Begriffspaare *Glaube(nsverkündigung)* und *Geist* (3,2) eng miteinander verknüpft sind, was auf ähnliche Weise durch das Begriffspaar *Glaube* und *Gerechtigkeit* im weiteren Verlauf des Kapitels ergänzt wird (vgl. 3,6-9). Demgegenüber stehen kontrastiv die *Werke des Gesetzes*, aus denen kein *Geist* empfangen werden kann (3,2). Diesen hat nämlich Gott gegeben, sodass dessen Ursprung und Dimension eine unvergleichlich höhere Qualität hat (3,5). Die bereits in Gal 2 begonnene antithetische Gegenüberstellung der Begriffe *Glaube* an Jesus Christus (2,16 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) und *Werke des Gesetzes* (2,17-21 ἐξ ἔργων νόμου) setzt sich also auch im Hauptteil des Briefes fort. Die binäre Struktur der paulinischen Darstellungen wird dabei noch häufiger im Brief vorkommen, etwa durch die Antagonismen von „Geist“ und „Fleisch“ (vgl. Gal 5,13-26), wie es bereits in Gal 3,3 angeklungen ist, oder der Gegenüberstellung von „alter“ und „neuer“ Schöpfung im fünften und sechsten Kapitel.⁴⁸⁰ Die Erfahrung des Geistes (3,1-5) ist dabei symptomatisch dafür zu verstehen, dass die Mitglieder der galatischen Gemeinde *schon jetzt* Söhne Abrahams sind – ihre Glaube an Christus ist für die Galater durch die Gabe des Geistes also bereits auf Ebene ihrer personalen Identität spürbar geworden.⁴⁸¹ Spürbar wurde dadurch aber auch, dass die kollektive Identität in Christus universal ist und allen gilt – unabhängig davon, ob Menschen etwa beschnitten sind oder nicht; sie ist nicht abhängig von solchen Deutungskategorien. Paulus versteht somit in diesem Zusammenhang „die Gabe des endzeitlichen Gottesgeistes als Ausweis für die Annahme der Glaubenden durch Gott“⁴⁸². Ein Charakteristikum der personalen Identität Christusgläubiger, welches über die Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus hinausgeht, ist die spürbare Erfahrung, dass sie durch den Geist Gottes bestimmt ist. Dieses Charakteristikum wird auch gegen Ende des Briefes noch einmal aufgegriffen, da Paulus die Gemeinde aufruft, im Geist zu wandeln (5,16 πνεύματι περιπατεῖτε). Die personale Identität des Einzelnen hat folglich nicht nur in Bezug auf Gal 3,1-5 eine pneumatische Dimension, die die natürliche Evidenz der Gläubigen betrifft. Der Erweis für die Teilhabe der Galater an der Gottesfamilie ist somit in Form von Wirkungen des Geistes schon gebracht und lebensweltlich spürbar geworden, jetzt gilt es, diese Teilhabe nicht zu verlieren.

⁴⁷⁹ Vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 162f. Um zu bewirken, dass sich die Galater von der Beschneidung abwenden, verfolgt Paulus eine zweigleisige Strategie. Zum einen demontiert er seine Gegner und verweist bereits zu Beginn auf seine eigene Autorität, zum anderen versucht er, die Galater inhaltlich mit theologischen und biographischen Argumenten zu überzeugen, von der Beschneidung Abstand zu nehmen.

⁴⁸⁰ Vgl. KAHN, *Paulus und das Gesetz*, 98.

⁴⁸¹ Vgl. SASS, *Leben*, 275f; ferner PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 239.

⁴⁸² KRAUS, *Volk Gottes*, 207; der Autor verweist auf eine ähnliche Interpretation des Apostels in 1 Thess und 1 Kor, vgl. a.a.O.

4.3.1.2 Die Verbindung zu Abraham – alte Glaubenstraditionen in neuer kultureller Formation (Gal 3,6-10)

In Gal 3 spannt Paulus mehrere Bögen, da sich die Argumentation vornehmlich um die Abrahamssohnschaft dreht und Glaubenstraditionen entfaltet werden, die eng mit ihr verknüpft sind. Theologisch aufgeladene Begriffe wie die Rechtsprechung vor Gott aufgrund des Glaubens (3,6.8), der Segen für alle Völker (3,8.14), die abrahamitische Verheißung (3,14.16.17.18.19), die eng mit dem Erbe vernetzt wird (3,18.29) und mehrmals die Abrahams- (3,7.9.29) und auch die Gottessohnschaft (3,26) kommen dort zur Sprache und weisen schon anhand ihrer begrifflichen Dichte darauf hin, dass Paulus hier die theologischen Schwerpunkte seiner Argumentation setzt. Gemeinsam ist diesen Motiven, dass sie zentral für die personale Identität Christusgläubiger sind und alle nur durch den Glauben und nicht durch das Gesetz zugänglich sind.

a) Abraham als Vater aller Völker – die Abrahamssohnschaft Christusgläubiger aus Glauben

In Gal 3,6 führt Paulus den Stammvater Abraham ins Feld. Er beschreibt ihn als einen Menschen, der vor Gott aufgrund seines Glaubens gerecht gesprochen wurde (ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην). Doch warum nennt Paulus gerade ihn? Dafür lassen sich in der Forschung verschiedene Gründe finden, Abraham ist nämlich in mehrfacher Hinsicht relevant: Zum einen ist er als Stammvater die „personalisierte Erwählungsgeschichte Israels“⁴⁸³ und zum anderen kann er aus philosophisch-ethischer Sicht als Vorbild verstanden werden, sodass letztlich „unter der Chiffre ‚Vater Abraham‘ [...] unterschiedliche, ja grundgegensätzliche Gruppen ihre Identität modellieren“⁴⁸⁴ konnten. Kennzeichnend für Abraham ist des Weiteren sein unerschütterlicher Glaube an Gott (Gal 3,6), auf den Paulus mehrfach in der Passage zu sprechen kommen wird: „Not only is Abraham the ancestor of the Israelites, he is depicted in Jewish sources as the model of faith in God.“⁴⁸⁵ Er gilt als „Vater der Völker, der auch Nicht-Juden den Zugang zu Gott eröffnet“⁴⁸⁶ und wird vom Apostel auch so inszeniert. Abraham ist zudem wichtig, da verschiedene Glaubenstraditionen des Judentums an ihn geknüpft sind. Der Apostel scheint die personale Identität Christusgläubiger nicht ohne diese zu verstehen. Paulus wird im Folgenden nämlich anhand der Figur des Stammvaters die jüdischen Glaubenstraditionen der Rechtmachung vor Gott und der Teilhabe an der abrahamitischen Verheißung sowie der Abrahamssohnschaft im Sinne einer Öffnung für alle Völker geschickt an den Glauben als

⁴⁸³ BECKER, *Brief*, 49; Abraham ist die zentrale Gestalt des Glaubens. Wenn Paulus ihn nicht mit dem Evangelium zusammenbringen kann, besteht für ihn keine Chance, sich gegen die galatischen Fremdmisionare durchzusetzen. Um Abraham im Evangelium „wiederfinden“ zu können, stellt Paulus ihn deshalb weniger als Ahnherrn Israels dar, als vielmehr als einen Menschen, dessen Rechtsprechung vor Gott bereits gelungen ist, weil er sich durch seinen unerschütterlichen Glauben auszeichnete. Die genealogische Dimension wird an dieser Stelle ausgeblendet, da jeder Abrahams Sohn werden kann, der ihm im Glauben nacheifert, vgl. a.a.O.

⁴⁸⁴ WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 157.

⁴⁸⁵ PERKINS, *Divided Children*, 65.

⁴⁸⁶ SASS, *Leben*, 277; aus diesem Grund schlussfolgert Sass auch, dass ein Jude auf Abraham Bezug nehmen müsse, wenn er vom Glauben reden wolle, vgl. a.a.O.

entscheidenden „identity marker“ knüpfen und somit das theologische Fundament einer kollektiven Identität in Christus offenlegen, das ihm für die Gemeinschaft Christusgläubiger vorschwebt. Dass er dabei auf traditionell jüdische Inhalte zurückgreift, ist nichts Neues. Paulus orientiert sich schließlich in seinen Denkschemata weiterhin am Judentum, er richtet sie nur am Christusgeschehen neu aus. Um die Schlüsselrolle Abrahams für den jüdischen Glauben einzuordnen, ist ein Blick in Gen 12 hilfreich. Dort wird ihm von Gott nicht nur neues Land für sich und seine Nachkommen verheißen, sondern auch der Segen zuteil, der sich ebenfalls auf jene bezieht (Gen 12,3: „*und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde!*“). Entscheidend hierfür, so stellt es Paulus dar, ist in diesem Zusammenhang besonders Abrahams *Glaube*. Der Apostel geht in Hinblick auf die Aussagen über Abraham einen Weg, den die jüdische Abrahamtradition nicht kennt. Er akzentuiert „Abrahams Vertrauen auf die Verheißungen Gottes unter Absehung seiner Glaubensprüfungen“⁴⁸⁷ und löst somit die Einheit von Erwählung, Gehorsam und Glaubenstreue auf. Er koppelt die Verheißung und Rechtsprechung lediglich an den *Glauben* Abrahams und blendet den Gehorsam gegenüber Gottes Willen aus, sodass er den Glauben als das einzig konstitutive Merkmal in der Beziehung von Gott und Mensch ausweist (3,6f.). Der Glaube aus Sicht des Paulus ist dabei nicht als eine zu erbringende Leistung zu verstehen, sondern als „reine Reaktion auf Gottes Handeln“⁴⁸⁸. Um den neuen Ansatz dieses Gedankengangs zu verstehen, muss man sich Grundzüge der bundesnomistischen Theologie im frühen Judentum ins Gedächtnis rufen: Gott erwählte Abraham nämlich aufgrund seiner Treue und Gnade. Er hat Israel erwählt, zusammen mit ihm einen Bund geschlossen und Nachkommenschaft verheißen. Diese Erwählung und auch die damit verbundene Verheißung gehören somit gleichermaßen dessen Söhnen. Die Voraussetzung dafür ist, Gottes im Bund mit Mose offenbarten Willen einzuhalten; Bundes- und Gesetzestreue entsprechen sich an dieser Stelle. Das Gesetz hat in diesem Zusammenhang eine etwas untergeordnete Funktion, nämlich „*das Volk Israel im Bund zu halten*“⁴⁸⁹. Wer nach dieser Auffassung das Gesetz erfüllt, dem wird auch die Verheißung des Abrahambundes (Land, Nachkommenschaft und Leben im Heil, vgl. etwa Gen 12) zuteil. Paulus hingegen will den Zugang zur Sohnschaft anders verstanden wissen. Für ihn kommt es vielmehr auf die *den Geist betreffende* Dimension an, es geht darum, wie Abraham zu *glauben*. Wer das tut, ist dessen Sohn, der die auf den Segen reduzierte Verheißung erhält.⁴⁹⁰ Zentrale Inhalte dieser Verheißungen aktiviert Paulus in dieser Passage, indem er sie an die Abrahamssohnschaft geknüpft sieht (Gal 3,9). Die Nachkommenschaft Abrahams ist aus

⁴⁸⁷ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 298.

⁴⁸⁸ KLAIBER, *Galaterbrief*, 207.

⁴⁸⁹ STEGEMANN, *Gerechtigkeit*, 16. Das Judentum ist aus diesem Grund auch nicht als Leistungs- oder Gesetzesreligion zu verstehen, es basiert zunächst auf der Erwählung Gottes aus Gnade. Frey weist an dieser Stelle auch auf die Schwierigkeiten einer solch generellen Bestimmung des antiken Judentums hin, das sich nicht so leicht generalisieren und auf einen Nenner bringen lasse, vgl. FREY, *Judentum*, 59.

⁴⁹⁰ Vgl. BECKER, *Brief*, 48f; mit Bieberstein formuliert: die Codierung der Gotteskinder ist eben nicht mehr primordial wie im frühen Judentum, sondern universalistisch, vgl. BIBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 65. Die kulturelle Formation ist ebenfalls neu – und nicht mehr die aus dem Judentum bekannte.

traditionell jüdischer Sicht bisher aber nur den Juden vorbehalten und primordial codiert. Paulus wie seine Gegner stehen vor der Frage, wie auch Heidenchristen in diese integriert werden können, da eine primordiale Codierung für jene aufgrund ihrer nicht-jüdischen Abstammung ausgeschlossen ist. Wäre hier naheliegend, dass Paulus Beschneidung und Gesetz als traditionelle „identity markers“ dieser Codierungsform übernimmt – was seine Gegner zu tun scheinen –, überrascht sein Weg etwas. Da er, wie mit den Jerusalemer Säulen vereinbart (2,9), mit dem Evangelium „für die Vorhaut“ (2,7 τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας) betraut ist, ist und bleibt seine Mission beschneidungsfrei. Wie in Röm 4,16 breitet der Apostel die Bedeutung von Abraham daher ins Universale aus; ausgedrückt und umgesetzt wird diese Universalität durch die kulturelle Formation mit dem Glauben als zentralen Bestandteil. Aufgrund dessen kann der Apostel auch gleich davon sprechen, dass die *Völker* (3,8 τὰ ἔθνη) von Gott aus Glauben gerechtfertigt werden und nicht etwa nur die Juden. Es geht somit im gesamten Abschnitt 3,6-28 um die Frage, wer die Söhne Abrahams sind, der ja aufgrund seines *Glaubens* vor Gott für gerecht erklärt ist (3,6) – oder anders formuliert: Wer sind Abrahams Erben und wie gelangen sie zu dem Status, Teilhabe an seiner Verheißung zu erlangen? Die Antwort auf diese Fragen findet sich bereits in 3,7 aber auch, wenn man im Text etwas weiterblickt in 3,29, wenn alle, die *zu Christus gehören* (εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ; wörtlich „des Christus sind“), als Erben der abrahamitischen Verheißung ausgewiesen werden. Den Stammvater versteht er als Bestätigung dafür, dass die Verbindung von Gott und Mensch (und somit auch die Gerechtmachung) durch den Glauben funktioniert und zwar für *alle* und chronologisch *vor* dem Gesetz, das noch lange nicht verkündet worden war. Mit dieser Argumentation, die er vor allem in Gal 3,15-25 vorantreiben wird, zielt er darauf ab, die heidnischen Christusgläubigen in die Heilsgeschichte Israels einzugliedern. Deswegen spricht Paulus auch im gesamten Kapitel von ἔθνη und nicht etwa von Ἰουδαῖος.⁴⁹¹ Außerdem wird für Paulus durch den Rückverweis auf Abraham der Spagat ermöglicht, die Galater als aktuelle Adressaten in die Tradition um die abrahamitische Verheißung aufzunehmen und „die Kontinuität zwischen seiner eigenen jüdischen Identität, seiner Zugehörigkeit zum ‚Samen Abrahams‘ und dem *versus Israel*“⁴⁹² aufrechtzuerhalten. Das Erbe der Nachkommenschaft Abrahams erscheint dabei als weiterer Inhalt der Verheißung. Wird diese bereits durch den Geistempfang erfahrbar (3,1-5), erschließt sie sich darüber hinaus durch die Abrahamsohnschaft als weitere Glaubenstradition. Aus diesem Grund zeigt Paulus auf, dass jene in Christus Same Abrahams und Erbe des ihm verheißenen Heils sind (vgl. dazu Gal 3,16).⁴⁹³ In gleicher Linie wie die Geisterfahrung der Galater versteht Paulus die Gabe des Segens, denn Geist und Segen sind gleichermaßen an den Glauben geknüpft. Das ergibt sich aus der Kombination von Gal 3,8

⁴⁹¹ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 157f; die von Paulus bewusst gewählte antithetische Gegenüberstellung von Gottes Handeln in Abraham und Gottes Verheißung an Mose dürfte für traditionell jüdische Ohren undenkbar und geradezu anstößig gewirkt haben. Das wird noch besonders in Gal 3,17 deutlich, vgl. BECKER, *Brief*, 53.

⁴⁹² WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 163.

⁴⁹³ Vgl. SASS, *Leben*, 303f.

(ένευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη) und der Zusage des Segens an alle Völker sowie Gal 3,9 (ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ) und der Verbindung vom Segen mit dem Glauben. Den gläubigen Galatern fehlt es an nichts, was nicht auch die Söhne Abrahams hätten, sodass auch in Form der Zusage des Segens und der Verheißung die Abrahamssohnschaft als charakteristisch für die personale Identität Christusgläubiger hervortritt. In Hinblick auf die Abrahamssohnschaft stiftet der Glaube und nur der Glaube den Zugang (3,7), sodass dieser auch der zentrale Bestandteil der kulturellen Formation ist. Das Gesetz als Bestandteil einer konkurrierenden kulturellen Formation wird in der Passage 3,6-9 zwar noch nicht genannt, aber gleich in Anschluss daran in 3,10 aufgegriffen und mit dem Fluch verbunden. Dass durch eine sich aus dem Gesetz bildende kulturelle Formation die Abrahamssohnschaft nicht zu erreichen ist, wird durch die eindeutige Aussage in 3,6 offenkundig. Dort betont der Apostel ausdrücklich, dass diejenigen, die in Christus sind, auch Anteil an der allein auf ihn zulaufenden Sohnschaft Abrahams erlangen. Es findet sich in der größeren Passage Gal 3,6-18 somit eine auf Christus abgestimmte Interpretation der Erwählungsgeschichte⁴⁹⁴ um Abraham vor, die auf universalistische Weise die Heiden in die Sohnschaft des Stammvaters eingliedert. Der Inhalt der Passage gestaltet sich dabei konträr zur aktuellen Lebenssituation der Gemeinde, da deren Mitglieder doch „gegenwärtig zur Geschwisterschar der Glaubenden“⁴⁹⁵ gehören, andererseits jedoch „nun törichterweise den Beschneidungsforderungen ihr Ohr geliehen“⁴⁹⁶ haben. Die Lage als solche ist also heikel und befindet sich in der Schwebe, die Episode um den Stammvater soll den Galatern verdeutlichen, auf welche Weise sie dessen Kindschaft erlangen können. Dass hier eine universale Codierung der genannten Motive vorliegt, wird anhand der Art und Weise ersichtlich, wie Paulus die Rolle des Stammvaters interpretiert: Abraham wird „zum Vater aller Gläubigen“⁴⁹⁷, es darf sich jedes Mitglied der galatischen Gemeinde als Abrahams Kind angesprochen fühlen, wenn es denn *glaubt*. Die inhaltlichen Aspekte der Abrahamssohnschaft scheinen die Fremdmissionare im Gegensatz dazu mit der Beschneidung und der damit verbundenen Toraobservanz zu verbinden. Anders wäre eine Beschneidung für die Galater kaum attraktiv gewesen, wenn sie nicht der Meinung gewesen wären, dass ihnen noch etwas fehlt. In den Darstellungen des Paulus kann aber jedem Abrahams Verheißung und Segen zuteilwerden, ohne dass er Jude sein oder jüdische „identity markers“ übernehmen muss. Da

⁴⁹⁴ Vgl. KRAUS, *Volk Gottes*, 206f; ferner beschreibt Portenhauser die Kontinuität zur Erwählungsgeschichte im paulinischen Denken, stellt dabei aber auch die Diskontinuität zur jüdischen Identität heraus: „Freilich sieht Paulus seine Theologie in Kontinuität mit dem Gottesglauben Israels, insofern der Vater Jesu Christi für ihn der eine Gott ist, den Israel als den Einzigen bekennt (vgl. 1 Kor 8,6). Die Identität Gottes ist für Paulus jedoch gerade darin gewahrt, dass die Identität der Glaubenden in ein Verhältnis der Diskontinuität zur jüdischen Identität tritt, da aus seiner Sicht erst die christologische Neuinterpretation des Gottesglaubens Israels die angemessene Entfaltung dieses Glaubens darstellt. Diese Diskontinuität der Identität als zeitliche Kategorie entspricht der Abgrenzung, die durch das Gegenüber von Innen und Außen als räumliche Kategorie erkennbar wird.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 299.

⁴⁹⁵ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 163.

⁴⁹⁶ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 163.

⁴⁹⁷ WISCHMEYER, *Abraham unser Vater*, 568.

Kategorien wie Jude- oder Heide-Sein durch die kollektive Identität in Christus überboten werden (3,28), ist es vielmehr entscheidend, Abraham im *Glauben* nachzueifern⁴⁹⁸; daran wird man gemessen und nicht an der Beschneidung oder der Befolgung der Gesetze.⁴⁹⁹ Abraham vertraute auf Gott, glaubte Gott und verließ sich auf ihn (3,6 Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ); das war konstitutiv für die Beziehung zwischen ihm und Gott (vgl. Gen 15,6: „*Und er glaubte dem HERRN; und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.*“). Gerecht vor Gott beziehungsweise *rechtfertigt* galt er somit nach der paulinischen Argumentation aufgrund seines Glaubens, wer selbiges durch das Gesetz herbeiführen will, dem bleibt nur der Fluch (3,10-14).

Es geht Paulus in Gal 3 also nicht nur darum, Abraham als ideales Glaubensvorbild darzustellen, sondern ihn als eine Figur zu zeigen, an der sich Gottes Gerechtigkeit gegenüber den *Menschen* (und nicht nur den Juden) schon einmal exemplarisch erwiesen hat – und zwar durch den Glauben. Die Erzählung um Abraham zeigt des Weiteren, dass der Glaube auch als Weg zu Rechtfertigung und Segen funktioniert, die eng mit dem Stammvater verbunden sind. Heidnischen Christusgläubigen Zugang zu Abrahams Sohnschaft erlangen zu lassen, ist die Gratwanderung, die der Apostel durch die Kopplung an den Glauben und nicht durch aus dem Judentum stammende „identity markers“ wie Beschneidung und Gesetz vornimmt. Er erschließt damit eine Kontinuität von der Erwählung Israels bis hin zu den heidnischen Christusgläubigen, die es aus Sicht einer primordialen Codierungsweise nicht geben kann. Im Rahmen der Erwählungsgeschichte spielt Abraham jedoch eine unverzichtbare Rolle, weswegen der Apostel alles daransetzt, auch die Völker in die an ihn ergangenen Verheißungen einzugliedern. An dieser Stelle erkennt man die tiefe Verwurzelung des Pharisäers Paulus in seinem jüdischen Glauben, den er mit dem Kreuzesgeschehen in Einklang zu bringen sucht: Auch den Glauben an Christus kann er sich anscheinend nicht ohne Abraham vorstellen. Es geht in Gal 3 also nicht um die Juden und „die Destruktion ihrer Abrahamssohnschaft“⁵⁰⁰ beziehungsweise um eine Abgrenzung nach außen, sondern um eine Integration heidnischer Christusgläubiger in die Abrahamssohnschaft – durch den Glauben als Ausdruck einer kulturellen Formation, die bisher etablierte kulturelle Deutungsschemata übersteigt. Der Apostel Paulus stellt dar, dass die Verheißung untrennbar an den Glauben geknüpft ist und dass dieser die integrative Option für *alle* Menschen aus allen Völkern bildet, zur Gruppe der Christusgläubigen dazugehören und somit eine Identität ἐν Χριστῷ haben zu können. Paulus zielt darauf ab, denen entgegenzusteuern, die nach dem Kreuzestod Christi das Gesetz erneut aufrichten wollen, obwohl

⁴⁹⁸ Wer also wie Abraham glaubt, wird auch wie er vor Gott gerecht. Der Stammvater ist Beispiel dafür, dass diese „Gleichung“ schon einmal aufging. Abrahams Glaube an Gott ist an dieser Stelle wohl analog mit dem Glauben an Jesus Christus zu verstehen, vgl. SASS, *Leben*, 279f.

⁴⁹⁹ Auch hier wird die niedrigere Gewichtung von Gesetz und Beschneidung im Vergleich zur Verheißung deutlich. Der Grund liegt auch in deren Posteriorität, denn in der Argumentation des Paulus werde deutlich, dass später Hinzugekommenes früher Dagewesenes nicht ausstechen könne, vgl. dazu POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 220f.

⁵⁰⁰ BERGER, *Abrahamssohnschaft*, 48.

dieses durch das Kreuz Christi in seiner soteriologischen Funktion bereits aufgehoben ist. Wer sich wieder dem Gesetz zuwendet, ist im Machtbereich der Sünde zurück; denen aber, die glauben, wird der an Abraham versprochene Segen und dessen Verheißung durch den Geist zuteil.⁵⁰¹ Die Stoßrichtung seiner Verkündigung ist in jedem Fall integrativer Natur: Nicht die Abrahamssohnschaft der Judenchristen wird in Gal 3 destruiert, sondern die der Heidenchristen konstruiert.

b) Rechtfertigungslehre und Segen als Motive personaler Identität

Im Rahmen der Abrahamerzählung klingt in Gal 3,8 ein aufgeladenes Thema an, das die Menschheit schon im alten Ägypten⁵⁰² umtrieb, welches auch schon im zweiten Kapitel des Galaterbriefes Erwähnung fand: Es geht um die Gerechtmachung eines jeden Menschen, die sogenannte „Rechtfertigungslehre“, die auch heute noch innerkatholisch⁵⁰³ sowie zwischen katholischen und evangelischen Theologen⁵⁰⁴ für ausgiebigen Diskussionsstoff sorgt. Um das Thema „Rechtfertigung“⁵⁰⁵ geht es besonders in jenen paulinischen Briefen, in denen die beschneidungsfreie Heidenmission des Paulus infrage gestellt wird. Sie spiegelt somit immer auch eine Konkurrenzsituation zweier Gruppen wider, die sich durch unterschiedliche Auffassungen und kulturelle Formationen, etwa beim Thema der Beschneidung, auszeichnen.⁵⁰⁶ Das wurde ja bereits wenige Verse vorher in Gal 2 deutlich, als Paulus die Rechtfertigung aus Glauben den Gesetzeswerken gegenübergestellt hat. Nun behandelt der Apostel dieses Thema aber in Bezug auf Abraham und damit in einem weiter gefassten Kontext. Um das angesprochene Konkurrenzverhältnis besser einordnen zu können, gilt es grundlegende Begriffe zu beleuchten, die mit dem Argumentationsverlauf einhergehen. Dazu zählen vor allem der *Segen* und die bereits angesprochene *Rechtfertigung* als markanteste Schlüsselbegriffe.⁵⁰⁷ Werden beide Begriffe teilweise analog verwendet und stehen gleichermaßen sinnbildlich für das von Gott kommende Heil, vergleichbar mit Begriffen wie *Geist*, *Sohnschaft* und *Verheißung*, so muss man beide dennoch genauer

⁵⁰¹ Vgl. BERGER, *Abrahamssohnschaft*, 49-54.

⁵⁰² Bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. wird im alten Ägypten auf Grabinschriften die Rechtschaffenheit des Verstorbenen betont, am Übergang zum 2. Jahrtausend v. Chr. entwickelt sich die Vorstellung, jeder Mensch müsse sich nach seinem Tod für seine Taten vor einem göttlichen Gericht verantworten. Einprägsam ist dabei die symbolische Szene der Herzwägung, bei der das Herz des Verstorbenen aufgewogen und bei zu viel Schuld verschlungen wird, vgl. dazu ASSMANN, *Altägypten und Christentum*, 40f.

⁵⁰³ Baumert und Meißner bieten hierzu beispielsweise einen kompakten Überblick über verschiedene exegetische Positionen, vgl. BAUMERT/MEIßNER, *Nomos*, 57-61.

⁵⁰⁴ Vgl. dazu etwa die Aufsätze in Söding, Thomas (Hrsg.): *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*. Freiburg im Breisgau, 1999.

⁵⁰⁵ „Rechtfertigung“ in der Antike könne man heute am ehesten mit einem Freispruch vor Gericht vergleichen. Wenn ein Mensch angeklagt ist, werde er gerecht gesprochen, so er denn unschuldig ist (vgl. Dtn 25,1). Allerdings zeige diese Definition nur eine Seite des Rechtfertigungsgeschehens auf, denn die Rechtfertigung eines Menschen bedeute nicht nur die Verneinung seiner Beschuldigung, sondern vielmehr auch die Bejahung zur Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Dieses Bedeutungsspektrum finde sich auch in der Rechtfertigung vor Gott wieder; das werde deutlich, indem durch das Gesetz keiner vor Gott bestehen könne, jeder dennoch auf sein rettendes „Ja“ zum Menschen hoffe, vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 70f.

⁵⁰⁶ Vgl. EBNER, *Rechtfertigungslehre*, 95f.

⁵⁰⁷ Vgl. zum Folgenden SASS, *Leben*, 283-294.

differenzieren. Zwar kommen sie alle durch das Wirken Gottes und aufgrund des Glaubens, aber die Rechtfertigung erscheint mitunter als etwas, was einerseits schon ist, andererseits erst noch erreicht werden muss, der Segen hingegen als eine Art Zustandsbeschreibung, die die Galater bereits erlangt haben (vgl. Gal 3,9.14). Portenhauser ordnet die Dimensionen des Begriffes der Rechtfertigung treffend ein:

Die δικαιοσύνη bewirkt als Gerechtigkeit Gottes das Heil der Menschen, sie erweist sich in den Beziehungen der Glaubenden zu Gott und zu ihren Mitmenschen, und sie umfasst den Aspekt des göttlichen Gerichtshandelns, angesichts dessen die Glaubenden jedoch ihres Heils gewiss sein dürfen. Das rechtfertigende Handeln Gottes wirkt die Rechtfertigung der Glaubenden und ihre Partizipation am Christusgeschehen, die beide durch das ihnen gemeinsame Strukturelement der Relationalität verbunden sind.⁵⁰⁸

Dasselbe Phänomen lässt sich auch in Hinblick auf den Geist erkennen. Dieser wurde für die Galater bereits am eigenen Leib erfahrbar und sorgte für gewisse Kraftwirkungen in der Gemeinde (vgl. 3,1). Als gravierendsten Unterschied dieser beiden Heilsgüter lässt sich also schlussfolgern, dass das Wirken des Geistes und auch der Segen häufig präsentisch beschrieben werden, Gerechtigkeit dagegen nicht nur präsentisch ist, sondern auch „einen deutlich futurischen Akzent“⁵⁰⁹ hat. Aus diesem Grund kann Paulus auch den *schon* vollzogenen Geistempfang der Galater beschreiben (3,1-5), deren Rechtfertigung aber als *noch nicht* abgeschlossen definieren und zeitgleich mit dem Glauben in Verbindung setzen (3,6). Sass fasst die feinen Unterschiede der Begrifflichkeiten „Rechtfertigung“, „Segen“ und „Geist“ treffend zusammen:

Rechtfertigung beschreibt nicht eine von Gott gewirkte Lebenskraft, sondern ein von Gott gesetztes Verhältnis zwischen ihm und dem Menschen. Anders als Segen und Geist kann Rechtfertigung deshalb auch nicht durch einen Verweis auf die Erfahrung ausgewiesen, sondern allenfalls aus dem Christusereignis und der Geisterfahrung geschlossen und dann verkündet und zugesprochen werden.⁵¹⁰

Aus dem Zitat von Sass geht zudem hervor, dass das Verhältnis von Rechtfertigung und dem Christusgeschehen beziehungsweise der Partizipation an Christus zu bestimmen ist. Dabei gilt nicht, dass man zwischen beiden einen kategorialen Gegensatz konstruiert.⁵¹¹ Selbiges gilt auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Identität. Auch diese beiden Unterschiede klaffen nicht auseinander, Identität und Rechtfertigung teilen sich vielmehr die Partizipation an Christus als gemeinsames Fundament:

Vielmehr wird vermittelt über die Konzeption der Identität die Relationalität als das beiden gemeinsame Strukturelement erkennbar. Vor dem Hintergrund dieses gemeinsamen Strukturelements lässt sich dann auch angemessen das Verhältnis von Partizipation und Rechtfertigung zueinander bestimmen. Der für die personale Identität der Glaubenden bedeutsame

⁵⁰⁸ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 239f.

⁵⁰⁹ SASS, *Leben*, 306; der Autor spricht des Weiteren darüber, dass Geistwirkung und Rechtfertigung verschiedene Verheißungsinhalte seien, die darauf anspielen, dass es noch keine gänzliche Erfüllung jener gebe, vgl. a.a.O., 306f.

⁵¹⁰ SASS, *Leben*, 294. Zum Begriff der Gerechtigkeit vgl. LÜDEMANN, *Gründer*, 208: „Der Mensch hat Gerechtigkeit oder er ist gerecht, wenn Gott ihn als solchen *anerkennt*.“

⁵¹¹ Vgl. dazu etwa WOLTER, *Grundriss*, 257.

Gedanke der Partizipation gründet in Gottes Gerechtigkeit, d.h. in seinem rechtfertigenden Handeln, das die Teilhabe der Glaubenden am Christusgeschehen und ihre Rechtfertigung zur Folge hat. Insofern ist die Rechtfertigung durch Gottes Heilshandeln konstitutiv für zwei Vorstellungen, die Paulus zufolge zentral für die personale Identität der Glaubenden sind: nämlich zum einen für ihre Partizipation an diesem Heilsgeschehen, zum anderen für ihre eigene Gerechtigkeit.⁵¹²

Die Gerechtigkeit Gottes ist somit die Voraussetzung dafür, dass die Partizipation an Christus aus Glauben funktioniert. An diesem Prinzip lässt sich auch die Rechtfertigung der einzelnen Gläubigen ableiten, was großen Einfluss auf deren personale Identität nimmt. Rechtfertigung ist nicht mehr eine Frage der Herkunft und betrifft somit auch nicht die individuelle Identität der Gläubigen, sondern ist der Ausdruck eines intakten Verhältnisses von Gott und glaubendem Menschen. Dieses intakte Verhältnis ist weder einem bestimmten Ethnos vorbehalten noch an traditionell jüdische „identity markers“ geknüpft. Paulus kennzeichnet vielmehr den Glauben als zentralen Bestandteil der kulturellen Formation, durch die die Relation zu Gott korrekt ausgedrückt wird. Herkunft, Geschlecht oder sozialer Stand spielen hierfür keine Rolle; sie stellen Kategorien einer Weltordnung dar, die in Christus ihre Gültigkeit verliert: „What is justified by faith in Jesus Christ is not the Jew or the gentile, but the human being (ἄνθρωπος), whoever he/she may be, independently of his ethnic origin or of any other social status.“⁵¹³ Die Rechtfertigung der Gläubigen tritt somit als weiteres Motiv zutage, das durch den Glauben bewirkt wird und ergänzt die Auswirkungen für Christusgläubige auf personaler Ebene. Auch in Portenhausers Darstellungen wird deutlich, dass sich der Gedanke der Rechtfertigung auf das Verhältnis von Gott und Mensch bezieht. Die Partizipation am Kreuzesgeschehen Christi erweist sich somit als eine Folge der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Menschen und eines intakten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Gottes Gerechtigkeit ist dabei eine Vorstellung, die stark vom antiken Judentum geprägt ist. In dessen religiöses Zentrum treten „das Erwählungsbewusstsein, die Hoffnung auf Gottes anhaltende Treue, die Tora als Heilsgabe Gottes und unmittelbar damit verbunden der Versuch, sich durch rituelle Abgrenzung von den anderen Völkern neu zu definieren“⁵¹⁴. Die Tora ist also aus jüdischer Sicht viel mehr als nur eine soziale Ordnung, sie ist Ausdruck, dass Gott sich selbst an sein Volk bindet und es erwählt hat. Die Einhaltung der Tora entspricht in dieser Denkweise, Gottes Erwählung auf angemessene Weise zu antworten. Gottes Gerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang allerdings nicht das Ergebnis menschlicher Leistungen, sondern Ausdruck der göttlichen Verheißung für den Menschen, der sich am Gesetz ausrichtet. Rechtfertigung ist in diesem Sinne als etwas Relationales zu deuten, was

⁵¹² PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 225. Die Autorin bezieht sich in ihrer gesamten Arbeit stets auf die *personale* Identität der Christusgläubigen. Personale und kollektive Identität sind nicht immer zweifelsfrei voneinander abzugrenzen. Da beide miteinander korrelieren, erschwert das eine Abgrenzung zudem. Geht man jedoch davon aus, dass die kollektive Identität der Christusgläubigen durch die Formulierung „in Christus“ (3,28) ihren zentralen Niederschlag findet, so lassen sich als Konsequenz dieser kollektiven Identität Eigenschaften des einzelnen Gläubigen ableiten, wozu etwa die Rechtfertigung gezählt werden kann. Die Rechtfertigung aus Glauben kann somit vor diesem Hintergrund als personale Dimension beziehungsweise als „Ich-Bezug“ der kollektiven Identität in Christus bezeichnet werden.

⁵¹³ BUTTICAZ, *Paul and Ethnicity*, 324.

⁵¹⁴ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 492.

durch Treue zur Tora gewährt wird.⁵¹⁵ Dadurch, dass der Mensch bei Paulus aus Glauben gerecht wird, kann auch die Rechtfertigungslehre des Apostels als *inklusiv* beziehungsweise *integrativ* gesteigert bezeichnet werden, „weil sie ohne Ausschlusskriterien auf die effektive Gerechtmachung des Einzelnen in der Taufe durch die Kraft des Geistes zielt“⁵¹⁶. Dass Paulus den Rechtfertigungsgedanken aus dieser traditionell jüdischen Einbettung – oder wenn man so will kulturellen Formation – herauslöst und ihn durch den Glauben verwirklicht sieht (3,6), ist Konsequenz der kollektiven Identität in Christus, die sich durch den Glauben über alle Ethnien hinweg reproduzieren lässt.

Dies sind jedoch nicht die einzigen Motive, anhand derer Gottes Wirken erfahrbar wäre. Anscheinend sollen dessen Auswirkungen für den Menschen nicht durch wenige Begriffe bereits vollständig beschrieben werden. Segen und Geist überschneiden sich teilweise in ihren Motivfeldern, entsprechen sich aber nicht gänzlich, sondern zeigen die Vielschichtigkeit von Gottes heilsbringendem Tun am Menschen auf. Eine systematische Verhältnisbestimmung der jeweiligen Topoi des göttlichen Wirkens ist kaum möglich und wohl nicht von Paulus intendiert. Es geht an dieser Stelle vielmehr um eine Herausstellung der Mannigfaltigkeit, wie Gottes Handeln in Überfülle für den Menschen erfahrbar und wirksam wird.⁵¹⁷ Gemeinsam haben Begriffe wie Geist, Glaube oder Rechtfertigung in jedem Fall eins: Sie sind eng mit der Partizipation an Christus verbunden, die durch den Glauben gelingt; jene Menschen *ἐν Χριστῷ* haben deshalb bereits Anteil an diesen Glaubenstraditionen. Angesichts ihres Glaubens dürfen sie sich des Heils in Christus gewiss sein.⁵¹⁸ So kann Stuhlmacher schlussfolgern, bei den Rechtfertigungsaussagen des Apostels gehe es um einen „endzeitlichen Gerichtsakt“⁵¹⁹, doch teilweise sind diese Aussagen bereits erfüllt, wie der Geistempfang der Galater in 3,1-5 zeigt. Dass alle Gläubigen zu Kindern Abrahams werden und damit nicht nur in Bezug zum Stammvater, sondern auch untereinander verbunden sind, unterstreicht den universalistischen Identitätsgedanken des Apostels und dessen innerhalb der Gemeinde intendierte Verbundenheit umso mehr, macht aber gleichzeitig deutlich, dass die kollektive und personale Identität Christugläubiger miteinander korrelieren.⁵²⁰ Es geht also zum einen um den beispielhaften Glauben Abrahams, zum anderen besonders darum, dass „er Träger der universalen Segensverheißung Gottes ist und somit in ihm das Heil für die Heiden bereits seinen Anfang nimmt“⁵²¹, wobei die kulturelle Formation, um Zugang zu den auf Abraham bezogenen Glaubenstraditionen zu erlangen, durch den Glauben maßgeblich gestaltet wird. Aufgrund der universalen Verheißung an Abraham, die auch den Heiden nicht vorenthalten ist, werden jene „*wie er*

⁵¹⁵ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 492f.

⁵¹⁶ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 314.

⁵¹⁷ Vgl. SASS, *Leben*, 294.

⁵¹⁸ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 239f.

⁵¹⁹ STUHLMACHER, *Rechtfertigung*, 25.

⁵²⁰ Vgl. GERBER, *Apostolat und Autorität*, 63-69.

⁵²¹ SASS, *Leben*, 278.

(durch Glauben), aber eben auch – wegen Gottes Verheißung an ihn – *mit ihm* gesegnet⁵²². Paulus möchte bei seinen Adressaten also zum einen darauf abzielen, Abraham als Glaubensvorbild nachzueifern, zum anderen möchte er aber im Besonderen die damit verbundene Teilhabe an der ihm gegebenen Verheißung und darauf beruhend die personale Identität der Gläubigen als Kinder Abrahams beschreiben, die sie auch lebensweltlich bereichert: Die Gewissheit, Söhne Abrahams zu sein, lässt diese in der Gemeinde mit einer ganz anderen Selbstverständlichkeit auftreten – abgesehen davon, dass jeder in Christus durch den Glauben die eigene Rechtsprechung, den Segen und das Erbe gemäß der Verheißung erlangen kann. Vor diesem Hintergrund kann Paulus sagen, dass Abraham aufgrund seines Glaubens vor Gott gerecht beziehungsweise rechtfertigt ist (3,6 Καθώς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) und dass konsequenterweise diejenigen *aus Glauben* (3,7 ἐκ πίστεως) Abrahams Söhne (υἱοὶ Ἀβραάμ) sind, die dadurch ebenfalls für gerecht erklärt werden. In Kombination dieser beiden Verse wird deutlich, dass die paulinischen Rechtfertigungsaussagen „eminent mit der soteriologischen Frage, *wer weshalb Anteil an der ewigen Gottesherrschaft erhält* (und *dadurch* Glied im Volk der Gottesherrschaft wird)⁵²³ zusammenhängen. Wolter formuliert die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigung bei Paulus treffend:

Die paulinische Rechtfertigungslehre ist insofern eine ekklesiologische Theorie, deren Impetus in dem Erweis besteht, dass die durch Glaube und Taufe gestiftete Zugehörigkeit zu Jesus Christus eine überindividuelle Identität stiftet, die alle alltagsweltlichen Status- und Ethosdifferenzen hinter sich lässt.⁵²⁴

An dieser Stelle tritt der universale Gedanke in den paulinischen Darstellungen hervor, dass eine auf dem Glauben basierende Rechtfertigungstheorie kulturelle Anschlussfähigkeit für unbeschnittene Christusgläubige ermöglicht. Für die einzelnen Gemeindemitglieder heißt das: Wer durch den Glauben in Christus ist, ist Sohn Abrahams, wer Sohn Abrahams ist, hat auf personaler Ebene Anteil an dessen Heilsgütern und gilt vor Gott als gerecht.

- c) Jüdische Glaubenstraditionen für heidnische Christusgläubige – Spagat zwischen Kontinuität und Universalismus

Um das bisher Behandelte einzuordnen, ist es hilfreich, sich einen zentralen Gedanken der paulinischen Mission vor Augen zu führen: Der *Sitz im Leben* der Galater ist es, dass heidnische Christusgläubige nicht von den ursprünglich jüdischen Verheißungen, die Paulus in Christus vereint sieht, ausgeschlossen werden dürfen, auch wenn sie – wie es die Gegner des Paulus zu fordern scheinen – keine „identity markers“ wie Beschneidung oder Toraobservanz, übernehmen.⁵²⁵ In diesem Zusammenhang ist das Gesetz als zentraler Bestandteil einer kulturellen Formation genauer zu beleuchten, da es aus jüdischer

⁵²² SASS, *Leben*, 278.

⁵²³ STETTLER, *Endgericht*, 25.

⁵²⁴ WOLTER, *Identität und Ethos*, 141.

⁵²⁵ Vgl. dazu POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 237.

Sicht doch die Beziehung von Gott und den Menschen beschreibt und eine Gruppe als das Volk Gottes⁵²⁶ definiert, die sich selbst – wie im Alten Testament häufig auffindbar – primordial codiert⁵²⁷ versteht, das heißt ihren Ursprung auf einen gemeinsamen Ahn oder Stammbaum zurückführt und dadurch ihre eigene Identität konstituiert. Auch wenn innerhalb dieser Codierung eine Integration nicht möglich ist, scheinen die Gegner des Paulus die Beschneidung und das Gesetz als maßgeblichen Bestandteil der kulturellen Formation des Judentums auch für Christusgläubige fortführen und sie für die Integration derer zur Option machen zu wollen. Die Rolle des Gesetzes im Judentum darf dabei als zentraler „identity markers“ angesehen werden, da es Menschen desselben Glaubens und desselben Ursprungs in das Gottesvolk aufnehmen und deren Identität als Gruppe nach innen stärken soll. Dass solche „identity markers“ auch nach außen abgrenzen, liegt auf der Hand. Eine Weiterführung solcher Marker innerhalb des Christusb Glaubens birgt daher die Gefahr, dass dies zu Lasten heidnischer Christusbgläubiger geschehen könnte. Paulus hat daher jene im Blick, die sich genealogisch nicht auf Abraham als ihren Stammvater berufen können, denn im Evangelium gilt der Segen *allen* Völkern und somit natürlich auch den *Heidenchristen* (3,8 πάντα τὰ ἔθνη). Um deren Zugang zur abrahamitischen Verheißung zu ermöglichen, verfolgt er ein anderes Programm, er verwendet den Begriff der „Söhne Abrahams“ und versteht diese – ursprünglich an eine primordial codierte Gruppe gekoppelten – Glaubenstradition universalistisch codiert.⁵²⁸ Das heißt, an der Abrahamssohnschaft hat man nach seinen Darstellungen nicht aufgrund einer gemeinsamen Gründungsgeschichte teil, sondern diese ist Merkmal einer Gruppe, die sich vielmehr durch ihre „gemeinsamen Optionen“⁵²⁹ definiert. Anders hätte eine kollektive Identität in Christus, die universal für alle Völker gelten und sich außerhalb jüdischer Identität befinden soll, auch nur scheitern können. Das Spannende und Spannungsgeladene in diesem Moment ist, dass Paulus die Abrahamssohnschaft einerseits universalistisch codiert darstellt; die so verstandenen Söhne Abrahams lässt er aber andererseits gleichzeitig an den traditionell jüdischen Inhalten einer Gruppe teilhaben, die sich selbst ursprünglich primordial codiert versteht. Zum einen greift Paulus auf Inhalte zurück, deren

⁵²⁶ Fraglich ist, ob Paulus auch die Mitglieder der galatischen Gemeinde als „Volk Gottes“ bezeichnet hat. Folgt man dieser Ansicht, zu deren Vertretern etwa Kraus zählt, so wäre das Volk Gottes eng mit der Abrahamssohnschaft verbunden und somit auch ein zentrales Thema im Galaterbrief. Kraus sieht vor allem im Hauptteil des Briefes dessen wichtige Rolle beheimaten: „Die in 3,6ff. angeschnittene Frage nach den legitimen Nachkommen Abrahams beherrscht die Argumentation bis 4,31“, KRAUS, *Volk Gottes*, 206. Gute Gründe dagegen nennt beispielsweise von der Osten-Sacken, indem er auch direkt auf Kraus Bezug nimmt. Er bezweifelt, ob Paulus den Begriff der Söhne Gottes (3,26 υἱοὶ θεοῦ) verwendet, um die galatischen Gemeinden als „Volk Gottes“ zu bezeichnen. Zwar lassen sich dazu im Römerbrief Belege finden (Röm 9,4.26), allerdings stuft er es als fraglich ein, ob diese als Voraussetzung für das Verständnis des Galaterbriefes herangezogen werden können und ob die Galater mit der Bezeichnung als „Söhne Gottes“ deren Teilhabe am Volk Gottes verbunden haben, vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 180. Im Ergebnis schließt er ein Fazit, das nahe am Textbefund ist und dem sich auch die vorliegende Arbeit anschließt: „So erscheint es vom Text her als angemessener, sich mit der Feststellung zu begnügen, dass Paulus die Galater/innen als Söhne/Töchter Gottes – und Kinder Abrahams – bezeichnet aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus als *dem* Sohn Gottes.“, a.a.O.

⁵²⁷ Vgl. dazu BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 59f.

⁵²⁸ Vgl. dazu BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 60.

⁵²⁹ BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 60.

Teilhabe einer primordial codierten Gruppe vorbehalten war, zum anderen versteht er deren *Erlangung* nunmehr universalistisch. Glaubenstraditionen ändern sich also nicht inhaltlich, werden aber durch eine andere kulturelle Formation reproduziert. In die Vergangenheit des Volkes Israel kann Paulus die Galater genealogisch nicht eingliedern, weswegen er dies auf einer geistlichen Ebene tut.⁵³⁰ Identität stiften also nicht mehr provinzielle Kulte, sondern das Selbstverständnis, dass man zu den Kindern Abrahams gehört, gebunden an die für alle rezipierbaren Optionen Glaube (und Taufe) als kulturelle Formation der kollektiven Identität in Christus.⁵³¹ Für diese Interpretation spricht auch die parallele Verwendung der Begriffe οἱ ἐκ πίστεως (3,7.9) und Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου (3,10). Die Menschen, die identitär zu Christus gehören, beschreibt der Apostel als „die aus Glauben“, diejenigen, die sich auf eine durch Beschneidung und Toraobservanz bestimmte Identität berufen, als „die aus dem Gesetz“⁵³², sodass in diesen beiden Zuschreibungen die jeweils kulturelle Formation der beiden konkurrierenden Gruppen durchscheint. Die Gemeinsamkeit von Christusgläubigen und dem Stammvater Abraham ist dabei ihre Art zu glauben: „Their identity is determined by what is beyond themselves: if they live ἐκ πίστεως, they live by trust in a divine promise which is expected (Abraham) or fulfilled (for Christ-believers) in the form of the ‚seed‘, Christ.“⁵³³ Die Glaubenstraditionen, die der Apostel aktiviert, sind zunächst die einer primordial codierten Gruppe, die kulturelle Formation, die die Erlangung dieser ermöglicht, steht jedoch in Christus allen offen: Der Glaube als gemeinsame Option und entscheidender „identity marker“ zielt darauf ab, alle Menschen – auch die Heiden – mitzunehmen! Auch an dieser Stelle findet sich folglich das häufig im Alten Testament auftretende Ringen von primordialer und universalistischer Codierung, im Galaterbrief aber gar in erweiterter Weise; dort konkurrieren gar zwei Programme universalistischer Codierung miteinander, was sich in einer je differenteren kulturellen Formation ausdrückt: Für Paulus sind Taufe und Glaube, für seine Gegner Beschneidung und Gesetz die Optionen Christusgläubiger. Dass in dieser Konstellation Spannungen auftreten und viele Dinge neu eingeordnet werden müssen, leuchtet ein. In diesem Zusammenhang sei wieder auf Öhler verwiesen, der in diesem Konflikt die Konfrontation eines keimenden, christusbezogenen „Ethnos“ mit der jüdischen Religion sieht, wobei sich der Ethnos einerseits von dieser Religion ablösen will, sich andererseits zur gleichen Zeit aber auf deren religiöse Tradition und Inhalte bezieht.⁵³⁴ Befasst man sich mit Paulus, darf man nie aus den Augen verlieren, dass etwa die Zugehörigkeit zur Gottesfamilie als Beispiel für traditionell jüdische Inhalte „ein

⁵³⁰ Vgl. BECKER, *Brief*, 48.

⁵³¹ Vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 212.

⁵³² Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 229. Die parallele Gegenüberstellung von οἱ ἐκ πίστεως und οἱ ἐκ νόμου lässt sich etwa auch in Röm 4,16 beobachten, vgl. a.a.O.

⁵³³ BARCLAY, *Identity*, 359.

⁵³⁴ Vgl. ÖHLER, *Essen, Ethnos, Identität*, 199. Kobel argumentiert in dieselbe Richtung: „Somit ist auch das kulturelle Artefakt, das Paulus an die Völker vermitteln soll, seiner Darstellung nach in der Ausgangskultur verankert. Das Evangelium von der Auferstehung Christi eröffnet die Möglichkeit, dass auch Menschen aus der anvisierten Zielkultur, nämlich die breite Masse aller Menschen aus den Völkern, innerhalb des jüdischen Orientierungssystems ihren Platz finden und am Ende der Tage Anteil haben am Heil Israels, wie es von den Propheten verheissen ist.“, KOBEL, *interkultureller Vermittler*, 117f.

gegenwärtig gültiges und wesentliches Merkmal seiner Identität als Missionar und Theologe⁵³⁵ darstellt, er verlässt also seine jüdisch geprägten Denkmuster nicht, sondern ordnet sie neu in Anbetracht des Kreuzesgeschehens. Auch der νόμος-Begriff ist hierfür ein sehr anschauliches Beispiel, an dem sich erkennen lässt, wie sehr Paulus damit ringt, diesen im Angesicht des Spannungsfeldes von einer wachsenden, auf Christus bezogenen Identität und eines rituell gefestigten jüdischen Ethnos' für alle Seiten einzuordnen. Dabei zielt er nicht auf eine „Gleichmacherei und Uniformität zu Ungunsten jüdischer Identität [ab], sondern [auf eine] Hineinnahme zu Gunsten nichtjüdischer Menschen“⁵³⁶, denn das Heilsgeschehen Christi versteht er für alle Völker geltend. Dass er dabei den Glauben als zentralen Bestandteil der entsprechenden kulturellen Formation ausweist, unterstreicht diesen Aspekt; für Christuskgläubige ist die Unterscheidung zwischen Juden und Griechen (oder Heiden) nämlich nicht mehr relevant (3,28). Wolter sieht diese andersartige Codierung auch in der strukturellen Zusammensetzung derer begründet, die Paulus missioniert: „Das paulinische Christentum als eine sozial und kulturell inhomogene Bekehrungsreligion konnte seine ethische Identität gar nicht anders darstellen als durch ein inklusives Ethos, das für alle ohne Rücksicht auf ihre lebensweltliche Identität zustimmungsfähig war“⁵³⁷. Um eine kollektive Identität dieser ethnisch und sozial verschiedenen Menschen zu ermöglichen, sind zwangsläufig eine kulturelle Formation und „identity markers“ nötig, die auch für alle in dieser Gruppe rezipierbar sind. Die *Werke des Gesetzes*, die in Gal 2 genannt werden, können diesen universellen Anspruch bereits bei der Tischgemeinschaft nicht leisten – ganz zu schweigen davon, dass die Mission des Paulus über diesen inakzeptablen Kompromiss hinaus beschneidungsfrei bleiben soll.⁵³⁸ Des Weiteren wird an dieser Stelle klar, dass Christus nicht nur ein Gott der Judenchristen, sondern *aller* Völker ist. Da diese nicht die Tora haben, kann und darf sie nicht für sie entscheidend sein – der Glaube jedoch schon.⁵³⁹ Wer angesichts des Kreuzesgeschehens weiterhin auf das Gesetz pocht, verkennt die Wirkung des Heils in Christus, da er einer kulturellen Formation nachfolgt, die die Zugehörigkeit zu Christus nicht angemessen objektiviert. Aus diesem Grund überbietet der Glaube an Christus auch unvergleichlich die Absicht, aus dem Gesetz die eigene Rechtfertigung ableiten zu wollen.⁵⁴⁰ Die entscheidende Uminterpretation des Paulus ist es somit, die Abrahamskindschaft in Gal 3 „nicht genealogisch zu verstehen, sondern geistlich“⁵⁴¹. Durch diese neu verstandene Definition löst der Apostel „das Gesetz vom Sinai aus der heilsgeschichtlichen Kontinuität heraus, die von Abrahams

⁵³⁵ NIEBUHR, *Paulus im Judentum*, 108f.

⁵³⁶ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 165.

⁵³⁷ WOLTER, *Identität und Ethos*, 145.

⁵³⁸ Die Frage, wie Heidenchristen zum Gottesvolk gehören können, spiegelt einen Diskurs wider, dem sich das Diaspora-Judentum konkret gegenüber sah. Wenn heidnische Christuskgläubige vollwertige Mitglieder sein sollen – wofür Paulus unbedingt einsteht – und dies ohne Beschneidung und Toraobservanz vonstattengehen soll, müssen die Zugangsbedingungen neu bestimmt werden, vgl. FREY, *Judentum*, 49.

⁵³⁹ Vgl. STEGEMANN, *Gerechtigkeit*, 16.

⁵⁴⁰ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 145f.

⁵⁴¹ BECKER, *Brief*, 48.

Erwählung und der Geburt Isaaks ausgeht, und bezieht im Gegenzug die nichtjüdischen Christusgläubenden in diese Erwählung mit ein⁵⁴². Das Heil versteht er in Anbetracht der universalistischen Codierung für *alle*, es ist davon abhängig, ob die Menschen die gemeinsamen Optionen wahrnehmen, um zu einer Gruppe zu gehören. Welche Optionen das für Paulus sind, wird im weiteren Verlauf des Kapitels deutlich: Der Glaube an Jesus Christus und die Taufe als Initiationsritus, in der alle gesellschaftlichen Unterschiede wie weggewischt sind (vgl. Gal 3,26-29)⁵⁴³, beschreiben die Zugehörigkeit zur Gottesfamilie, aber nicht Beschneidung und die damit verbundene Toraobservanz.⁵⁴⁴ Zugangsbedingung für eine kollektive Identität in Christus ist aus Sicht des Paulus nicht das ethnospezifische Gesetz, sondern der für jeden rezipierbare Glaube: „Those who followed Paul would base their identity not on the ancestral laws of the Judeans but on faith in Christ.“⁵⁴⁵ Gesetz und Glaube sind grundverschieden, sie objektivieren ein je anderes Programm für die Integration von Heidenchristen; daher unterscheiden sie sich auch qualitativ. Die verschiedenen „Ebenen“ von Glauben und Gesetz werden bereits in 3,2 deutlich, wenn die Gesetzeswerke der *Verkündigung* des Glaubens gegenübergestellt werden. Der Glaube verlangt nicht die Einhaltung statischer Vorschriften, er ist dagegen als eine innere Einstellung oder offene Haltung⁵⁴⁶ gegenüber dem Evangelium anzusehen, die nach Konkretisierung und Aktualisierung strebt. Er findet in der Ekklesia den Ort der Umsetzung, seine Gestalt ist jedoch nicht immer identisch, sondern dynamisch. Sie wird daran gemessen, dass sie die Zugehörigkeit zu Christus für alle Gemeindemitglieder veranschaulicht:

Christliche Gemeinden müssen darum immer wieder neu herausfinden, durch welche Handlungen sie ihre christliche Identität als eine soziale Identität so zur Anschauung bringen, dass in ihr erkennbar wird, dass die Zugehörigkeit zu Jesus Christus eine Sozialität stiftet, die alle kulturellen Unterschiede – und dazu gehören auch die kulturell determinierten Unterschiede in den politischen

⁵⁴² WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 185f; ferner Collins: „It seems clear enough that Paul was incorporating Gentile believers into Israel when he reckoned them as ‚seed of Abraham‘. [...] Abraham was a figure in the history of Israel, but before Moses and the Law. The entity into which believing Gentiles are grafted, then, is not Judaism as defined by its ancestral law, the Torah of Moses. It is still ‚the Israel of God‘, but it is also ‚a new creation‘, where no significance is attached either to circumcision or to uncircumcision (Gal 5,15-16, despite the circumcision of Abraham!), COLLINS, *Invention of Judaism*, 177.

⁵⁴³ Hierin liegt auch die Exklusivität dieses inklusiven Verständnisses von Glaube und Taufe begründet. Es werden „alle sozialen, kulturellen, ethnischen und ökonomischen Unterschiede, die in anderen symbolischen Sinnwelten in Geltung stehen, konsequent und kompromisslos“ hinter sich gelassen, WOLTER, *Identität und Ethos*, 145; Kahl spricht von einer Aufhebung der Antithese Jude – Heide und einer Entpolarisierung aller Dichotomien der alten Weltordnung, sodass alles, was Identität und soziale Orte etabliert, in Christus überholt sei, vgl. KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 97.

⁵⁴⁴ Die Taufe als Heilszeichen hat im Gegensatz zur Beschneidung auch den Vorteil, dass sie geschlechtsneutral und nicht allein Männern vorbehalten ist. An der Vorhaut beschnitten konnten nur Männer werden, getauft jedoch sowohl Männer als auch Frauen. Durch die damit verbundene Geschlechtsneutralität ist es auch möglich, dass Frauen rituell bestätigt „Söhne Gottes“ werden und somit aus soteriologischer Sicht mit den männlichen Christusgläubigen gleichgesetzt werden können, vgl. KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, bes. 56-60.

⁵⁴⁵ COLLINS, *Invention of Judaism*, 181.

⁵⁴⁶ Wolter spricht daher von einem „Ethos“; diesen definiert er als einen „Kanon von institutionalisierten Handlungen, die innerhalb eines bestimmten sozialen Systems in Geltung stehen“ zu verstehen. Ihnen werde Verbindlichkeit zugeschrieben und durch ein Ethos werde eine Gruppe als solche erkennbar und erfahrbar, es spielt also eine entscheidende Rolle, um der Identität einer Gruppe auf die Spur zu kommen, WOLTER, *Identität und Ethos*, 127.

und ethischen Überzeugungen – übergreift und die Kirche Jesu Christi in der Welt im Sinne von Phil 2,15 ‚strahlen‘ lässt.⁵⁴⁷

Hier eröffnet sich auch die Chance zur Integration, da der Glaube als dynamische kulturelle Formation der Christusgläubigen als universal rezipierbarer „identity marker“ wirkt: Infolge der Engführung der Abrahamtradition ist es möglich, durch den Glauben an Christus Juden- und Heidenchristen zu einen, denn „Glauben können alle“⁵⁴⁸. Der für alle Menschen rezipierbare Glaube ist dabei Ausdruck der neuen⁵⁴⁹ Identität der Christusgläubigen, deren lebensweltliche Konsequenzen der Apostel besonders in Gal 3,28 aufzeigt. Im Judentum folgt einer Entsprechung des Gesetzes die Teilhabe am Gottesvolk; allerdings wird analog dazu die Zugehörigkeit zur Gottesfamilie bei Paulus nicht durch die Einhaltung der Tora, sondern durch den an Abraham ausgerichteten Christusglauben umgesetzt (vgl. 3,11f.). Der Apostel kritisiert also nicht die Toraobservanz *per se*, sondern er bekämpft deren identitäre Wirkung, die sie auf die Menschen ἐν Χριστῷ haben soll. In Hinblick auf ihr Sein ἐν Χριστῷ bestehen nämlich keine Unterschiede mehr darin, ob sie jüdischer oder heidnischer Abstammung sind. Wer wie die galatischen Gegner auch Christusgläubige auf Beschneidung und Gesetz verpflichten will, leugnet das Evangelium, das aussagt, dass auch den Heiden der Segen Abrahams verheißen ist (3,8): „These troublemakers thus were disloyal to God’s covenant purpose for his people as it was first promised to Abraham that gentiles would be blessed through his descendants.“⁵⁵⁰ Das bedeutet aber nicht, „dass Juden aufhören, Juden zu sein, oder dass Nichtjuden zu Juden werden“⁵⁵¹, ethnisch wird die Differenzierung dieser beiden Gruppen nicht aufgehoben, ihre Geltung in Christus wird nur ganz und gar aufgewogen.⁵⁵² Indem Paulus die Völker als Nachkommen und rechtmäßige Erben der abrahamitischen Verheißung ausweist, eröffnet er diesen eine positive Identität, die auf ihrem Glauben an Christus basiert.⁵⁵³ Identität be- und entsteht

⁵⁴⁷ WOLTER, *Identität und Ethos*, 152.

⁵⁴⁸ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 142f; aufgrund der einenden Kraft des Glaubens könne Paulus auch in Gal 6,10 von τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως, also den Hausbewohnern des Glaubens, sprechen, vgl. a.a.O.

⁵⁴⁹ Die Vorstellung von christlicher Identität in Gal 3,26-28 ist nichts, was Paulus neu erfindet. Der Apostel kann hierbei auf vorpaulinisch geprägte Traditionen, auf ein uraltes Credo zurückgreifen, dessen genaue Rekonstruktion jedoch nicht möglich ist, vgl. HECKEL, *Identität des Christen*, 47; KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, 53. STRECKER, *liminale Theologie*, 352f. formuliert dies etwas vorsichtiger: „Eine große Zahl von Exegeten und Exegetinnen ist nun der Auffassung, der Apostel verbreite hierbei eine vorpaulinische Taufformel, das heißt, er zitiere in Gal 3,26-28 einen im engeren Sinn rituellen Text aus dem Initiationsakt selbst. Auch wenn einige Indizien für diese These zu sprechen scheinen, alles in allem läßt sie sich nicht wirklich stichhaltig beweisen. Viel wahrscheinlicher ist, daß Paulus die Galater an die Erfahrungen bei und im Kontext der Taufe erinnern will und dazu auf allgemeinantike Topik sowie auf Taufterminologie zurückgreift, ohne damit eine fixe Formel oder geprägte Überlieferung zu zitieren.“ Dass die Gemeinden jedoch offensichtlichen Nachholbedarf bei der Umsetzung dieser Traditionen haben, gilt als gesichert und wird auch im Verlauf des Galaterbriefes deutlich. Die große Leistung des Apostels ist es daher vor allem, das der Taufe innewohnende Egalitätsprinzip für die jeweiligen Gemeinden verständlich auszulegen und lebensweltlich einzuordnen.

⁵⁵⁰ WISDOM, *Blessing*, 182.

⁵⁵¹ WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 166.

⁵⁵² Vgl. FREDRIKSEN, *Later Contexts*, 36; ferner Weidemann: „Der Grundgedanke der Partizipation und des Seins ‚in Christus‘ ermöglicht es dem Apostel, die Einheit seiner Ekklesien auszusagen, ohne gleichzeitig die ‚ethnischen‘ Differenzierungen aufheben zu müssen.“, WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 168.

⁵⁵³ Vgl. ASANO, *Community-identity*, 227.

schließlich nicht aus einer rein destruktiven Haltung, sie ist vielmehr etwas Konstruktives. Die Konstruktion von Identität ergibt sich nämlich nicht nur „im Sinne eines ‚Ich bin nicht‘ bzw. ‚Wir sind nicht‘. Identität basiert auch auf der positiven Bestimmung des Selbst im Sinne eines ‚Ich bin‘ bzw. ‚Wir sind‘.“⁵⁵⁴ In Bezug auf die Gemeinde in Galatien bedeutet das: Christusgläubige sind mehr als etwa nur nicht-jüdisch oder nicht-heidnisch und sie besitzen somit auch mehr als eine Nicht- oder Anti-Identität.⁵⁵⁵ Im Sinne der Rechtfertigung und der Teilhabe an der Gottesfamilie, also im Hinblick auf die integrative Rolle des Gesetzes, wie es die galatischen Agitatoren zu predigen scheinen, ist selbiges sinnentleert und zu diesem Zweck auch nicht mehr einzuhalten, da es durch den Glauben abgelöst ist. Rechtfertigung und die Teilhabe an der Gottesfamilie sind Motive der personalen wie kollektiven Identität in Christus, mit denen man nichts zu tun hat, wenn man der kulturellen Formation aus Beschneidung und Gesetz nachfolgt. Der Glaube an Christus ist bei Paulus somit zentraler Bestandteil einer nach Gestaltung verlangenden kulturellen Formation, die eine integrativ gesteigerte kollektive Identität ausdrückt, da er im Gegensatz zu Beschneidung und Gesetz einen ethnisch unspezifischen „identity marker“ darstellt. Anders hätte die von Paulus universal verstandene kollektive Identität lebensweltlich auch nicht funktionieren können. Die Verheißungen an Abraham und dessen Sohnschaft sind somit in der Glaubenspraxis für jeden Menschen zugänglich, was durch eine kulturelle Formation gestützt wird, die auch für alle rezipierbar ist.⁵⁵⁶ Die Abstammung der Christusgläubigen spielt für ihre Zugehörigkeit keine Rolle, es wird deutlich, dass in Christus „durch den Empfang des Geistes und mit der Teilhabe am Segen Abrahams die Trennungslinie zwischen Juden und Heiden aufgehoben“⁵⁵⁷ ist. Durch Jesus Christus, der sich selbst am Kreuz geopfert hat, bringt Gott eine Gemeinschaft Gläubiger hervor, „in der ethnischer Ursprung, soziale Klasse und Geschlecht belanglos sind und in der jedem Mitglied zugesichert ist: Du bist mein geliebtes Kind!“⁵⁵⁸ Das bedeutet in letzter Konsequenz, dass sich mithilfe des Glaubens eine kollektive Identität in Christus herauszukristallisieren beginnt, die in direktem Bezug zu Christus als dem „auferstandenen und erhöhten Herrn, nicht zum irdischen Jesus“⁵⁵⁹ steht. Die kollektive Identität in Christus konstituiert sich wesentlich durch die Relation zu Christus und damit

⁵⁵⁴ BÖRSCHHEL, *Konstruktion*, 13. Zu berücksichtigen ist dennoch, dass Identität besonders in Abgrenzung zu anderen bewusst wird, vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 135f.: „Identität, daran ist unbedingt festzuhalten, ist ein plurales tantum und setzt andere Identitäten voraus. Ohne Vielheit keine Einheit, ohne Andersart keine Eigenart.“

⁵⁵⁵ Vgl. KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 98.

⁵⁵⁶ Dass mit dieser Ansicht der Glaube an Christus eine real erfahrbare Dimension einnehmen muss, ist offenkundig, denn die an dieser Stelle „praktizierte Egalität relativierte die im Alltagsleben gültigen Identitätszuschreibungen durch den gemeinsamen Glauben an Christus“, JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 212. In Gal 3,28 werden sämtliche ethnische Grenzen im Sinne der Integration verwischt. Ob man vorher Jude oder Heide war, ist nicht relevant, es gilt den Blick nach vorne zu richten im Glauben an Christus. Dieser Glaube wird durch das Beiseitelegen ethnischer Unterschiede in der Gemeinde tatsächlich *spürbar*.

⁵⁵⁷ SASS, *Leben*, 287; aus diesem Grund seien auch Beschneidung oder Toraobservanz nicht nötig, um diese Trennlinie zu überwinden, da es sie in Christus schlicht nicht mehr gibt. Hielte man die Trennlinie weiterhin hoch, leugne man das Heilsgeschehen in Christus, vgl. a.a.O.

⁵⁵⁸ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 117.

⁵⁵⁹ HECKEL, *Identität des Christen*, 50.

durch die Partizipation am Kreuzesgeschehen. Wer in Christus ist, hat somit auch einen direkten Bezug zu Gott!⁵⁶⁰ Es ist Kennzeichen der personalen Identität Christusgläubiger, dass sie gerechtfertigt (3,6) und gesegnet (3,8) sind, wenn sie denn glauben. Für die personale Identität der Gläubigen bedeutet dies, dass sie als Söhne Abrahams durch ihren Glauben schon dazugehören, sie sind bereits jetzt Teil der Gottesfamilie und bedürfen nicht der Beschneidung oder des Gesetzes, um diesen Status zu erlangen oder aufrechtzuerhalten. Sie sind somit nicht nur der Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus teilhaftig, sondern auch weiterer Motive, durch die ihre personale Identität bereichert wird.

Dass Tora und Gesetz zwangsläufig in ihrer soteriologischen Funktion und Rolle als „identity marker“ depotenziert werden, ist als exklusive Seite des universalen Verständnisses von der Gruppe Christusgläubiger anzusehen. Die zugrundeliegende Stoßrichtung der „identity markers“ Glaube (und Taufe) verweist auf die integrative Konzeption der Gruppe Christusgläubiger. Sind diese jedoch als „identity markers“ gesetzt, wirken sie nach außen aber natürlich auch abgrenzend. Die Intention des Paulus, das sei noch einmal klar herausgestellt, ist allerdings *entgrenzender* Natur: Nicht die Abrahamssohnschaft der Judenchristen wird in Gal 3 destruiert, sondern die der Heidenchristen konstruiert. Hier findet sich die inklusive, universale Seite des paulinischen Verständnisses von Identität. Die exklusive Seite ist dagegen die Absage und Destruktion eines zwar ebenfalls universalen Programmes für die Identität Christusgläubiger, das angesichts des Kreuzestodes Christi allerdings Beschneidung und Gesetz als Bestandteile deren kultureller Formation hochhält. Die anthropologische Dimension der paulinischen Rechtfertigungslehre machte bereits in Gal 2,17 deutlich, dass alle Menschen Sünder sind, und zwar unabhängig davon, ob Jude oder Heide. Aufgrund der Sündhaftigkeit aller Menschen können jedoch „ἔργα νόμου, durch die Juden sich von Nichtjuden unterscheiden, prinzipiell nicht als ein Ethos fungieren, das die exklusive Identität der von Gott Erwählten objektiviert“⁵⁶¹. Eine diesbezügliche Unterscheidung widerspräche dem Fundament, dass alle Gläubigen εἶς ἐν Χριστῷ (3,28d) sind. Zusammen mit der Möglichkeit, dass die Menschen ἐκ πίστεως (3,7) vor Gott gerecht und somit Söhne Abrahams sind, stellt das Sein in Christus das wesentliche Merkmal der kollektiven Identität dar.

⁵⁶⁰ Dass vor dem Hintergrund dieser christuszentrierten Identität das Scheitern des Mahls von jüdischen und heidnischen Christusgläubigen in Gal 2 ein großes Ärgernis für den Apostel darstellt, zumal dort die *Werke des Gesetzes* eine Rolle spielen, liegt auf der Hand. Wer weiterhin beim gemeinsamen Mahl Unterschiede zwischen Menschen jüdischer und heidnischer Abstammung macht, zeigt sich ignorant für den erlösenden Kreuzestod Jesu, der jedem Christusgläubigen eine neue Identität offenbart, welche sich durch eine bedingungslose Gleichwertigkeit aller Gemeindemitglieder auszeichnet. Der Tod Christi ermöglicht, neue Schöpfung zu sein (Gal 6,15), sodass die binär strukturierte Denkweise der Kategorien „Jude“ und „Heide“ in der Ekklesia keinen Unterschied mehr machen darf. Wo der νόμος in diesem Maße exklusiv wirkt, muss Paulus ihn aufbrechen und entschieden dagegentreten, um die Wahrheit des Evangeliums zu verteidigen. Vgl. GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 199f.: „Die in Christus neu gewonnene Identität aller Getauften hebt alle anderen Identitäten *in ihrer trennenden oder sogar diskriminierenden Kraft* auf.“

⁵⁶¹ WOLTER, *Identität und Ethos*, 141.

Paulus geht in den behandelten Versen also der Frage nach, wie die Galater an der Verheißung und dem Segen Abrahams teilhaben können und gibt die Antwort bereits in 3,5 selbst: ἐξ ἀκοῆς πίστεως!⁵⁶² Durch eine Reduktion auf den Glauben als entscheidenden „identity marker“ gelingt es dem Apostel, heidnische Christusgläubige an dessen Segen, Verheißung, Erbe und Sohnschaft teilhaben zu lassen sowie die Rechtsprechung eines jeden vor Gott auf den Glauben zurückzuführen. Er hebt als soziale Konsequenz dieses Verständnisses die Kluft zwischen „den Juden“ und „den Völkern“ auf, denn von nun an gibt es keine Unterschiede mehr, was Herkunft, Stand⁵⁶³ oder Geschlecht⁵⁶⁴ angeht (3,28a-c), denn alle Menschen sind *einer* ἐν Χριστῷ (3,28d) und damit auch rechtmäßige Kinder und Erben Abrahams, denen die Verheißung zuteilwird (3,29).⁵⁶⁵ An dieser Stelle spiegelt sich die soteriologische Dimension in Hinblick auf das Identitätsverständnis des Apostels wider: Wer ἐν Χριστῷ ist, glaubt nicht nur an ihn, sondern partizipiert auch am Heilsgeschehen seines Kreuzestodes. In Tod und Auferstehung Jesu hat die kollektive Identität damit ihren Ausgangspunkt, sie ist im Kern von der Relation und Partizipation an Christus bestimmt.⁵⁶⁶ Im Ganzen betrachtet, geht es dem Apostel nicht um eine Abgrenzung, wie es etwa bei seinen Gegnern in Gal 2 beim Scheitern des gemeinsamen Mahls der Fall ist, sondern um eine *Ent-grenzung* jüdischer und heidnischer Christusgläubiger, die beide gleichermaßen dazugehören sollen, sein Programm ist somit von Grund auf anders als das seiner Gegner. Eine Zugehörigkeit zur Gottesfamilie wirkt hier mit einem ganz anderen Selbstverständnis. Mit dem Paradigmenwechsel vom

⁵⁶² Vgl. BARCLAY, *Identity*, 357: „The Galatian believers are Abraham’s sons not by birth but in relation to the correspondence between his and their trust (Gal 3:6-7), and it is only as they belong to Christ that they can be labelled his offspring (3:29).“

⁵⁶³ Paulus hebt auch die Unterscheidung zwischen Freien und Sklaven auf, was für seine Zeit einen unerhörten Eingriff in die etablierte gesellschaftliche Struktur darstellt. Zwar sind Sklaven beim Mahl dabei gewesen, jedoch nur als Bedienung und nie als Teilnehmer. Sich zu Christus zu bekennen, bedeutet somit für Menschen höheren Standes auch, dass sie Sklaven beim Mahl als gleichrangige Teilnehmer ansehen, was gerade für die Spitze der antiken Hierarchie eine gewaltige Herausforderung darstellen dürfte, vgl. KÜGLER, *Respekt*, 112.

⁵⁶⁴ Wie der Beginn des Verses 3,28 zeigt, können nicht nur Männer „*einer* in Christus“ sein, es werden auch explizit Frauen genannt, die „Söhne Abrahams“ (3,7) sowie „Söhne Gottes“ (3,26) werden können. Diese „Vermännlichung“ der weiblichen Christusgläubigen gilt es zusammen mit Kügler in den patriarchalen Kontext der Zeit einzuordnen. Als „Töchter“ wären sie den „Söhnen“ in der Gemeinde immer untergeordnet. Durch die Einordnung der Frauen in die Gruppe der „Söhne Gottes“ wird diese Unterordnung von Paulus bewusst vermieden, sein Bild von christlicher Identität steht somit für eine absolute Gleichsetzung aller Gemeindemitglieder, vgl. KÜGLER, *Respekt*, 111. Des Weiteren war eine Tochter meist vom antiken Erbrecht ausgeschlossen: „Nur der Sohn galt als Abbild oder Wiederholung des Vaters, in der Regel war nur der Sohn erbberechtigt, und nur er hatte (in Stellvertretung des Vaters) eine Art Aufsicht über seine Schwestern. In den meisten griechischen Stadtstaaten verfügte eine Tochter über kein Vermögen und war nicht erbberechtigt.“, KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 77. Auch Bachmann bemerkt an dieser Stelle, „dass bei der offenkundig doppelt chiasmatischen Anordnung der Glieder ein traditionsgeschichtlich vorgegebener Vorrang des Juden, überdies des ‚Freien‘ und des Mannes angesprochen, aber doch relativiert wird“, BACHMANN, *Identität*, 592.

⁵⁶⁵ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 160-162.

⁵⁶⁶ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 227-230.239. Die Autorin verweist an dieser Stelle darauf, dass die Rede vom Glauben die Bezeichnung einer Identität darstellt, die dem Sein ἐν Χριστῷ entspricht, sodass der Glaube das wichtigste Charakteristikum dieser identitären Bestimmung in Christus darstellt, vgl. a.a.O., 229; ferner Dunn: „But for those less attracted by the judicial character attaching to it, an alternative lay close to hand. This is the imagery of participation in Christ. In fact, it is in many ways the more natural extension of Paul’s christology.“, DUNN, *Theology*, 390.

Juden- zum Heidenchristentum wird diese völlig neu definiert: „Entscheidend für die Zugehörigkeit war jetzt nicht mehr die Abstammung, sondern der Glaube an Jesus Christus“⁵⁶⁷. Basis der von Paulus intendierten kollektiven Identität ist das Sein in Christus, das sich durch die Partizipation an dessen heilsbringendem Kreuzestod (Gal 3,28d) und die Möglichkeit, die Abrahamsohnschaft durch Glauben und nicht durch Geburt zu erlangen (Gal 3,7.26) konkretisiert. Zentrales Kennzeichen und Ausdruck einer kollektiven Identität in Christus ist demnach der Glaube an ihn, durch den Glauben definiert und stärkt sich die Gemeinde nach innen, sodass er als ein zentrales identitätsstiftendes Merkmal der Christusgläubigen angesehen werden muss und in dieser Funktion den νόμος ablöst und ersetzt.⁵⁶⁸ Dieses Identitätsmerkmal steht folglich diametral den Identitätsmerkmalen der Beschneidung und der damit verbundenen Gesetzesobservanz gegenüber. Es findet sich hier auch eine Gegenüberstellung zweier verschiedener identitärer Konzepte. Für den Apostel ist nicht eine Depotenzierung der Tora im Vordergrund, sondern das aus seiner Sicht verfälschte Bild einer Identität von Christusgläubigen, die sich durch die Größen *Gesetz* und *Beschneidung* definieren will.

4.3.1.3 Der νόμος in tragischer Sonderrolle – der Fluch des Gesetzes (Gal 3,10-14)

Inmitten der paulinischen Darstellungen über die Abrahamskindschaft taucht der νόμος in einer Rolle⁵⁶⁹ auf, die auf den ersten Blick negativ erscheint und die durch eine Kombination aus mehreren Schriftziten geprägt ist. Dass Paulus in seiner Argumentation mehrmals auf das Alte Testament zurückgreift, ist für die Passage Gal 3,6-16 besonders kennzeichnend. Im Kern der beiden übergreifenden Argumentationsstränge wird deutlich, dass der Glaube zentraler Bestandteil der angemessenen kulturellen Formation Christusgläubiger ist und nicht das Gesetz und dessen Werke. Dort zeigt sich auch die Kehrseite des Gesetzes, da es den Fluch über die Menschen bringt, wenn diese es nicht in seiner Gesamtheit befolgen. Diese Eigenschaft des Gesetzes wird durch das Zusammenspiel von drei Schriftziten entfaltet.

a) Das Zusammenspiel dreier Schriftzitate

Die umfassende Struktur der größeren Passage von Gal 3,6-26 beschreibt Sass⁵⁷⁰ durch sechs kleinere Teile, die chiasmisch angeordnet sind. Generell entfaltet der Apostel in diesem längeren Textabschnitt die thematische Antithese von Glauben und Gesetz, die mit der erläuternden Antithese von Fluch und Segen verbunden wird. Der Fluch des Gesetzes in Gal 3,10-14 kann somit als Baustein in einem größeren Rahmen betrachtet werden. Dieser Baustein soll nun in Hinblick auf die „tragische“ Rolle, in der der νόμος dort aufzutreten scheint, untersucht werden. Vorweggeschickt sei, dass Gal 3,10-14 einer der am

⁵⁶⁷ KÜNG, *Judentum*, 461.

⁵⁶⁸ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 127-132. Spaeth spezifiziert diese Aussage und sieht den Einzelnen durch seinen Glauben in Verhältnis zur Gemeinschaft der Gläubigen gesetzt, vgl. SPAETH, *Glaube*, 397f.

⁵⁶⁹ Um den Fluss des Textes nicht zu unterbrechen, wird diese Rolle in dem Teil behandelt, der sich auf die neue Identität der Christusgläubigen bezieht.

⁵⁷⁰ Vgl. zum Folgenden SASS, *Leben*, 273.

schwersten zu durchdringenden Texte ist, die uns Paulus hinterlassen hat.⁵⁷¹ Er greift auf verschiedene Stellen des Alten Testaments zurück, die bezüglich Hermeneutik und Kontext viel Spielraum bieten.

Inmitten der Antithese Glaube – Gesetz (3,10-14) wirft Paulus Grundzüge des νόμος auf. Wer nämlich „aus *Werken des Gesetzes*“ ist (3,10a Ὅσοι ... ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν), steht auch unter dem Fluch (ὑπὸ κατάραν εἰσίν). Dieser paulinischen Aussage folgt ein Zitat aus Dtn 27,26: „*Verflucht sei, wer die Worte dieses Gesetzes nicht aufrechterhält, sie zu tun!*“ Bei den Überlegungen, wie diese beiden Teilverse zu verstehen und in Relation zu bringen sind, begegnet man einem exegetischen Dickicht. Viele sind der Auffassung, dass Paulus mit dem ersten Teil des Verses diejenigen meint, die die Tora befolgen (3,10a), sich das alttestamentliche Zitat aber auf jene bezieht, die eben nicht bei allem bleiben, was in der Tora geschrieben steht. Dann ergibt sich aber ein logisches Problem: Paulus sähe diejenigen, die die Tora tun, unter dem Fluch, führe aber die Begründung auf eine Stelle zurück, in der diejenigen der Fluch trifft, die die Tora übertreten und dadurch gerade *nicht* tun.⁵⁷² Dem wird häufig entgegnet, dass niemand die Tora in holistischem Verständnis befolgen könne und das hierin dieser vermeintliche Widerspruch begründet liege.⁵⁷³ Diese Interpretation steht und fällt jedoch mit dem Ausdruck der *Werke des Gesetzes*. Wenn man sich bei diesen auf das rein menschliche Tun beschränkt, sind somit auch die Tora-Treuen gemeint. Demgegenüber steht aber etwa die Auffassung von Bachmann, der hier unter den *Werken des Gesetzes* die aktualisierten Toragebote versteht („Halakhot“), die sich zwar auch auf das menschliche Tun beziehen, aber auch darüber hinaus gehen und nicht damit gleichzusetzen sind.⁵⁷⁴ Menschen „aus den *Werken des Gesetzes*“ sind demnach als jene zu verstehen, die sich in ihrer Lebensführung an der Tora orientieren wollen. Sie zählen die Tora zu ihrer kulturellen Formation und sind daher auch nicht mit den *Übertretern* der Tora gemeint, die deswegen der Fluch überkommt. Vielmehr geraten sie aus einem anderen Grund in den Blick. Jene überkommt nämlich dann der Fluch, weil sie sich als *Nichttäter* der Tora erweisen – sie bleiben nicht bei allem, was dort vorgeschrieben ist. Zwischen Gal 3,10a (der Aussage des Paulus) und Gal 3,10b (dem Zitat aus Dtn 27,26) besteht somit kein Widerspruch. Der Fluch der Tora richtet sich zum einen an deren Übertreter (3,10b) und zum anderen an diejenigen „aus den *Werken des Gesetzes*“, die die Tora schlicht nicht tun⁵⁷⁵, also an Menschen, die in Hinblick auf ihre Identität die Tora zu ihrer kulturellen Formation zählen, sich auf sie berufen, jedoch

⁵⁷¹ Vgl. dazu etwa GOMBIS, *Transgressor*, 81.

⁵⁷² Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 205.

⁵⁷³ Vgl. dazu etwa KIM, *Second Thoughts*, 141f.

⁵⁷⁴ Vgl. BACHMANN, *Keil oder Mikroskop*, 73.

⁵⁷⁵ Vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 206f; Schweitzer erklärt schon in den 50er Jahren treffend die Komplexität des paulinischen Gesetzesverständnisses, das gerade in Gal 3,10-14 die Exegese erschwert: „Er behauptet das Außerkraftsein des Gesetzes. Zugleich aber gesteht er ihm doch wieder Geltung zu, insofern er annimmt, daß diejenigen, die sich zu ihm bekennen, ihm unterworfen sind und an ihm zugrunde gehen. Dazu kommt noch eine unbegreifliche Unterscheidung. Daß die Gläubigen aus dem Judentum weiterhin nach dem Gesetze leben, findet er ganz in Ordnung und der Erlösung nicht nachteilig. Wollen aber Gläubige aus dem Heidentum dasselbe tun, so gilt es ihm als eine Verleugnung des Kreuzes Christi.“, SCHWEITZER, *Mystik*, 184f.

nicht richtig umsetzen. Das Gesetz verflucht im Ergebnis beide, sowohl Übertreter als auch Nichttäter. Hierin besteht dessen negative Kehrseite und eine Facette, die im Zusammenspiel von den drei bereits angesprochenen alttestamentlichen Schriftziten⁵⁷⁶ deutlich wird. Prinzipiell muss man bei der Lektüre dieses Kapitels zwei Grundüberzeugungen des Paulus im Hinterkopf haben, denn er bezieht sich direkt auf das Alte Testament. Zum einen verflucht das Gesetz alle, die es übertreten (Dtn 27,26), und zum anderen erfüllt aus Sicht des Paulus niemand das Gesetz. Die allgegenwärtige Nichtbeachtung des Gesetzes ist für Paulus gewissermaßen empirisch belegt.⁵⁷⁷ Die Sündhaftigkeit aller Menschen sieht Paulus dabei durch den Kreuzestod Christi attestiert, dessen Notwendigkeit sich in der Retrospektive erschließt, weil es das Gesetz augenscheinlich nicht vermochte, den Machtbereich der Sünde zu durchbrechen. Hätte es dies vermocht, so schickte der Apostel bereits voraus, wäre der Tod Christi nicht notwendig gewesen (Gal 2,21); allerdings konnte es das nicht, das lässt sich durch den Kreuzestod feststellen. Diesen Hintergrund gilt es bei der Lektüre von Gal 3 besonders im Hinterkopf zu behalten. Paulus streift somit eher am Rande die Frage, ob das Gesetz Leben bzw. Heil verheißt⁵⁷⁸, jedoch würde das zuallererst für diejenigen gelten, die sich an *alle* Gebote halten (3,10)⁵⁷⁹ – was niemand tut!

Paulus versteht die drei zitierten Passagen aus Dtn 27,26, Hab 2,4 und Lev 18,5 in Kombination so, dass jeder Mensch verflucht ist, der nicht alle Gebote einhält. In Hinblick auf das Gesetz will er jenes so verstanden wissen, dass es vor Gott gar nicht rechtfertigen soll, das sei nicht ursprünglich von der Tora intendiert. Diese Auffassung wird aus der Gegenüberstellung der beiden Verse Gal 3,11b und Gal 3,12 deutlich. Zum einen wird der *aus Glauben* Gerechte leben (ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται), im Gegensatz dazu definiert sich die Einhaltung des Gesetzes nicht durch den Glauben, sondern durch das menschliche *Tun* (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς). Gesetz und Glaube befinden sich augenscheinlich auf zwei verschiedenen Ebenen, ersteres auf einer konkreten Ebene des Tuns, letzterer auf einer abstrakten Ebene des Geistes.⁵⁸⁰ Trifft dies zu, so hätte die kulturelle Formation, die sich vornehmlich

⁵⁷⁶ Dtn 27,26 „Verflucht sei, wer die Worte dieses Gesetzes nicht aufrechterhält, sie zu tun!“; Hab 2,4 „Siehe die <verdiente> Strafe für den, der nicht aufrichtig ist! Der Gerechte aber wird durch seinen Glauben leben.“; Lev 18,5 „Ich bin der Herr, euer Gott. Und meine Ordnungen und meine Rechtsbestimmungen sollt ihr halten. Durch sie wird der Mensch, der sie tut, Leben haben.“

⁵⁷⁷ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 125.

⁵⁷⁸ Merklein bejaht die Heilsfunktion der Tora und begründet sie mit Gal 3,10b.12b. sowie der deutlicher formulierten Stelle im Römerbrief, in der die *Täter* und nicht die *Hörer* des Gesetzes für gerecht erklärt werden (Röm 2,13); das Gesetz sei Israels Bundesordnung, die eng mit dessen Identität verbunden und damit auch einzuhalten sei, weswegen er zu dem Schluss kommt, dass das Gesetz Leben verheißten könne und eine soteriologische Funktion habe, wenn man es *tut*; hätte es diese nicht, wäre das Gesetz „nichts als ein zynisches Täuschungsmanöver“, vgl. MERKLEIN, *Studien*, 304-306.; er widerspricht damit Bultmann, der das menschliche Bemühen, durch Werke gerecht zu werden, *per se* als Sünde klassifiziert, vgl. a.a.O., (Anm. 5) 305.

⁵⁷⁹ Vgl. zu dieser Ansicht Jak 2,10-11: „Denn wer das ganze Gesetz hält, aber in einem strauchelt, ist aller <Gebote> schuldig geworden.“

⁵⁸⁰ Der Apostel trennt strikt zwischen dem Tun der Tora und dem Glauben. Er bricht dabei mit der Auslegung jüdischer Grundüberzeugungen, was vor allem in Gal 3,11 deutlich wird, wenn er Hab 2,4b rezipiert. Eine zeitgenössische Auslegung von Hab 2,4b in Qumran trennt hier nicht so strikt wie der Apostel, sondern versteht Glaube und Tun als Einheit. Dort erhalten somit die Täter der Tora das Heil, wohingegen bei Paulus die Erlangung

durch den Glauben gestaltet, eine ganz andere Qualität inne als die der Gegner. Paulus differenziert doch zwischen Gesetz und Tora auf der einen und dem Glauben, der Gerechtigkeit bringt, auf der anderen Seite. Nur die Glaubensgerechtigkeit ist jedoch göttlicher Wille. Vielmehr wird nur gerechtfertigt, wer im Glauben lebt, was den einzig möglichen Weg zum Heil darstellt.⁵⁸¹

Fenske findet in diesem Abschnitt vier verschränkte Ebenen⁵⁸² vor:

- Auf der ersten werde intendiert, dass es prinzipiell möglich sei, das Gesetz einzuhalten und dass dessen Nichteinhaltung den Fluch nach sich ziehe.
- Auf der zweiten werde aufgezeigt, dass Gesetz und Glaube nichts miteinander zu tun hätten, weil leben werde, wer das Gesetz tue, während hingegen der Glaube nicht durch das Tun, sondern *per se* Leben gewähre.
- Auf der dritten Ebene werde betont, dass das Gesetz nicht getan werden könne und somit jeder unter dem Fluch stehe und
- auf der vierten Ebene werde ausgesprochen, dass Christus die Menschen vom Fluch erlöst habe.

Ob Paulus dem Gesetz eine prinzipielle Heilsfunktion einräumt, ist in der Forschung wie bereits angesprochen umstritten, wobei sich etwa bei Merklein überzeugende Argumente für eine lebensverheißende Funktion finden lassen.⁵⁸³ Da sich aus Sicht des Paulus aber, wie in Fenskens dritter

des Heils über das Tun hinausgeht, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 299f; ferner Kuhn: der Apostel habe mit dieser Deutung von Hab 2,4b „theologisch zweifellos einen Schritt jenseits des Judentums getan“, KUHN, *Qumranparallelen zum Galaterbrief*, 249; gegen BACHMANN, *Identität*, 584f.

⁵⁸¹ Paulus stelle hier zwei Arten gegenüber, wie man Gerechtigkeit erlangen könne. Zum einen verlange die Gerechtigkeit im Sinne der Toraobservanz das menschliche Tun, zum anderen bedinge Gerechtigkeit gemäß dem Vorbild Abrahams den Glauben, sodass Gerechtigkeit als eine Gabe Gottes an jenen verliehen werde, der glaubt. Durch diese Unterscheidung sei es nahezu ausgeschlossen, Gerechtigkeit unter dem Gesetz zu erlangen. Aus diesem Grund könne der Apostel schlussfolgern, dass die Gesetzesgerechtigkeit auch nicht vom göttlichen Willen intendiert gewesen sein könne. Das einzig richtige Verständnis der Tora sei in seinen Augen eine intendierte Glaubensgerechtigkeit. Diese differente Ansicht widerspricht natürlich massiv dem Judentum seiner Zeit, dort ist eine Ausdifferenzierung von Tora und göttlichem Willen schlicht nicht denkbar, da ja der göttliche Wille in der Tora *expressis verbis* offenbar werde, vgl. BECKER, *Brief*, 50-52.

⁵⁸² Vgl. zum Folgenden FENSKE, *Paulus lesen*, 196.

⁵⁸³ BERGER negiert das: „da Werke und Glaube sich [...] ausschließen, kann ein Gerechter nicht aus dem Gesetz sein Leben erlangen“, BERGER, *Abrahamsohnschaft*, 52; wohingegen Merklein Paulus eine positive Meinung über das Gesetz attestiert, da der Apostel nicht bestreite, dass es Leben verheißend könne (vgl. Gal 3,12); er sieht den Grund, dass es das nicht tut, im Menschen und seinem Tun: da er Sünde begehe, indem er das Gesetz übertrete, könne das Gesetz auch kein Leben verheißend, wozu es eigentlich im Stande wäre, vgl. MERKLEIN, *Studien*, 293f. Ähnlich argumentiert auch Maschmeier: „Trotz der Tatsache, dass Paulus aufgrund des eschatologischen Heilshandelns Gottes im stellvertretenden Tod Christi der Tora jegliche Heilsrelevanz abspricht, gilt auch hier die geschichtliche Perspektive: Der in eschatologischer Gültigkeit erbrachte Erweis aller Menschen als Sünder setzt nicht zwangsläufig voraus, dass im Sinaibund menschliche Wahlfreiheit nicht bestanden hat, sondern betrachtet die (Heils-)Geschichte von ihrem Ende her.“, MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 193; ferner schlussfolgert Frey für den Römerbrief: „*Heilsgeschichtlich* erkennt Paulus an, dass die Beschneidung für Juden ein Zeichen der Zuwendung Gottes ist (Röm 3,2; 9,4f.). Das geschichtliche *Præ* ist aber kein soteriologisches *Plus*: In Bezug auf das Heil (bzw. das Gericht) nützt die Beschneidung nur bei Befolgung der Tora (Röm 2,25), die alleiniges Kriterium der endgerichtlichen Beurteilung ist. Aber angesichts des faktischen Sünderseins aller nützt die Beschneidung nichts (Röm 3,9ff.). Sie ist kein quasi-sakramentales Zeichen der Heilsteilhabe, kein Grund einer Erwählungs-,Sicherheit‘,

Ebene ersichtlich wird, generell niemand an das Gesetz in seiner Gesamtheit zu halten scheint, muss Paulus auch nicht näher auf die Frage eingehen und sich länger damit aufhalten, ob es eine prinzipielle Heilsfunktion hätte. Für ihn ergibt sich aus dem Kreuzestod Jesu, dass sich faktisch niemand an das Gesetz hält⁵⁸⁴, so dass das Gesetz gar nicht anders kann, als diejenigen, die danach als Richtschnur leben, zu verfluchen. Dieser Automatismus greift als eine Art unaufhaltsamer Reflex. Das Gesetz kann gar nicht anders, als über alle Nichttäter der Tora den Fluch zu verhängen. Es scheitert quasi am Menschen, sodass der Mensch dadurch unter dem Fluch zu stehen und dort auch nicht herauszukommen scheint. Christus durchbricht durch seinen Tod jedoch eben dieses Dilemma, er bahnt „*einen Weg durch den Fluch hindurch und aus dem Fluch heraus*“⁵⁸⁵. Die Menschen hingegen haben bewiesen, dass sie nicht imstande sind, sich an das Gesetz zu halten, zumindest nicht „im Sinne der Totalität“⁵⁸⁶. Der Mensch ist aus diesem Grund ein Sünder, „an dem sich die soteriologische Kraft der Tora als faktisch wirkungslos erweist und der dem Tod anheimgegeben ist“⁵⁸⁷. Deshalb hebt der Apostel hervor, dass Christus dadurch, dass er sich selbst am Kreuz dem Fluch des Gesetzes hingegeben hat, die Menschen von ebenjenem „Fluch des Gesetzes“ freikaufft (3,13), sodass ihnen die Möglichkeit zuteilwird, Abrahams Segen auf dem Weg des Glaubens zu erhalten: „Thus the gospel of Jesus Christ that Paul was commissioned to preach to the gentiles meant that through the cross of Christ he redeemed us from the curse of the law in order that gentiles might receive Abraham’s blessing and that all believers might receive the promised spirit.“⁵⁸⁸ Er ist dabei nicht nur der, der die Sünden büßt, sondern darüber hinaus noch *Repräsentant* der Menschen, der zugleich jeden Einzelnen als Sünder ausweist: Er wird für die Menschen zum Fluch (3,13 γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). Das schlussfolgert Paulus aus dem Paradoxon, dass der Messias wie ein von Gott Verfluchter⁵⁸⁹ am Kreuz hängt.⁵⁹⁰ Die Sünde, die durch

kein Anlass zum ‚Rühmen‘ (Röm 2,17). Sie hat *keinen soteriologischen Eigenwert* mehr, sondern ist entscheidend *relativiert*.“, FREY, *Judentum*, 48.

⁵⁸⁴ Ausnahmslos jeder fällt unter diese Sündhaftigkeit, auch noch so gerechte oder gesetzestreue Menschen, vgl. KÜNG, *Judentum*, 456. Noch drastischer formuliert Paulus das in Röm 2,1.

⁵⁸⁵ WRIGHT, *Rechtfertigung*, 109.

⁵⁸⁶ BERGER, *Abrahamssohnschaft*, 51.

⁵⁸⁷ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 73.

⁵⁸⁸ WISDOM, *Blessing*, 200.

⁵⁸⁹ Das Neue Testament verschweigt nicht die Grausamkeit des Kreuzestodes. Auch für Paulus ändert sich daran nichts, er muss den Tod Christi in diesen Zusammenhang einordnen, der zunächst absurd wirkt: „Von allen verlassen, für nichts gefoltert, schmäählich gescheitert war dieser Jesus – und das gerade als einer, der aus der Zuwendung und Liebe Gottes zu den Menschen gelebt hatte. Aber er war offenkundig nicht nur gescheitert, sondern auch bestraft worden – war doch das Kreuz nicht nur ein Teil der römischen Besatzungsmaschinerie, sondern zugleich Zeichen für Gottes Nein.“, REINMUTH, *Hermeneutik*, 54. Mit diesem Hintergrund gilt es den Kreuzestod zu deuten, es geht nicht um die Tötungsart des Kreuzestodes, sondern es ist als eine Metapher zu verstehen, die die Geschichte von Jesus Christus beschreibt, die Leiden und Sterben und die Bedeutung seines Todes umfasst, vgl. a.a.O., 54f. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi interpretiert Paulus positiv als ein Leiden und Sterben für andere.

⁵⁹⁰ Vgl. MERKLEIN, *Studien*, 292f. und KÜNG, *Judentum*, 454. Letztgenannter bezeichnet es als „Zumutung“ für Juden und Heiden, an einen gekreuzigten Messias beziehungsweise Gottessohn oder Heroen zu glauben. Der Apostel selbst spricht in Gal 5,11 vom *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*, vom „Anstoß des Kreuzes“. Am Kreuz zu hängen und Gott nah zu sein, sind zwei Gegensätze, die sich in der Antike nur schwer zusammenbringen und -denken

die Gesetzesübertretung auf den Plan gerufen und wirkungsvoll wird, muss man sich daher nach biblischer Auffassung als „fast dingliche Wirklichkeit“⁵⁹¹ vorstellen, die bei zwischenmenschlichen Fehltagen greifbar wird.⁵⁹² Zu verstehen ist sie als eine „alle Menschen bestimmende gottfeindliche Macht, über die das Gesetz Gottes nur den todbringenden Fluch verhängen kann“⁵⁹³. Da diese Sünde wirklich wird und somit Wirkung hat, muss sich diese auch an jemandem vollziehen und auswirken, sie kann nicht einfach verpuffen. Paulus argumentiert also in diesem Abschnitt durchgehend mit Bezug auf das Alte Testament, woran sich deutlich erkennen lässt, dass er Jude ist und bleibt.⁵⁹⁴ Das Koordinatensystem seines jüdischen Glaubens gilt es jedoch mit dem Kreuzestod Christi zusammenzubringen, sodass er ihn positiv im Sinne der Partizipation des Menschen deutet. In diese traditionelle Denkweise ordnet er den Kreuzestod Christi ein, der stellvertretend die Sünde der Menschen an sich auswirken lässt.⁵⁹⁵ Mit Scholtissek formuliert: Der gekreuzigte Jesus Christus „stirbt nach Paulus nicht nur an unserer Stelle (*pro nobis*), sondern auch als *alter ego*.“⁵⁹⁶ Für die Verkündigung des Paulus bedeutet das, dass sie stets *vom Kreuz her* zu verstehen ist und dass „Gott den Gekreuzigten gerechtfertigt, durch seinen Geist auferweckt und zu sich erhöht hat. Das *Wort vom Kreuz* meint also den Glauben an die *Auferweckung* des Gekreuzigten stets mit!“⁵⁹⁷ Doch nicht nur die Sünde gilt es als

lassen. Denkbar kann dieser Ansatz nur dann werden, wenn man an das ewige Leben des Gekreuzigten glaubt. Schnelle bringt dieses Denkmuster auf den Punkt: „Paulus war davon überzeugt, dass der von der Tora angesprochene Fluch über dem Gekreuzigten liegt (Gal 3,13). Die Offenbarung bei Damaskus kehrt dieses theologische Koordinatensystem um. Paulus erkennt, dass der am Holz Verfluchte Gottes Sohn ist, d.h. im Licht der Auferstehung wird das Kreuz vom Ort des Fluches zum Ort des Heils. [...] In den Briefen des Paulus erscheint das Kreuz als historischer Ort des Todes Jesu, als argumentativ-theologischer Topos und als theologisches Symbol. [...] Mit der zentralen Stellung eines Gekreuzigten in der paulinischen Sinnwelt wird jede geläufige kulturelle Plausibilität auf den Kopf gestellt, indem nun das Kreuz als *signum* göttlicher Weisheit erscheint.“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 462f.

⁵⁹¹ MERKLEIN, *Studien*, 295.

⁵⁹² Hecht präzisiert: „Die Sünde stört die von Gott her geordneten Lebensbereiche, sowohl die gesellschaftlichen wie auch die kosmischen. Sünde als Tatsphäre ist wie eine Epidemie, die ansteckend wirkt und den ganzen Organismus – Mensch wie Welt – vergiftet bzw. krank macht.“ Sünde löst somit das Bindemittel von sozialen Beziehungen oder die Beziehung von den Menschen zu Gott auf, sodass mit der Sünde auch immer Versöhnung und Vergebung zu denken ist, HECHT, *Sünde*, 17. Häufig, wenn die Formulierung gewählt wird, dass Menschen unter der Macht von etwas stehen, ist mit der Formulierung ὑπο νόμου direkt (Gal 3,23; 4,4; 4,21a und 5,18) oder indirekt (Gal 3,10 Gesetz als Fluch; 3,25 Gesetz als Zuchtmeister; 4,2 Gesetz als Vormund und Verwalter) auf das Gesetz angespielt, was den Schluss zulässt, dass Paulus die Zeit unter dem Gesetz als Zeit der Unmündigkeit sieht, vgl. dazu POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 186f. Deutlich wird dies besonders auch in der Sara-Hagar-Allegorie, wenn für die Kinder Hagens Knechtschaft in Aussicht gestellt wird (Gal 4,24f.).

⁵⁹³ BACHMANN, *Sünder oder Übertreter*, 36.

⁵⁹⁴ Die Auslegung der Texte, wie sie im dritten Kapitel auftauchen, hebt sich streckenweise jedoch deutlich von der jüdischen Tradition ab: „Innovativ ist vor allem die Exegese von Gen 15,6 und Hab 2,4, der beiden wichtigsten Schriftstellen für die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus. Doch wird er mit seiner Schriftargumentation in Kap. 3 insgesamt Erstaunen hervorgerufen haben.“, THEOBALD, *Galaterbrief*, 367. Zu diesem Ergebnis kommt für den Römerbrief auch SCHLISSER, *Abraham's Faith*, 428: „Paul's interpretation of Gen 15:6 can only be understood against the background of Jewish exegesis and his struggle with it; and therefore Paul, in discussion with Jewish views (that were once his own), brings forth new aspects of this verse in a pointed manner – and thus he actualizes and creates a new meaning.“

⁵⁹⁵ Vgl. MERKLEIN, *Studien*, 294f.

⁵⁹⁶ SCHOLTISSEK, *Geboren*, 210.

⁵⁹⁷ KÜNG, *Judentum*, 455.

dingliche Wirklichkeit zu verstehen, dasselbe gilt nämlich auch für den Fluch. Droht Paulus bereits in Gal 1,8f. mit dem ἀνάθεμα für jene, die bei der Verkündigung von seinem Evangelium abweichen, so ist dies nicht polemisch, sondern konkret gemeint. Der Fluch wird ebenfalls Wirklichkeit, er widerfährt denjenigen, die etwa ihre eigene Rechtfertigung durch Gesetzeswerke erlangen wollen. Paulus selbst spielt dabei nicht einmal eine Rolle, denn der Fluch ist in der Tora verankert, da dort die Einhaltung des Gesetzes allumfassend verstanden und verlangt wird. Dass der Fluch diejenigen, die nach einer Werkgerechtigkeit streben, überkommt, liegt außerhalb seiner Kompetenzen. Demgegenüber stehen die Menschen, die Abraham im Glauben nacheifern und denen Segen und Verheißung in Aussicht gestellt wird. Die Antithesen von Gesetz und Glaube und als Konsequenz derer Fluch und Segen/Verheißung kommen an dieser Stelle wieder zum Tragen.⁵⁹⁸ Für die Rechtfertigung des Menschen bedeutet dies: „Ist die Beschneidung durch Übertretung hinfällig und ist das Gesetz als Ganzes nicht zu halten, dann führt dieser Weg, den die Irrlehrer vorschlagen, zurück unter den Fluch, von dem die Gemeinde doch gerade frei geworden ist.“⁵⁹⁹ Genau vor diesem Rückschritt möchte Paulus seine galatischen Gemeinden jedoch bewahren.

b) Das Gesetz angesichts des Kreuzestodes Christi

Berger sieht in der Argumentation des Paulus einen Bogen gespannt, indem jener seiner Rechtfertigungslehre im zweiten Kapitel Ausdruck verleiht, den Galatern den gekreuzigten Jesus Christus vor Augen führt (3,1) und dies als Loskauf der Menschen interpretiert (3,13).⁶⁰⁰ Jesu stellvertretender Tod bewirkt demnach, dass aus den Sklaven Söhne geworden sind, was auch in Gal 3,26-28 und 4,4-6 ausgeführt wird. Kertelge erkennt in Gal 3,13 zusammen mit Merklein keine „Überlastung“ des Verses, wenn man den Kreuzestod Christi positiv interpretiert mit dem Hintergrund, dieser sei von Gott her zu deuten.⁶⁰¹ Derjenige, der durch den Glauben gerecht wird, kann durch das stellvertretende Leiden Jesu leben, ohne welches sonst ausschließlich der Zorn Gottes für die Menschen bliebe.⁶⁰² Man kann also festhalten, dass man in Gal 3,13 dem „christologischen und soteriologischen Höhepunkt“⁶⁰³ des Briefes begegnet: Gottes Selbstoffenbarung findet in Jesus Christus am Kreuz statt.⁶⁰⁴ Nur aus diesem für die Menschen positiven Grund kann der sündenlose Sohn Gottes wie ein Verfluchter am Kreuz hängen. Durch seinen Kreuzestod „hat der Gottessohn den Fluch der Tora über alle

⁵⁹⁸ Vgl. BECKER, *Brief*, 50.

⁵⁹⁹ BECKER, *Brief*, 77; ferner konkretisiert Schnelle: „Im Kreuzestod nahm Christus stellvertretend ‚für uns‘ (Gal 3,13 ὑπὲρ ἡμῶν) den im Gesetz ausgesprochenen Fluch auf sich, der jeden trifft, der aus dem Gesetz Leben realisieren will. Wenn das Gesetz den Gekreuzigten als Verfluchten charakterisiert, kann das Gesetz nicht gleichzeitig verbindliche Grundlage für Christen sein.“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 465.

⁶⁰⁰ Vgl. BERGER, *Abrahamsohnschaft*, 51f.

⁶⁰¹ Vgl. dazu das Bild vom leidenden Gottesknecht in Jes 53.

⁶⁰² Vgl. KERTELGE, *Gottes Selbstoffenbarung*, 26f. Er versteht den Kreuzestod Jesu als „eschatologische Überbietung“.

⁶⁰³ MERKLEIN, *Sühnedenke*, 80.

⁶⁰⁴ Vgl. KERTELGE, *Gottes Selbstoffenbarung*, 24-27.

Übertretung getragen (Gal 3,13) und die endzeitliche Sühne geschaffen, die allein jene Gerechtigkeit verleihen kann, mit der ein Mensch im Endgericht Bestand haben und Erbe der Gottesherrschaft werden kann⁶⁰⁵. So erreicht Paulus, dass letztlich der Tod Christi „die entscheidende Schlüsselstellung [...] im Übergang vom Weg des Gesetzes zum Weg des Glaubens“⁶⁰⁶ innehat. Geht man mit Merklein davon aus, dass das Gesetz eine Heilsfunktion hat⁶⁰⁷, dann kann mit der Berufung auf die *Werke des Gesetzes* in diesem Kontext auch nicht eine gewisse Praxis gemeint sein, sondern die Vorstellung, dass das eigene Tun *allein* soteriologische Konsequenzen hätte, was aber durch den Glauben ausgeschlossen wird: „Das Bestreben, in Christus gerechtfertigt zu werden, impliziert die Erkenntnis, dass ‚auch wir selbst als Sünder erfunden worden sind‘ (Gal 2,17)“⁶⁰⁸. Das Gesetz muss sich dann zwangsläufig zu einem Fluch entwickeln, da sich faktisch niemand an es hält. Paulus sieht, dass es unter den Menschen keinen gibt, „der nach dem Kriterium der ‚Werke des Gesetzes‘ vor Gott bestehen kann“⁶⁰⁹. Der Apostel scheint der Tora also durchaus eine prinzipielle Heilsfunktion einzuräumen, allerdings „verwandelt [sie] sich vielmehr in eine *Fluchfunktion*, weil alle Menschen sich als Nichttäter der Tora erweisen“⁶¹⁰ und die Heilsfunktion der Tora nicht zum Zug kommen kann. Der Fluch des Gesetzes steht dabei antithetisch dem Segen, der Abraham verheißen wird, gegenüber. Dieser ist zu allen Völkern (τὰ ἔθνη) und nicht nur zu den Juden in Person von Jesus Christus gekommen, sodass auch sie durch ihren Glauben an der abrahamitischen Verheißung teilhaben können (3,14). Hier tritt also nicht nur die Antithese von Glaube und Gesetz, sondern infolgedessen auch die soteriologische Dimension dieses Gegensatzpaares gleichermaßen antithetisch auf: Fluch und Segen.⁶¹¹ Interpretiert man dies auf identitärer Ebene, so laufen die Christusgläubigen, die das Gesetz zu ihrer kulturellen Formation zählen wollen, Gefahr, vom Fluch des Gesetzes überkommen zu werden; diejenigen dagegen, die den Glauben zu ihrer kulturellen Formation zählen, erlangen den an Abraham verheißenen Segen als weiteres Merkmal ihrer personalen Identität. Wischmeyer sieht in anderer Akzentuierung das tragische Moment in Bezug auf die Anthropologie gegeben, da das Gesetz Israel doch zum Leben gegeben wurde, aber gerade dann den Tod bewirkt, „wenn ‚der Eifer‘ um die Erfüllung des Gesetzes besonders groß ist“⁶¹². Hier zeigt Paulus die negative Kehrseite des Gesetzes auf. Dessen tragische Rolle ist, dass es nicht vermochte, Leben zu geben, da es den Machtbereich der Sünde nicht durchbrechen konnte, sodass es konsequenterweise

⁶⁰⁵ STETTLER, *Endgericht*, 196. Vgl. dazu auch Röm 3,21-26.

⁶⁰⁶ BERGER, *Abrahamssohnschaft*, 49.

⁶⁰⁷ Dafür plädiert Merklein mit Gal 3,10b.12b und Röm 2,13 („Denn vor Gott sind nicht gerecht, die das Gesetz hören, sondern die das Gesetz tun, werden gerecht sein.“), vgl. MERKLEIN, *Studien*, 293f.304-306.

⁶⁰⁸ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 243.

⁶⁰⁹ MERKLEIN, *Studien*, 306.

⁶¹⁰ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 11.

⁶¹¹ Vgl. BECKER, *Brief*, 45; ein drittes Beispiel der zu Beginn von Gal 3 vorliegenden Antithetik ist die Gegenüberstellung von Geist und Fleisch. Auf der positiven Seite steht die logische Reihenfolge Glaube – Gerechtigkeit – Sohnschaft, gegen die das Gesetz nichts auszurichten vermag, da es sich auf der antithetisch gegenüberliegenden Seite befindet, vgl. a.a.O.

⁶¹² WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 126.

seine verfluchende Funktion auszufüllen hatte. Angesichts der verfluchenden Eigenschaft des Gesetzes ist es schlüssig, dass Jesus Christus in die Rolle des Sünders schlüpft und durch seinen Kreuzestod alle Sünden auf sich nimmt, wodurch sich der „Fluch der Tora [...] eschatologisch-endgültig ausgewirkt hat“⁶¹³. Es vollzieht sich im Kreuzestod Christi somit ein doppelter Identitätswechsel.⁶¹⁴ Der Mensch erweist sich in dessen Angesicht faktisch als Sünder, glaubt aber an und identifiziert sich mit Jesus Christus, sodass er in dessen Rolle schlüpfen und an der von ihm erwirkten Sündenvergebung seines Kreuzestodes teilhaben kann.⁶¹⁵ Paulus denkt die Gesetzeslehre hier weiter und legt den νόμος gewissermaßen zugunsten der Anthropologie aus. Er kombiniert die Schriftzitate Dtn 21,22f. und Dtn 27,26, was zur Folge hat, dass das Gesetz seine notwendige⁶¹⁶ Strafe an Jesus Christus, der ohne Sünde war, vollzieht. Dadurch kann er den Fluch des ganzen Gesetzes, der auf anderen liegt, auf sich nehmen und diese Verfluchung somit für andere abgelten und unwirksam machen.⁶¹⁷

Dass diese soteriologische Dimension die personale Identität der Christusgläubigen wesentlich bereichert, liegt angesichts der Konsequenzen für den Einzelnen auf der Hand. Ziel der Tora ist das Heil der Menschen, das nun mit dem Kreuz Christi erfüllt ist, sie hat somit ihr Ende⁶¹⁸ erreicht, das Gesetz fällt spätestens an dieser Stelle aus soteriologischer Sicht in sich zusammen, von nun an ist einzig der Glaube an Jesus Christus als rechtfertigendes Kriterium relevant, um vor Gott zu bestehen und eben nicht (mehr) der νόμος: „The cross of Christ marks the eschatological turn of the ages for God’s people so that the former role for the law by which it regulated life within the covenant is no longer relevant for the new covenant community.“⁶¹⁹ Die Grundproblematik um die Soteriologie des Gesetzes bringt Gielen auf den Punkt: „Der ausschließlichen Heilsfunktion des Gekreuzigten korrespondiert antithetisch eine kategorische Negierung der (faktischen, nicht prinzipiellen) Heilsfunktion der Tora.“⁶²⁰ Die Tora konnte ihre soteriologische Kraft, unabhängig davon, ob und in welchem Maß sie sie tatsächlich hatte, nicht entfalten, weil sie dadurch gescheitert ist, dass der Mensch sich nicht an sie hielt. Räumt man ihr somit auch nach dem Christusgeschehen immer noch eine faktische Heilsfunktion zu, verlöre der

⁶¹³ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 11.

⁶¹⁴ Vgl. MERKLEIN, *Studien*, 293.

⁶¹⁵ Vgl. GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 56-63, bes. 62f.

⁶¹⁶ Der νόμος ist so beschaffen, dass er nicht anders kann, als bei Übertretungen zu verfluchen. Er wirkt wie ein Automatismus, den man nicht abschalten kann.

⁶¹⁷ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 128f.

⁶¹⁸ Vgl. dazu auch Röm 10,4; dort bezeichnet Paulus Jesus Christus als τέλος γὰρ νόμου. Besonders zu beachten ist an dieser Stelle die Polysemie der Vokabel τέλος. Riermeier verweist darauf, dass τέλος nicht nur „Ende“ oder „Ziel“ heißen könne; er macht auch darauf aufmerksam, dass diese Übersetzungen verschieden interpretierbar und somit missverständlich seien. Nach Abwägung aller möglicher Übersetzungen und unter Einbeziehung von vergleichbaren Textstellen kommt er zu dem Schluss, dass die beste Übersetzung des Ausdrucks τέλος γὰρ νόμου die „Höchste Stufe des Gesetzes“ sei, da es nicht so sehr darum gehe, den νόμος in seiner Evolution und somit defizitär darzustellen, sondern darum, dass Christus innerhalb des Gesetzesrahmens die höchste Stufe – die „Krönung“ wenn man so will – darstelle, vgl. RIERMEIER, *Höchste Stufe*, 385.390-396.

⁶¹⁹ WISDOM, *Blessing*, 189f.

⁶²⁰ GIELEN, *Paulus im Gespräch*, 56.

Kreuzestod Christi seine Bedeutung als einziger Heilsfaktor – ein Gedanke, der dem christologischen Grundverständnis des Paulus von Grund auf widerspricht.

Zum besseren Verständnis lohnt sich ein Blick in das letzte Kapitel des Briefes: Auch gegen Briefende wiederholt Paulus das lebensweltlich erfahrbare Problem, dass sich augenscheinlich niemand an das Gesetz in vollem Umfang hält. Manche Menschen – und damit sind sicher auch die Gegner des Paulus gemeint – sind beschnitten, aber halten sich dennoch nicht an das Gesetz (6,13). Der Apostel unterstellt jenen gar, dass sie die Beschneidung der Galater lediglich forcieren, um sich derer rühmen zu können. Er bestätigt die These aus Gal 2,21, dass das Gesetz nichts ausrichten konnte, durch konkrete Erfahrungen und Beobachtungen aus seiner eigenen Lebenswelt. Die Problematik dieser Verhaltensweise hat der Apostel bereits in Gal 3 ausgebreitet. Im Licht des Kreuzestodes Jesu ist Paulus der Überzeugung, dass niemand das Gesetz erfüllt. Wenn demnach seine Kontrahenten die Beschneidung und somit die Verpflichtung auf das Gesetz propagieren, so möchte er seine Adressaten daran erinnern, dass auch die Befürworter der Beschneidung *de facto* das Gesetz nicht einhalten! Auch diese scheitern wie alle anderen Menschen, wenn sie das Gesetz zu ihrer kulturellen Formation zählen wollen, so dass ihnen nur dessen Fluch bliebe. Unabhängig davon, ob das Gesetz Heil bringen kann oder konnte, muss es seinen immanenten Fluch über diejenigen aussprechen, die etwa ihre eigene Rechtfertigung aus den Gesetzeswerken ableiten wollen, da sie das Gesetz, das es ganzheitlich zu befolgen gilt, verfehlen (3,10). Der dadurch auf den Plan gerufene Fluch über alle Menschen muss sich an jemandem auswirken. Als Ort, an dem sich dieser Fluch auswirkt, versteht Paulus den Kreuzestod Christi. Hier erhält der Sünder, der durch seinen Glauben in die Rolle Christi schlüpft, die Möglichkeit der Teilhabe an der am Kreuz von Christus erwirkten Vergebung der Sünden. Das Heil erlangt man somit nur durch den Glauben und nicht durch das Gesetz. Der Apostel differenziert dabei in eine soteriologisch ins Leere laufende Gesetzesgerechtigkeit und eine von Gott intendierte Glaubensgerechtigkeit. Bei der Gegenüberstellung der beiden kulturellen Formationen wird somit klar, dass es nur der Glaube ist, der vor Gott gerecht macht und Leben verheißt. Paulus stellt zudem dar, dass man sich auf das ganze Gesetz verpflichten muss, wenn man es zur eigenen kulturellen Formation zählt, da sonst dessen Fluch droht. Das heißt, dass es sogar negative Konsequenzen für diejenigen Christusgläubigen hat, die „aus den *Werken des Gesetzes*“ sein wollen. Die Darstellungen in Gal 3,10-14 decken sich mit dem bisherigen Verlauf des Briefes, da nur der Glaube die kollektive Identität in Christus reproduziert, das Gesetz hingegen eine Identität objektiviert, die vor Gott nicht gerecht macht (3,11) und mit ihm nichts zu tun hat. Die anthropologische Tragik besteht an dieser Stelle darin, dass man sich immer mehr vom Heil distanziert, je eifriger man das Gesetz einhalten möchte.⁶²¹

⁶²¹ Möglicherweise bekam Paulus die Einsicht, nach dem Kriterium des Gesetzes nicht genügen zu können, am eigenen Leib zu spüren. Schließlich bezeichnet er sich in seiner eigenen kurzbiographischen Beschreibung vor der

Das in 3,6-10 beschriebene Gegensatzpaar von Gesetz und Glaube ergänzt der Apostel folglich in 3,10-14 mit der Antithese von *Fluch* und *Segen*. Hier beschreibt Paulus die Schattenseite des Gesetzes. Wenn der Mensch nämlich auch nach dem Kreuzestod Christi durch die *Werke des Gesetzes* gerechtfertigt werden möchte, bleibt ihm konsequenterweise nichts anderes als der Fluch, da sich kein Mensch an das Gesetz in seiner Gesamtheit halten kann – das Gesetz scheitert somit in gewisser Weise auch am Menschen; das leitet der Apostel unter anderem aus den Erfahrungen seiner Umwelt ab. Das Gesetz verlangt nach alttestamentlicher Tradition in der Passage Gal 3,10-14 jedoch die holistische Einhaltung sämtlicher Vorschriften. Für das Scheitern sorgt die Sünde, die auf jene „*unter dem Gesetz*“ Macht ausübt. Dem Machtbereich der Sünde und dem Fluch konnte der Mensch nur aufgrund des rettenden Kreuzestodes Christi entrinnen. An dieser Stelle wird deutlich, dass der Mensch durch eine von zwei Relationen bestimmt wird: entweder durch die Relation zu Gesetz, Sünde und Tod oder durch die Partizipation an Christus. Er muss entscheiden, in welche Beziehung er eintreten möchte. Entweder befindet er sich unter dem Gesetz und im Machtbereich der Sünde, wo ihm der Fluch des Gesetzes droht, oder er ist durch die Taufe in Christus und betritt eine Sphäre, die bewirkt, dass alle *einer* sind (3,28d) und dass man durch Glauben gerecht wird (3,7.26). Christus kauft am Kreuz somit die Galater von dem Fluch des Gesetzes los und eröffnet ihnen einen Raum, in dem sie nicht mehr von Gesetz und Sünde bestimmt sind, sodass sie als Freie Anteil an Abrahams Verheißung haben können (3,14).⁶²² Die Konsequenz, die ihnen bliebe, wenn sie dennoch weiterhin der kulturellen Formation des Gesetzes naheifern wollen, beschreibt er in den folgenden Versen.

4.3.1.4 *Der periodische Charakter des Gesetzesbegriffes und das Gesetz als Übergangslösung (Gal 3,15-25)*

Angesichts der Tatsache, dass das Gesetz nicht gerecht machen kann, wirft Paulus die Frage auf, was denn letztlich die Funktion des Gesetzes sei (3,19). Nachdem er bereits dreimal aufgezeigt hat, dass die Verheißung aus dem Glauben kommt und nicht aus dem Gesetz (3,1-5.6-12.13f.), und herausgestellt hat, dass das Tun des Gesetzes und der Glaube als Bestandteile differenter kultureller Formationen unvereinbar gegenüberstehen, setzt sich Paulus im folgenden Abschnitt mit der Funktion des νόμος auseinander; die Segenszusage an Abraham bringt er dabei vor allem auf den Begriff der Verheißung.⁶²³ Er bietet in den darauffolgenden Versen die Erklärung, man müsse das Gesetz gewissermaßen periodisch oder episodisch betrachten. Der Apostel beschreibt es als von Engeln und einem Mittler gegeben, bringt es in Bezug zu gewissen „Übertretungen“ (παραβάσεων) und zeigt somit Anfang und Ende von dessen Wirkungszeitraum auf, nämlich von seiner Bekanntgabe an „*bis der Nachkomme käme*,

Berufung als ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ und übermäßigen Eiferer (περισσοτέρως ζηλωτής ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων), vgl. Gal 1,14.

⁶²² Vgl. SASS, *Leben*, 285-287.

⁶²³ Vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 156-162.

dem die Verheißung galt“ (3,19). Da mit diesem Nachkommen Christus gemeint ist, wird schnell klar, welchen gewaltigen Stellenwert das Kreuzesgeschehen in der Verkündigung des Apostels einnimmt. Somit ist das Gesetz als eine Art Übergangslösung oder Zwischenlösung anzusehen; zeitlich sind die Tora und selbiges aber als sekundär eingestuft.

a) Der Vorrang des Glaubens vor dem Gesetz in Bezug auf die Abrahamstradition

Dass das Gesetz keine Rolle bei der Verheißung und dem damit verbundenen Erbe spielt, wird anhand eines Beispiels aus der profanen Rechtspraxis erläutert (3,15-18). Wie ein menschliches Testament nur von demjenigen geändert werden kann, der es verfügt hat (3,15), so kann auch die Verheißung Gottes nicht durch das später hinzugekommene Gesetz verändert werden (3,17). Die Verheißung Gottes bezieht sich dabei singularisch auf *einen* Samen, der mit Jesus Christus identifiziert wird (3,16). Das Erbe dieser Verheißung kann folglich nicht aus dem Gesetz kommen, da es Abraham von Gott geschenkt wurde, lange bevor es das Gesetz überhaupt gab (3,18). Die Logik dieser wenigen Verse ist schnell erklärt: Die Gabe der Verheißung an Abraham hat einen chronologischen Vorsprung im Vergleich zur Erlassung des Gesetzes, sodass das Gesetz keine Rolle in Hinblick auf die Verheißung spielt. Diesen Weg innerhalb seiner Argumentation schlägt der Apostel ein, um auch für heidnische Christusgläubige einen Link zum Stammvater zu ermöglichen, der abseits des Gesetzes führt. Das Gesetz als Bestandteil einer kulturellen Formation entstand *nach* der Verheißung an Abraham, weswegen dieses kein Kriterium sein kann, um jene ohne das Gesetz von der Verheißung auszuschließen. Der Universalismus im Denken des Paulus wird besonders in Gal 3,16 deutlich. Dort lässt Paulus die Verheißungen an Abraham auf seinen betont im Singular bezeichneten „Samen“ (τῷ σπέρματι) zulaufen, den er mit Jesus Christus identifiziert. Dadurch, dass Christus *der* verheißene Nachkomme Abrahams ist, ist die Zugehörigkeit zu Christus mit der Zugehörigkeit zur Abrahamsnachkommenschaft verbunden, da die Verheißung auf Christus als Brennpunkt zuläuft und dort all das konzentriert wird, was die Identität Christusgläubiger ausmacht.⁶²⁴ Paulus hat die Abrahamskindschaft der Galater bereits auf dem Weg des Glaubens hergestellt (vgl. Gal 3,6-9), nun tut er dies auch dem Anschein nach genealogisch. Dadurch, dass diese nämlich in Christus sind (Gal 3,28), haben sie auch an der abrahamitischen Verheißung teil, die Christus als singularischer Same Abrahams zukommt. Der Apostel konstruiert durch diese Denkweise eine Kontinuität von Abraham zu den aktuellen Adressaten in Galatien, die im Rahmen einer primordial codierten kollektiven Identität, wie sie im Judentum seiner Zeit vorkommt, eigentlich nicht möglich wäre. Hier gestaltet sich auch der neu definierte, universalistische Zugang für Glaubenstraditionen, die bisher nur einer primordial codierten Gruppe zugänglich war. Definierten Gesetz und Beschneidung als „identity

⁶²⁴ Vgl. BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 259; die Zusammenhänge, die entstehen, wenn alles in Christus zusammenläuft, finden sich prägnant bei KOCÚR, *Religious Identity*, 84: „Everyone who decides to believe in Christ begins to participate in his sonship. At the same time the identification with Christ brings a son of God the inheritance of blessing given in the form of promises to Abraham.“

markers“ die kulturelle Formation dieses primordial codierten Zugangs und werden diese dem Anschein nach auch von den galatischen Gegnern für Christusgläubige übernommen, verweist der Apostel im Gegensatz dazu auf Abrahams Segen in Christus und durch den Glauben (3,14), wodurch er diese Inhalte in eine andere kulturelle Formation überträgt und damit ins Universale öffnet. Diese Form der Uminterpretation wird besonders an dem von ihm verwendeten Begriffen der Sohnschaft und des Samens (3,16) deutlich: Same und Sohnschaft sind Motive, die *per se* Kennzeichen einer primordialen Codierung sind, da sie als Ausdruck der Nachkommenschaft begrifflich auf einen gemeinsamen Stammbaum oder Ahnherren verweisen. Bemerkenswert ist diese Stelle deshalb, da die Eingliederung in den abrahamitischen Stammbaum ja nur auf „biologischem“ Weg primordial codierbar sein kann. Paulus erreicht dadurch, dass alle Gläubigen in Christus sind, eine Öffnung dieses Stammbaums für die, die *glauben*. Möglich wird das, indem er die Abrahamskindschaft geistlich und nicht genealogisch deutet. Dass er auf sie als zentrale Glaubenstradition nicht verzichten kann, liegt wohl auch daran, dass für die identitäre Bestimmung des Menschen gerade solche familiären Bindungen essentiell sind: „Human identity is never constituted outside of some type of kinship structure.“⁶²⁵ Paulus ändert nicht die Begriffe und die damit verbundenen Glaubenstraditionen, sondern deren kulturelle Formation: Nicht Gesetz und Beschneidung, sondern Glaube und Taufe (Gal 3,26-29) bilden diese und verweisen auf eine universalistisch codierte Form kollektiver Identität, die die Integration derer im Blick hat, die sich nicht in die Gruppe mit primordialem Zugang eingliedern könnten. Der Apostel spannt somit in der übergreifenden Passage 3,6-16 einen Bogen, in dem er Christus als Samen Abrahams ausweist und somit auch in Christus alle Glaubenstraditionen, die mit dem Stammvater verbunden sind, bündelt. Das unterstützt er dadurch, dass er die Beziehung von Abraham und Gott wesentlich durch den Glauben des Stammvaters bestimmt sieht: „Abraham empfing bereits Gerechtigkeit vor dem Geschehen von Gen 17, nämlich Gerechtigkeit durch Glauben (Gen 15,6). Daher sind Menschen des Glaubens Söhne Abrahams (Gal 3,7), und der dem Abraham verheißene Same ist Christus selbst (Gal 3,16).“⁶²⁶ Treffend lässt sich in Hinblick auf Gal 3,7 und 3,29 mit Barclay kombinieren: „There are two kinds of connection to Abraham here: the gentiles are sons of Abraham via ‚trust‘ (3:7) and seed of Abraham via Christ (3:29).“⁶²⁷ Abrahams Same ist man auf personaler Ebene durch den Glauben, auf kollektiver Ebene durch das Sein in Christus. Die abrahamitische Verheißung versteht der Apostel also nicht als etwas, woran man durch Abstammung teilhat, sondern als etwas, das direkt an Christus und den Glauben gekoppelt ist; andere individuelle Parameter werden irrelevant. Dass diese Verheißung unabhängig von Geschlecht, sozialem Stand oder Herkunft erlangt werden kann, zeigt, dass sich die Botschaft Christi wirklich an alle Menschen der Gesellschaft richtet wie der Segen, der Abraham verheißene wurde, ja auch allen Völkern galt (Gal

⁶²⁵ FERGUSON, *Relational Anthropology*, 131.

⁶²⁶ LÜDEMANN, *Gründer*, 205.

⁶²⁷ BARCLAY, *Identity*, 357.

3,8). Die Zusage des Segens an Abraham war also nicht nur den Juden, sondern auch den Völkern bestimmt, sodass eine Verpflichtung auf Beschneidung und Tora für Christusgläubige widersinnig wäre.⁶²⁸ Genauso verhält es sich mit der Verheißung, da sie dem Samen Abrahams gilt, den Paulus mit Jesus Christus identifiziert. In Christus läuft somit zusammen, was Abraham und seinen Nachkommen zugesagt wurde.⁶²⁹ Der Stammvater hat aus diesem Grund schon vorher das Evangelium verkündet (3,8)⁶³⁰, da sich der Segen auf *alle* Völker bezog und damit universalen Anspruch hatte. Paulus leistet in Bezug auf Abraham folglich zwei Dinge: Zum einen führt er die Segensverheißung für die Heiden aus Gen 12,3 an, zum anderen bindet er diese Verheißung an Christus, indem er dessen Singularität als Same Abrahams betont (3,16). Er löst sie los von Beschneidung und Gesetz, also „identity markers“ einer Gruppe, die sich selbst ursprünglich primordial codiert versteht, und sieht sie durch eine andere kulturelle Formation reproduziert und aktiviert. Hierin befindet sich auch der große Unterschied von paulinischem und gegnerischem Programm: Seine Gegner scheinen bei der Integration von Heidenchristen und der Erlangung von Glaubenstraditionen Beschneidung und Gesetz als „identity markers“ zu übernehmen; der Apostel dagegen aktiviert diese Inhalte außerhalb ihrer traditionellen kulturellen Formation im Judentum durch den für alle rezipierbaren Glauben. Bemerkenswert ist bei der Herangehensweise des Paulus, dass er „die Abgrenzungsfunktion des Ethos von der Ebene des Handelns ablöst und auf das πιστεύειν überträgt“⁶³¹. Dass Glaube und Gesetz schlicht auf zwei verschiedenen Ebenen anzusiedeln sind, ersterer auf einer des Geistes, letzteres auf einer konkreten Ebene des Tuns, macht der Apostel auch in Gal 3,12 und 3,22 deutlich: „Die Ebene des menschlichen Tuns ist für die paulinische Argumentation konstitutiv, denn erst sie ermöglicht den Angriff der Sünde.“⁶³² Der Glaube ist weniger als Handlungsdirektive sondern vielmehr als Ethos zu verstehen, das über sich hinausweist und dessen konkrete Ausgestaltung sich immer an dem Anspruch messen lassen muss, die kollektive Identität derer in Christus sichtbar zu machen. Dass die Ekklesia der Ort ist, an dem dies durch eine egalitäre Gemeindestruktur geschehen kann, wird im weiteren Verlauf des Briefes deutlich. Aus diesem Grund überbietet der Glaube aufgrund seiner dynamischen Verwirklichungsweise auch das „starr“ auftretenden Gesetz als kulturelle Formation. Dass ein Mensch gerecht wird, hängt also nicht vom unreflektierten Erfüllen einer kulturellen Formation ab, da für Paulus der zu gestaltende Glaube ein

⁶²⁸ Vgl. KRAUS, *Volk Gottes*, 208.

⁶²⁹ Vgl. SASS, *Leben*, 292f.

⁶³⁰ Hier findet sich eine Parallele zum Rollenverständnis des νόμος im Römerbrief bei Hays. Er versteht den νόμος dort auch als Narrativ des Pentateuchs, welches der Apostel als eine Art Vorankündigung des Evangeliums konstruiert („*the Pentateuchal narrative, construed as a prefiguration of the gospel*“). Da sich beim Durchgang des Gal jedoch diese Rolle nicht in dem Maß hervortut, wie es Hays im Röm erkennt, wird der proleptische Charakter der Tora an dieser Stelle eher als eine Schattierung des νόμος beschrieben und soll somit eine Randnotiz bleiben, vgl. HAYS, *Three Dramatic Roles*, 158. WISDOM, *Blessing*, 142f. präzisiert: „It is striking that Paul asserts that the gospel was preached to Abraham. He does not say that the gospel was predicted in Scripture, but rather that the gospel itself was proclaimed to Abraham.“

⁶³¹ WOLTER, *Identität und Ethos*, 141.

⁶³² SCHNELLE, *Leben und Denken*, 292f.

entscheidendes Merkmal für christusgläubige Gemeinden ist, der „Abgrenzung [...] ermöglicht, der Gruppe ihre Identität verleiht und so deren wesentlicher Stabilisationsfaktor“⁶³³ wird. Die Verheißung ἐκ πίστεως wird dabei den Glaubenden (τοῖς πιστεύουσιν) übergeben und steht gar zweimal in direkter Verbindung zum Glauben (3,22). Identitätsmerkmal der Christusgläubigen ist nach Darstellungen des Paulus somit der Glaube; deswegen kann er sie auch als τοῖς πιστεύουσιν bezeichnen, sodass der Glaube an Christus und die Partizipation am Christusgeschehen als Kennzeichen einer kollektiven Identität Christusgläubiger angesehen werden müssen.⁶³⁴ Das Gesetz hingegen, das von den Fremdmissionaren in ähnlicher Rolle vorgetragen zu werden scheint, ist als „identity marker“ überholt. Als Unterscheidungskriterium darf es ἐν Χριστῷ keine Rolle spielen. Schließlich verweist es immer noch auf eine Differenz, die in Christus ihre Gültigkeit verloren hat: wer Jude ist und wer nicht.

An dieser Stelle wirkt auch der Glaube exklusiv, denn er wird zum wichtigen Kriterium, „das die Christen nach außen abgrenzt und dadurch die Exklusivität ihrer Identität“⁶³⁵ repräsentiert, denn als „identity marker“ hat er natürlich immer auch exklusive Wirkung. Dadurch wird zweierlei deutlich: Zum einen ist mit dem Christusgeschehen von nun an der Glaube der universal rezipierbare „identity marker“, zum anderen schwingt auch beim integrativ ausgerichteten Glauben eine exklusive Seite mit, da jedes nach innen gerichtete Identitätsmerkmal automatisch auch eine abgrenzende Wirkung nach außen hat – oder anders formuliert: Auch eine universalistisch codierte kollektive Identität grenzt durch „identity markers“ jene aus, die andere Marker praktizieren wollen.

b) Der periodische Charakter des Gesetzes und dessen Funktion

Nach dem anfänglichen Ausflug in die Rechtspraxis fragt Paulus, welche Rolle das Gesetz dann noch einnimmt, da es anscheinend die göttliche Verfügung nicht qualitativ verändern kann. Der Apostel betont, dass das Gesetz zwar nicht die Kraft hatte, lebendig zu machen (3,21), ihm aber die Aufgabe zukommt, die Menschen in Zucht zu halten bis zum Kommen Christi. Dass das Gesetz nicht die nötige Kraft hatte, den Menschen aus dem Machtbereich der Sünde zu führen, liest der Apostel am Kreuzestod Christi ab (3,10-14); es ist am Menschen gescheitert. Nachdem Jesus Christus am Kreuz für die Sünden der Menschen gestorben und somit einzig der Glaube relevant ist, steht niemand mehr unter dem Gesetz als Zuchtmeister. Christus befreit an dieser Stelle den Körper wie aus einem Gefängnis, das das Gesetz für den Menschen darstellt.⁶³⁶ Es kann keine Gerechtigkeit geben (3,23) und fällt also hier in sich zusammen, denn alles, was von nun an zählt, ist der Glaube an Jesus Christus (3,23-25). Die Verheißung an Abraham erhält man nur, wenn man an Jesus Christus glaubt und „nicht auf dem sekundären und

⁶³³ DOBBELER, *Glaube als Teilhabe*, 271.

⁶³⁴ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 227-229.239.

⁶³⁵ WOLTER, *Identität und Ethos*, 142.

⁶³⁶ Vgl. HINKELAMMERT, *Thermidor*, 166ff.; eine ähnliche Terminologie findet sich auch in Röm 7,9-11; 7,6; 8,22-23, vgl. a.a.O.

zwischen geschalteten Weg des Gesetzes⁶³⁷. Paulus schreibt hier dem Gesetz zunächst eine wichtige und sinnvolle Funktion zu, allerdings ist diese zeitlich begrenzt und spätestens mit dem Kreuzestod Christi verwirkt (3,24). Man kann mit Pollmann festhalten, dass die Stellung des Gesetzes „zwar durch Posteriorität, Partikularität und bloß mittelbare Kundgabe herabgesetzt“⁶³⁸ ist, ihm dennoch eine heilsgeschichtliche Funktion – zumindest temporär oder epochal – eingeräumt wird. Diese epochale Funktion ist jedoch mit dem Kreuzestod Christi vorüber. Um an den Glaubenstraditionen in Christus teilzuhaben, ist der Glaube, den es in der Ekklesia zu verwirklichen gilt, und nicht das Gesetz der zentrale Bestandteil der entsprechenden kulturellen Formation.

Im weiteren Verlauf wird der periodische Charakter des Gesetzes überdeutlich. *Vor dem Kommen des Glaubens* (Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν) und somit vor dem Kreuzestod Christi waren die Menschen unter dem Gesetz (3,23 ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα), das für sie wie eine Art Aufsicht oder Erzieher auf Christus hin wirken sollte (3,24), unter dessen Zucht die Menschen aber seit dem Kommen des Glaubens nicht mehr stehen (3,25). Ob diese Zucht eher bewacht oder vielmehr bewahrt, ist in der Fachliteratur umstritten und wird auch an dieser Stelle offenbleiben.⁶³⁹ Was sich aber über den νόμος als παιδαγωγὸς festhalten lässt, ist die Tatsache, dass „er die Sünden benennt“⁶⁴⁰. Sein Ziel ist dabei in beiden Fällen „die Bewahrung vor weiteren Sünden“⁶⁴¹ und somit nach vorne gerichtet. Neben der Frage um das genaue Verständnis des παιδαγωγὸς bringt besonders die Stelle 3,19 exegetische Hürden mit sich. Allen voran stellen sich die Fragen, ob das χάρις kausaler oder finaler Natur ist und inwiefern die auftretenden Engel und Mose als Mittler das Gesetz auf- oder abwerten.⁶⁴² Wurde das Gesetz *aufgrund* der Übertretungen oder *um* der Übertretungen *willen* hinzugefügt? Ersteres eröffnet zwar den Grund des Gesetzes, lässt aber die Leser im Unklaren darüber, was dann der konkrete Zweck desselbigen ist. Letztere Übersetzung lässt dagegen den Grund des Gesetzes völlig offen. Daher kombiniert etwa Bachmann⁶⁴³ beide Sinnrichtungen, indem das Gesetz Sünde erkennt und verhindert, was auch dem Charakter als παιδαγωγὸς nahekommt. Das Gesetz ist also nicht als eine Ergänzung zu verstehen, die sich zusätzlich zur διαθήκην aus Gal 3,15 gesellt, sondern „eine Größe sui generis, deren Einführung

⁶³⁷ BERGER, *Abrahamssohnschaft*, 47.

⁶³⁸ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 219.

⁶³⁹ Vgl. dazu POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 184-186. Die Autorin nimmt die „tyrannische“ Rolle des Gesetzes im Galaterbrief unter die Lupe und gibt eine knappe Zusammenfassung der divergierenden Forschungsmeinungen, ob die beiden Verben φρουρέειν und συγκλείειν als „Haftmetaphern“ oder eher im Sinne einer beschützenden Funktion zu verstehen seien. Für die vorliegende Textstelle lässt sich nicht zweifelsfrei aufklären, ob der παιδαγωγὸς repressiv verstanden als Spielverderber oder neutral verstanden als Beschützer auftritt, allerdings ginge es letztlich auch nicht so sehr darum, als vielmehr um den damit verbundenen Zweck, vor weiterer Sünde zu bewahren.

⁶⁴⁰ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 188.

⁶⁴¹ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 188.

⁶⁴² Vgl. POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 222.

⁶⁴³ Vgl. BACHMANN, *Ermittlungen zum Mittler*, 118; ferner POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, (Anm. 23) 225.

Paulus mit der präpositionalen Wendung ‚um der Übertretungen willen‘ begründet⁶⁴⁴. Unabhängig davon, ob man diese Formulierung in Hinblick auf die Funktion des Gesetzes kausaler oder finaler Natur deutet, unterscheiden sich doch beide Varianten erheblich vom traditionell jüdischen Gesetzesverständnis. Auch dort hat es die Funktion, Übertretungen anzuzeigen, jedoch mit dem Impetus, das Verhalten anzuzeigen, mit dem Israel dem Willen Gottes entsprechen kann. Dass diese funktionale Beschneidung des Gesetzes als zeitlich begrenztes *Interregnum* der Rolle des Gesetzes im Judentum nicht gerecht werden, liegt auf der Hand.⁶⁴⁵

Des Weiteren ist die bereits angesprochene Zuschreibung des Gesetzes in Gal 3 zu nennen, die vermeintlich positiv klingt. So sei es etwa *durch Engel erlassen und von einem Mittler bekannt gegeben* (3,19 διαταγῆς δι’ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου). Allerdings fällt auf, dass hier „nur“ von Engeln die Rede ist, die das Gesetz verkündet haben. Werten die Engel und Mose als Mittler das Gesetz auf oder gar ab? Sucht man nach Parallelstellen im Judentum, so findet sich durchaus das Motiv, dass Engel bei der Gesetzgebung anwesend sind.⁶⁴⁶ Viel wichtiger ist aber die Frage, wie deren Bewertung ausfällt. Zwar könne diese positiv sein und durch deren Präsenz auch Heiligkeit ausgestrahlt werden, allerdings fungiere deren Erwähnung bei Paulus eher im Sinne einer Abwertung des Gesetzes. Dafür spräche auch die polemische Bemerkung in Gal 1,8.⁶⁴⁷ Auch die Formulierung, das Gesetz käme durch Mose als *Mittler*, erweckt den Eindruck, das Gesetz habe weniger Gewicht. Da man einen Mittler nämlich nur bei einer Vielzahl benötigt, Gott aber nur einer ist, „ist Mose bei der Gesetzgebung nicht Mittler Gottes, sondern ein Mittler von einer Vielzahl. Diese Vielzahl besteht aus den Engeln.“⁶⁴⁸ Diese betonte Vielzahl hat natürlich nicht den Sinn, der galatischen Gemeinde den Monotheismus in Erinnerung zu rufen, vielmehr stellt der Hinweis darauf „die Einzigkeit Gottes vermutlich in Distanz zu den vielen Engeln und damit zu dem nur von ihnen als Vermittler und also nicht direkt von Gott an Mose gegebenen Gesetz“⁶⁴⁹. Unabhängig davon, welchen Stellenwert Paulus den Engeln oder Mose eingesteht, fällt aber bei beiden Motiven eine entscheidende Tatsache auf: Es fehlt der direkte Rückbezug auf Gott! Hat man das kurz zuvor in Gal 3 angeführte Beispiel aus der Rechtspraxis noch im Kopf, so wird diese Sache umso klarer. Testamentarisch kann nämlich nur Gott selbst als Erblasser seinen Bund ändern, Engel oder ein Mittler können das nicht, denn das später Hinzugekommene ändert nicht das vorher Dagewesene, zumal sie

⁶⁴⁴ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 162.

⁶⁴⁵ Vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 164.

⁶⁴⁶ Vgl. POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 226.

⁶⁴⁷ Vgl. POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 227.

⁶⁴⁸ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 230. Zu diesem Schluss kam auch schon OEPKE, *Brief*, 83: „Zum Begriff des Mittlers gehört es, daß er nicht einen einzelnen vertritt, sondern stets eine Mehrheit. Gott aber ist Einer. Also stammt das Gesetz mindestens nicht direkt von Gott, vielmehr von der Vielheit der Engel.“ Die Stoßrichtung der Aussage über den Mittler in Bezug auf das Gesetz ist dabei klar: „Doch wie dem auch sei, so oder so kommt es Paulus im vorliegenden Zusammenhang darauf an, die Zweitrangigkeit des Gesetzes herauszustellen, und dies geschieht durch die zwischen Gott als letztllichem Gesetzgeber und Israel zwischengeschalteten Größen ‚Engel‘ und ‚Mittler (Mose)‘ mit aller Deutlichkeit.“, OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 165.

⁶⁴⁹ SCHRAGE, *Einheit und Einzigkeit*, 66.

nicht ändern können, was sie nicht ursprünglich veranlasst haben.⁶⁵⁰ Paulus betont, dass das Gesetz erst 430 Jahre⁶⁵¹ nach der Verheißung an Abraham aufkam und somit dessen Testament nicht für ungültig erklären könne; dafür sei es schlicht zu spät dran. Offenbar möchte er im Argumentationsduktus zeigen, dass der Sinaibund den Abrahambund nicht aufhebt. Nur der Erblasser selbst – und das ist im Fall des Abrahambundes Gott – kann seine testamentarische Verfügung und dessen „DNA“ ändern. Da das Gesetz nach dem Bund mit Abraham, den Paulus hier als eine Art Testament (3,17 διαθήκη) vorstellt, dazukommt, vermag es diesen nicht mehr zu beeinflussen. Das hat zur Konsequenz, dass der Glaube und eben nicht die das Gesetz die kulturelle Formation prägt, die den Zugang zur Abrahamssohnschaft ermöglicht. Die Orientierung am Gesetz hätte gar schwerwiegende Konsequenzen:

Wenn das Erbe aus dem Gesetz kommt, dann nicht mehr aus der Verheißung. Da es Gott dem Abraham aber auf dem Wege der Verheißung geschenkt hat, wäre die Verpflichtung auf das Gesetz gleichbedeutend mit dem Verlust der Abrahamskindschaft. Die spätere Herkunft des Gesetzes ist damit nach Paulus der Beweis für seine der Verheißung untergeordnete Stellung.⁶⁵²

Becker kommt deshalb zu dem Schluss, das Gesetz sei „ein Fremdkörper gegenüber den Größen Glaubensgerechtigkeit, Verheißung, Segen, Geist“⁶⁵³. Das deckt sich mit der These, dass das Gesetz Ausdruck einer kulturellen Formation ist, die für eine andere Identität steht als Paulus das beschreibt, wohingegen Verheißung, Glaubensgerechtigkeit, Segen und Geist Motive sind, die in der kollektiven Identität Christusgläubiger verkörpert werden und durch die die personale Identität Christusgläubiger bereichert wird:

Die Anordnung des Nomos durch Engel belegt nach Paulus, dass er nicht geeignet ist, Kommunikation zwischen Gott und Menschen zu schaffen, dass sich mit ihm vielmehr eine Größe zwischen beide schiebt, die allein die Entfremdung der Menschen von Gott anzeigt. Die Stiftung der Gemeinschaft bleibt der im vertrauenden Glauben aufgenommenen Verheißung vorbehalten.⁶⁵⁴

Der „neue Bund“, den Paulus in Gal 3 (und vor allem in 2 Kor 3) vor Augen hat, korrespondiert dabei mit dem Abrahambund. Es ist die Verheißung an Abraham und dessen Samen, den Paulus mit Jesus Christus identifiziert (3,16 καὶ τῷ σπέρματί σου, ὃς ἐστὶν Χριστός).⁶⁵⁵ Aus diesem Grund muss der Sinaibund

⁶⁵⁰ Paulus widerspricht hier einem Verständnis vom Gesetz, das anscheinend von seinen Gegnern propagiert wird. Nach deren Verkündigung habe das Gesetz die Verheißung auf, weil es chronologisch nach der Verheißung hinzugekommen sei. Dem setzt Paulus entgegen, dass das Gesetz eben von Engeln und durch Mose als Mittler gegeben worden sei, wodurch er Gott und das Gesetz zu trennen sucht. Er räumt dem Gesetz also eine weniger hervorragende Stellung ein, als das seine Gegner tun, vgl. dazu FENSKE, *Paulus lesen*, 196.

⁶⁵¹ Zu dieser Zahl vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 160: „Die Zahl 430 bezieht sich in der Hebräischen Bibel auf die Zeit der Unterdrückung Israels in Ägypten. Nach der Septuaginta umfasst sie die Zeiten Israels ‚im Land Ägypten und im Land Kanaan‘ (Ex 12,40). Von hier hat Paulus sie anscheinend übernommen, wenn er die Zeitspanne von Abraham bis zur Gesetzgebung am Sinai mit 430 Jahren angibt.“

⁶⁵² OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 160.

⁶⁵³ BECKER, *Brief*, 53.

⁶⁵⁴ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 165.

⁶⁵⁵ Damit sind die Verheißung und der Glaube miteinander verbunden und beide die einzigen Kriterien für das Heil des Menschen; das Gesetz verheißt im Gegensatz dazu kein Heil. Das erkennt Paulus aus dem Kreuzestod, dessen Notwendigkeit alle Menschen als Sünder entlarvt; in Rekurs auf Dtn 21,22f. ist es nämlich die Eigenschaft des Gesetzes, die Sünder zu verfluchen, weshalb Paulus von der universalen Schuld aller Menschen ausgehen muss,

andere Urheber haben, weswegen Paulus hierfür die Engel und nicht Gott nennt. Sachlich werden Tora und Gesetz somit von Paulus als sekundär eingestuft.⁶⁵⁶ Wegen der in dieser Passage beschriebenen negativen Vorzeichen des Gesetzes kommt Kraus zu dem Schluss, es sei hier „die Signatur einer bestimmten heilsgeschichtlichen Epoche, die durch das Kommen des einen verheißenen Erben, Jesus Christus, an dem von Gott bestimmten Termin ihr schon vorher geplantes Ende findet“⁶⁵⁷. Der episodische Charakter überwiegt an dieser Stelle somit, ist aber als Konsequenz der bisherigen Erläuterungen über Glauben und Gesetz einzuordnen.

Aufgrund der Abwertung des Gesetzes in dieser Passage ist es notwendig, dass ihm eine neue Aufgabe zuteilwird, wo es doch keine soteriologische Funktion (mehr) hat. Becker sieht insgesamt vier Aussagen⁶⁵⁸ abgesteckt, die der Apostel über diese Aufgabe tätigt:

- Erstens sei das Gesetz zeitlich gesehen ein Nachtrag, der die Sünden spiegle. Es komme 430 Jahre später als die Verheißung und solle lange nach dem Auftreten der Sünde diese als solche identifizieren (3,17). Es besitze jedoch nicht die Kraft dazu diese Sünde zu überwinden, sodass es lediglich den sündhaften Zustand des Sünders feststellen könne.
- Zweitens sei es nicht nur später einsetzend, sondern auch zeitlich in die Zukunft hin limitiert. Es werde als *Interregnum* verstanden, das mit dem Kreuzestod Christi ende, weil mit diesem auch die Befreiung vom Fluch komme (3,13).
- Drittens werde dem Gesetz die Eigenschaft genommen, göttliche Offenbarung zu sein. Seine Erlassung werde nicht direkt auf Gott zurückgeführt, es werde auf Engel und einen Mittler Bezug genommen (3,19f.). Paulus tue dies, um die Differenz von Verheißung und Gesetz zu betonen, wo erstgenannte in Abgrenzung zum Gesetz doch direkt von Gott komme (3,17f.). Aus dieser Sicht werde auch deutlich, warum die testamentarische Verfügung der Verheißung nicht geändert werden kann. Das bleibe lediglich demjenigen vorbehalten, der jene veranlasst hat. Ein Testament könne schließlich auch nur von jenem geändert werden, der es verfasst hat. Da die Verheißung göttlichen Ursprung habe, könne das Gesetz, das als Ursprung die Engel hat, nicht an ihr rütteln.
- Viertens werde diese These der Offenbarung durch die Engel mithilfe des Mittlers gestützt. Dieser Mittler sei notwendig, weil nicht Gott als einer, sondern die Engel in ihrer Vielzahl das Gesetz offenbaren (3,20). Dass dieser Mittler Mose ist, sei offenkundig, auch wenn er nicht genannt wird. Dass dessen Rolle dabei deutlich geschmälert werde, ist notwendiges Übel der

vgl. MERKLEIN, *Studien*, 366f. Betont ist an dieser Stelle außerdem die Einzahl des „Samen“, nicht die Mehrzahl. Das bedeutet, dass Gottes Zusage allen Christusgläubigen gilt – auch den heidnischen.

⁶⁵⁶ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 300-302.

⁶⁵⁷ KRAUS, *Volk Gottes*, 211.

⁶⁵⁸ Vgl. zum Folgenden BECKER, *Brief*, 53-55.

Paulinischen Argumentation. Eine Ableitung der Gerechtigkeit aus dem Gesetz werde nach diesem Argumentationsgang negiert, das wird hernach geschlussfolgert (3,19). Könnte das Gesetz gerecht machen, träte es auch in direkte Konkurrenz zur Glaubensgerechtigkeit. Da dies jedoch nicht der Fall sei, bliebe ihm nur die Rolle der Demaskierung der Sünder. Wenn das Gesetz in dieser Funktion auftrete, entlarve es die Sünder und gebe somit den Willen Gottes zu verstehen. Anstatt eines Konkurrenzkampfes mit der Verheißung einzugehen, „dient das Gesetz so dem alleinigen Heilsweg gemäß der Verheißung, die nur den Glaubenden aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus (3,13f.) zuteil wird“⁶⁵⁹.

Gesetz und Tora kommt somit eine temporäre Funktion zu, diese beschränkt der Apostel aber auf jene Zeit, „bevor aber der Glaube kam“ (3,23). Paulus denkt an dieser Stelle also „heilsgeschichtlich-dynamisch, nicht ontologisch“⁶⁶⁰. Nachdem Paulus somit in Gal 3 die neudefinierten „Zugangsbedingungen“ für heidnische Christusgläubige bereits *soteriologisch* durch die Partizipation am stellvertretenden Tod Christi (vgl. dazu besonders Gal 3,10-14) und *pneumatologisch* durch die Geisterfahrungen der Galater (3,1-5) beschrieben hat, tut er dies im vorliegenden Abschnitt exegetisch, indem er nicht nur die Abrahamsohnschaft auf den Glauben zurückführt (3,6-9), sondern auch betont, dass die Verheißung lange vor dem Gesetz kam (3,15-25).⁶⁶¹ Bei allem, was der Apostel auf diesen Wegen anführt, wird deutlich, dass Glaubenstraditionen der personalen wie kollektiven Identität in Christus nur jenen zuteilwerden, die glauben, das Gesetz hingegen mit deren Erlangung nichts zu tun hat. Bei aller vermeintlichen Abwertung des Gesetzes lässt sich dennoch festhalten, dass es einen periodischen beziehungsweise epochalen Charakter hatte. Es war bis zum Kreuzestod Christi ein Erzieher der Menschen auf Christus hin mit der Aufgabe, diese in Zucht zu halten. Paulus erklärt das Gesetz und das gesetzeskonforme Leben vieler Judenchristen in der Retrospektive damit nicht für nichtig. Allerdings scheint der Fokus nicht so sehr auf der Vergangenheit als vielmehr auf der Zukunft der Gemeinde zu liegen. Konstitutiv für eine universalistisch codierte kollektive Identität sind schließlich die gemeinsamen Optionen einer Gruppe und nicht ein gemeinsamer Stammbaum, wie es bei primordial codierten Gruppen der Fall ist, zu denen etwa das Judentum gehört. Bemerkenswert ist daher, dass Paulus die Galater in den Stammbaum Abrahams über den *Glauben* eingliedert. Die gemeinsamen Optionen der Gruppe, die die universalistisch codierte kollektive Identität reproduzieren, sind vom Glauben bestimmt, denn das Gesetz ist mit dem Kreuzestod Christi an seinem *telos* angelangt: Es ist nicht Bestandteil der kulturellen Formation, um die kollektive Identität Christusgläubiger zu repräsentieren. Der Glaube und die Taufe als Initiationsritus sind das jedoch auf eine Weise, die für männliche wie weibliche Heiden(christen) rezipierbar ist, sodass sie Ausdruck einer integrativ

⁶⁵⁹ BECKER, *Brief*, 55.

⁶⁶⁰ MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 201.

⁶⁶¹ Vgl. FREY, *Judentum*, 49.

gesteigerten kollektiven Identität sein können. Das Gesetz hat angesichts des Kreuzestodes Christi hingegen ausgedient.

4.3.1.5 Kollektive Identität in Christus und ihre ekklesiale Gestalt – Glaube, Taufe und absolute Gleichwertigkeit (Gal 3,26-29)

Obwohl die Passage Gal 3,26-29 schon vorneweg behandelt und auf sie häufig Bezug genommen wurde, soll diese noch einmal genauer unter die Lupe genommen werden, vor allem in Hinblick auf ihre Eingliederung in den gesamten Text, da gerade in Gal 3 verschiedene Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus ausgebreitet und ergänzt wurden. Der vorausgehende Vers Gal 3,25 markiert nämlich die Wende, die mit Christus vollzogen wird: Unter dem Gesetz als Erzieher befindet sich niemand mehr ab dem Zeitpunkt, da Christus gestorben und der Glaube gekommen ist. Der Apostel lässt auch an dieser Stelle anklingen, dass sich Glaube und Gesetz von Grund auf unterscheiden. Er betont aber auch an dieser Stelle wieder, dass von beiden nur der Glaube zur Gottessohnschaft führt (3,26). Das Gesetz ist mit dem Kreuzestod nicht mehr relevant und wird wohl aus diesem Grund auch in den vorliegenden Versen nicht mehr erwähnt. Der Glaube nimmt hingegen eine zentrale Rolle ein; er ist als ein Ethos anzusehen, das konkreter Ausgestaltung bedarf, das Gesetz und dessen Werke dagegen implizieren in den paulinischen Darstellungen die Umsetzung konkret vorformulierter Handlungen. Die Aussage in 3,26 „wird dadurch zu einer weiteren Erläuterung, inwiefern die, die vertrauen und glauben, nicht mehr dem Nomos als Bewacher unterstellt sind“⁶⁶². Wie bereits angesprochen, finden sich in den genannten Versen die deutlichsten Spuren, wenn man nach der kollektiven Identität Christusgläubiger im Galaterbrief sucht. Zunächst muss für diese Passage erneut auf die Formulierung des *In-Christus-Seins* eingegangen werden. ἐν Χριστῷ zu sein, ermöglicht den Christusgläubigen nämlich eine neue Form der Identität, die nicht durch genealogische Merkmale konstituiert wird. Ihre Identität konzipiert sich über die Partizipation am Christusgeschehen. Wer in Christus ist und sich mit ihm umhüllt, wird auch der Dinge teilhaftig, die sich in Christus als Gottessohn und Same Abrahams widerspiegeln.

a) Die Taufe als Initiationsritus und Ort des Statuswechsels

Der rituelle Ort des Status- und Identitätswechsels eines jeden Mensch ist die Taufe, deren Verständnis Paulus in 3,26-28 ausbreitet. Der Getaufte zieht Christus nämlich wie ein Gewand an (3,27 Χριστὸν ἐνεδύσαθε) und lässt sich von ihm umschließen. Die Metapher des Sich-Bekleidens ist von Paulus ganz bewusst gewählt, schließlich gibt die Kleidung eines Menschen nicht nur heute, sondern besonders in der Antike einen Hinweis darauf, wer man ist, und hat somit auch Aussagekraft über die individuelle wie personale Identität einer Person.⁶⁶³ Wer getauft ist, profitiert in den Augen des Paulus somit auch von

⁶⁶² OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 171.

⁶⁶³ Vgl. KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 75. Der Autor dort ferner: „Die kulturelle Gewandsymbolik der Antike versteht ein solches Anziehen nicht als etwas rein Äußerliches. Das Gewand drückt vielmehr die Funktion und das Wesen der Person in der Gesellschaft aus und ist in gewisser Weise Bestandteil der Person, wobei der antike

einer entscheidenden Wirkung nach außen. Die Taufe stellt den Übergangsritus zu einem Leben dar, das von nun an durch Christus bestimmt ist⁶⁶⁴ und gehört zur kulturellen Formation derer, die Paulus nachfolgen und seiner Verkündigung entsprechend an Christus glauben. Durch die Taufe wird das *Sein in Christus* ermöglicht und rituell für alle sichtbar bestätigt, was zwei Dinge bedeutet: Zum einen bildet der Getaufte eine Gemeinschaft mit Christus und erlangt Zugang zu den Glaubensstraditionen der kollektiven Identität in Christus, etwa zu dessen Sohnschaft (3,26) oder der Erbschaft der Verheißung (3,29), zum anderen lässt sich dieses *Sein in Christus* lebensweltlich im Alltag durch Denken und Handeln des und der Getauften erkennen, so dass als Konsequenz alle ethnischen Unterschiede in ihrer ekklesiologischen Wirkung aufgehoben sind (Gal 3,28a-c). Dadurch, dass die Täuflinge Christus wie ein Gewand angezogen haben, gelten etablierte Statuszuweisungen nicht mehr: „Versklavt oder frei, jüdisch oder nicht, männlich oder weiblich – das bedeutet alles nichts mehr, weil alle ‚in Christus‘ sind, weil alle Glaubenden mit dem göttlichen Messias bekleidet sind.“⁶⁶⁵ Die Taufe war dabei besonders für heidnische Christusgläubige, die sich identitär nicht auf ein Ritual wie die Beschneidung berufen konnten, als Initiationsritus wichtig, damit sie ihren Status inmitten der Gemeinde sichern und dort rituell bestätigte identitäre Anerkennung gewinnen konnten.⁶⁶⁶ Zusätzlich stellte die Taufe einen geschlechtsneutralen „identity marker“ dar, wovon Frauen profitieren, die sich ja nicht der Beschneidung unterziehen konnten. Da sie von jedem Menschen empfangen werden kann und sich – anders als die Beschneidung – nicht nur auf Männer bezieht, gestaltet die Taufe somit auch durch ihre universal anwendbare Erscheinungsform eine kulturelle Formation, die für jeden und jede rezipierbar ist, sodass durch sie eine integrativ gesteigerte kollektive Identität Christusgläubiger angemessen ausgedrückt werden kann. Das bedeutet konkret, dass im paulinischen Programm der Heidenmission Glaube und Taufe als „identity markers“ Beschneidung und Gesetz in deren integrativer Rolle, die von

Personenbegriff ohnehin sehr stark auf die soziale Rolle des Menschen abhebt, also auf den öffentlichen (gesellschaftlichen, politischen, religiösen) Körper.“

⁶⁶⁴ Vgl. HORN, *Putting on Christ*, 232-244.

⁶⁶⁵ KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 76.

⁶⁶⁶ „In the rite of baptism, the very ‚recreated worldview‘ was acted out to affirm the new order and values suggested by Paul. The tangible rite of baptism was a significant identity-marker event, because those who were otherwise marginalized as secondary attachments were assured of their authentic status within the community.“, ASANO, *Community-identity*, 228; ferner beschreibt Garleff die Riten als drittes von drei Medien, mittels derer Identität konstituiert wird: „Das dritte Medium der Identitätskonstruktion sind die *Riten*. Im Ritus geschieht eine Verdichtung und Stabilisierung der Identität einer Gemeinschaft. Im Ritus wird einerseits das grundlegende Gruppenwissen – also das Medium *story* – in symbolischer Darstellung vergegenwärtigt, woraus andererseits das für die Gruppe signifikante Verhalten – also das *Ethos* – abgeleitet wird. Der solidarische Aspekt des Ritus wird dabei bereits rein äußerlich im gemeinschaftlichen Vollzug deutlich. Ein Ritus, wie ich ihn hier verstehe, ist ein konstitutiv an die Gemeinschaft gebundener Ritus. Riten haben ferner einen institutionellen Charakter, insofern sie Gruppenverhalten internalisieren, sie regelmäßig durchgeführt werden und nach bestimmten Regeln ablaufen, die sich bereits in der Vergangenheit herausgebildet haben. Riten setzen für ihr Verständnis bereits ein relativ ausgeprägtes soziales Beziehungsgefüge voraus.“, GARLEFF, *Kollektive christliche Identität*, 102. Theissen beschreibt die universalistische Dimension der Taufe: „Insofern sie im Urchristentum Heiden aus allen Völkern den Zutritt zum Heilsbereich ermöglicht, symbolisiert sie in ritueller Form ein universalreligiöses Strukturelement.“, THEISSEN, *Taufe*, 92.

den galatischen Agitatoren wohl so propagiert werden, gegenüberstehen (vgl. Gal 3,28) und sich lebensweltlich in einer egalitären Gemeindestruktur konkretisieren. Besonders Taufe und Beschneidung stehen dabei als Initiationsriten einer je differenten kulturellen Formation konträr gegenüber, die auch ein je anderes Programm bezüglich der kollektiven Identität Christusgläubiger vermitteln:

Als Initiationsritual konkurriert die Beschneidung mit der Taufe, und deshalb auch mit dem Kreuz. Die Beschneidung hält an der ethnischen Differenz zwischen den Juden und den übrigen Völkern fest, während das Kreuz die Umwertung aller bisherigen Werte symbolisiert und die Taufe ausdrücklich alle bisherigen Privilegien aufhebt (Gal 3,26-28).⁶⁶⁷

Die Taufe drückt symbolisch die neue Identität aus, die der Gläubige in Christus erlangt und entspricht der kulturellen Formation, die Paulus in Bezug auf die kollektive Identität in Christus beschreibt. In der Taufe, die auf den Tod⁶⁶⁸ Christi geschieht, werden die Sünden des Einzelnen vergeben, sodass sich hier die Spitze der soteriologischen Dimension personaler Identität widerspiegelt.⁶⁶⁹ Fundament für das vom Apostel vorgestellte Programm einer kollektiven Identität ist daher die paulinische Christologie. Dort wird der Kreuzestod positiv als die Vergebung aller Sünden interpretiert; die Christologie ist somit auch eng mit der Soteriologie verbunden und überlappt sich teilweise mit ihr.⁶⁷⁰ Die zentrale Rolle des Kreuzesgeschehens kann innerhalb der paulinischen Theologie somit gar nicht überschätzt werden. In Hinblick auf diese Interpretation lassen sich auch für die Verse Gal 3,26 und 3,27 Aussagen über die Identität der Gläubigen treffen. Dass Christusgläubige nämlich bereits durch den Glauben Söhne Gottes sind und durch die Taufe Christus angezogen haben, wird ebenfalls in beiden Versen durch das kausale $\gamma\alpha\upsilon$ unterstrichen und umreißt die zentralen Glaubenstraditionen kollektiver Identität derer, die an Christus glauben: Sie sind durch den Glauben Söhne Gottes (3,26), sie haben in der Taufe Christus angezogen und partizipieren an ihm und seinem Heilsgeschehen (3,27), das heißt sie sind in der „von Christus bestimmten Heils- und Machtsphäre“⁶⁷¹, sie sind durch die Zugehörigkeit zu Christus Söhne Abrahams sowie dessen Erben (3,29) und sie sind alle in ihm *einer* (3,28).⁶⁷² Die Logik des Argumentationsganges, den Paulus den Galatern eröffnet, lautet also wie folgt:

Wenn ihr aber – als Einheit – zu Christus gehört, dann seid ihr auch – mit ihm wie er – Same Abrahams. [...] Nachdem er [Paulus] in 3,26-28 in Erinnerung gerufen hat, dass die Glaubenden und Getauften aus den Völkern („Ihr...“) in Christus integriert sind, kann er sie nun folgerichtig als Erben gemäß der an den Erzvater ergangenen Verheißung bezeichnen.⁶⁷³

⁶⁶⁷ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 466.

⁶⁶⁸ Vgl. Röm 6.

⁶⁶⁹ Vgl. SCHNELLE, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*, 70f.

⁶⁷⁰ Vgl. TILLING, *Divine Christology*, 38f.

⁶⁷¹ SCHRAGE, *Brief*, 214.

⁶⁷² Von der Osten-Sacken beschreibt das Gewicht der hier getätigten Aussage treffend: „In diesem Sinn ist V. 26 nicht nur eine Begründung, sondern zugleich eine Feststellung, die in den anschließenden Versen entfaltet wird.“, OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 172. Des Weiteren werden Christusgläubige dort von der Macht der Sünde getrennt und ihnen wird Geist und Gerechtigkeit verliehen. Udo Schnelle bezeichnet die Konsequenz dessen etwa als die neue individuelle und soziale Identität der Gläubigen, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 517.

⁶⁷³ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 179.

Die Konsequenzen für die einzelnen Gläubigen, die Paulus mit Begriffen wie „Söhne Gottes“ oder „Same Abrahams“ anspricht, sind dabei nicht als etwas Fernes und Ungreifbares zu verstehen, sondern als etwas, das auch schon jetzt, zur Lebzeit der Galater, konkret in deren Existenz erfahrbar wird, auf deren personale Identität einwirkt und den Charakter des *schon* und *noch nicht* hat: „The eschatological unity is already visible in a real conviction of baptized believers in Christ that religious affiliation, social situation and individual differences have only temporary importance.“⁶⁷⁴ Für die Beziehung zwischen Gott und gläubigem Individuum – und damit auch für dessen Rechtsprechung – bedeutet das somit, dass es keine qualitativen Unterschiede bei denen gibt, die glauben. Sie partizipieren an Christus und dürfen sich allesamt Söhne Gottes und Abrahams nennen, weswegen auch zwischenmenschlich keine qualitativen Unterscheidungen vorgenommen werden dürfen. Lebensweltlich bedeutet das, dass diese Beziehung zu Gott auch ethnische Differenzen innerhalb der Gemeinde transformiert, deren Neuheit sich besonders bei sozial höher gestellten freien, jüdischen Männern bemerkbar gemacht haben dürfte – schließlich sind in Christus auch Frauen, Sklaven und Nicht-Juden Söhne Gottes und Erben Abrahams und ihnen somit gleichgestellt.⁶⁷⁵ Damit dieses theologische Verständnis nicht in der Luft hängt, sondern lebensweltlich erfahrbar wird, markiert Paulus die Taufe als den Ort, in dem der Mensch Christus begegnen kann. Zugleich ist die Taufe ein Ritus, der Identität stiftet und die Gemeinschaft der Galater zu stabilisieren vermag. Das Heilshandeln Gottes ist somit kein theoretisches Abstraktum, sondern konkret erfahrbare Wirklichkeit. Die Taufe stellt den Ort dar, „wo Gottes universales Heilshandeln in Jesus Christus in der Partikularität der eigenen Existenz erfahren werden kann und sich die neue Identität bildet“⁶⁷⁶. In Christus zu sein bedarf einer kulturellen Formation, die auch nach außen sichtbar ist, damit die kollektive Identität nicht im luftleeren Raum verbleibt und wirkungslos wird – als Programm wäre sie sonst gar nicht umsetzbar und würde sonst kaum jemanden erreichen. Diese kulturelle Formation setzt sich besonders aus dem Glauben und der Taufe zusammen. Die Taufe bietet dabei den Ort, in dem sich der Mensch in Christus theologisch und sozial neu konstruiert⁶⁷⁷, sodass den Galatern „durch Glaube und Taufe ein lückenloser, sie ganz umschließender und bestimmender Ortswechsel widerfahren ist, der keinen Raum für eine andere Orientierung als die vom Apostel entfaltete lässt“⁶⁷⁸. Da Rituale wie die Taufe Identität auf sichtbare Weise festigen und reproduzieren, kommt ihr eine wichtige symbolische Bedeutung als „identity marker“ der kollektiven Identität in Christus zu. Als Teil der kulturellen Formation dieser kollektiven Identität eröffnet sie eine Sphäre, in der

⁶⁷⁴ KOCÚR, *Religious Identity*, 79.

⁶⁷⁵ Vgl. KOCÚR, *Religious Identity*, 85f.

⁶⁷⁶ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 315. Dadurch dass die Taufe als Ort dieses identitätsstiftenden Statuswechsels gilt, schützt der Apostel „die auf einer radikalisierten Anthropologie und einem universalisierten Gottesverständnis basierende exklusive Rechtfertigungslehre vor einer weltlosen Abstraktheit.“, vgl. a.a.O. Die Taufe ist damit der Moment, in dem sich Gottes „neue Schöpfung“ konkretisiert.

⁶⁷⁷ Vgl. THEISSEN, *Taufe*, 107ff.

⁶⁷⁸ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 174f.

man deren Glaubenstraditionen teilhaftig werden kann. Diese gilt es im Anschluss aber auch lebensweltlich umzusetzen, denn die Taufe ändert nur dann etwas, wenn sie über ihre symbolische Funktion hinauswirkt: „It is obvious that one’s baptism does not physically change the person who accepts it. External and perceivable changes come from his new way of life and new ethical approaches and standards.“⁶⁷⁹

Die Rolle der Taufe im gesamten Brief ist im Vergleich zum Glauben zwar eher untergeordnet⁶⁸⁰, sie definiert aber den Ort, in dem die Partizipation am Heilsgeschehen Christi sichtbar wird. Sie ist deswegen auch für die personale Identität des Getauften wichtig, da dessen Status der Zugehörigkeit innerhalb der Gemeinde für alle bestätigt wird. Sie hat aber nicht nur diese soziale Funktion, sondern auch eine tiefere Bedeutung. In der Taufe betritt der Täufling eine Sphäre, in der es ermöglicht wird, aus Glauben ein Teil der Gottesfamilie zu werden: „Faith only becomes possible for those who have become Abraham’s descendants in Christ, whatever their religious and ethnic origin (Gal 3:26-28).“⁶⁸¹ Sie stellt somit eine „durch den Glauben an das Evangelium bestimmte, durch einen rituellen Akt bestätigte Existenzwende dar“⁶⁸², die in letzter Konsequenz natürlich nicht nur auf symbolischer Ebene verweilt, sondern sich auch auf die leibliche Evidenz der Christusgläubigen bezieht. Die Taufe bildet somit den Initiationsritus für die kulturelle Formation der kollektiven Identität in Christus, die mit der Beschneidung konkurriert und dieser in der Funktion als „identity marker“ für Christusgläubige gegenübersteht.

b) Das Sein in Christus und die Überwindung etablierter sozialer Deutungskategorien

Die Taufe als Bestandteil der kulturellen Formation Christusgläubiger hat einen erheblichen Einfluss auf die soziale Gestalt der christusgläubigen Gemeinde. Allen voran wird das in Gal 3,28 deutlich: Die Oppositionspaare Jude und Grieche, Sklave und Freier sowie männlich und weiblich werden aufgehoben. Auf ekklesiologischer Ebene hat die kollektive Identität in Christus konkrete Auswirkungen auf jeden Gläubigen und auf dessen personale Identität, da sich jeder in der Gemeinde vor diesem Hintergrund auf das Prinzip absoluter Gleichwertigkeit berufen kann. Bisher etablierte Denkkategorien der Gesellschaft verlieren in Christus ihre Gültigkeit: „The new interdependent identity of the newly established family is expressed in concrete concepts that involve everyone’s personality, from its more superficial, sociological aspect to the innermost intimate stratum. This impacts and at the same time also manifests one’s identity.“⁶⁸³ Für diejenigen, die in Christus sind, gelten solche Differenzierungen individueller Identität nicht mehr. Der Ausdruck ἐν Χριστῷ „bezeichnet also jene Sphäre, in der die durch

⁶⁷⁹ KOCÚR, *Religious Identity*, 77.

⁶⁸⁰ Vgl. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 85f.

⁶⁸¹ PERKINS, *Divided Children*, 129.

⁶⁸² OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 175.

⁶⁸³ KOCÚR, *Religious Identity*, 77.

die Oppositionspaare in Gal 3,28 (vgl. 5,6 und 1 Kor 7,19) angezeigte Wirklichkeit nicht mehr gilt⁶⁸⁴. Das Besondere an dieser Stelle ist aber nicht, dass diese Oppositionspaare durch ähnliche Kategorien ersetzt, sondern gänzlich aufgehoben und als Kategorien bedeutungslos werden, weswegen Strecker von einer „liminalen Struktur“⁶⁸⁵ spricht:

Die Größen ‚Jude und Griechen‘, ‚Sklave und Freier‘, ‚männlich und weiblich‘ werden hier nun nicht länger im Sinne eines ‚Entweder-Oder‘ einander kontrastiert und darin identitär konturiert, sie lösen sich aber auch nicht in einem ‚Sowohl-Als auch‘ auf, sondern zerstreuen sich auf der Schwelle eines ‚Weder-Noch‘, in der Ambiguität und Unstrukturiertheit liminaler Existenz.⁶⁸⁶

Infolge der Taufe lösen sich für die Gemeindemitglieder alle sozialen und ethnischen Unterschiede auf (3,28), so dass sie nicht nur Identitätsmarker für eine wankende Gruppierung wird, sondern auch spürbar konkreten Einfluss auf die Lebenswelt der Gläubigen hat:

The lived reality of the community of those who believed in Christ and who organized their lives according to this new soteriology and eschatology should thus be changed and transformed in terms of its sociological and political reality – an alternative to the surrounding way of life of their contemporaries.⁶⁸⁷

Was Strecker als „liminale Struktur“ bezeichnet, lässt sich bei Kahl unter dem Begriff der „trans-identitären Neubestimmung“⁶⁸⁸ des Judeseins finden, die sich auch durch eine neue⁶⁸⁹ kulturelle Formation von Taufe und Glaube in Form eines egalitär gestalteten Herrenmahls regelmäßig und aktualisiert widerspiegelt:

⁶⁸⁴ WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 167f; zur räumlichen Vorstellung des *In-Christus-Seins*, das mit dem Taufverständnis einhergeht, ferner Portenhauser: „Das ἐν Χριστῷ εἶναι nimmt den Menschen in einen durch das Christusgeschehen eröffneten Raum der Freiheit hinein, in dem er sich selbst, seine Mitmenschen, Gott und die Welt neu verstehen und dementsprechend sein Leben gestalten kann.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 222f.

⁶⁸⁵ Unter dieser liminalen Struktur versteht Strecker folgendes: „Liminalität setzt mit anderen Worten die geläufigen sozialen und kulturellen Normen und Rollenverteilungen zeitweise, z.T. auch endgültig außer Kraft und hebt damit alltägliche Wirklichkeitserfahrungen auf bzw. kehrt sie um. Zwischen ritueller Separation (Trennungsphase) und Reintegration (Wiedereingliederungsphase) steht somit ein in jeglicher Hinsicht ambivalenter Bereich, der weniger bzw. keine Attribute des vorherigen oder des künftigen Zustands aufweist.“, STRECKER, *liminale Theologie*, 43f. Theissen spricht hier von einem „Schwellendasein“. In diesem Schwellendasein werden neue soziale Erfahrungen gemacht, die eine „Antistruktur“ zum etablierten gesellschaftlichen Leben darstellt und traditionelle Rollen verblassen lässt, vgl. THEISSEN, *Taufe*, 88f.

⁶⁸⁶ STRECKER, *Identität*, 165; ferner Collins: „Elsewhere, most notably in Gal 3:28, he speaks as if the distinction had lost its significance.“, COLLINS, *Invention of Judaism*, 178. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Kahl, der die Gemeindestruktur aus Gal 3,28 als „anti-hierarchisch, aber nicht gleichmacherisch strukturiert“ bezeichnet, KAHL, *Nicht mehr männlich*, 138.

⁶⁸⁷ KOCÚR, *Religious Identity*, 85.

⁶⁸⁸ KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 98. Vgl. ferner PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 236f. zur Neuheit dieser Struktur: „Die skizzierten Kontexte, in denen Paulus von der Neuheit spricht, lassen erkennen, dass er das Neue der christlichen Identität häufig im Gegensatz zu anderen Identitäten profiliert. Dies weist darauf hin, dass Abgrenzung ein Strukturmerkmal von Identität darstellt und dass christliche Identität für Paulus ganz wesentlich durch ihre Diskontinuität im Verhältnis zu bisherigen Identitäten geprägt ist.“

⁶⁸⁹ Vgl. zur Notwendigkeit der Neuheit BUTTICAZ, *Paul and Ethnicity*, 324: „That said, faced with their environment, the first Pauline communities were equally confronted with the necessity of thinking up a distinctive ethos, a proto-Christian tradition, in order to manifest and give a social construction to their new collective identity.“

Entscheidend ist nun, daß Paulus in seinen Schreiben wiederholt mehr oder minder deutlich auf die im rituell-liminalen Raum eröffnete *Communitas* abhebt, und zwar neben der vertikalen Christus*communitas* gerade auch auf die horizontale *Communitas*, also auf die nichtalltägliche, die vielfältigen Differenzen der herkömmlichen Sozialstruktur transzendierende, innige Verbundenheit unter den Christusgläubigen. Dies trifft zunächst auf jene Ausführungen zu, die unmittelbar von der Taufe und dem Herrenmahl handeln und die in diesen Ritualen erfahrbare liminale Transzendierung der geläufigen Statusklassifizierungen thematisieren.⁶⁹⁰

Dass sich Paulus bei seinem Brief an die Gemeinden in Galatien vornehmlich mit der antithetischen Gegenüberstellung von Juden und Griechen konfrontiert sieht, lässt sich aus Gal 3,28 ablesen, da der Apostel mit dieser Gegenüberstellung seine Ausführungen beginnt. Das ist wohl der Tatsache geschuldet, „dass die Frage nach der Stellung beider im Angesicht des Evangeliums das vorrangige Wirken ist und zudem in Galatien aufgrund der Beschneidungsforderung das aktuelle Problem darstellt“⁶⁹¹. Dass auch Heidenchristen der Glaubenstraditionen einer kollektiven Identität in Christus teilhaftig werden können ohne jüdische „identity markers“ zu übernehmen, ist Ausdruck eines Universalismus, der sich häufig im gesamten Brief aufspüren lässt. In Christus zu sein geht weit über das hinaus, was in der bisherigen Zeit als etabliert gilt. Gesellschaftliche Standards werden innerhalb der Gemeinde gleichzeitig für wirkungslos erklärt. Dass diese – wohlgernekt positive⁶⁹² und nicht negative – Antistruktur tiefgreifend ist, wird des Weiteren durch die Verwendung der Adjektive „männlich“ und „weiblich“ besonders deutlich. Auch die binäre Struktur der beiden Geschlechter gerät in den Blick des egalitären Prinzipes, das der Apostel in Gal 3,28a-c beschreibt.

Das dritte Gegensatzpaar ist durch seine Benennung der beiden Ausprägungen nicht auf konkrete Menschen bzw. Gemeindeglieder gedacht, sondern durch die Abstraktion losgelöst von Menschen allgemeingültig und grundsätzlich gedacht und entworfen, womit nicht nur das ‚Geschlecht‘ als Kategorie, sondern auch dessen Ausprägungen ‚männlich und weiblich‘ in der Taufe ihre Relevanz verlieren.⁶⁹³

Dass in Christus die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ nicht mehr relevant sind, bedeutet natürlich nicht, dass Frauen sich Männern anzugleichen haben.⁶⁹⁴ Für Paulus wirkt „offenbar die in der Taufe proleptisch angebrochene Annullierung der Geschlechterpolarität [...] in das aktuelle Verhalten von Männern und Frauen innerhalb der Gemeinschaft der Christusgläubigen hinein, ermöglicht Enkratie und imprägniert es mit *Communitas*werten“⁶⁹⁵. Die paulinische Vorstellung einer Gemeinde, die sich durch

⁶⁹⁰ STRECKER, *liminale Theologie*, 450.

⁶⁹¹ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 177f.

⁶⁹² Es geht um mehr als eine Nicht-Identität, die nur auf einer Abgrenzung nach außen fußt. Würde Paulus eine solche Anti-Identität zeichnen, wäre sie kaum besser als der von den Gegnern betriebene ethnozentrische Exklusivismus, den er in Gal 2 höchstselbst kritisiert.

⁶⁹³ DEYLEN, *Konstruktionen*, 169.

⁶⁹⁴ Das scheint in Korinth der Fall zu sein: Die Frauen in der dortigen Gemeinde streben dort vermutlich danach, sich durch eine Kurzhaarfrisur optisch den Männern anzupassen. Sie missinterpretierten das „weder männlich noch weiblich“ wohl so, dass in Christus die Weiblichkeit verdrängt wird, da ja schließlich alle *Söhne* Gottes sind, vgl. KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 69-74.

⁶⁹⁵ STRECKER, *liminale Theologie*, 389. Der Autor schlussfolgert des Weiteren: „Das heißt, die in der Taufinitiation gestiftete liminale Asexualität und die darin ermöglichte geschlechtliche Parität bestimmt das Miteinander der Geschlechter unter den Christusgläubigen dauerhaft. An die Seite der sozialen und ethnischen *Communitas* tritt

das *Einer-Sein* in Christus egalitär strukturiert, wird durch die Gleichwertigkeit von Mann und Frau besonders unterstrichen. Ekklesiologisch soll es keinen Unterschied mehr machen, welches biologische Geschlecht ein Mensch hat; das heißt auch, dass dessen individueller Identität in der Gemeinde keine große Gewichtung zuteilwird. Für die personale Identität des und der Einzelnen hat das zur Folge, „dass es keine als exklusiv männlich definierten Rollen (Aktivität, Geben, Herrschen, Stärke, Vernunft [...]) und keine als exklusiv weiblich definierten Rollen (Passivität, Empfangen, Dienen, Schwäche, Sinnlichkeit [...]) mehr geben kann“⁶⁹⁶, wie sie in der binär strukturierten Umwelt des Apostels allgegenwärtig waren. Eine Hierarchisierung innerhalb einer Gemeinde von Christusgläubigen, die auf dem Geschlecht eines Menschen gründet, ist vor diesem Hintergrund somit überwunden. Das universale Verständnis von Abrahams- und Gottessohnschaft, das der Apostel verkündigt, lässt sich daher auch parallel als Ausdruck einer integrativ gesteigerten kollektiven Identität erfassen, die sich dieser binären Struktur annimmt und sie zeitgleich zu überwinden sucht. Die individuelle Identität jeden Gemeindemitglieds besteht natürlich weiter; sie ist nur für die Zugehörigkeit zu Christus in keiner etablierten Weise von Belang – ähnlich, wie die ethnische Herkunft: „Entscheidend für die Zugehörigkeit war jetzt nicht mehr die Abstammung, sondern der Glaube an Jesus Christus, begleitet vom ursprünglich jüdischen“⁶⁹⁷ Initiationsritus der Taufe, der jetzt aber im Namen Jesu vollzogen wurde.“⁶⁹⁸ Da bisher gültige Denkschemata in der Taufe und durch den Glauben innerhalb der Gemeinde überwunden werden, ist es nötig, dass der Gemeinde eine neue Gestalt verliehen wird. Schließlich muss die Partizipation am Christusgeschehen von jedem einzelnen Mitglied ausgedrückt werden können. Kügler formuliert

so die geschlechtliche.“, a.a.O. Dass diese geschlechtliche Parität gerade auf die personale Identität der Galaterinnen erheblichen Einfluss nimmt, liegt auf der Hand.

⁶⁹⁶ KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, 60. Vgl. dazu auch DEYLEN, *Konstruktionen*, 170: „Das Taufgeschehen ermöglicht die Aufhebung der Relevanz der sozial konstruierten Kategorie ‚Geschlecht‘. Männlichkeit und Weiblichkeit werden in ihrer Bedeutung gleichermaßen irrelevant und damit auch die Zwänge zu erwarteten Verhaltensweisen nicht mehr gefordert, womit eine Befreiung von Geschlechterstereotypen verbunden ist. Die neue Wirklichkeit in Christus hat damit auch direkten Einfluss auf die Geschlechterkonstruktionen.“

⁶⁹⁷ Die Taufe hat ihre Vorläufer in den Waschungen des Alten Testaments beziehungsweise des Judentums. Es ergeben sich dazu aber drei gravierende Unterschiede: Erstens stellen Waschungen den Zustand kultureller Reinheit her. Bei der Taufe soll aber nicht ein früherer Zustand wiederhergestellt, sondern ein neuer herbeigeführt werden. Aus diesem Zustand ist sie auch nur einmalig, wohingegen die Waschungen regelmäßig stattfinden. Zweitens stellt eine kulturelle Waschung eher einen vorbereitenden Ritus dar, dem ein anderer nachfolgt. Die Taufe hingegen ist etwas Endgültiges. Drittens geht die Taufe weit über das Säubern beim Waschen hinaus, sie wird auf den Tod Christi bezogen und bedeutet, mit Christus begraben zu werden. Sie ist demnach ein anikonischer Ritus, wohingegen kulturelle Waschungen als ikonischer Ritus angesehen werden müssen, vgl. THEISSEN, *Taufe*, 89f.

⁶⁹⁸ KÜNG, *Judentum*, 461; mit der geöffneten Interpretation jener, die Söhne Abrahams sind, geht auch eine Neuinterpretation des *Gesetzesverständnisses* einher. Für die Anhänger Jesu im Judentum rückt die exakte Einhaltung sämtlicher Einzelvorschriften in den Hintergrund. Viel wichtiger wird die Hinwendung zu deren ethischer Komponente, die sich letztlich in der Konzentration auf das Liebesgebot (Gal 5,14) bündelt, vgl. a.a.O., 459-461; mit Bieberstein gedacht ändert sich die Gruppe des Gottesvolkes durch eine andere Art der Codierung, weg von der primordialen, die die Identität einer Gruppe durch eine gemeinsame Abstammung definiert, hin zu einer universalistischen Codierung, deren Identität durch die gemeinsamen Optionen einer Gruppe definiert wird, vgl. BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 59f. Welche Optionen das für die Galater sind, ist im Brief klar: Taufe und Glaube.

treffend, wodurch es einer kollektiven Identität in Christus real Ausdruck zu verleihen gilt: „Das Programm christlicher Gemeinde als Leib Christi ist radikale Gleichwertigkeit“⁶⁹⁹. Die Kraft des Seins in Christus eröffnet einen Raum mit völlig neuen Möglichkeiten, mit dem ein bestimmtes Verständnis von Identität einhergeht, sodass der Apostel „sogar den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden bedeutungslos werden lässt und eine distinkte christliche Identität zu begründen vermag“⁷⁰⁰. Die Anteilnahme an der kollektiven Identität in Christus hat somit auch erheblichen Einfluss auf die personale Identität der Christuskgläubigen und damit auch auf deren Lebenswelt. Hier lässt sich die Wechselwirkung von personaler und kollektiver Identität erkennen: Da auf kollektiver Ebene alle *einer* sind, hat das auf personaler Ebene zur Folge, dass sich jeder Einzelne seines gleichgestellten Platzes innerhalb der Versammlung Christuskgläubiger sicher sein kann. Zugrundeliegender Bezugspunkt der personalen Identität ist dabei das *Sein in Christus* und somit die Partizipation an dessen heilsbringendem Kreuzestod, was für die Gläubigen konkret erfahrbare Konsequenzen nach sich zieht:

Die, die getauft sind, haben Christus angezogen und in ihm ihre Identität gewonnen (V. 26f.). Darum, so folgert Paulus, fallen in ihm alle Besonderheiten dahin, die sich zum Vorteil einzelner Gruppen, die in den Gemeinden vertreten sind, anführen ließen: ‚Nicht ist da Jude noch Grieche, nicht ist da Sklave noch Freier, nicht ist da männlich und weiblich. Alle nämlich sind einer in Christus.‘ Die Einheit der Gemeindeglieder aufgrund ihrer Christuskzugehörigkeit schließt ihre Gleichheit ein, die ethnische und soziale Unterschiede aufhebt.⁷⁰¹

Identität bei Paulus ist somit als etwas zu verstehen, das immer in Relation verstanden werden muss:

Sowohl die Bezeichnungen christlicher Identität als Sein in Christus und als Bestimmtsein durch den Geist als auch die relationalen Grundzüge des Glaubens und der Gerechtigkeit, das in dem Motiv der neuen Schöpfung⁷⁰² zum Ausdruck kommende Bezogensein auf den Schöpfer und die Familienmetaphern⁷⁰³ lassen erkennen, dass die Zugehörigkeit der Glaubenden, ihr Leben in Beziehungen konstitutiv für ihre Identität ist.⁷⁰⁴

Als sprachlich starkes Bild für diese Relationalität ist hier erneut auf die verschiedenen Familienmetaphern einzugehen, die die Beziehung des Einzelnen zu Gott, aber auch die Beziehung der Gläubigen untereinander beschreibt und deren Zusammengehörigkeit betont.⁷⁰⁵ Für die galatischen Gegner scheint die Identität der Gläubigen nur durch einen Bezug zu Tora und Gesetz korrekt ausgedrückt zu sein, für Paulus hingegen durch die Zugehörigkeit zu Christus, die sich in Glaube und Taufe rituell reproduziert. Aus den bisherigen Überlegungen zum Sein in Christus lässt sich

⁶⁹⁹ KÜGLER, *Respekt*, 111.

⁷⁰⁰ WOLTER, *Dumm und skandalös*, 210; ferner Portenhauser: „Die Identität der Glaubenden wird nicht mehr von diesen Differenzen, sondern von der Zugehörigkeit zu Christus bestimmt und ist insofern *καὴ κτίσις*.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 301f.

⁷⁰¹ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 176.

⁷⁰² Vgl. Gal 6,15.

⁷⁰³ So werden die Glaubenden etwa als „Söhne Abrahams“ (Gal 3,7) oder „Söhne Gottes“ bezeichnet.

⁷⁰⁴ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 240. Vgl. ferner FERGUSON, *Relational Anthropology*, 132: „In Paul, therefore, identity is shaped in a relational web; who one is, is determined by *whose* one is.“

⁷⁰⁵ Vgl. FERGUSON, *Relational Anthropology*, 131: „The most striking element of this language of belonging are the familial terms Paul uses to describe believers, including ‚sons of God,‘ ‚children of God‘ (Rom 8:14,17) and ‚brothers and sisters‘ (Rom 1:13; 7:1; 8:12; 1 Cor 1:1,10; etc.).“

schlussfolgern, dass auch in Wendungen, die mit einem Genitiv die Zugehörigkeit zu Christus unterstreichen, Identität ausgedrückt wird⁷⁰⁶, so etwa in Gal 3,29: *Wenn ihr aber des Christus (Χριστοῦ) seid, so seid ihr damit Abrahams Nachkommenschaft (σπέρμα) und <der> Verheißung gemäß Erben.* Auch hier scheinen sich Glaubenstraditionen einer kollektiven Identität in Christus abzuzeichnen, die sich bereits in Gal 3,26 gezeigt haben: Abrahams Söhne oder dessen Same zu sein und somit als Erbe seiner Verheißung zu gelten, wird durch die Zugehörigkeit zu Christus ermöglicht. Inwiefern Abrahams- und Gotteskindschaft zusammengehören, wird im Brief nicht genauer erläutert, beide teilen sich jedoch den gemeinsamen Ursprung des *Seins in Christus*. Lebensweltlich bedeutet diese gemeinsame Teilhabe an der Abrahamskindschaft eins: Heiden bleiben zwar weiterhin Heiden und Juden weiterhin Juden, genauso wie sich Geschlechtsspezifisches nicht ändert – individuelle Unterschiede und individuelle Identität gilt es ja schließlich nicht auszulöschen⁷⁰⁷ –, konkret treten diese sozialen und kulturellen Unterscheidungen, was ihre Bedeutung bei der Versammlung Christusgläubiger angeht, aber in den Hintergrund, sodass dadurch auch die Ekklesia ausgestaltet wird:

Die Ethik der egalitären Reziprozität steht bei Paulus im Lichte der Ekklesiologie, denn allein innerhalb der symbolischen Sinnwelt der Ekklesia finden sich die Angehörigen der christlichen Gemeinden in einer Relation zueinander vor, in der die alltagsweltlichen Statuszuweisungen

⁷⁰⁶ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 221f.

⁷⁰⁷ In Christus zu sein ist eine Sphäre, die für jeden zugänglich ist – alle sind dort *einer*. Das heißt aber nicht, dass alle dort unterschiedslos „über einen Kamm geschoren“ werden. Paulus betont gar die Notwendigkeit einer heterogenen Gemeinde, die jedoch in Hinblick auf ihre Individuen durch die absolut gleichwertige Geltung des Einzelnen ausgezeichnet wird. Verwiesen sei an dieser Stelle etwa auf die Metapher vom Leib und den Gliedern in 1 Kor 12,12-31. Dort beschreibt der Apostel die Vorstellung eines ekklesialen „Leibes“, der sich aus Menschen unterschiedlichster Talente und Begabungen als dessen Glieder zusammensetzt. Dadurch, dass er bei dieser Metapher betont, dass jedes einzelne Glied des Leibes gleichbedeutend ist, unterstreicht er somit die von ihm intendierte Gemeindestruktur, die sich durch radikale Gleichwertigkeit auszeichnet. Dass dabei vor allem die Stelle 1 Kor 12,13 an Gal 3,28 erinnert, wird aufgrund der parallelen Struktur deutlich: *„Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden, es seien Juden oder Griechen, es seien Sklaven oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt worden.“* Portenhauser verweist auf die vordergründig pneumatische Dimension der Passage im Ersten Korintherbrief und auf die betonte Zugehörigkeit zu Christus in Gal 3,28. Gleichzeitig zeigt die Autorin aber auch den pneumatischen Kontext des Galaterbriefes (vgl. Gal 3,1-5; 4,6) und den Christusbezug im Korintherbrief auf, da die Glaubenden dort als Leib Christi bezeichnet werden (vgl. 1 Kor 12,12-27). Sie kommt zu dem Schluss, dass sowohl das Pneuma als auch die Zugehörigkeit zu Christus zentrale Merkmale einer personalen Identität der Christusgläubigen sind, sodass sich diese beiden Dimensionen nicht widersprechen, sondern ergänzen, vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 342-344. Ferner konkretisiert sie in Bezug auf die Identität in Christus, die durch Vielfalt geprägt ist: *„Mit der [...] anhand von 1 Kor 12,12-31 vorgenommenen Verhältnisbestimmung zwischen der individuellen und der kollektiven Dimension personaler Identität in der Theologie des Paulus ist zugleich das Thema von Einheit und Pluralität aufgerufen, insofern Paulus zufolge Einheit und Vielfalt in der christlichen Gemeinde einander wechselseitig bedingen und ermöglichen.“*, a.a.O., 335. Unterschiede wie der zwischen Mann und Frau bestehen natürlich weiter, werden aber in deren sozialer Geltung anders wahrgenommen, da sich dieses Glied der Aufzählung in Gal 3,26-28 „auf eine Transformation überkommener sozialer Rollen bezieht, in diesem Fall auf die Rolle(n) der Frau in den Gemeinden. Die Parole hat damit keine Aufhebung oder Vergleichgültigung biologischer Unterschiede zwischen den Geschlechtern vor Augen, vielmehr eine ‚antipatriarchalische Stoßrichtung‘, OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 179; zur Bedeutung der Frauen als „Söhne Gottes“ ferner KÜGLER, *Sexualität, Macht, Religion*, 78: *„Unter den damaligen Bedingungen ist dieser Geschlechterwechsel der Frauen nicht frauenfeindlich, sondern der Beginn von etwas Neuem. Wenn nämlich auch Frauen ‚Söhne Gottes‘ sind, dann hat das Folgen für ihren Status in der Kirche, die als Ganzes den Messias verkörpert wie jedes einzelne Gemeindeglied. Mit ihrem männlichen Erlösungskörper sind sie in der Gemeinde als Christus-Körper kein Fremdkörper, sondern passen genau dazu wie die Männer.“*

suspendiert sind. Sie ist es, die den soziologischen und den theologischen Aneignungszusammenhang der ethischen Orientierung konstituiert, und dementsprechend findet die Paränese der egalitären Reziprozität ihr individuelles Profil dann auch darin, dass sie die Gemeinschaft sozial erfahrbar machen will: Das eingeforderte Handeln unterliegt keiner anderen Maßgabe als dass es der Forderung genügen muss, die Identität der Gemeinde Jesu Christi, alle alltagsweltlichen Ethos- und Statusdifferenzen überlagert, als solche zur Anschauung zu bringen.⁷⁰⁸

Das *Sein in Christus* eröffnet im Gegensatz zu diesen bisherigen Deutungsmustern einen Raum, in dem die genannten lebensweltlichen Unterscheidungen kein Gewicht mehr haben. Er definiert etwas grundlegend Neues, sodass der Apostel später im Brief gar von *neuer Schöpfung* spricht (vgl. Gal 6,15 καὴν κτίσις). Diese neue Schöpfung macht auch nicht vor der sexuellen Polarität der patriarchal geprägten paulinischen Umwelt Halt: „Es ist letztlich die im Ritual erfahrene vertikale Christuscommunitas, die die Geschlechterpolarität negiert. Die beiden Geschlechtern gleichermaßen offenstehende rituelle Partizipation an ihm neutralisiert gewissermaßen die sexuellen Distinktionen.“⁷⁰⁹ Das *Sein in Christus* umfasst die bisherige identitäre Bestimmung des Einzelnen, überbietet sie und deren kategoriale Maßstäbe gleichzeitig aber auch.⁷¹⁰ Dass diese egalitäre Gemeindestruktur einen spürbar positiven Einfluss auf die personale Identität von Nicht-Jüdinnen und Nicht-Juden sowie Sklavinnen und Sklaven hat, liegt auf der Hand.

c) Das gemeinsame Mahl als Ort, an dem sich der Glaube konkretisiert

Die Gleichwertigkeit der angesprochenen Gegensatzpaare bildet sich auf ekklesiologischer Ebene allen voran im Herrenmahl der Gemeinde ab und findet dort den Ort, an dem sie besonders umgesetzt werden kann. Dass gerade der Feier des gemeinsamen Mahls eine hohe identitäre Aufladung zukommt, wurde bereits in der Auseinandersetzung mit dem Antiochenischen Zwischenfall in Gal 2 überdeutlich. Besonders das Herrenmahl soll in den Augen des Paulus für die Gemeinde Christusgläubiger integrative Funktion haben, da es Menschen jüdischer und nicht-jüdischer Wurzeln im einenden Glauben an Christus verbindet und ein entscheidendes Element der kulturellen Formation bildet, in der die kollektive Identität in Christus lebensweltlich umgesetzt und real erfahrbar werden kann (Gal 3,28). Schließlich findet sich im Herrenmahl die materialetische Ebene, in der der Glaube an Christus dadurch sichtbar gemacht werden kann, dass man auch die anderen Gläubigen als Söhne Gottes und Abrahams annimmt. Das *Sein in Christus* ist somit zunächst auf symbolischer Ebene zu verstehen, strahlt jedoch konkret auf die personale Identität des einzelnen Gläubigen aus und wirkt spürbar auf sie ein, da die

⁷⁰⁸ WOLTER, *Identität und Ethos*, 152f. In Bezug auf die individuelle Identität in Christus schlussfolgert am Beispiel der Sklavinnen und Sklaven ZETTERHOLM, *Slave and Free*, 54: „Concentrating on slavery, we must conclude that Paul indeed recognizes the existence of this institution, and it would be a mistake to believe he argues for its termination. Paul’s revolutionary point is that from God’s perspective, things are not what they seem to be. In Christ, gender, ethnicity or social status no longer matter because in Christ everyone is placed on an equal footing.“

⁷⁰⁹ STRECKER, *liminale Theologie*, 389.

⁷¹⁰ Vgl. ESLER, *Conflict and Identity*, 360f.

Ekklesia der Ort ist, an dem die Partizipation aller Mitglieder an Christus durch die Aufhebung der etablierten gesellschaftlichen Gegensatzpaare abgebildet werden kann:

Als Ort sozialer Begegnung und Interaktion, und damit potentiell auch als Bezugsrahmen ethischen Nachdenkens, ist ohne Zweifel auch die frühchristliche ἐκκλησία anzusehen. Das Besondere dieses Begegnungsortes ist, dass er quer zu anderen Begegnungsorten steht, die sich etwa anhand sozialer, beruflicher, geschlechtlicher oder ethnischer Differenzierung abgrenzen lassen.⁷¹¹

Dass diese gemeinschaftsstiftende und verbindende Funktion den abgrenzenden Speisegeboten aus Gal 2,11-14 konträr gegenübersteht, wird umso klarer, wenn man sich die Konsequenz ins Gedächtnis ruft, die eine Fortführung solcher Gebote mit sich brächte. Dies würde nichts anderes als die Leugnung bedeuten, dass heidenstämmige Christuskgläubige zur Gemeinde als reale Expression der Gottesfamilie gehören können und dürfen, es käme einer Negierung ihrer Identität ἐν Χριστῷ und gleichzeitig eines Beharrens auf dem eigenen Status gleich, der anderen nicht zugänglich gemacht werden dürfe. Wenn sich somit jüdische Christuskgläubige unter Berufung auf das Gesetz von nichtjüdischen abgrenzen wollen und wenn durch ein solches Gesetz Gerechtigkeit käme – was sie natürlich nicht tut, da diese angesichts des Kreuzestodes nur in Christus zu erlangen ist – dann kann Paulus den irrationalen Schluss ziehen, dass Christus vergeblich gestorben und sein Tod wirkungslos geblieben sei (Gal 2,21).⁷¹² Durch den erlösenden Tod Christi, der allen und für alle gilt, sind Modelle, die qualitative Unterschiede bei den Gläubigen machen, überwunden.⁷¹³ In Christus hinein getauft (3,27 εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) und in Christus zu sein (3,28 ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) bedeutet zum einen *gleichwertig* zu sein – auf einen Begriff gebracht, verkündet Paulus hier einen „urchristlichen Egalitarismus“⁷¹⁴ – zum anderen ist dieses Sein in Christus auch Ausdruck der Gottessohnschaft⁷¹⁵, was einen zentralen Gedanken der kollektiven Identität

⁷¹¹ LÖHR, *Abendmahl und Ethik*, 8.

⁷¹² Mag diese Argumentation zunächst eher „verzweckt“ denn theologisch wirken, so sei an dieser Stelle auf Ebner verwiesen, der ein ähnliches Interesse an die Neue Paulusperspektive formuliert: „Können wir uns für Paulus vorstellen, dass er einfach auch ‚taktisch‘ argumentiert? Dass seine Argumentationen nicht immer und überall als ‚ewige Wahrheit über den Menschen‘ auszuschlachten sind, sondern Teile seiner Verteidigung einer Gruppe von Gläubigen sind, die bestimmte Eigenheiten jüdisch sozialisierter Menschen nicht mitmacht, weil das ihrer kulturellen Sozialisation einfach nicht entspricht. Andererseits: Den Ewigkeitswert von theologischer Argumentation ein wenig herunterhängen, hieße gleichzeitig: Fest davon überzeugt sein, dass Theologie auch etwas bewirken kann; dass im Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre Theologie treiben heißt: sich gegen die Ausgrenzung einer bestimmten religiösen Geschwistergruppe zu engagieren, durch theologische Argumentation etwas verändern zu wollen bzw. nachträglich etwas zu begründen, was ursprünglich vielleicht ein eher experimenteller Schritt war; im Fall des Paulus die Heidenmission ohne Beschneidungsforderung.“, EBNER, *Rechtfertigungslehre*, 103.

⁷¹³ Vgl. KÜGLER, *Hungrig bleiben*, 45f.

⁷¹⁴ KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, 53.

⁷¹⁵ Vgl. KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, 56. Dass auch Frauen „Söhne“ Gottes werden ist nicht nur der androzentrisch-inklusive Sprache der Zeit des Paulus geschuldet. Im Koinē-Griechisch sind bei männlichen Bezeichnungen von Gruppen nämlich auch Frauen stets mitgemeint. Vielmehr hat der Apostel aber den doppelten Identitätswechsel im Blick, der sich am Kreuz vollzieht, wenn Christus in die Rolle des Sünders schlüpft und am Kreuz für dessen Sünden stirbt, der gläubige Sünder jedoch in die Rolle Christi schlüpfen kann und sich somit der Vergebung seiner Sünden gewiss sein kann. Die Bezeichnung als „Kinder Gottes“ hätte diesen besonderen Akzent nicht in dem Maß hervorgehoben, weil es primär um die Sohnesbeziehung von Christus gegenüber Gott geht. Dass er nicht von „Töchtern“ Gottes spricht, ist der Tatsache geschuldet, dass er diese Bezeichnung nicht als Abwertung

in Christus offenlegt: alle sind *einer* (3,28d), die binär strukturierte Trias aus Jude und Grieche, männlich und weiblich sowie Sklave und Freier verliert als Kategorie jegliche Bedeutung (3,28a-c). In Gal 3,26-28 handelt es sich somit „um ein Taufbekenntnis, das den christlichen Glauben in nuce formuliert. Es hat damit den Rang eines frühen, aus apostolischer Urzeit stammenden Kerndogmas.“⁷¹⁶ Des Weiteren spiegelt dieser Ausdruck „sprachlich das Aufkommen einer christlichen Identität wider, die nicht mehr einfach als Teilmenge der jüdischen Identität definiert ist“⁷¹⁷ – es geht um die Entstehung von etwas Christusbezogenem oder – wenn man so will – die Ermöglichung, dass von hier aus etwas „Christliches“ entstehen kann, und zwar in dem Sinne, dass sich nun die Identität Christusgläubiger auch außerhalb des jüdischen „Way of life“ ausdrücken lässt. Der Glaube ist noch nichts spezifisch Christliches, da er doch von Juden- wie Heidenchristen gleichermaßen rezipierbar ist und in seiner Universalität als „identity marker“ im Vergleich zu Beschneidung und Toraobservanz in höherem Maße auf eine niederschwellige Integration der Heiden abzielt. In seiner allgemeinen Rezipierbarkeit stellt er ein zunächst unspezifisches Ethos dar, das sich außerhalb jüdischer „identity“ und „boundary markers“ befindet, und ebnet, indem er durch eine egalitäre Gemeindestruktur innerhalb der Ekklesia ausgestaltet wird, den Weg für eine integrativ gesteigerte kollektive Identität in Christus. Die Gottesfamilie ist also nicht nur eschatologisch zu verstehen, sondern hat – wie das Sein in Christus verdeutlicht – bereits zu Lebzeiten der Gläubigen real erfahrbare Konsequenzen, die sich als Konkretionen dieser eschatologischen Vorstellung in der erneuerten Gemeindestruktur ausdrücken: „The process set in motion in Galatians is not continued in practice, notably dietary practice or circumcision, and does not end up in the formation of a community of an ethnic kind [...] but in the arrival of an eschatological reality, of a nature that is primarily anthropological“⁷¹⁸. Waren Verheißung und Same Abrahams Glaubenstraditionen des Judentums, das sich als Gruppierung primordial codiert verstand, codiert Paulus den Zugang zu diesen Inhalten angesichts des Kreuzestodes Christi auf universalistische Weise. Dass die Galater in selbem Maße Adressaten der Verheißung sind wie die Juden, hat er an dieser Stelle eindrucksvoll dargelegt. Dadurch, dass sie sich aber, um diesen Status zu erlangen, nicht der Beschneidung zu unterziehen haben, da diese kategorial keinen Unterschied mehr macht, „eröffnet der Apostel eine Art anti-strukturelle Gegenwelt, innerhalb derer die ansonsten geltenden Distinktionen der Sozialstruktur außer Kraft gesetzt sind“⁷¹⁹. In genau diesem Gedankengut liegt der auf Entgrenzung abzielende Universalismus der paulinischen Verkündigung begründet, der Ausdruck einer

verstanden wissen wollte. Diese Gefahr bestand sprachlich zu dieser Zeit; wenn er also den Erlösungsstatus in Christus ausdrücken wollte, blieb ihm nur der Ausdruck der „Söhne Gottes“, vgl. a.a.O., 56-60.

⁷¹⁶ KÜGLER, *Geschlechter der Glaubenden*, 62, gegen STRECKER, *liminale Theologie*, 352f.

⁷¹⁷ HECKEL, *Identität des Christen*, 45.

⁷¹⁸ BUTTICAZ, *Paul and Ethnicity*, 324.

⁷¹⁹ STRECKER, *liminale Theologie*, 361.

kollektiven Identität ist, die ohne soziale oder ethnische Unterscheidungen auskommen und somit mögliche kulturelle Hindernisse entgrenzen soll (3,28a-c). Bieberstein fasst treffend zusammen:

Zugehörigkeitsmuster aufgrund von Abstammung oder Geburt ebenso wie traditionale Zugehörigkeitsmuster aufgrund der Einhaltung bestimmter Identitätsmarker wie Beschneidung werden aufgebrochen und kreativ uminterpretiert zu einer universalistisch kodierten Zugehörigkeit, die allein auf dem Vertrauen auf den Messias Jesus beruht und daher in gleicher Weise Raum bietet für Juden und Griechinnen, Versklavte und Freie, Frauen und Männer.⁷²⁰

Der Universalismus in der paulinischen Verkündigung trifft die Mitte der Gesellschaft und keine elitäre Gruppe, weswegen auch die „identity markers“ dieses Verständnisses von Identität dergestalt sind, dass sie eine Option für alle darstellen und niemanden *per se* ausschließen. Das *Sein in Christus* realisiert sich dabei zum einen durch eine egalitäre Gemeindestruktur, zum anderen auch zwischenmenschlich in der Liebe zum Nächsten⁷²¹, wobei beide Motive natürlich Hand in Hand gehen. Was das konkret bedeutet, formuliert Schnelle: „Die durch die Taufe gewährte Statusveränderung schließt eine Transformation der realen Sozialbeziehungen mit ein!“⁷²² Getauft zu sein wurde gesellschaftlich spürbar und an Christus zu partizipieren wird an dieser Stelle also auch konkret erfahrbar. Der Glaube verbleibt niemals lediglich auf der Ebene eines theoretischen Konstruktes, sondern hat immer eine konkrete Dimension. Kollektive Identität ist zwar symbolisch zu verstehen, hat in dieser symbolischen Funktion aber Einfluss auf die Realität und ist zudem immer nur so stark, wie sie Denken und Handeln der Menschen beeinflussen und motivieren kann. Das heißt, dass es lebensweltlich auch erfahrbar sein muss, in Christus zu sein, und dass wiederum jene, die sich in Christus wännen, dies auch konkret umzusetzen haben. Dass diese direkten Bezüge auf den Einzelnen entscheidend für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums sind, fasst Schnelle zusammen: „Gottes Heilshandeln in Jesus Christus kann in seiner Universalität nur geglaubt werden, wenn es in der Partikularität der eigenen Existenz erfahren wurde.“⁷²³ Dem Glauben an Christus und der Taufe auf dessen Namen schreibt Paulus die Funktion zu, „innerhalb der Gemeinde Jesu Christi über alle alltagsweltlichen Differenzen – und das heißt: über alle ethnischen, sozialen und

⁷²⁰ BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 261. Ähnlich schlussfolgert auch STRECKER, *liminale Theologie*, 359: „Auf diese Weise reißt er ethnisch-soziale Trennmauern ein und ebnet einer egalitären Gemeinschaft den Weg, in der Beschnittene und Unbeschnittene auf der gemeinsamen Basis des Christusglaubens gleichrangig nebeneinander stehen, einer Gemeinschaft, in der Hierarchisierungen zwischen den Ethnien, wie sie der Vollzug des jüdischen Beschneidungsrituals an Heiden unweigerlich implizieren würde, nicht länger von ausschlaggebender Bedeutung sind.“

⁷²¹ Durch die Taufe sind soziale Gegensatzpaare aufgehoben. Paulus nennt etwa die Paare Jude – Grieche, Sklave – Freier und männlich – weiblich. Letztgenanntes Paar ist aus traditionell jüdischer Sicht bemerkenswert, weil die Frau dem Mann in der patriarchalen Gesellschaft der Antike unterlegen galt und nicht voll zum Kult befähigt war, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 303f.

⁷²² SCHNELLE, *Leben und Denken*, 303. Die Taufe hat somit zwei Dimensionen: Zum einen hat der Getaufte eine Gemeinschaft mit Christus, zum anderen äußert sich das Getauftsein auch empirisch durch Denken, Fühlen und Handeln des Täuflings. Gemeinschaft mit Christus zu haben, wirkt sich demnach auch lebensweltlich erfahrbar auf den Täufling und seine Mitmenschen aus, nicht zuletzt dadurch, dass durch die Taufe ein ganz konkreter Ort gegeben wird, in dem der Mensch diesen Statuswechsel auch gesellschaftlich wirksam vollziehen kann, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 304.315.

⁷²³ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 483f.

rechtlichen Unterschiede mit ihren jeweiligen Statuszuweisungen und Ethos-Erwartungen – zu dominieren⁷²⁴. Lebensweltlich verankert und regelmäßig umgesetzt wird diese neue Gleichbedeutung in Christus durch die Gemeinde im Gottesdienst. Innerhalb des Gottesdienstes konnten „die an Jesus Christus Glaubenden und auf ihn Getauften zur Anschauung bringen und erfahren [...], dass es „in Christus“ nicht ‚Juden noch Griechen gibt, nicht Sklave noch Freier und nicht männlich noch weiblich‘ (Gal 3,28)⁷²⁵. Hier gestaltet sich der Ort, an dem man die Auflösung sozialer oder ökonomischer Strukturen der damaligen Lebenswelt umsetzen konnte, aber auch umzusetzen hatte. Paulus reicht es in den Ausführungen des Galaterbriefes jedoch nicht, die Stellung der Heidenchristen nur innerhalb der Ekklesia zu sichern. Er geht darüber hinaus und „problematisiert mit seiner Fundamentalkritik die Bedeutung der Tora für die Judenchristen“⁷²⁶, indem er die Antithese von νόμος und πνεῦμα vorbringt und damit das Miteinander von Toraobservanz und Christusglaube aufkündigt.⁷²⁷ Seine „Kritik“ am Gesetz gilt es somit nicht nur – wie es manche Vertreter⁷²⁸ der New Perspective fordern – auf sozial-ethnischer Ebene zu deuten, vielmehr ist sie die Konsequenz seines universalistischen Programms bei der Integration von Heidenchristen, in dem kein Platz für „identity markers“ ist, die die integrativ gesteigerte kollektive Identität in Christus gefährden. Dass er dieses Programm in aller Deutlichkeit formuliert, ist wohl auch der Tatsache geschuldet, dass er sich von der Position seiner Gegner klar abgrenzen will.

d) Das Gesetz im Hinblick auf die integrativ gesteigerte kollektive Identität in Christus

Im Licht dieses universellen Verständnisses lassen sich bisherige Aussagen des Apostels besser erschließen, denn in Hinblick auf das Gesetz hat dieses Verständnis von Identität verschiedene Auswirkungen. Resümiert man das bisher Behandelte, fällt auf, dass das Gesetz nichts zu den Glaubenstraditionen und somit zur personalen Identität Christusgläubiger beiträgt: Es ist nicht Ursprung des Geistes (3,1-5) und auch nicht relevant dafür, an der Verheißung und dem Segen Abrahams Teilhabe zu erlangen (3,6-9), sondern einzig der Glaube ist in dieser Hinsicht relevant. Dass sich Gesetz und Glaube als zwei Wege prinzipiell ausschließen, liegt vornehmlich daran, dass Paulus den Menschen stets in Relation verstanden weiß, entweder zum Gesetz und dem Machtbereich der Sünde oder zu Christus, der einen Raum der Freiheit für die Gläubigen eröffnet. Das Gesetz wird deshalb innerhalb dieser Argumentation antithetisch dem Glauben gegenübergestellt, da es als Bestandteil einer differenten kulturellen Formation ein distinktives Verständnis von der kollektiven Identität Christusgläubiger ausdrückt. Scheinen die paulinischen Gegner die Ansicht zu vertreten, dass die Menschen in die

⁷²⁴ WOLTER, *Identität und Ethos*, 141.

⁷²⁵ WOLTER, *Identität und Ethos*, 154f; angemerkt sei an dieser Stelle zudem, dass diejenigen Handlungen, die für das christliche Ethos spezifisch gewesen wären, stets *außeralltägliche* Handlungen wären, wohingegen viele jüdische „identity markers“ und „boundary markers“ von alltäglicher Natur wären, vgl. a.a.O.

⁷²⁶ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 313.

⁷²⁷ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 313.

⁷²⁸ An dieser Stelle seien etwa Sanders und auch Dunn erwähnt.

Gottesfamilie durch die Einhaltung des Gesetzes integriert werden⁷²⁹, sieht Paulus diese Integration durch den Glauben und die Taufe bereits gelungen⁷³⁰ und durch den in der Liebe wirksamen Glauben sowie den Gottesdienst in der Gemeinde konkret bestätigt und lebensweltlich schon jetzt verwirklicht. Paulus hat an dieser Stelle schlichtweg ein anderes Verständnis von kollektiver Identität, da er im Unterschied zu seinen Gegnern Christus stärker in das Zentrum positioniert und auch die kulturelle Formation allein auf ihn ausrichtet. Das Gesetz in seiner Rolle als „identity marker“, wie es auch nach dem Kreuzestod Christi allen voran die galatischen Fremdmisionare zu predigen scheinen, wird vom ethnisch unspezifischen und von jedermann rezipierbaren Glauben abgelöst, wodurch eine universal zugängliche Form kollektiver Identität in Christus unterstützt wird: „Die *spezifischen Identitätsmerkmale Israels* haben somit für Paulus *ihre soteriologische und ihre (in einer gemischten Gemeinde trennende) ekklesiologische Bedeutung verloren*“.⁷³¹ Identitär in Erscheinung tritt nicht das trennende Gesetz, sondern nur der einende Glaube. Der νόμος unterscheidet sich als Bestandteil einer kulturellen Formation aber auch substantiell vom Glauben: Erstgenannter befindet sich im Gegensatz zum Glauben auf einer Ebene des Tuns, wohingegen der Glaube auf einer den Geist betreffenden, über das Handeln hinausgehenden Ebene zu verorten ist und nach konkreter Ausgestaltung strebt. Gesetz und Glaube als Heilsweg schließen sich gegenseitig kategorisch aus, ein Nebeneinander dieser beiden Wege ist nicht möglich. Paulus möchte dadurch in aller Deutlichkeit ausschließen, „dass Gerechtigkeit διὰ νόμου (Gal 2,21) oder ἐκ νόμου (Gal 3,21) käme“⁷³². Das wird allein schon durch den Geistempfang der Galater bestätigt: „Beschneidung und Gesetz/Tora gehören *nicht zur soteriologischen Selbstdefinition des Christentums*, weil sich Gott unmittelbar in Jesus Christus offenbarte und die Getauften und Glaubenden in der Geistgabe an diesem Heilsereignis partizipieren“⁷³³. Angesichts der Tatsache, dass das Gesetz

⁷²⁹ Die Rolle der Eingliederung in die Gottesfamilie respektive ins Gottesvolk, die das Gesetz im Judentum ausfüllt, lässt sich auch in Hays' Aufsatz über den Römerbrief erkennen. Für den Galaterbrief gilt, dass es – wenn man begrifflich nah am Text bleiben möchte – um die Teilhabe an der Gottes- und Abrahamsohnschaft geht. Diese Eingliederung gestaltet sich aber nicht durch das Gesetz, sondern einzig durch den Glauben an Christus, was durch die Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus (3,26-29) und durch die antithetische Struktur von Glaube und Gesetz im gesamten dritten Kapitel des Briefes entfaltet wird.

⁷³⁰ Sanders benutzt die Formulierungen „*staying in*“, also dem Anschluss zum Glauben, und „*getting in*“, das heißt dem Verbleib in selbigem, vgl. SANDERS, *Palestinian Judaism*, 17. Er geht dabei von einer Grundstruktur des jüdischen Glaubens aus („Common Judaism“), die er als „Bundesnomismus“ beschreibt. Konstitutiv für das Heil ist hier die Erwählung durch Gott, das Darinbleiben wird durch die Einhaltung der Tora gewährleistet. Dadurch versteht er das antike Judentum vielmehr als eine Religion der Gnade als des Tuns. Die paulinische Sicht des Heils interpretiert Sanders analog zum Bundesnomismus. Der Autor geht hierbei aber wohl von einem zu einheitlichen Bild des antiken Judentums aus und missachtet die hohe soteriologische Funktion, die der Tora durchaus zugesprochen wurde, wenn es etwa um das Endgericht geht, vgl. FREY, *Judentum*, 57-59. Bachmann versteht das Gläubig-werden als das rettende und rechtfertigende Moment, nicht die gläubige Haltung eines Menschen. Diesem Gläubig-werden solle ein angemessenes Glaubensleben entsprechen, das vor allem durch die Liebe zum Nächsten geprägt sei, vgl. BACHMANN, *Identität*, 583.

⁷³¹ FREY, *Judentum*, 55; ferner schlussfolgert Wolter, dass „der Christus-Glaube das zentrale Identitätsmerkmal der christlichen Gemeinden“ ist, WOLTER, *Grundriss*, 408; vgl. des Weiteren Spaeth: „Paulus sieht im Glauben an Jesus Christus das identitätsstiftende Merkmal für den Einzelnen und die Gemeinde.“, SPAETH, *Glaube*, 397.

⁷³² SÖDING, *Glaube*, 183.

⁷³³ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 307.

dennoch lebensstiftend verstanden werden kann⁷³⁴, gibt Paulus zwei indirekte Erklärungen, worin begründet liegt, dass diese Kraft des Gesetzes nicht zum Tragen kommt. Das liegt einerseits daran, dass niemand das Gesetz in seiner Gesamtheit erfüllt und deswegen über jeden der Fluch des Gesetzes verhängt wird – es scheitert also am Menschen (3,10-14), andererseits ist es im qualitativen Unterschied von Gesetz und Glaube begründet: Das Gesetz tut man und es wirkt deshalb vor allem als eine auf das menschliche Tun abzielende Größe, sodass dort auch der Angriff der Sünde möglich ist. Der Glaube hingegen übersteigt diese Ebene des Tuns, weswegen ersteres auf einer anderen Ebene oder gar in einer anderen Dimension anzusiedeln ist als das bei letzterem der Fall ist (Gal 3,12).⁷³⁵ Der Glaube hat dabei immer dem Anspruch zu genügen, dass in ihm erkennbar wird, „dass die Zugehörigkeit zu Jesus Christus eine Sozialität stiftet, die alle kulturellen Unterschiede [...] übergreift und die Kirche Jesu Christi in der Welt im Sinne von Phil 2,15 ‚strahlen‘ lässt“⁷³⁶. Er verweilt damit nicht auf theoretischer Ebene, sondern verlangt nach Konkretion.

Die antithetische Anordnung der beiden Begriffspaare *Gesetz versus Glaube* und *Fleisch versus Geist* lässt im Argumentationsduktus von Gal 3 somit „die theologisch grundierten Erfahrungsgrößen ‚Glaubenspredigt‘ und ‚Gesetzeswerke‘ als Aktualisierungen der großen theologischen Doppel-Antithese von Gesetz/Fleisch versus Glaube/Geist erscheinen“.⁷³⁷ An dieser Stelle, in der es konkret um die Zugehörigkeit zur Gottesfamilie geht, sticht die „Glaubenskarte“ des Paulus also das Gesetz und dessen Werke aus. Das liegt im Kern der Sache daran, dass Paulus diese und die Gemeinschaft der Christusgläubigen als deren lebensweltlichen Ausdruck durch eine andere kulturelle Formation reproduziert sieht, als es etwa auch die galatischen Agitatoren zu tun scheinen, was in der Passage 3,26-29 deutlich hervortritt. Der Apostel weist bei der Integration in die Gruppe der Christusgläubigen den Glauben und die Taufe als gemeinsame Optionen aus und koppelt auch Glaubenstraditionen wie die Abrahams- und Gottessohnschaft daran. In jüdischer Tradition, aus der diese Traditionen stammen, richtet man den Blick eher nach hinten auf einen gemeinsamen Ursprung, lebt in der Gemeinschaft mit „identity“ und „boundary markers“, zu denen etwa das Gesetz gehört, und codiert die eigene Identität primordial, von einem gemeinsamen Ursprung aus. Die galatischen Gegner scheinen sich bei der Integration in die Gruppe Christusgläubiger an der kulturellen Formation des Judentums zu orientieren. Ihr Programm sieht daher vor, dass auch Beschneidung und Gesetz als zentrale Bestandteile zur kulturellen Formation Christusgläubiger hinzutreten sollen, was Klaiber als „äußere Linie“ der gegnerischen Argumentation bezeichnet. Paulus tritt dieser „äußeren Linie“ entschieden entgegen. Da seine Mission beschneidungsfrei ist, was er zu Beginn von Gal 2 bereits zweifelsfrei klargestellt hat, kann

⁷³⁴ Paulus zitiert in Gal 3,12 etwa Lev 18,5 und spielt auf die lebensstiftende Kraft des Gesetzes direkt an: Wer seine Gebote „getan hat, wird dadurch leben“, vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 208.

⁷³⁵ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 208f.

⁷³⁶ WOLTER, *Identität und Ethos*, 168.

⁷³⁷ WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 133.

aus Sicht des Paulus etwa der νόμος nach dem Kreuzestod Christi weder identitätsstiftend noch heilsrelevant sein, wenn das Evangelium für alle gelten soll. Es gilt aus Sicht des Apostels somit, die „Zugangsbedingungen“ für heidnische Christusgläubige zu ändern, wenn sie an Beschneidung und Toraobservanz – und somit an traditionell jüdischen „identity“ und „boundary markers“ – vorbei vollgültige Mitglieder der Gottesfamilie werden sollen, deren reale Gestalt es in der Ekklesia zu verkörpern gilt. An dieser Stelle befindet sich der *Sitz im Leben* der Galater: „In Galatians Paul’s major concern is to defend his doctrine of justification by faith as a means of including the gentiles in the Israel of God, and he violently rejects anything that threatens that notion and that inclusion.“⁷³⁸ Diese neue Identität in Christus gilt es auch mit einem neuen Initiationsritus, also neuen Bestandteilen einer kulturellen Formation als Zeichen einer neuen symbolischen Sinnwelt – und eben nicht mit der Beschneidung –, nach außen sichtbar zu machen. Für die Heidenchristen, die nie an jüdische Ritualgesetze gebunden waren, hieß das, dass sie sich nicht beschneiden lassen mussten, um *in Christus sein* zu können. Wer wie die Gegner des Paulus in Galatien auch nach dem Kreuzesgeschehen etwas außerhalb von Christus als heilsrelevant einstuft, missversteht von Grund auf die Bedeutung und Wirkung des Kreuzestodes und leugnet dessen Strahlkraft. Die Optionen der galatischen Christusgläubigen, die sie dazugehören ließen, waren nicht die Beschneidung und Einhaltung des Gesetzes, sondern Glaube und Taufe, was noch einmal in Gal 4 unterstrichen wird.⁷³⁹ Da in Galatien anscheinend die Beschneidung und Einhaltung der Tora auf die Tagesordnung gesetzt werden, muss Paulus eingreifen, um den Stellenwert dieser jüdisch verwurzelten Traditionen für Christusgläubige zu bestimmen.

e) Die exklusive Seite der integrativ gesteigerten kollektiven Identität in Christus

Weil nach dem Kreuzestod Christi der Glaube ein entscheidendes Kriterium für die personale und kollektive Identität Christusgläubiger ist, haben Tora beziehungsweise Gesetz keinen Einfluss darauf. Die Absage an diese beiden traditionell jüdischen „identity markers“ ist die exklusive Seite des paulinischen Verständnisses von der Gottes- und Abrahamskindschaft und der integrativ gesteigerten kollektiven Identität in Christus.⁷⁴⁰ Seine exklusive Seite bezieht sich aber nicht auf einen Ethnos, wie das bei seinen

⁷³⁸ BOYARIN, *Radical Jew*, 184. Aus demselben Grund relativiert der Apostel auch den Marker der Beschneidung: „Wie aber zumal Tonfall und Polemik des Galaterbriefes bekunden (vgl. bes. Gal 1,6-9; 5-12) war er entschlossen, die Communitas aus Heiden und Juden auf Biegen oder Brechen zu verteidigen.“, STRECKER, *liminale Theologie*, 361.

⁷³⁹ Vgl. KÜNG, *Judentum*, 459-463.

⁷⁴⁰ Schnelle beschreibt die exklusive Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre: „Auf soziologischer Ebene zielt sie auf die Gleichberechtigung der Heidenchristen; sie sichert ihnen als Glaubende und Getaufte angesichts der judaistischen Infragestellung die uneingeschränkte Zugehörigkeit zum auserwählten Gottesvolk. Theologisch negiert die exklusive Rechtfertigungslehre nicht nur jede soteriologische Funktion des Gesetzes/der Tora und präzisiert ihre ethische Relevanz im Liebesgebot; sie entschränkt jegliches partikulare bzw. nationale Erwählungsbewusstsein und formuliert ein universales Gottesbild: Jenseits von Rasse, Geschlecht und Nationalität schenkt Gott jedem Menschen im Glauben an Jesus Christus seine die Sündenmacht überwindende Gerechtigkeit.“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 504.

Gegnern der Fall zu sein scheint, wenn sie Heidenchristen aufgrund ihrer Herkunft nur unter Auflagen am gemeinsamen Mahl teilhaben lassen oder zu Beschneidung und Toraobservanz drängen. Vielmehr ist die exklusive Seite seiner Verkündigung gegen jene Christusgläubigen gerichtet, die eine kulturelle Formation propagieren, welche mit der kollektiven Identität in Christus nichts zu tun hat.⁷⁴¹ Die Abgrenzung als Konsequenz seines universalistisch verstandenen Zugangs ist daher nicht gegen Merkmale gerichtet, die die individuelle Identität einer Person betreffen, sondern gegen das ethische Profil einer Gruppe, das auf ein anderes Programm bei der Integration von Heiden in die Gruppe Christusgläubiger verweist. Sanders bringt diese paulinische Logik markant auf den Punkt:

Wenn jemand sagte: ‚Du mußt Jude werden, indem du die Beschneidung, die Speisevorschriften und den Sabbat annimmst‘, erwiderte Paulus: ‚Wer die Beschneidung annimmt, sagt sich los.‘ Wenn statt dessen jemand fragte: ‚Paulus, wie steht es mit der Beschneidung?‘, war seine Antwort: ‚An und für sich spielt sie keine Rolle.‘⁷⁴²

Die exklusive Seite, die sich zwangsläufig auch aus dem paulinischen Universalismus ergibt, ist deshalb auch nicht ethnozentrischer Natur, wie das im Antiochenischen Zwischenfall auf Seiten derer, die die Gemeinschaft verweigern, der Fall zu sein scheint. Vielmehr ist der Impetus, der sich bei der paulinischen Mission finden lässt, der der Entgrenzung und nicht der Abgrenzung. Der exklusiven Seite geht also die integrative Seite seines Verständnisses voraus, nämlich die universale Zusage der Gottes- und Abrahamssohnschaft an *alle* Christusgläubigen – unabhängig von Beschneidung und Gesetz als „identity markers“. Dass er Beschneidung und Gesetz als Bestandteile einer kulturellen Formation ablehnt, ist Ergebnis und Konsequenz der Tatsache, wie er die Gruppe der Christusgläubigen codiert versteht. Dabei fungiert das *Sein in Christus* als Gegenteil einer Negativ-Identität, die sich durch Absonderung von anderen konstituiert. Christusgläubige sind mehr als nur nicht-jüdisch oder nicht-heidnisch und somit auch mehr als eine negative Nicht- oder Anti-Identität, die sonst für nichts weiter als eine Rebellion gegen bestehende Traditionen hätte gewertet werden können und Gefahr gelaufen wäre, die Form einer distinktiv gesteigerten Identität anzunehmen.⁷⁴³ Dagegen gibt der Apostel mit der Formulierung des *in-Christus-Seins* dem langen Prozess der Ablösung der Christen, der in den nächsten Jahrhunderten folgen wird, „kategoriale Vorgaben, in denen mit zum Teil erheblicher zeitlicher Verzögerung die Differenz der christlichen Gruppe gegenüber dem Judentum erfasst werden

⁷⁴¹ Das wird auch in der Allegorie von Sara und Hagar (Gal 4,21-31) deutlich, indem dort das Prinzip, sich dem Gesetz zu unterwerfen, kritisiert wird und eben nicht der jüdische Ethnos *per se*, vgl. CHRISTIANSEN, *Covenant*, 247.

⁷⁴² SANDERS, 82, zitiert nach STRECKER, *liminale Theologie*, 360f. Strecker präzisiert dazu weiter: „In beiden Fällen verliert die περιτομή indes ihren zentralen Differenzcharakter. Gerade auch als Adiaphoron unter Christusgläubigen ist sie nicht länger Signum ethnischer Exklusivität; sie büßt auch hier ihr hierarchisierendes Klassifikationspotential ein. Mit solcher Relativierung der περιτομή eröffnet der Apostel eine anti-strukturelle Gegenwart, innerhalb derer die ansonsten geltenden Distinktionen der Sozialstruktur außer Kraft gesetzt sind.“

⁷⁴³ Vgl. KOCÚR, *Religious Identity*, 88: „When Paul refutes the religious, legal and individual differences as the identity markers, he can not do it without being able to provide the features for a new identity. Otherwise a new identity would be just a rebellious one. The act of putting on Christ is for Paul a sign of a new identity as a new distinctive mark of all who participate in faith in the sonship of Jesus Christ.“

konnte⁷⁴⁴. Zentral für die Identität der Gläubigen ist Jesus Christus, der „im Neuen Testament das Grundmoment christlicher Identitätsformung“⁷⁴⁵ bildet. Es geht Paulus somit darum, dass sich Christusgläubige nicht durch das definieren, was sie *nicht* sind, sondern vielmehr durch das, *was* sie sind: Sie sind *in Christus* und partizipieren somit auch am heilsvollen Kreuzesgeschehen und allen Glaubenstraditionen, die Abraham verheißen sind, da Christus dessen Same ist, erlangen in ihm als Brennpunkt Zugang zu einer kollektiven Identität, die sich in den „identity markers“ Glaube und Taufe reproduzieren lässt, und können in der Gemeinde mit dem Selbstverständnis auftreten, Sohn Gottes zu sein, woraus sich für ihre personale Identität eine gleichwertige Position innerhalb der Ekklesia ergibt. Der Jude Paulus beschreibt somit „in einer prinzipiell jüdischen Konfiguration eine völlig neue, nicht-binär konstituierte Gemeinschaft gemischter Identitäten“⁷⁴⁶, deren Charakteristikum die messianische Solidarität untereinander ist, in deren Licht alle hierarchischen Unterscheidungen überschritten, die sozialen Standards ihrer Zeit für ungültig erklärt und letztlich hinter sich gelassen werden.⁷⁴⁷ Sein Ziel ist dabei die Konstruktion einer gemeinschaftlichen und *positiven* Identität, in der die etablierten Strukturen seiner Zeit überholt sind, sodass sich das Sein in Christus auch auf Ebene personaler Identität für jeden erfahrbar ausdrückt.⁷⁴⁸ Paulus sieht in Christus die bisher gültigen und etablierten Kategorien, in denen gesellschaftliche Unterscheidungen vorgenommen wurden, als aufgehoben an und zeigt, dass „die christliche Identität nicht als eine Größe bestimmt [ist], die zu Juden und Heiden als etwas Drittes hinzutritt, sondern *jenseits* dieser Unterscheidung angesiedelt werden soll“⁷⁴⁹. Dass aber auch ein integrativ verstandenes Programm zwangsläufig jene exkludiert, die selbst die Identität in Christus anders verstanden wissen wollen, ist dessen notwendige Konsequenz. So kann Wolter diesbezüglich schlussfolgern: „Integraler Bestandteil dieses theologischen Konzepts ist darum auch eine radikale theologische Depotenzenierung der Tora.“⁷⁵⁰ Ähnlich gestaltet sich die Interpretation auch bei

⁷⁴⁴ HECKEL, *Identität des Christen*, 64.

⁷⁴⁵ SCHOLZ, *Christliche Identität*, 69.

⁷⁴⁶ KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 98. Die Bestrebungen des Paulus in Bezug auf die sozialen Begebenheiten seines lebensweltlichen Umfeldes bezeichnet Asano als „anti-strukturell“: „Paul’s effort to construct community-identity should be understood as an anti-structural response to the wider structural context.“, ASANO, *Community-identity*, 205.

⁷⁴⁷ Vgl. KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 98f.

⁷⁴⁸ Ein Aufrechterhalten von traditionellen jüdischen Identitätsmarkern innerhalb des Christusb Glaubens hätte jene, die diese Marker nicht haben, zwangsläufig degradiert, was dem auf Gleichbedeutung abzielenden Bild von Identität widerspricht, das Paulus in Gal 3,26-28 zeichnet: „Paul, in his retrospective narration of the historical events of the Jerusalem meeting and the incident at Antioch, warned the Galatian community members who were confused by the circumcisers that community construction on the basis of a core ethnic sentiment would be unacceptable, because its effect at best was to render Gentile community members second-class citizens and would exclude those members who were uncircumcised from the people of God as secondary attachments of sympathizers.“, ASANO, *Community-identity*, 227.

⁷⁴⁹ WOLTER, *Geschlecht*, 295f; ferner konkretisiert Portenhauser: „Vieler mehr werden durch den Glauben an Christus die bisherigen Unterscheidungskategorien aufgehoben, weil durch den Inhalt dieses Glaubens, nämlich das Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, alle bislang gültigen menschlichen Maßstäbe ad absurdum geführt werden.“, PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 295.

⁷⁵⁰ WOLTER, *Identität und Ethos*, 141.

Christiansen: „In short, by using a number of terms, Paul draws out the positive consequences of building on Old Testament traditions, reinterprets identity in relation to faith in Christ; but he is thereby forced into some negative statements of an exclusive nature.“⁷⁵¹ Eine dieser negativen Konsequenzen exklusiver Natur ist die Depotenziierung der Tora; die Absicht dahinter ist jedoch nicht, die jüdische Glaubensstradition in Abrede zu stellen, sondern heidnische Christusgläubige ohne die Auflage der Beschneidung im Sinne einer Entgrenzung teilhaben zu lassen – oder anders formuliert: Der in der Ekklesia umzusetzende Glaube ist Ausdruck einer kulturellen Formation, die für ein universalistisches Identitätsverständnis steht und somit in Konkurrenz zum Gesetz treten muss, wenn dieses Ausdruck eines Identitätsverständnisses ist, das den Zugang für heidnische Christusgläubige erschwert oder gar verwehrt.

Im Lauf von Gal 3 werden in verschiedenen Dimensionen personaler und kollektiver Identität sehr vielschichtige und weitreichende Aussagen auf sehr konzentrierte Weise getätigt, die auf ihre prägnante Darstellung in Gal 3,26-29 zulaufen. Kraus betont in derselben Stoßrichtung, in Gal 3,26-29 erfahre „die paulinische Ekklesiologie in ihrer christologischen Begründung (εἰς ἐν Χριστῷ), ihrer erwählungsgeschichtlichen Verankerung (τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα) und ihrer eschatologischen Ausrichtung (κληρονόμοι) ihren prägnanten und konzentrierten Ausdruck“⁷⁵², sodass in den wenigen Versen bereits verschiedene Glaubensstraditionen aufgezeigt werden, durch die sich die kollektive Identität in Christus auszeichnet und sich das paulinische Programm charakterisieren lässt: die Gottessohnschaft durch Glauben (3,26), die Anteilnahme an der Verheißung Abrahams als dessen Erbe (3,29) und die Partizipation im Christusgeschehen (3,28), die in Hinblick auf die personale Identität der Christusgläubigen ein Prinzip von Gleichwertigkeit in der Gemeinde mit sich bringen. Der Brief ist vor diesem Hintergrund „nicht nur Instrument eines soteriologisch motivierten Konfliktmanagements, sondern auch das Vermittlungsmedium eines christologisch fundierten Modells ekklesiologischer Identität“⁷⁵³. Paulus gliedert die galatischen Gemeindemitglieder in die Segensgeschichte Gottes mit den Menschen ein, indem er die Abrahamssohnschaft eng mit dem Glauben jedes Einzelnen verknüpft und diese nicht von Beschneidung oder Toraobservanz abhängig macht (3,6-9). Dies lässt den Schluss zu, dass die paulinischen Gegner den Galatern wohl genau diesen Entwurf in Aussicht stellen, jene

⁷⁵¹ CHRISTIANSEN, *Covenant*, 234.

⁷⁵² KRAUS, *Volk Gottes*, 206; dazu auch Schnelle: „Der Glaube als von Gott ermöglichte menschliche Haltung gewährt Anteil am Heilsgeschehen. Dieser Glaube ist wie sein Inhalt universal, an keinerlei ideologische Vorbedingungen gebunden und als Gottes Geschenk menschliche Entscheidung. Im Glauben erfährt der Mensch eine Neubestimmung, in der Sündenvergebung der Taufe erfolgt seine Gerechtmachung. Das daraus resultierende Gerechthein wird schon in der Tradition nicht als Habitus verstanden, vielmehr als eine dem vorausgehenden göttlichen Handeln entsprechende Aufgabe. Der von Paulus kontextuelle Taufbezug betont den ekklesiologischen Ort der Gerechtigkeit Gottes. Die Gemeinde der Getauften ist die Gemeinschaft der im Glauben Gerechtfertigten.“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 484; die Motive von Segen und Verheißung für Christusgläubige klingen zudem schon in Gal 3,14 als positive Interpretation des Kreuzestodes an: „damit der Segen Abrahams in Christus Jesus zu den Nationen kam, damit wir die Verheißung des Geistes durch den Glauben empfangen.“

⁷⁵³ HOEGEN-ROHLS, *Augenblickskorrespondenz*, 62.

Teilhabe am ἔθνος Ἰουδαίων durch eben diese traditionell jüdischen „identity markers“ – und somit auch durch eine andere kulturelle Formation – zu erlangen. Sie scheinen auf die Frage, wie man Anteil am Erbe und Segen Abrahams erlangt, mit Gen 17 zu argumentieren, dass nur Beschnittene in den Bund, den Gott mit Abraham geschlossen hat, aufgenommen werden und dessen Erbe erlangen. Paulus versteht diesen Bund aber im *Glauben* Abrahams begründet (Gen 15,6), weswegen Gott jenen letztlich mit ihm geschlossen hat (vgl. Gen 15,18).⁷⁵⁴ Er begegnet der Argumentation seiner Gegner damit, dass er die Abrahamskindschaft heilsgeschichtlich für Nicht-Juden ohne deren Zusatzbedingungen öffnet. An dieser Stelle lässt sich besonders deutlich erkennen, dass Paulus mit dem *Sein in Christus* keine Grundstruktur von kollektiver Identität beschreibt, sondern eine Steigerung, baut er doch auf traditionell jüdischen Glaubenstraditionen auf und interpretiert den Zugang zu diesen allerdings nicht primordial codiert. Denn das Besondere ist, dass er dies sogar bei Inhalten versteht, die begrifflich auf eine primordiale Codierung verweisen. Dazu gehört etwa Begriffe wie die „Sohnschaft“ Gottes und der „Same“ Abrahams (3,16). Können diese Inhalte dem Begriff nach nur primordial codiert sein, versteht Paulus die Schar der Christusgläubigen durch den Glauben und den Initiationsritus der Taufe universalistisch codiert und auf diese Weise in den Stammbaum Abraham eingliedert, was besonders in Gal 3,28 zum Ausdruck kommt. Alle Christusgläubigen sind von nun an *einer in Christus* (3,28d), alle binären Strukturen in der Gemeinde werden dadurch entkräftet (3,28a-c)⁷⁵⁵ und um vor Gott gerecht zu werden und an Abrahams Verheißung teilhaben zu können, benötigt es die kulturelle Formation aus Taufe und Glaube und nicht aus Beschneidung und Toraobservanz.⁷⁵⁶ Gemeinsamkeit der Rechtsprechung als Motiv der personalen Identität des Menschen und der Glaubenstraditionen in

⁷⁵⁴ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 211; ferner führt Schnelle dazu aus, dass die Gesetzes- und Rechtfertigungsthematik häufig mit Abraham in Verbindung stehen, „denn die gegnerischen Fremdmissionare beriefen sich auf Abraham und überzeugten mit dem Hinweis auf Gen 17,7.13, wo die Beschneidung gleichermaßen Zeichen des ewigen Bundes mit Abraham und mit ganz Israel ist. Wer die Beschneidung unterlässt, bricht den Bund und muss ausgeschlossen werden (Gen 17,14). Insofern ist auch die Abrahams-Thematik ein Bestandteil der Gesetzes- und Rechtfertigungslehre und auf diese beschränkt;“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, (Anm. 225) 501.

⁷⁵⁵ In Christus tut sich eine Sphäre jenseits etablierter Deutungskategorien auf, die Ausdruck einer neuen Realität ist: „Paul uses the doublets Greek-Jew, slave-free man, and man-woman as examples from different fields that encompass the completeness of the religious, social and individual dimension of every human being.“, KOCÚR, *Religious Identity*, 71f. Die Auswirkungen des Seins in Christus sind daher in Hinblick auf die personale Identität eines jeden Gläubigen spürbar.

⁷⁵⁶ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 160-162. Theissen beschreibt, wie Rituale bei der Durchbrechung binärer Strukturen gerade in solch liminalen Phasen wirken: „Rituale haben eine transformative Kraft. Sie ermöglichen es Menschen, sich aus festgelegten Rollen und Strukturen der Gesellschaft zu lösen. Sie führen sie in ein ‚Schwellendasein‘, wo die alten Lebensstrukturen ihre determinierende Macht verloren haben, die neuen aber noch nicht verfestigt sind.“, THEISSEN, *Taufe*, 88. Zur Gegenüberstellung von Glauben, Taufe und Gesetz stellt Kocúr fest: „What should be underscored at this point is the fact that Paul sees that the difference is between circumcision and faith, not between circumcision and baptism. Baptism is not something more effective than circumcision; baptism, rather, should be seen as the expression of faith and of the already present spiritual union with Christ.“, KOCÚR, *Religious Identity*, 77. Es geht Paulus somit nicht darum, die jeweilige kulturelle Formation miteinander zu vergleichen, sondern um das, was diese jeweils ausdrückt. Die symbolische Sinnwelt kann vielgestaltig sein und ist, wie auch Assmann anführt, schließlich nicht in ihrer konkreten Ausformung entscheidend, sondern in ihrer *Bedeutung*.

Christus ist somit die Möglichkeit, derer durch den Glauben teilhaftig zu werden. An dieser Stelle treten zwei im Ritual der Taufe verankerte Merkmale hervor, nämlich zum einen, dass diese der Initiations- bzw. Übergangsritus ist und zum anderen dies, „dass damit nun Christus für die Getauften bestimmend ist, formuliert mit der Metapher des (sich mit ihm) ‚Bekleidens‘“⁷⁵⁷. Anstelle des „identity markers“ der Beschneidung tritt als geschlechtsneutraler Initiationsritus die Taufe. Paulus hält somit den Galatern offen, „in Identität mit der wahren Geschichte Gottes mit Israel und der Menschheit zu leben, ohne ethnisch bzw. physisch oder religiös Ἰουδαῖος werden zu müssen“⁷⁵⁸. Wenn das Evangelium und die kollektive Identität in Christus universal für alle gelten und wirklich alle in ihm einer sein sollen, muss nach der Auffassung des Apostels auch die Gruppe der Christusgläubigen universalistisch codierbar sein und sich damit zwangsläufig außerhalb traditionell jüdisch-exklusiver „identity markers“ befinden, die – und diesen Anschein erweckt die paulinische Darstellung seiner Gegner – auf Distinktion statt Integration abzielt. Diese Stoßrichtung ist durch die kulturelle Formation aus Taufe und Glaube umgesetzt.

4.3.1.6 *Söhne Gottes statt unmündig wie Sklaven – die Befreiung aus der Knechtschaft durch Christus (Gal 4,1-7)*

In Gal 3 argumentiert der Apostel, dass Abraham die Verheißung zuteilwird, aus der auch das Erbe kommt (3,18). Nachdem er Christus als dessen einzigen Samen und somit auch als Träger der abrahamitischen Verheißung und Erbschaft ausgewiesen hat (3,16), kann er schlussfolgern, dass auch jene in Christus der Verheißung gemäß Erben sind – die Abrahamssohnschaft ohne das *Sein in Christus* ist von dieser Argumentation her für Paulus folglich nicht mehr möglich. Das Motiv der Erbschaft wird auch in Gal 4 auf zweierlei Weise entfaltet, in Gal 4,1-7 in Bezug zur Gottessohnschaft, in Gal 4,21-31 auf allegorische Weise unter dem Vorzeichen der Abrahamssohnschaft.⁷⁵⁹ Dass sowohl Gottes- als auch Abrahamssohnschaft Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus sind und die Christusgläubigen als Erben der Verheißung beschreiben, hat Paulus ebenfalls wenige Verse vorher auf den Punkt gebracht (3,26.29). Seine Ausführungen in Gal 4 beginnt er nun mit der Entfaltung des Motives der Gottessohnschaft. Er stellt dort zu Beginn des vierten Kapitels Söhne und Sklaven gegenüber, die sich nicht voneinander unterscheiden, solange die Söhne noch unmündig sind (4,1). Paulus baut erneut auf einem Beispiel aus der Rechtspraxis auf, das er in den weiteren Versen theologisch deuten wird.⁷⁶⁰ Es klingen keine neuen Strukturen und Motive an; die Aussage über die Erben unter einem Vormund oder Verwalter lässt sich mit den Aussagen über das Sein unter der Sünde

⁷⁵⁷ BACHMANN, *Identität*, 592.

⁷⁵⁸ WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 163.

⁷⁵⁹ Vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 179f.

⁷⁶⁰ Eckstein hält fest: „Denn solange der Erbe als Unmündiger weder Selbstbestimmungsrecht noch Verfügungsgewalt hat, unterscheidet er sich diesbezüglich in keiner Weise vom δοῦλος, obwohl er bereits der κύριος πάντων – der Besitzer von allem und Herr über alles – ist.“, ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 226.

(3,22), unter dem Gesetz (3,23) und unter einem Erzieher (3,24f.) vergleichen und wird durch die parallele Struktur der Beschreibungen unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4,3) und unter dem Gesetz (4,5) im weiteren Verlauf des Kapitels ergänzt.⁷⁶¹ Exemplarisch für den Zustand des Sklaveseins steht der στοιχεῖα-Dienst, den die Galater ausüben und durch den sie versklavt sind (4,3 δεδουλωμένοι). Bei der Bedeutung des Begriffes der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gestaltet sich die Interpretation schwierig; ein exegetisch unumstößliches Ergebnis lässt sich nicht finden, zumindest aber ein Konsens über gewisse Grundzüge dieser Begrifflichkeit. Der Dienst verweist auf eine anthropologische Komponente, die ein Weltbild voraussetzt, dessen Chaos durch Gesetz und Kult geordnet werden kann. Die Orientierung am Gesetz ist innerhalb dieser Anschauung nicht nur aus heilsgeschichtlicher Sicht von Nöten, um zur Gottesfamilie zu gehören, sondern auch aus anthropologischer Sicht, um im Einklang mit dem Kosmos zu leben.⁷⁶² Eckstein gibt eine präzise Zusammenfassung⁷⁶³, wie dieser Ausdruck verstanden werden kann: Prinzipiell kämen nur die Übersetzungen „Buchstaben“, „Prinzipien“ und „Elemente“ in Betracht, wobei die Anspielung auf die vier Grundelemente Feuer, Wasser, Erde und Luft aus dem Genitivattribut τοῦ κόσμου ersichtlich sei.⁷⁶⁴ Für den weiteren Argumentationsverlauf des Apostels schlussfolgert von der Osten-Sacken in Hinblick auf die Funktion dieser Weltelemente in der paulinischen Argumentation überzeugend:

Der Fortgang der Ausführungen des Apostels legt die Annahme nahe, dass er das Leben unter dem Gesetz als jüdische Form des Sklavendienstes unter den Weltelementen versteht und dass die Bestrebungen der Galater/innen, wie er sie im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme des Stichwortes *stoicheia* in 4,8-11 andeutet, ihre Form des Dienstes unter den Weltelementen darstellen.⁷⁶⁵

Die Versklavung der Galater unter die Weltelemente, die aus dem griechisch-hellenischen Bereich stammen, vergleicht Paulus im Verlauf von Gal 4,3-5 mit der Tora, worauf die Parallelität der Begriffe ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (V.3) und ὑπὸ νόμον (V.5) hindeutet.⁷⁶⁶ Was er im Folgenden ausbreitet, betrifft also sowohl jene unter dem Gesetz als auch jene unter den Weltelementen. Toraobservanz und στοιχεῖα-Dienst werden durch diese Parallelität auf einen Begriff gebracht; sie sind beide gleichermaßen durch das überwunden, was nun kommt. Der στοιχεῖα-Dienst, den die Galater zu praktizieren scheinen, bewegt sich wohl „im Rahmen dessen, was durch die Rezeption hellenistischen Gedankenguts durch

⁷⁶¹ Vgl. OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 184. Des Weiteren fällt auf, dass sowohl die Zeit unter der Vormundschaft und der Wirkungsbereich des Gesetzes zeitlich begrenzt sind, die Vormundschaft bis zur Aussendung des Gottessohnes (4,4), das Gesetz bis zum Zeitpunkt, an dem der Same – also Christus – kommt (3,18), vgl. a.a.O.

⁷⁶² Vgl. SÖDING, *Gegner*, 311f.

⁷⁶³ Vgl. zum Folgenden ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 229f.

⁷⁶⁴ Dellings Fazit (ThWNT 7, 1964, S. 670-687) geht in eine ähnliche Richtung: „Nach der weiten Verbreitung der skizzierten Vorstellungen dachte ein antiker Mensch in neutestamentlicher Zeit bei der Wendung *stoicheia tou kosmou* an die *Grundstoffe*, aus denen alles im gesamten Kosmos, einschließlich des Menschen, zusammengesetzt ist.“, a.a.O., 683. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου beschreibt er allgemein als das, „worauf die Existenz dieser Welt beruht und was auch das Sein des Menschen ausmacht.“, a.a.O., 685.

⁷⁶⁵ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 187.

⁷⁶⁶ Vgl. KRAUS, *Volk Gottes*, 212.

das hellenistische Judentum im Milieu der hellenistisch-römischen Welt zur Verständigung mit Nicht-Juden bereitsteht⁷⁶⁷ und kann deshalb von Paulus genutzt werden, um die drei genannten auf einen Nenner zu bringen: στοιχεῖα-Dienst, Beschneidung und Gesetzesobservanz sind allesamt Bestandteile kultureller Formationen, mittels derer die kollektive Identität in Christus nicht korrekt reproduziert wird. Durch die Aussendung des Gottessohnes bricht aber eine Zeit an (4,4), in der „die Söhne frei und fähig sind, das Erbe anzunehmen“⁷⁶⁸, eine Zeit, die das Gesetz durchbricht, in der der Gottessohn diejenigen, die unter selbigem sind, freikaufte. Sie sind fortan weder unter dem Gesetz noch unter den Weltelementen und dadurch deren Machtbereich entzogen. Scholtissek sieht in Gal 4,4f. eine zentrale Stelle, um der Christologie des Paulus auf die Spur zu kommen, denn nicht nur die heilsgeschichtliche Erfüllung der Zeit breche an, sondern noch weitere Kernelemente des paulinischen Christusverständnisses treten an dieser Stelle hervor: Gott habe seinen Sohn gesandt (4,4 ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ), der Mensch (γενόμενον ἐκ γυναικός) und Jude gewesen sei (γενόμενον ὑπὸ νόμου) mit dem Ziel, dass diejenigen unter dem Gesetz davon freigekauft werden (4,5 ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ) und letztlich die Gottessohnschaft erlangen (ἵνα τὴν υιοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Die Formulierung, Jesus sei „geboren unter <dem> Gesetz“, eröffne daher schon die soteriologische Konsequenz für die Menschen, die sich unter selbigem befinden.⁷⁶⁹ Da das sündhafte Verhalten der Menschen den Fluch des Gesetzes auf den Plan gerufen hat, ist es notwendig, dass Christus diesen Fluch und am Kreuz die Sünde aller Menschen auf sich nimmt. Damit er in die Rolle des Sünders schlüpfen kann, ist seine Unterwerfung unter das Gesetz die Voraussetzung, um in dessen immanentem System die Sünde der Menschen stellvertretend auf sich zu nehmen, die wiederum in seine Rolle schlüpfen und an dem durch ihn erwirkten Heil teilhaben können. Dass der durch die Sündhaftigkeit der Menschen auf den Plan gerufene Fluch nicht einfach verpuffen kann und dass man sich den Fluch wie eine fast „dingbare“ Wirklichkeit vorstellen muss, die sich auch konkret zu vollziehen hat, legte der Apostel bereits wenige Verse vorher dar (vgl. Gal 3,10-14). Das Wirkprinzip des Gesetzes als Fluch, der bei Nichteinhaltung droht, ist deswegen auch Grundvoraussetzung, um diese Passage zu entschlüsseln.

An dieser Stelle empfiehlt es sich, ein kurzes Zwischenfazit zu ziehen und auf das bisher Behandelte zurückzublicken. In Gal 3 wird ersichtlich, dass es Paulus in dessen erstem Argumentationsstrang unter anderem um die Frage geht, wodurch ein Mensch rechtfertigt und Abrahams Sohn werden kann, zum anderen betont der Apostel aber auch, dass Rechtfertigung durch Gott kommt und weil Gott aktiv handelt. Er ist es, der aufgrund des Glaubens rechtfertigt (3,8), den Geist gewährt (3,5) und seinen Sohn

⁷⁶⁷ LÖNING, *Galaterbrief und die Anfänge*, 143.

⁷⁶⁸ SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 126.

⁷⁶⁹ Vgl. SCHOLTISSEK, *Geboren*, 200f; Klaiiber weist an dieser Stelle darauf hin, dass sich gerade in Menschwerdung und Tod Jesu, der sich unter das Gesetz begeben habe, das befreiende Wirken Gottes vollziehe. Wie auch schon in Gal 3 finde sich in Gal 4,4 ein weiteres Motiv dieses mannigfaltigen Heilshandelns, vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 210.

für die Erlösung derer unter dem Gesetz schickt (4,4)⁷⁷⁰, sodass er wesentlicher Faktor und durchdringendes Prinzip für die kollektive und personale Identität der Christusgläubigen ist. Die verschiedenen Stränge von Rechtfertigung, Gottessohnschaft und Abrahamskindschaft, die der Apostel im Lauf des Briefes immer wieder aufnimmt, laufen in Gal 3,28 zusammen. Dort drückt Paulus auch aus, was er als konkrete Konsequenzen der kollektiven Identität in Christus versteht. Da alle Christusgläubigen nämlich gleichermaßen *in Christus sind*, bedeutet das, dass es innerhalb der Ekklesia keine sozialen, ethnischen, ökonomischen oder hierarchischen Unterschiede mehr geben darf. Die Identität der Christusgläubigen ist nichts, was rein eschatologischen Charakter hat, sondern etwas, das sich bereits zu Lebzeiten im Vollzug befindet. Weidemann schlussfolgert für den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie daher treffend: „Die In-Christus-Aussagen bilden also die christologische Substruktur der paulinischen Ekklesiologie.“⁷⁷¹ Diese christologische Substruktur wird in Gal 4 weiter ergänzt und vertieft. Merklein erkennt in Gal 4,4 die Unterwerfung Christi unter die *conditio humana*: Am Kreuz findet ein doppelter Identitätswechsel statt, da Christus in die Rolle des Sünders schlüpft, dessen Schuld trägt und den Fluch für ihn übernimmt, wohingegen der Mensch Anteil an dieser Sündenvergebung erhält und dem Fluch entkommt, jedoch auch als Sünder ausgewiesen wird.⁷⁷² Wie sich der Gottessohn unter menschliche Bedingungen begeben, der Herausforderung des Gesetzes gestellt und als freies Kind des Vaters erwiesen hat, so ist auch für die durch Gesetz und Elemente der Welt (4,3) dereinst unmündigen und versklavten Kinder Gottes ein freies und mündiges Leben möglich.⁷⁷³ Der bereits in Gal 3,1-5 beschriebene Geistempfang der Galater wird in Gal 4,6 noch einmal aufgegriffen: *Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba*⁷⁷⁴, Vater. Man sieht an der im Präsens formulierten Aussage, dass die Galater bereits jetzt schon Söhne Gottes sind⁷⁷⁵ und diesen Status erlangt haben, andernfalls hätten sie ja nicht den Geist in Form von gewissen Kraftwirkungen am eigenen Leib spüren können. Auch diese lassen sich als ein Motiv der kollektiven Identität in Christus beschreiben, die auf diesem christologischen Prinzip gründet:

⁷⁷⁰ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 205f; dass Gottes aktive Rolle hierbei betont werde, sei besonders hervorzuheben. Es gelte weniger danach zu suchen, was der Mensch leisten könne, um vor Gott als gerecht zu gelten, als vielmehr darauf hinzuweisen, was Gott getan habe, damit es den Menschen überhaupt möglich werde, vor ihm bestehen zu können.

⁷⁷¹ WEIDEMANN, *Völkerapostel*, 168.

⁷⁷² Vgl. MERKLEIN, *Studien*, 293.

⁷⁷³ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 210f; Christus stelle den entscheidenden Unterschied zum Gesetz dar, da er eine Art Lebensraum biete, der Freiheit ermögliche und soziale Unterschiede aufhebe (3,28), vgl. a.a.O.

⁷⁷⁴ Da die Galater Söhne Gottes sind, können sie ihn auch als „Abba“ anrufen: „Mit der ‚abba Vater‘-Epiklese, deren Sitz im Leben möglicherweise ebenfalls der Taufritus war, antworten die Glaubenden auf den Ruf Gottes, die Berufung durch Gott. Insofern sie Gott als ‚Vater‘ anrufen, verstehen sie sich zugleich als (mündige) Kinder dieses Vaters und bestätigen so ihre Adoption durch Gott.“, ZIMMERMANN, *Söhne*, 78.

⁷⁷⁵ Vgl. BARCLAY, *Identity*, 358: „More particularly, the connection that Paul draws between believers and Abraham is emphatically on the basis of their common *πίστις* (Gal 3:7; cf. Rom 4:23-24). This points away from a physical/genealogical connection between believers and Abraham, however much they are certainly connected to Christ through the indwelling Spirit (Gal 4:4-6).“

Den Identitätswechsel zu Söhnen Gottes und die Integration in die Gottesfamilie verdeutlicht Paulus in Gal 4,1-7, indem er nun ausführt, dass die Glaubenden nicht nur ‚in Christus‘ und mit Christus ‚umkleidet‘ sind, sondern dass sie zugleich den Geist (Christi) in sich aufgenommen haben und durch dieses ‚in Christus‘-Sein und die Aufnahme des Geistes im Herzen nun wirkliche, weil mündige ‚Kinder Gottes‘ sind, die Gott als ‚Vater‘ anrufen.⁷⁷⁶

Wer in Christus ist und an ihn glaubt, kann sich somit der Gottessohnschaft sicher sein, zu deren Teilhabe es keiner weiteren Zusatzbedingungen bedarf. Wer etwas anderes behauptet – und das scheinen vornehmlich die galatischen Fremdmisionare zu tun – der negiert die Strahlkraft des Kreuzesgeschehens und verkündet ein Bild Christusgläubiger, das an den Vorstellungen des Paulus vorbeigeht. In Hinblick auf die personale Identität der Galater wurde bereits zu Beginn von Gal 3 beschrieben, dass das Sein in Christus nicht nur die Teilhabe an der Sohnschaft Gottes ermöglicht und Zugang zum Erbe gemäß der Verheißung gewährt, sondern auch durch die Wirkung des Geistes für jeden bereits erfahrbar wurde und somit pneumatisch qualifiziert ist.⁷⁷⁷ Vor diesem Hintergrund kann der Apostel schlussfolgern (Gal 4,7), was er wenige Verse zuvor bereits ausgeführt hat: „*Also bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, so auch Erbe durch Gott.*“ Das Sklave-Sein wird in Relation zum στοιχεῖα-Dienst und dem Gesetz beschrieben, in Christus aber wird man von dieser Relation befreit, denn man begibt sich in Relation zu ihm, was durch die Metapher des Sich-Bekleidens in der Taufe unterstrichen wird (3,27). Auf identitärer Ebene bedeutet das, dass στοιχεῖα-Dienst und Gesetzesgehorsam Bestandteile kultureller Formationen sind, die als Objektivationen einer differentiellen Identität anzusehen sind. Wie man dem Argumentationsgang entnehmen kann, ist es dabei nicht vorrangig, ob es um den στοιχεῖα-Dienst oder das Gesetz geht. Entscheidend ist bei beiden, dass sie nicht Ausdruck des *Seins in Christus* sind und somit auch nichts in Hinblick auf die Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus erreichen können: Gottes Sohn, was natürlich nicht nur die männlichen Galater, sondern auch die Galaterinnen betrifft, ist man einzig in Christus. Da sich das *In-Christus-Sein* jedoch in der kulturellen Formation des Glaubens reproduziert, bleiben jene unter dem Gesetz und unter den Elementarmächten weiterhin unmündige Erben. Es benötigt für die Gottessohnschaft keine weiteren Zusatzbedingungen, wie sie wohl von den galatischen Agitatoren verkündet werden. Im Gegensatz zu deren Lehre können sich die Galater ihrer Gottessohnschaft schon jetzt sicher sein, wenn sie an Christus *glauben*. Das *Sein in Christus* spielt somit auch auf für die personale Identität der Mitglieder der galatischen Gemeinden eine wichtige Rolle, denn ihr Status als Söhne Gottes wirkt mit einer ganz anderen Selbstverständlichkeit – in der Gemeinde aber gewiss auch im Innern eines jeden selbst.

⁷⁷⁶ ZIMMERMANN, *Söhne*, 76.

⁷⁷⁷ Zur Verbindung von Soteriologie und Pneumatologie schlussfolgert auch OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 193: „So gehen Soteriologie und Pneumatologie in 4,4-6 untrennbar ineinander über und stimmen darin mit der bei Paulus zu beobachtenden christologischen Qualifizierung des Geistbegriffes überein.“

4.3.2 Glaube statt Gesetz: der Glaube als zentraler Bestandteil der kulturellen Formation Christusgläubiger (Gal 4,8-5,12)

Was im vierten Kapitel folgt, wirkt auf den ersten Blick wie eine gegen die Toraobservanz des Judentums gerichtete Polemik, die Thomas Söding gar zweifeln lässt, ob Paulus damit „der Würde des Gottesvolkes Israel gerecht geworden ist“⁷⁷⁸. Dieses harsche Urteil von Söding gilt es im Kopf zu behalten, auch wenn im vorliegenden Abschnitt genau betrachtet werden muss, gegen wen die Kritik des Apostels tatsächlich gerichtet ist. Paulus entfaltet an dieser Stelle seinen zweiten Argumentationsstrang (4,8-5,12), in dem er die Gemeinde für ihren dereinst guten Zustand lobt, diese aber wegen ihres aktuellen kritisiert. Dabei spielt er vor allem auf der Beziehungsebene an, wenn er über die Motive einer idealen Freundschaft spricht (4,12-20).⁷⁷⁹ Leitmotiv des zweiten Argumentationsstranges ist das Oppositionspaar von Glauben und Gesetz. Diese beiden Kernelemente je differenter kultureller Formationen werden hier antithetisch gegenübergestellt und infolge dessen voneinander kontrastiert. Maschmeier bezeichnet die beiden als zwei „Heilsparadigmen“⁷⁸⁰, die einander gegenüberstehen und sich gegenseitig ausschließen. Die Unterschiedlichkeit der beiden entfaltet der Apostel auch auf der Bildebene: Im vierten Kapitel findet sich in Person von Sara und Hagar ein Vergleich von Abraham- und Sinaibund (4,21-31), wobei letzterer erneut von unvergleichlich höherer Qualität ist. Innerhalb dieser allegorischen Auslegung wird abermals deutlich, dass auch die Abrahamssohnschaft als Glaubenstradition der kollektiven Identität in Christus einen deutlichen Vorrang hat und einzig auf dem Weg des Glaubens und nicht auf dem des Gesetzes zu erlangen ist.

4.3.2.1 Nur keinen Schritt zurück! (Gal 4,8-20)

a) Die Absage an Bestandteile kultureller Formationen außerhalb Christi (Gal 4,8-10)

In Gal 4,8 eröffnet Paulus den zweiten Argumentationsstrang seiner Darstellungen. Trotz des Anbruchs einer neuen Zeit fallen die Galater wieder⁷⁸¹ in alte Verhaltensmuster zurück, stellen sich nicht nur in den Dienst gewisser *Elemente der Welt* (4,9; der Dienst an den στοιχεῖα τοῦ κόσμου aus Gal 4,3 wird hier sofort noch einmal aufgegriffen), sondern auch in den falscher Götter (4,8 τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς) und halten einen kultischen Festkalender ein (4,10). Dass die (Wieder-)Aufnahme solcher Praktiken in Widerspruch zur Tatsache steht, dass den Galatern das Evangelium verkündet wurde, sie

⁷⁷⁸ SÖDING, *Kriterium der Wahrheit*, 198.

⁷⁷⁹ Vgl. BECKER, *Brief*, 65.

⁷⁸⁰ Maschmeier gibt zu bedenken, dass Begriffe wie „Heilsprinzipien“ eine Opposition zweier Begriffe aufstellen, die einander ausschließen. Da er die von Opposition „Glaube vs. Gesetz“ konsequenterweise auf eine Opposition von Sinaibund und neuem Bund anwendet, bestehe hier die Gefahr, dass Grundlagen des Judentums wie etwa die Erwählung Israels negiert werden. Aus diesem Grund spricht er von „Heilsgeschichte“, um die Erwählung Israels und Gottes Handeln am Kreuz einzuordnen, vgl. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 233f.

⁷⁸¹ Das πάλιν in 4,9 spielt auf die Zeit vor der Bekehrung der galatischen Gemeinde und auf ihre Verhaltensmuster zu dieser Zeit an. Da sie bekehrt wurden und anderen Göttern schon einmal abgeschworen hatten, erregt ihr aktueller Rückfall großes Ärgernis, waren sie doch anscheinend eine Gemeinde, die das Evangelium gut aufgenommen hatte.

von Gott erkannt wurden (4,9) und dass sich dort eine fassbare Kluft zwischen ihrem Handeln und den Erwartungen des Apostels auftut, stellt Paulus mit aller Deutlichkeit klar:

Einen realen Bezug auf die Galater/innen hat in V. 8f. allein die Feststellung, dass sie jetzt im Unterschied zu einst (den einen) Gott kennen würden, ja mehr noch, von ihm erkannt seien. Paulus erinnert sie mit dieser Zusage an ihre Erwählung d.h. an die Zuwendung Gottes zu ihnen, und damit an die Grundlage, auf der alle Erkenntnis Gottes – seines Wollens für und von den Menschen – beruht.⁷⁸²

Mit der Einhaltung von Festzeiten ist sehr wahrscheinlich auf Traditionen des antiken Judentums angespielt, die auch die Tora und eine feste Zeitordnung in Zusammenhang stellen. Die Verpflichtung auf den jüdischen Festkalender dient als weiteres Beispiel dafür, wie sich die Bestandteile kultureller Formationen, die sich außerhalb des Christusgeschehens befinden, gestalten.⁷⁸³ Er spielt dabei nach Meinung vieler Exegeten auf die jüdische Überzeugung an, dass Schöpfungs- und Toraordnung im Innern zusammengehören und in der jüdischen Kalenderfrömmigkeit Ausdruck finden. Für jüdische Ohren ist seine Argumentation unerhört, da er anscheinend „die Form solcher Frömmigkeit der angeblich überwundenen früheren heidnischen Frömmigkeit der Galater gleichsetzen will: Früher haben sie Göttern gedient, die in Wirklichkeit keine sind‘ [...] –, und was tun sie jetzt anderes?“⁷⁸⁴ In Verbindung mit dem στοιχεῖα-Dienst erfüllt diese Passage also vor allem den Zweck, „das jüdische Gesetz (Gal 4,3) und die heidnischen Götter (4,9) auf einen Begriff zu bringen“⁷⁸⁵. Der Apostel verfolgt also dem Anschein nach eine ähnliche Argumentation, wie er sie auch direkt zu Beginn des vierten Kapitels begonnen hat. Heidnische und jüdische Rituale werden in einem Atemzug genannt, wer sich

⁷⁸² OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 203.

⁷⁸³ Den *Kosmos* versteht der Apostel nicht als das Universum, „sondern als die von der Sünde gezeichnete Schöpfung, als die im Gegensatz zu Gott stehende Welt“, ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, 230.

⁷⁸⁴ THEOBALD, *Galaterbrief*, 363; und weiter: „Wie die Galater diese kosmischen Elementarmächte vor ihrer Konversion verehrt haben, so würden sie sich mit der Übernahme jüdischer Kalenderfrömmigkeit erneut ihrem Regime unterwerfen, meint Paulus.“, a.a.O.

⁷⁸⁵ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 187. Von der Osten-Sacken beschreibt die Polemik dieses Zusammenbringens von jüdischem Gesetz und heidnischen Kulturen: „Auch wenn die nicht existenten Götter und die Weltelemente nicht identisch sind, hat der unterstellte Elementendienst doch unverkennbar pagane Züge. Wenn Paulus von der *Rückkehr* der Galater/innen zu diesem Dienst spricht, erweckt er damit den Eindruck, jene Missionare, die die Gemeinden auf ihre Weise zu Kindern Abrahams machen wollten, hätten sie gleichzeitig paganer Religionsausübung und in diesem Sinn dann auch heidnischen Göttern zuführen wollen. Das ist schlechterdings undenkbar und darum ausgeschlossen. Anscheinend führt deshalb hier erneut Polemik die Feder.“, OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 203. Auch Schrage schlussfolgert in dieselbe Richtung: „Richtig und wichtig ist dagegen die Parallelisierung dieser Götter mit den τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9), die ebenfalls keine göttliche Qualität besitzen, ja als schwach und armselig diskreditiert werden.“, SCHRAGE, *Einheit und Einzigkeit*, 80. Diese Polemik rührt wohl daher, dass sowohl der στοιχεῖα-Dienst als auch das Gesetz Bestandteile kultureller Formationen sind, die nichts mit der kollektiven Identität in Christus zu tun haben, da diese aus Sicht des Apostels auf andere Weise reproduziert wird. Von diesem Standpunkt aus kann er beide auch gewissermaßen „über einen Kamm scheren“ und gleichermaßen ablehnen. Witulski vertritt die Ansicht, der Galaterbrief sei in der vorliegenden Form Produkt einer Redaktion, die zwei Briefabschnitte miteinander verbunden habe und enthalte in 4,10 eine Anspielung auf den Kaiserkult. Die Zielsetzung dieser Redaktion charakterisiert er aber in ähnlichem Maße: „Das theologische Motiv dieser Komposition bestand darin, im Namen des Paulus die jüdische Religion und den Kaiserkult – als Paradigma für sämtliche heidnische Kulte – gleichzusetzen hinsichtlich der Unmöglichkeit, durch sie das Heil zu erlangen.“, WITULSKI, *Adressaten*, 222f.

also unter das Gesetz begibt, macht somit einen Rückschritt, der dem ins Heidentum ähnelt.⁷⁸⁶ Sowohl heidnische als auch jüdische Bräuche stehen hier für Kernelemente einer differenten kulturellen Formation, die die kollektive Identität Christusgläubiger in den Darstellungen des Paulus nicht reproduziert, sondern eine Identität objektiviert, die nichts mit Christus zu tun hat. Der Mensch wird von Paulus stets in Relation verstanden, entweder in der zum Glauben oder zu Dingen außerhalb desselbigen, wie etwa Gesetz und die hier angesprochenen heidnischen Kulte. Befindet er sich daher in Relation zu solcherlei, kann er nicht zeitgleich in Relation zu Christus und dem Glauben an ihn stehen, da sich diese beiden Wege gegenseitig ausschließen.⁷⁸⁷ Blickt man auf den Anfang von Gal 4 zurück, so fällt die einem Knecht ähnliche Unmündigkeit derer auf, die auch angesichts des Kreuzestodes dem Pluralismus solcher kultureller Formationen außerhalb Christi nachfolgen. Geht man davon aus, dass die galatischen Irrlehrer die Notwendigkeit des Gesetzes in dieser Weise jedoch propagieren, so erteilt Paulus ihnen hiermit eine klare Absage: „Ihre Gesetzeslehre schafft kein Heil, wohl aber längst überholte Unmündigkeit“⁷⁸⁸, was durch die Metapher der Sklaven überdeutlich wird. Den genannten kulturellen Formationen, zu denen Paulus das Gesetz aber auch den στοιχεῖα -Dienst zählt, ist gemein, dass sie eine Identität außerhalb Christi reproduzieren. Das wurde bereits anfangs des Kapitels durch die parallele Verwendung der Ausdrücke ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4,3) und ὑπὸ νόμον (4,4.5) unterstrichen, was Paulus auch hier wieder aufnimmt: Unter dem Gesetz sein zu wollen, bedeutet angesichts des Kreuzestodes so viel, wie in die pagane Zeit vor dem Christusgeschehen zurückzufallen. Von der Unterwerfung unter die Tora hat Christus die Gläubigen jedoch freigekauft (4,5)⁷⁸⁹, ihre Relation sollte daher von Christus sowie dem Glauben an ihn und nicht dem Gesetz bestimmt sein. Es lassen sich somit auf beiden Seiten, Juden wie Griechen, trennungsstiftende Merkmale finden, die in Christus allerdings keine Gültigkeit haben sollten: „Während es bei den Griechen der Götzendienst ist, der überwunden wird (Gal 4,8), ist es auf jüdischer Seite die Grenze zu den Völkern, die durch die Speise- und Reinheitsgebote gezogen ist.“⁷⁹⁰ Sowohl Gesetz als auch die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind Kategorien einer

⁷⁸⁶ Vgl. POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 187f. Wer das Gesetz weiter einhält, missachtet auch gleichzeitig die neue Ordnung, die von der Erlösung Christi durchdrungen ist, und negiert somit dessen heilsbringenden Tod, vgl. KÜGLER, *Respekt*, 112f. Vgl. ferner KOCÚR, *Religious Identity*, 79: „The return to Jewish ritual practice as seen by Paul thus would have meant a regressions from the fundamental openness of the new family of those who participate in the divine sonship of Christ to the isolationism perceived and experienced by Paul before he believed in Christ.“ Witulski sieht diese Passage als Anspielung auf den römischen Kaiserkult, kommt aber auch in dieser Interpretation zu dem Schluss, dass dieser zumindest ergänzend neben den Christusglauben treten sollte, vgl. WITULSKI, *Adressaten*, 223. Auch in Hinblick auf diese Interpretation wird deutlich, dass der Stein des Anstoßes für Paulus der ist, dass eine andere kulturelle Formation aufrechterhalten werden soll, die nicht die kollektive Identität in Christus ausdrückt.

⁷⁸⁷ Dass Glaube und Gesetz zwei unterschiedliche Prinzipien sind, die sich gegenseitig ausschließen, wird einerseits durch die antithetische Gegenüberstellung der beiden Begriffe im Mittelteil des Briefes deutlich, andererseits entfaltet der Apostel diese Ausschließlichkeit allegorisch in Gal 4,21-31: der Glaube ermöglicht Freiheit, das Gesetz bedeutet Sklaverei.

⁷⁸⁸ BECKER, *Brief*, 59.

⁷⁸⁹ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 305.

⁷⁹⁰ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 178.

Weltordnung, deren Strukturen in Christus überwunden sind (Gal 3,28a-c). Sie sind deshalb als kulturelle Formationen einer Identität anzusehen, die sich außerhalb von Christus befindet.⁷⁹¹ Jeder Christusgläubige ist für diese überholte Weltordnung aber gestorben. Da er auf den Tod Christi getauft ist, lebt er doch von nun an in Christus (3,28) und ist neue Schöpfung (vgl. Gal 6,15). Ein Rückschritt in diese Zeit ist also auch als ein Abstandnehmen von Jesus Christus, von seinem Evangelium und von der damit verbundenen kollektiven Identität zu verstehen. Vor welche Wahl Paulus die Christusgläubigen in Galatien daher stellt, fasst Klaiber treffend zusammen: Entweder liefern sie „sich den Forderungen des Gesetzes aus und lassen sich damit erneut durch die Angst und Sorge, genug getan zu haben, versklaven“, was einem Rückfall in religiös-zwanghafte Abhängigkeiten gleichkäme, oder sie „leben als Söhne und Töchter Gottes in der Freiheit mündiger Kinder, die wissen, dass sie vom Vater angenommen sind, und die ihre Kindschaft dankbar bejaht haben“⁷⁹². Nach den paulinischen Darstellungen stehen die Galater damit auch vor der Wahl zweier unterschiedlicher Konzepte von Identität. Das eine ist von der Freiheit bestimmt, die man in Christus erlangt, reproduziert sich in den „identity markers“ aus Glauben und Taufe und bildet sich in einer egalitären Gemeindestruktur ab, das andere von der Unterdrückung, die mit dem Gesetz einhergeht, was besonders in Gal 4,21-31 deutlich wird. Die Konsequenzen für die personale Identität eines jeden Gemeindegliedes liegen angesichts dieser Entscheidung auf der Hand.

b) Das Werben um die Galater auf der Beziehungsebene (Gal 4,11-20)

Im Folgenden (4,11-21) bringt Paulus wegen der genannten Gewohnheiten seine Sorgen über die Galater zum Ausdruck mit der Absicht, dass diese wieder abgelegt werden. Er unterstützt seine Argumentation dabei auf der Beziehungsebene, wenn er einerseits sich selbst als Beispiel bringt und den Gemeindegliedern rät, so wie er zu werden (4,12) sowie auf das gute Verständnis in seiner Anfangszeit anspielt und andererseits seine Gegner denunziert, indem er jenen die verwerfliche Absicht unterstellt, sie wollten die galatischen Gemeindeglieder von ihm fernhalten, um Raum für sich und ihre Irrlehren zu schaffen (Gal 4,17). Die Rechtfertigung seiner eigenen Verkündigungsbasis und die Herabsetzung seiner Gegner, die sich schon zu Beginn des Galaterbriefes erkennen ließ, hält somit auch in dieser kurzen Passage Einzug. Der Apostel verwendet dabei typische Merkmale des antiken Freundschaftsbriefes, wie etwa „die Betonung der guten Behandlung (4,12), die Erinnerung an gemeinsame schwere Prüfungen (4,13), die Bewährung der Freundschaft in Zeiten der Versuchung (4,14) und das offene Wort unter Freunden (4,16)“⁷⁹³. Er blickt in die Vergangenheit und auf seine Missionsreise in die galatische Gemeinde zurück und betont dabei die überaus positive Annahme seiner

⁷⁹¹ Es liegt nahe, dass Paulus aus diesem Grund das Fazit ziehen kann, dass dem, der sich beschneiden lässt, Christus nichts nützen wird (5,2).

⁷⁹² KLAIBER, *Galaterbrief*, 212.

⁷⁹³ BECKER, *Brief*, 10.

Person und Verkündigung durch die dortigen Mitglieder. Paulus vergleicht die Bereitschaft zur Aufnahme seiner selbst damit, dass es sich nicht nur um ihn, sondern gar um Christus handle (4,14), und unterstreicht diese Bereitschaft zusätzlich mit der Metapher, die Galater hätten sich für ihn die Augen ausgerissen (4,15). Die Argumentation befindet sich in dieser Passage stark auf der Beziehungsebene, wodurch „Paulus den Galater/innen ihre kaum noch zu steigernde hingebungsvolle Zuwendung zu ihrem Apostel ins Gedächtnis rufen“⁷⁹⁴ will. Dass er gerade auch auf der persönlichen Ebene um die galatischen Gemeinden wirbt, lässt den Schluss zu, dass er den ganzen Spielraum ausnutzt, damit ihm selbst und nicht seinen Gegnern Gehör geschenkt wird. Im Kontrast zu dieser Einmütigkeit steht nun aber die aktuelle Situation der Gemeinde, er stellt die rhetorische Frage, ob er gar zum Feind der Gemeinde geworden ist, dessen einziger Vorwurf lauten kann, die Wahrheit des Evangeliums gesprochen und verkündet zu haben (4,16). Die Abwendung sieht er darin begründet, dass dort Irrlehrer mit der Absicht auftreten, die Galater auszuschließen (ἐκκλεῖσαι), um deren Werben umzukehren: Nicht mehr die Irrlehrer sollen um die Gemeinde buhlen, sondern die Gemeinde um die Irrlehrer (4,17). Paulus beschreibt, dass diese Absichten mit einer Trennung und Ausschlüssen innerhalb der Gemeinde verbunden sind, was Rückschlüsse auf die Gegner und deren identitäres Konzept erlaubt. Sie zeichnen sich nicht nur durch Egoismus aus, sondern anscheinend auch durch das Ausschließen Einzelner, um ihre Missionsziele zu erreichen. Umstritten ist in der Forschung allerdings die Frage, auf welche Weise sich dieses Ausschließen äußert. Von der Osten-Sacken fasst die Positionen Lietzmanns, Borses, Longeneckers und Witheringtons zusammen und kommt danach in Bezug auf Gal 4,16 zu dem Schluss, dass sich der Ausschluss der Galater auf theologischer Ebene abspielt:

Strittig ist die Bedeutung des von Paulus in V. 17 gemeinten Ausschließens. In der Regel wird es dahingehend gedeutet, die anderen Missionare würden die Gemeinden ‚von der Wahrheit oder vom Verkehr mit Pls und den übrigen Heidenchristen‘ oder ‚aus der Gemeinschaft der Gläubigen‘ ausschließen, indem sie sie ‚dem Einfluß Pauli‘ entzögen oder auch von der Gemeinschaft mit dem Apostel, Jesus Christus und Gott trennen oder aus dem Volk Gottes ausschließen. [...] Bezieht man ihn [V. 16] ein, dann meint der Ausschluss, dass die Gegner die Gemeinden von der von Paulus verkündigten Wahrheit des Evangeliums, auf die er zuletzt in V. 16 angespielt hat, trenne und damit ihre Teilhabe an dem durch das Evangelium zugesagten Erbe verhindern wollen.⁷⁹⁵

Prinzipiell wäre es natürlich möglich, diesen Vers als Anspielung auf die in Gal 2,11-21 aufgezeigten „boundary markers“ und somit als Indiz für die distinktiv gesteigerte Form kollektiver Identität zu sehen, durch die sich die „innere Linie“ der galatischen Agitatoren auszeichnet. Läge das exklusive Verständnis der Gegner jedoch auf theologischer Ebene begründet, würde dies Rückschlüsse auf deren Verständnis kollektiver Identität Christusgläubiger zulassen, die sich dadurch auszeichnet, dass sie manche von der Wahrheit des Evangeliums ausschließt. Von der Osten-Sackens Interpretation, es handle sich hier nicht um einen gesellschaftlichen, sondern eher um einen theologischen Ausschluss, deckt sich auch mit dem

⁷⁹⁴ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 212.

⁷⁹⁵ OSTEN-SACKEN, *Gemeinden*, 213.

bisher erarbeiteten Profil, das Paulus von seinen Gegnern zeichnet. Es ist naheliegend, dass hier nicht auf „boundary markers“ angespielt wird, wie das etwa in Gal 2,11-21 der Fall ist, sondern auf das theologische Programm der galatischen Fremdmissionare. Schließlich dreht sich auch der Hauptteil dem Anschein nach um die „äußere Linie“ der galatischen Gegner, die sich dadurch definiert, dass sie auch für Heidenchristen Beschneidung und Toraobservanz auf die Tagesordnung setzen; eine Nichtbeachtung dieser Vorschriften hätte aus deren Sicht letztlich wohl den Verlust verschiedener Glaubensinhalte zur Folge. Ob die Distinktion in Gal 4,17 sozialer oder theologischer Natur ist, kann auch an dieser Stelle nicht zweifelsfrei aufgelöst werden, auch wenn ein theologischer Ausschluss aufgrund der bisherigen Ergebnisse naheliegend ist. Dass aber auch in diesem Vers die exklusive Stoßrichtung der galatischen Gegner der Stein des Anstoßes für Paulus ist, ist beiden Interpretationen gemein. Auf Ebene der personalen Identität darf es schließlich keine Ausschlüsse – weder sozialer noch theologischer Natur – geben (3,28a-c); eine egalitäre Gemeindestruktur soll schließlich die gemeinsame Identität aller in Christus abbilden und verschränkt Theologie mit sozialen Aspekten. In Hinblick auf die kollektive Identität in Christus ist das Evangelium doch eine Botschaft, die allen gilt (3,8.28d) und von deren Wahrheit kein Christusgläubiger ausgeschlossen werden darf.

Dass Paulus im Folgenden die Galater wie ein Elternteil als seine Kinder anspricht (4,19 τέκνα μου) und auf „Geburtswehen“ anspielt, die er erleiden muss, solange Christus in ihnen noch nicht sichtbar ist, unterstreicht die engen Bande und seine Leidenschaft für die Gemeinden, die der Apostel herauszustreichen sucht; es macht aber auch deutlich, dass er dort quasi von vorne anfangen muss, da Christus in der Gemeinde immer noch nicht Gestalt angenommen hat. Angesichts der guten Beziehung zu den galatischen Gemeinden bei seinem ersten Auftreten zeigt er sich ratlos, dass sie sich von dessen Verkündigung abgewandt haben (4,20), was in deutlichem Kontrast zu ihrer vergangenen Bereitschaft ihm gegenübersteht, die er soeben noch beschrieben hat. Mit dieser Strategie will er umso deutlicher die Widersprüchlichkeit im Verhalten der Gemeinde hervorheben, um deren Wankelmütigkeit wieder in den Griff zu bekommen und um Brücken zu ihnen zu bauen.⁷⁹⁶ Der Apostel ruft sich selbst, indem er seine „Geburtswehen“ bei der Mission beschreibt (4,19), der Gemeinde quasi als „Mutter“ auch mit der Absicht in Erinnerung, um im Folgenden zwei biblische Mutterfiguren, nämlich Sara und Hagar, ins Feld zu führen.⁷⁹⁷

4.3.2.2 Die Allegorie von Sara und Hagar (4,21-31)

Nachdem Paulus in 3,6-14 herausgestellt hat, dass die Abrahamssohnschaft aufgrund des Glaubens erlangt wird, und nachdem er die höhere Qualität der aus dem Glauben kommenden Verheißung in Vergleich zum Gesetz aufgezeigt hat (3,15-4,7)⁷⁹⁸, untermauert der Apostel im Anschluss (4,21-31)

⁷⁹⁶ Vgl. HOPPE, *Paränese und Theologie*, 223f.227; vgl. BECKER, *Brief*, 10.

⁷⁹⁷ Vgl. BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 260.

⁷⁹⁸ Vgl. dazu etwa KRAUS, *Volk Gottes*, 206-233.235.

seinen Argumentationsgang durch ein drittes Argument in Form einer Schriftauslegung mit der Allegorie von Sara und Hagar, wobei erstere namentlich nicht genannt wird.⁷⁹⁹ Er führt die Verheißung an Abraham in zweiter Generation weiter, weil er sich nun mit dessen Söhnen Ismael und Isaak und deren Müttern auseinandersetzen wird. Auch hier erfolgt der argumentative Zugang dadurch, dass er begrifflich und inhaltlich auf den abrahamitischen Stammbaum zurückgreift. Das macht deutlich, dass dies Glaubenstraditionen einer primordial codierten Gruppe sind, die er abermals für eine universalistisch codierte Gruppe öffnen wird. Strukturell lässt sich der Abschnitt in eine allegorische Auslegung der Schrift (4,22-27) und die Anwendung derer auf die Gegenwart der Galater (4,28-30) unterteilen, was durch die direkte Anrede als ἀδελφοί (4,28) und durch den Wechsel von der 2. Person Plural (4,21 λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι) in die 1. Person Plural (4,31 διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα) noch semantisch unterstrichen wird.⁸⁰⁰ Die Sklavin Hagar steht dabei für den Sinaibund, für Knechtschaft (4,25 δουλεύει) und das irdische und „jetzige“ Jerusalem (4,25 τῆ νῦν Ἱερουσαλήμ), das sich durch Toraobservanz auszeichnet, die Freie Sara dagegen für das himmlische Jerusalem „oben“ (4,26 ἢ ἄνω Ἱερουσαλήμ) sowie für Freiheit als Typus für den Abrahambund⁸⁰¹, dem die Verheißung innewohnt. Die derartige Bestimmung der δύο διαθήκαι (4,24) hat vor allem zwei Konsequenzen: „Wie schon in Gal 3,6ff angelegt, werden Abraham und Beschneidung voneinander getrennt, ebenso fällt die Landverheißung, die in der Genesis für den Abrahambund konstitutiv ist, heraus“⁸⁰². Der Apostel versteht also die inhaltlich reduzierte Abrahamskindschaft losgelöst von einer kulturellen Formation, die vom Gesetz bestimmt wird, und reproduziert in einer, deren zentraler Bestandteil der Glaube ist. In seinen Darstellungen gehören also vornehmlich Abraham und Glaube zusammen, anderes wird dabei ausgeblendet.⁸⁰³ Von diesem Gedankengut ist auch die Allegorie von Sara und Hagar durchzogen.

⁷⁹⁹ Paulus benutzt erneut das in der Forschung stark diskutierte „theologische Oppositionspaar Gesetz/Glaube“, in diesem Fall in der jeweiligen Personifikation als Sara und Hagar. Dieses Oppositionspaar findet sich auch schon in Gal 3,1, wenn Paulus die Galater an die Herkunft ihrer christlichen Identität erinnert, die im Glauben und nicht im Gesetz begründet liegt; vgl. JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 163f; Paulus legt hier einen Textbefund aus dem Alten Testament heilsgeschichtlich aus. Die allegorische Auslegung in Gal 4 soll zeigen, dass Sara und Hagar repräsentativ für die aktuelle Situation der Galater sind. Sie werden mit den beiden Bundesschlüssen identifiziert, wobei Paulus den ersten Bund als alt und überholt darstellt. Der zweite Bund hingegen löst den ersten ab und besitzt Gültigkeit, vgl. BECKER, *Brief*, 71f.

⁸⁰⁰ Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 137.

⁸⁰¹ Gilt der eine Bund der δύο διαθήκαι in der Forschung unbestritten als Sinaibund, gestaltet sich in der Forschung eine etwas diffusere Lage bezüglich des zweiten Bundes. Es findet sich bei manchen Exegeten wie etwa Gräßer die Annahme, es gehe um die Entgegensetzung des Alten und des Neuen Bundes. Diese ließe sich aber nicht nachweisen, vielmehr sei wahrscheinlich, dass sich die δύο διαθήκαι auf den Abraham- und den Sinaibund bezögen, vgl. KRAUS, *Volk Gottes*, 239-241.

⁸⁰² KRAUS, *Volk Gottes*, 241.

⁸⁰³ Vgl. KRAUS, *Volk Gottes*, 241.

a) Die Allegorie und ihr Adressatenbezug

Um die Allegorie zu verstehen, lohnt sich ein Blick zurück in das zweite Kapitel des Galaterbriefs. Dort berichtet Paulus von falschen Brüdern (2,4 *παρεισάκτους ψευδαδέλφους*), die sich wohl daran stießen, dass sich Titus als Begleiter des Paulus nicht der Beschneidung zu unterziehen hatte (2,3). Diesen Forderungen habe der Apostel jedoch nicht nachgegeben, da sie die in Christus gewonnene Freiheit gefährdet und Sklaverei bedeutet hätten (2,4) sowie die Wahrheit des Evangeliums bedroht gewesen wäre (2,5). Die hier beschriebene Thematik lässt sich auch auf die aktuelle Situation der galatischen Gemeinden übertragen. Dafür sprechen vor allem die Verbformen in der 1. Person Plural (2,4) und der Adressatenbezug, die gleichermaßen auf die Galaterinnen und Galater abzielen. Hinzu kommt die Verwendung futurischer und präsensischer Verben (2,4), die andeuten, dass jene in Bezug auf Person und Zeit mitgemeint sind und die damalige Situation auch für sie noch Gewicht hat.⁸⁰⁴ Die eben dargelegten Verse aus Gal 2 bilden einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der Passage Gal 4,12-31. Da sich die Falschbrüder gegen einen Verzicht auf Beschneidung stark machen, scheint die in Christus gewonnene Freiheit eben jenen Verzicht darzustellen. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass „die Versklavung mit der Beschneidung gleichzusetzen“⁸⁰⁵ ist. Mit dieser Art „Leseanweisung“ im Hinterkopf wird klar, dass Paulus gegen die Falschbrüder damals und gegen die galatischen Irrlehrer heute die Wahrheit des Evangeliums dadurch verteidigt (hat), dass er sich gegen die Beschneidungsforderung zur Wehr setzt(e).⁸⁰⁶ Dies gilt es auch für die Passage Gal 4,21-31 anzunehmen.

Die Allegorie beginnt der Apostel mit einer rhetorischen beziehungsweise ironischen Frage, indem er jene anspricht, die unter dem Gesetz sein wollen und direkt befragt, ob sie dieses Gesetz etwa nicht hören (4,21). Das Gesetz „erzählt“ ab dem darauffolgenden Vers schon fast wie eine Person von Sara als „Freier“ (*ἐλευθέρας*) und Hagar als „Sklavin“ (*παιδίσκης*). Der gesamte Textabschnitt ist wie so oft im Galaterbrief von Gegensatzpaaren durchzogen, die sich auf die beiden Frauen beziehen. Für die gesamte Darstellung setzt der Apostel dadurch ein gewisses Verständnis der Schrift voraus. Auf Seite Saras lassen sich durch den Verlauf des Briefes bereits aufgeladene Begriffe wie „Verheißung“ (4,23, *δι ἐπαγγελίας*; 28, *ἐπαγγελίας*), „Geist“ (4,29 *κατὰ πνεῦμα*) und mehrere Äußerungen über Freiheit finden (4,23, *ἐκ τῆς ἐλευθέρας*; 4,26, *ἐλευθέρα ἐστίν*; 4,31 *τῆς ἐλευθέρας*). Auf Seite Hagars stehen hingegen Begriffe wie „Magd“ (4,22.23 *τῆς παιδίσκης*) beziehungsweise „Knechtschaft“ (4,24, *εἰς δουλείαν*; 4,25, *δουλεύει*) und „Fleisch“ (4,23.29, *κατὰ σάρκα*). Paulus macht durch das häufig von ihm verwendete Mittel der antithetischen Gegenüberstellung schnell deutlich: Sara bedeutet Freiheit und Hagar bedeutet Knechtschaft! Mit der Personifizierung der beiden Bünde (4,24 *εἰσιν δύο διαθήκαι*), der Abrahambund als Sara und der Sinaibund als Hagar, möchte er die Mitglieder der galatischen Gemeinde,

⁸⁰⁴ Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 134

⁸⁰⁵ GIELEN, *Ihre Kinder*, 135.

⁸⁰⁶ Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 134f.

deren Gegner sie augenscheinlich zur Einhaltung des Gesetzes bringen wollen, von einer „Rückkehr zum Heilsparadigma des Gesetzes bewahren, das die Sünder nicht rechtfertigt, sondern verurteilt“⁸⁰⁷. Mit anderen Worten zielt der Apostel darauf ab, dass diese nicht Bestandteile kultureller Formationen praktizieren, die in seinen Augen eine Identität außerhalb Christi reproduzieren. Die Mahnungen vor einem Rückschritt in alte Zeiten hat der Apostel ja bereits zu Beginn des Kapitels auf verschiedene Weise formuliert. Dabei erstreckt er seine Allegorie bis in die Gegenwart der Gemeinde dadurch, dass er sie vor die Wahl stellt, sich für eine kulturelle Formation zu entscheiden. Er umschreibt dies, indem er das *himmlische Jerusalem* beziehungsweise das *Jerusalem oben*⁸⁰⁸ ins Feld führt (4,26 ἄνω ἱερουσαλήμ). Das *himmlische Jerusalem* gehört zur Seite der Freiheit mit Sara und ist „*unsere Mutter*“ (4,26 ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν), ihm gegenüber steht das *jetzige Jerusalem* (4,25 τῆ νῦν ἱερουσαλήμ), das mit Hagar, dem Berg Sinai und Knechtschaft in Verbindung steht, wodurch der Apostel die Brücke in die aktuelle Situation der Adressaten schlägt.⁸⁰⁹ Mit den Kindern dieses jetzigen Jerusalem sind aber nicht gesetzestreue Juden zu verstehen. Paulus meint damit vielmehr „*judenchristliche* Kreise, die ungeachtet des Christusgeschehens, das das Sinaigesetz in einem ganz anderen Licht erscheinen lässt, gleichwohl noch an die Verbindlichkeit der Gesetzesbestimmungen selbst für Heidenchristen festhalten“⁸¹⁰. Er fasst mit diesem Ausdruck also Judenchristen in den Blick, die das Gesetz als kulturelle Formation für Heidenchristen geltend machen wollen. Diese begriffliche Differenzierung ist dem Apostel jedoch noch nicht genug, denn er möchte das himmlische Jerusalem auch mit der Gemeinde Christi verbinden, was ihm durch das Motiv der Mutterschaft gelingt (4,26). So erreicht er, dass „das am Ende der Tage erwartete himmlische Jerusalem als ewiger Aufenthaltsort der Gerechten [...] die Mutter der jetzigen Gemeinde“⁸¹¹ ist. Es scheint an dieser Stelle auch der endzeitliche Charakter der aktuellen galatischen Gemeinde durch, da das himmlische Jerusalem in Form der christlichen Gemeinde bereits präsent ist. Es verbleibt nicht auf symbolischer, zukünftiger Ebene, sondern strahlt jetzt schon in die Lebenswelt und somit auch auf die personale Identität der Gemeindemitglieder aus. Anhand der verwendeten

⁸⁰⁷ MERKLEIN, *Studien*, 369.

⁸⁰⁸ Paulus benutzt wohl deshalb die Bezeichnung des Jerusalems „oben“, weil er möglicherweise Erwartungen eines eschatologisch vollkommenen Jerusalems aufgreifen will. Des Weiteren kann er nicht im Gegensatz zum „jetzigen“ Jerusalem von einem „künftigen“ Jerusalem sprechen, da das freie Jerusalem für ihn bereits jetzt Realität ist, vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 134f.; es werden zwei Reihen in der Darstellung eröffnet, zum einen Hagar – „Sinai“ – „jetziges Jerusalem“ (Gal 4,24f.), zum anderen „oberes Jerusalem“ – „frei“ und „unsere Mutter“ (Gal 4,26). Da sich diese Reihen jedoch nicht mit dem exakten Gegensatz entsprechen (das Gegenteil von „jetzig“ wäre beispielsweise „zukünftig“), gerät diese Gegenüberstellung schief, vgl. STANDHARTINGER, *Grenzen*, 21.

⁸⁰⁹ Zur aktuellen Situation der Adressaten bemerkt Standhartinger: „Dass aber die Stadt Jerusalem mit ihren Kindern unter den Römern dient, ist historische Wirklichkeit für Paulus und wird wenig später (66-70 n. Chr.) in einen Befreiungskrieg münden.“, STANDHARTINGER, *Grenzen*, 20f.

⁸¹⁰ GIELEN, *Ihre Kinder*, 140. Das Sinaigesetz erscheint in diesem Argumentationsgang nicht mehr in seiner heilsbringenden, sondern in seiner knechtenden Funktion, vgl. a.a.O.; gegen KRAUS, *Volk Gottes*, 243: „Insofern die Sinai-διαθήκη ein Identität stiftendes Merkmal darstellt, entspricht den ‚Kindern der Unfreien‘ das toraobservante Judentum.“ Bei Kraus gilt es daher aus meiner Sicht zu präzisieren: es sind eher die toraobservanten *Judenchristen* im Blick.

⁸¹¹ BECKER, *Brief*, 73.

Gegensatzpaare wird deutlich, dass der Abrahambund in Person von Sara für die Freiheit vom Gesetz, das nur verflucht (3,10-14), und die eschatologische Erfüllung der Abrahamsverheißung in Christus steht, der Sinaibund in Person von Hagar hingegen für ein Leben in Toraobservanz und Sklavendienst.⁸¹² Da Hagar nämlich eine Sklavin ist, kann sie auch nur Unfreie gebären, für den Sinaibund bedeutet das zwangsläufig, dass auch dessen „Kinder“ nur unfrei sein können. Sie sind an das Gesetz und die Tora gebunden sowie durch die Relation zu beiden bestimmt und genießen nicht die in Christus gewonnene Freiheit, die durch Sara und den Abrahambund symbolisiert wird.⁸¹³ In Hinblick auf 4,24-28 und in Anspielung auf Gen 21,10, als Sara das Wort an Abraham richtet⁸¹⁴, formuliert der Apostel letztlich „den Ausschluß des ‚jetzigen Jerusalems‘ aus der legitimen Nachkommenschaft Abrahams, so daß Paulus in V 31 dann die positive Schlussfolgerung für die Gemeinde ziehen kann“⁸¹⁵: Da jetzt schon die Endzeit angebrochen ist, gilt die Auslegung der Sara-Hagar-Allegorie auch für die Adressaten des Briefes. Jene in Christus sind bereits jetzt Kinder der Verheißung (4,28), denn „die Anhänger des Sinaibundes werden zu ‚Ismaeliten‘, die gesetzesfreien Christen zu ‚Isaakssöhnen‘“⁸¹⁶.

Die Verheißung lässt sich aus Sicht des Paulus in zwei Komponenten beschreiben: „*Von Abraham her* wurzelt sie im Glauben, als dessen Gegenspieler Paulus das Gesetz betrachtet (3,6-29). [...] *Von Gott her* aber ist die Abrahamsverheißung verbunden mit der Zusage einer unübersehbaren Zahl von Nachkommen (3,8 mit Zitat von Gen 12,3; vgl. 3,29).“⁸¹⁷ Die Abrahamsverheißung wirkt sich dabei jetzt schon aus, indem die Galater durch den Glauben an Christus an der Freiheit, die er in seinem Tod bewirkt hat, teilhaben können (vgl. Gal 3,13). Diese Aktualisierung wird noch mit Gal 4,29 abgerundet; es wird auf Gen 21,9 Bezug genommen, wo Ismael „spielt“. Allerdings wird dieses Spielen umgedeutet, Ismael habe versucht Isaak beim Spiel zu töten. Diese Verfolgung sieht Paulus möglicherweise auch bei den galatischen Gemeinden gegeben, da sie von Irrlehrern heimgesucht werden, durch deren Agitation der Apostel das Heil seiner Adressaten massiv in Gefahr wähnt.⁸¹⁸ Zum Abschluss der Allegorie ruft der

⁸¹² Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 140.

⁸¹³ Vgl. GIELEN, *Ihre Kinder*, 139. Diesen Schluss hat Paulus bereits in 3,10-4,7 vorbereitet, er ergibt sich aus der Fluchfunktion des Gesetzes (vgl. Kapitel 3.4), die durch Nichttäter der Tora auf den Plan gerufen und durch den Kreuzestod Christi abgegolten wurde. So kommt Paulus empirisch zu dem Schluss, dass das Gesetz nichts anderes tun konnte als Nichttäter auffinden und verurteilen, sodass dessen lebensverheißende und heilsbringende Funktion faktisch nie zum Tragen kam, vgl. a.a.O., 139f.

⁸¹⁴ „*Da sagte sie zu Abraham: Vertreibe diese Magd und ihren Sohn, denn der Sohn dieser Magd soll nicht mit meinem Sohn Erbe werden, mit Isaak!*“

⁸¹⁵ KOCH, *Schrift als Zeuge*, 211.

⁸¹⁶ KRAUS, *Volk Gottes*, 237.

⁸¹⁷ GIELEN, *Ihre Kinder*, 142f.

⁸¹⁸ Vgl. BECKER, *Brief*, 73f; die christliche Gemeinde und das himmlische Jerusalem könne Paulus in Verbindung setzen, indem er Jes 54,1 als Link nutze. Gemeint sei in Gal 4,26 wohl Sara, die als Unfruchtbare reiche Nachkommenschaft bekommt. Mit dieser Nachkommenschaft sei aber nicht das irdische Israel als Saras leibliche Nachkommen gemeint. Vielmehr stehe diese Nachkommenschaft noch aus, sie könne sich jedoch in der Endzeit, also in der aktuellen christlichen Gemeinde, realisieren, vgl. a.a.O.; vgl. dazu auch GIELEN, *Ihre Kinder*, 144. Standhartinger sieht an dieser Stelle einen ganz anderen Aspekt betont: dadurch, dass die Magd hinausgeworfen wird, endet auch ihre Knechtschaft und sie ist fortan frei. Paulus benennt diese Freiheit zwar nicht eigens, jedoch

Apostel die Galater deshalb dazu auf, zu Saras Kindern dazuzugehören und Söhne Abrahams zu sein, sodass ihnen das Erbe und die Verheißung als Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus zuteilwerden. Sie sollen den Status verteidigen, den sie bereits erlangt haben, nämlich Kinder Saras und nicht Hagars zu sein. Die Freie Sara nimmt in der eben besprochenen Passage dabei „gleichermaßen die Funktion der Repräsentantin des in Christus eschatologisch erfüllten Abrahamverheißungsbundes wie die Funktion der Stammutter des eschatologischen Gottesvolkes aus Juden und Heiden“⁸¹⁹ ein. Auch hier fällt auf, dass Paulus Heidenchristen in den Stammbaum Abrahams eingegliedert sieht, diesmal in zweiter Generation. Wie bereits im dritten Kapitel codiert er die Gruppe, die in diesen Stammbaum integriert wird, aber – im Vergleich zum jüdischen Ursprung – um: Entscheidend ist nicht die Abstammung, wie das bei einer primordialen Codierung wie dem Judentum der Fall ist, sondern der Universalismus, der es jedem ermöglicht, durch den *Glauben* dazuzugehören. Frei sind deshalb nur jene, die sich als Kinder Saras nicht der kulturellen Formation des Gesetzes unterstellen – diese birgt schließlich nichts anderes als den Fluch (3,10-14) und Knechtschaft (4,24). Zielvers der paulinischen Argumentation ist aus diesem Grund das Fazit in 4,31: „*Daher, Brüder, sind wir nicht Kinder einer Magd, sondern der Freien*“. Er fordert somit von den Galatern in diesem Abschnitt „die im Christusgeschehen begründete, in der Pneumagabe zugeeignete und durch die Schrift bestätigte Freiheit zu wahren und nicht durch Toraobservanz in ihr Gegenteil zu verkehren“⁸²⁰. Seine Forderungen dazu drückt er recht drastisch aus, indem er verlangt, man solle die Magd und ihren Sohn hinauswerfen (4,30), was für die lebensweltliche Situation der Galater Spekulationen zulässt, dass man es bei ihnen mit einer etablierten heidenchristlichen Gemeinde zu tun haben könnte, die Beschneidung und Gesetz propagierende judenchristliche Missionare abweisen soll und nicht umgekehrt.⁸²¹ Deutlich wird jedoch eins: Durch die Allegorie von Sara und Hagar ist der Gegensatz von der Freiheit in Christus und der Knechtschaft von Tora und Gesetz für Christusgläubige markant unterstrichen.

b) Die Allegorie und ihre identitäre Bedeutung

Die galatischen Christusgläubigen müssen letztlich die Entscheidung treffen, welcher kulturellen Formation sie folgen: Definieren sie sich durch das Gesetz und als Kinder Hagars sowie Ismaels, was

lässt sich mit seinem Verständnis von Freiheit darauf schließen, dass hier auch etwas Positives klargelegt wird. Abraham vertreibt nämlich an dieser Stelle auch die Sklaverei aus seinem Haus; somit sind alle Kinder Abrahams auch automatisch durch Freiheit gekennzeichnet. Ziel der Darstellung von Sara und Hagar ist somit nicht eine Ausgrenzung, sondern eine Ent-grenzung, vgl. STANDHARTINGER, *Grenzen*, 20f.

⁸¹⁹ GIELEN, *Ihre Kinder*, 145.

⁸²⁰ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 305.

⁸²¹ Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 137; der Apostel blickt in Anbetracht des Kreuzestodes Christi zurück und leitet von dessen Notwendigkeit die Tatsache ab, dass sich augenscheinlich niemand an das Gesetz gehalten hat. Aus diesem Grund kann er auch sagen, dass das Gesetz nicht lebendig zu machen vermag (3,22), denn in diesem Fall erhielte man tatsächlich seine Rechtsprechung aus dem Gesetz. Daher hat er weniger die theoretische Fragestellung im Blick, ob das Gesetz prinzipiell rechtsprechen könnte, als vielmehr die praktische und ganz konkrete Problematik, dass das Gesetz nicht lebendig machen darf, da es von niemandem eingehalten wird. Sein Urteil darüber fällt er aus der Retrospektive.

Knechtschaft bedeutet, oder durch den Glauben⁸²² als Kinder Saras und Isaaks, was Freiheit und Verheißung zur Folge hätte.⁸²³ Für Paulus stehen Hagar und Ismael somit für ein „theologisches Abgrenzungsmuster“ und für eine Gruppe, die „theologisch enterbt“⁸²⁴ wird; was die Fremdmissionare predigen, führt also zu einer theologischen Enterbung. Der Apostel möchte verdeutlichen, dass sich niemand, der an Christus glaubt, zusätzlich der Beschneidung zu unterziehen und auf das Gesetz zu verpflichten hat. Dieser Argumentation verleiht er mit der Episode um Sara und Hagar auf biblische Weise Nachdruck, indem er Isaak als Sohn der Freien und der Verheißung, Ismael dagegen als Sohn der Sklavin scharf voneinander abgrenzt. Ihm geht es wohlgerne nicht um eine Exegese des Urtextes aus dem Buch Genesis, sondern um den Aufbau seiner Argumentation, den er mit dieser Metapher veranschaulicht.⁸²⁵ Welche wichtige identitäre Rolle der Stammvater Abraham dabei spielt, wird in diesem Zusammenhang überdeutlich, gerade in Hinblick auf eine Gemeinde, die nicht aus denselben Ursprüngen gewachsen ist. Dass die personale Identität Christusgläubiger ohne einen Bezug zu ihm für Paulus undenkbar ist, geht aus dem gesamten Brief deutlich hervor. Umso notwendiger ist es, dass der Apostel gerade denen, die genealogisch zunächst nichts mit Abraham zu tun haben, die Identität als Nachkomme Abrahams auf dem Weg des Glaubens sichert und somit auch die Teilhabe derer an Glaubensstraditionen der Abrahamsohnschaft ermöglicht.⁸²⁶ Der Weg, um diese Nachkommenschaft anzutreten, gestaltet sich nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben als universalen „identity marker“, der den Zugang zum abrahamitischen Stammbaum nicht genealogisch, sondern geistlich definiert und damit für alle öffnet. Dass im Lichte des Kreuzestodes Christi das Gesetz seine heilsbringende Funktion nicht ausspielen darf und diejenigen unter dem Gesetz verflucht und auch versklavt, hat der Apostel im Argumentationsverlauf deutlich gemacht. Ein Leben in Freiheit von Gesetz und Tora findet der Mensch nur im Glauben an Christus, der zusammen mit der Taufe und dem Geist die „identity markers“ bildet, die das Verhältnis von Gott und Menschen bestimmen. Christiansen geht der Frage nach, welchen Zweck Paulus verfolgt, wenn er die Kinder Saras als Freie und die Hagars als Sklaven in Form zweier verschiedener Bündnisse ausweist, und nennt zwei mögliche Ansätze:

The comparison clearly ends in an antithetical statement that can be interpreted in two ways. Either the contrast is an antithesis of *two linear covenants*, one covenant succeeding another; or the

⁸²² Auch wenn der Glaube – genau wie Sara – in der Passage nicht explizit genannt wird, lässt der Kontext doch darauf schließen, dass es selbiger ist, der hier dem Gesetz als zentraler Bestandteil je differenter kultureller Formationen konträr gegenübersteht.

⁸²³ Vgl. MERKLEIN, *Studien*, 368-370.

⁸²⁴ NAUMANN, *Der Andere*, 25.

⁸²⁵ Vgl. NAUMANN, *Der Andere*, 24f.

⁸²⁶ Dies schlussfolgert auch Asano: „The question regarding the identity of the authentic heirs of Abraham is important for Paul and for the community members, because it provides a common patriarch, which serves as a clear and positive identity to bind together group members who are uprooted from previous social structures and marginalized by the pressure of the circumcisers and their past compatriots.“, ASANO, *Community-identity*, 178.

contrast refers to *two covenant principles*, freedom and slavery, in which case the two different identities are timeless.⁸²⁷

Christiansen kommt dabei zu dem Fazit, dass mit den δύο διαθηκαι nicht etwa zwei lineare, sondern zwei qualitativ unterschiedliche Bündnisse gemeint sind, die zeitgleich und nicht chronologisch nacheinander existieren. Sie schlussfolgert das, da beide gleichermaßen auf Abraham zurückgehen.⁸²⁸ Der Bund, der auf Sara Bezug nimmt, ist der der Freien, die sich als wahre Kinder Gottes herausstellen. Gottes Kinder zu sein, ist Ausdruck ihrer Identität; wer diesem Prinzip widerstrebt, dem bleibt nicht Freiheit, sondern Sklaverei. Die beiden Bündnisse stehen nicht nur für eine jeweils unterschiedliche Beziehung zu Gott, sondern vielmehr für zwei differente, sich daraus ergebende Verständnisse von Identität und für zwei Existenzweisen, die auf gegensätzlichen Programmen beruhen: „By distinguishing between those who by God’s adoption are true children and those who are not, and by referring to true and false as existential categories of relationship with God, he defines identity as true God-relationship *within* existing communities but not necessarily between them.“⁸²⁹ In der gesamten Passage stehen das Gesetz und der Glaube, der nicht genannt wird, als zentrale Bestandteile differenter kultureller Formationen, die für Christusgläubige gelten sollen, in Konkurrenz. Der Apostel zeigt in Hinblick auf diese beiden auf, welche Konsequenzen sich jeweils für diejenigen ergeben, die diesen Verständnissen nachfolgen: Das Gesetz zieht die Sklaverei nach sich, durch den Glauben wird man Kind der Verheißung (4,28) und der Glaube eröffnet die Freiheit, die es dann vom Einzelnen im Sinne des Geistes auszufüllen gilt. Paulus kritisiert somit nicht etwa den jüdischen Ethnos als solchen und dessen mangelhafte Beziehung zu Gott, sondern vielmehr kritisiert er die kulturelle Formation von *Judenchristen*, die sich durch Gesetz und Beschneidung der Sklaverei unterworfen haben und dies auch für die galatischen Heidenchristen anstreben, wo ihnen doch allein in Christus die Freiheit winkt:

When exclusion is defined as exclusion of all those who have status as slaves, be it to στοιχεῖα (4:9), to νόμος (4:21), or subject to observation of ‚special days, and months, and seasons, and years‘ (4:10), or to the demand to practice circumcision (5:2), the emphasis has changed. Exclusion is not on the level of ethnic Jews being rejected for not being in a covenant relationship; the concern is with the principle of slavery.⁸³⁰

An dieser Stelle scheint sich der Apostel auch im Kern von seinen Gegnern zu unterscheiden. Im Mittelteil des Briefes setzt sich der Apostel mit der „äußeren Linie“ seines gegnerischen Programmes auseinander, das Heidenchristen nur anzuerkennen scheint, wenn sie sich auf die Beschneidung und das Gesetz verpflichten und somit auch essentielle Teile der kulturellen Formation übernehmen, die die galatischen Gegner aus dem Judentum auch für Christusgläubige zu übernehmen scheinen. Paulus

⁸²⁷ CHRISTIANSEN, *Covenant*, 242.

⁸²⁸ Vgl. CHRISTIANSEN, *Covenant*, 243: „One he identifies with the principle of slavery through Hagar, the other he associates with the converse principle of freedom through Sarah. Identity is defined in terms of contrasts.“

⁸²⁹ CHRISTIANSEN, *Covenant*, 244.

⁸³⁰ CHRISTIANSEN, *Covenant*, 247.

hingegen kritisiert keinen Ethnos und ist daher auch nicht anti-judäisch⁸³¹, er distanziert sich vielmehr von jenen, die eine kulturelle Formation aufrechterhalten, die Paulus mit Sklaverei gleichsetzt, weil sie eine Identität außerhalb Christi objektiviert: „Paul, the zealous Pharisee, saw humanity divided between those who were devoted to Torah according to a particular halachah and the ‚wicked,‘ who compromised the identity of God’s people.“⁸³² Suggestiert die Ausgrenzung beim Mahl auf symbolische Weise die Position, dass Heidenchristen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft die vollgültige Mitgliedschaft zur Gemeinde als Ausdruck der Gottesfamilie verwehrt wird (vgl. Gal 2,11-21), so hat das also eine andere Stoßrichtung als das bei Paulus der Fall ist. Das Gleiche gilt für das paulinische Programm, wonach Heidenchristen durch den Glauben der Abrahamskindschaft teilhaftig werden können; dadurch wird einer kulturellen Formation, die auf dem Gesetz fußt, für Christusgläubige eine Absage erteilt. Natürlich hat dann auch seine Verkündigung exklusiven Charakter, wenn er jenen, die sich dem Gesetz als Prinzip unterwerfen, attestiert, sie befänden sich in Sklaverei und ihre Beziehung zu Gott funktioniere aus diesem Grund nicht. Allerdings ist diese Form der Exklusivität nicht auf ethnischer Ebene angesiedelt, wie das bei den galatischen Gegnern der Fall zu sein scheint, denn Paulus bezieht sich auf die kulturelle Formation und nicht auf die Gruppe selbst oder Merkmale ihrer individuellen Identität. Seine Form der Codierung von kollektiver Identität ist integrativ gesteigert und für Menschen jedes Ethnos‘ rezipierbar: Den Glauben versteht er als universales Mittel zur Entgrenzung, das Gesetz kann diese Universalität dem Anschein nach nicht leisten, da es zum einen einer kulturellen Formation entlehnt ist, die auf eine Gruppe mit einer anderen Codierung von kollektiver Identität verweist, und zum anderen die paulinische Mission der Heidenchristen beschneidungsfrei sein muss – beschnitten zu sein oder nicht ist schließlich eine Kategorie, die in Christus aufgehoben ist (3,28)! Deswegen muss er es in diesem Zusammenhang kritisieren, wenn das Evangelium auch für Heidenchristen Geltung haben soll.⁸³³ Beide stellen – und das wird in der Allegorie mit der antithetischen Gegenüberstellung der beiden Bündnisse klar – ein jeweils differentes Programm dar, dem sich Christusgläubige verschreiben können, nur dass das Programm des Gesetzes in Sklaverei, das des Glaubens in Freiheit führen wird. In dieselbe

⁸³¹ BOYARIN, *Radical Jew*, 156: „there is no evidence in Galatians, on my reading, that Paul’s problem with the Law was connected with the impossibility of keeping the law fully, or that the Law was given to the Jews, as a temporary measure of specific historical reasons, meant to be superseded by its spiritual referent, faith, when the time would come, which, of course, it has. Paul’s argument is not anti-Judaic, then, in the sense that certain interpretations of it would have it be. It is not a claim that God has rejected the Jews because they were inadequate in some sense or another, not an assertion that their keeping of the Law was a striving against God! [...] In other words, I argue that while Galatians is not an anti-Judaic text, its theory of the Jews nevertheless is one that is inimical to Jewish difference, indeed to all difference as such.“

⁸³² PERKINS, *Divided Children*, 129f.

⁸³³ Vgl. CHRISTIANSEN, *Covenant*, 248: „Anyone subject to the status of slavery must be rejected, because slavery builds not only on a different principle, but also on an opposed idea, on falseness. Those who adhere to this principle must be excluded from the community of those who believe in Christ, if its status as true church is to be retained. In the context of Galatians 4, it cannot be an issue of Jews against Gentiles, since Paul argues for legitimate status, not for ethnic inheritance. Faith, not covenant, thus becomes the exclusive basis of identity. This then defined identity as an issue of *internal boundaries* of exclusion, and covenant as a vertical relationship with God.“

Richtung geht die Argumentation, wenn Paulus vom *jetzigen Jerusalem* (4,25 τῆ νῦν Ἱερουσαλήμ) und dem Jerusalem oben (4,26 ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ) spricht:

Whatever Paul is challenging, the point is that Jerusalem above stands for the *only possible symbol of freedom*, for both Jews and Christian believers. Since Jerusalem above serves a symbol of inclusion, because its freedom is centered in Christ, and because freedom is *the unifying force* for identity, the present Jerusalem becomes a symbol of exclusiveness. From the perspective that the Jerusalem above is an eschatological symbol of freedom Paul must conclude that the present Jerusalem is a symbol of slavery.⁸³⁴

Durch die gesamte Argumentation in Gal 3,1-4,31 zieht sich somit wie ein roter Faden die grundlegende Annahme, dass der Glaube zentraler „identity marker“ der einzig angemessenen kulturellen Formation Christusgläubiger ist. Deswegen kann der Mensch auch nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch den Glauben gerecht werden, das wird bereits als Leseanweisung in Gal 2,21 vorausgeschickt. Paulus hat schon zu Beginn des Briefes die Rechtmäßigkeit des von ihm verkündigten Evangeliums herausgestrichen und zielt nun in diesem größeren Abschnitt darauf ab, „wie die Erfahrung der Galater (3,1-5; 4,1-11), die Schrift (3,6-14; 4,21-31) und die Hauptbegriffe der jüdischen Theologie (Gal 3,15-29) von der Offenbarung Gottes her zu verstehen sind“⁸³⁵. Dass der Glaube hierbei eine ganz andere Wirkung entfaltet als es das Gesetz konnte, ist in diesem Abschnitt überdeutlich geworden. Im Licht dieser theologischen Ausführungen erscheint auch umso klarer, weshalb sich Paulus bereits daran stößt, wenn das gemeinsame Mahl von Heiden- und Judenchristen nicht barrierefrei möglich ist. Die exklusive Seite seiner Verkündigung richtet sich nicht gegen einen jüdisch geprägten Ethnos, sondern gegen jene Menschen, die sich als Christusgläubige wähnen, jedoch eine kulturelle Formation ausüben und anderen aufdrängen, die nichts mit Christus zu tun hat und in letzter Konsequenz andere ausschließt. Die Polemik, die Söding Paulus in diesem Abschnitt unterstellt, ist somit nicht gegen einen Ethnos gerichtet, sondern gegen eine Gruppe, deren kulturelle Formation auf ein anderes Programm der kollektiven Identität Christusgläubiger rückschließen lässt. Würde sich die Kritik des Apostels gegen einen Ethnos richten und nicht gegen eine kulturelle Formation, wäre er kaum besser als seine Gegner in Galatien.

4.3.2.3 Ein durch Christus bestimmtes Leben (5,1-12)

Im fünften und vorletzten Kapitel des Galaterbriefes rekapituliert Paulus zu Beginn noch einmal seine Rechtfertigungslehre (5,1-11) und setzt sich mit der Beschneidung auseinander. Es wird dabei erneut die konkrete Frage nach der Verpflichtung der Heiden auf das Gesetz thematisiert. Becker sieht in dieser Passage einen Mittelpfeiler, der die Argumentation zu Briefbeginn und -schluss stützen soll: Paulus eröffne seinen Brief mit der Anklage und Verfluchung seiner Gegner und deren Irrlehren, indem er

⁸³⁴ CHRISTIANSEN, *Covenant*, 248.

⁸³⁵ VOUGA, *Galaterbrief*, 253; der Autor formuliert diesen Gedanken prägnanter: Paulus sei bestrebt, „das jüdische Überzeugungssystem vom christlichen Glauben her umzustrukturieren“, a.a.O., 252f.; und weiter: „Die exegetische und theologische Argumentation ist keine Begründung der paulinischen Darstellung des Evangeliums, sondern umgekehrt eine Umstrukturierung der jüdischen Selbstdefinition (Abraham, Segen, Verheißung, Bund, Gesetz) von der christologischen Gottesoffenbarung her (1,12.15f., in 2,14-21 ausformuliert)“, a.a.O., 253.

festhält, dass er selbst das einzig wahre Evangelium verkündet, was zur Folge habe, dass alle anderen „Evangelien“ keine sein können und somit diese Bezeichnung zu Unrecht tragen (1,6-9). Das Äquivalent finde sich am Ende des Briefes, indem er den Galatern in Aussicht stellt, Segen zu erlangen, wenn sie neue Schöpfung in Christus sind und sich an dieser Richtschnur messen lassen (6,11-18).⁸³⁶

a) Die Beschneidung als kulturelle Formation außerhalb Christi

Zu Beginn des fünften Kapitels nimmt der Apostel das Stichwort „Freiheit“ (5,1 Τῆ ἐλευθερίᾳ) auf, welches gerade in der Allegorie von Sara und Hagar zentral war, und betont, dass Christus zu dieser Freiheit geführt hat. Wie diese Freiheit durch Christus bewirkt wurde, erläuterte der Apostel bereits ausführlich im Laufe des Briefes. Die Freiheit bezieht sich jedoch auf verschiedene Ebenen; mit ihr ist programmatisch „die Freiheit von der Sünde (1,4), das Gerufensein unter die Gnade Christi und unter das Evangelium (1,6), Gerechtfertigtsein aufgrund des Glaubens an Christus (2,16; 3,8f.), Geistbesitz (3,2.14) und Sohnschaft (4,5)“⁸³⁷ gemeint. Sie ist also auch ein Ausdruck der personalen wie kollektiven Identität Christusgläubiger. Der Apostel warnt wohl auch deshalb davor, diese in Christus gewonnene Freiheit aufzugeben und sich wieder mit dem Joch der Knechtschaft zu belasten. Das knüpft thematisch an die vorherigen Verse an, in denen die toraobservanten Judenchristen weiterhin durch das Gesetz in Sklaverei leben (4,25). In einem Atemzug mit dieser Warnung wird die Beschneidung (5,1f.) genannt, sodass klar wird, dass mit dem Joch der Knechtschaft eben jene im Zusammenspiel mit dem Gesetz gemeint ist. Der Apostel hat hier wahrscheinlich konkret seine Kontrahenten und deren „äußere Linie“ vor Augen, welche die Beschneidung von den Galatern einfordern (vgl. 6,12), die diese aber wohl (noch) nicht praktizieren (vgl. 5,12).⁸³⁸ Sie propagieren die Beschneidung der Heiden anscheinend weiterhin als notwendig, um das Heil in Christus zu erlangen und verfolgen damit ein anderes Programm als der Apostel. Paulus wiederholt aber seine These, dass die Glaubenstraditionen in Christus nur durch die kulturelle Formation des Glaubens und eben nicht durch Gesetz oder Beschneidung zu erlangen sind. Er bringt das in Gal 5,2 pointiert auf den Punkt: „*Siehe, ich, Paulus, sage euch, dass Christus euch nichts nützen wird, wenn ihr euch beschneiden lasst.*“ Da heidnische Christusgläubige nicht beschnitten sind und die Beschneidung auch nicht die kollektive Identität in Christus ausdrückt, ist eine Verpflichtung derer auf selbige widersinnig. Würden sich die Heiden dennoch der Beschneidung im Nachhinein unterziehen, wäre das „zugleich eine Leugnung der Suffizienz des Glaubens bzw. des Heilswerks Christi (Gal 5,2), die den Heilsverlust zur Folge hätte (Gal 5,4)“⁸³⁹. Es geht ihm also primär darum, zu verhindern, dass „der Glaubende sich erneut dem soteriologischen Prinzip des Gesetzes unterwirft“⁸⁴⁰, denn dass dieses im Angesicht des Kreuzesgeschehens nur den Fluch mit sich bringt, hat der Apostel in den beiden

⁸³⁶ Vgl. BECKER, *Brief*, 75.

⁸³⁷ BECKER, *Brief*, 75.

⁸³⁸ Vgl. SCHERER, *Geistreiche Argumente*, 128.

⁸³⁹ FREY, *Judentum*, 48.

⁸⁴⁰ MERKLEIN, *Studien*, 311.

vorherigen Kapiteln entfaltet. Zudem stellt er klar, dass jeder Einzelne, der sich beschneiden lässt, sich auch auf das *ganze* Gesetz verpflichten muss (5,3). Wenn Heidenchristen jedoch diesen Schritt gehen würden, käme das einer Trennung von Christus gleich (5,4), schließlich würden sie einer kulturellen Formation folgen, die nach seinen Darstellungen mit Christus nichts zu tun hat. Beschneidung und Unbeschnittensein haben in Christus keinerlei Geltung, sie sind „identity markers“, die zwischen den Kategorien Jude und Grieche differenzieren – diese Unterscheidung ist aber für alle aufgehoben, die Christus angezogen haben und identitär in ihm *einer* werden (3,26-28). Dass Beschneidung und Gesetz für Christusgläubige nicht relevant sein dürfen, ist besonders zu Beginn von Gal 4 deutlich geworden, da sie – genau wie heidnische Kulte – eine andere Identität objektivieren als die kollektive in Christus. Vielmehr ist der Glaube zentraler „identity marker“, der durch die Liebe wirksam ist (5,6).⁸⁴¹ Ähnlich wie in den beiden vorherigen wird auch hier im fünften Kapitel des Galaterbriefes deutlich, dass die Entscheidung für den Glauben an Jesus Christus alternativlos eine „entweder – oder“-Entscheidung ist, die man *für* den Glauben und *gegen* das Gesetz als Ausdruck zweier differenter Identitätskonzepte zu treffen hat, denn durch den Kreuzestod Christi ist bewiesen, dass das Gesetz am Menschen gescheitert ist. Paulus schlussfolgert daher, dass Menschen, die sich beschneiden lassen und nach dem Gesetz leben, „von Christus abgetrennt“ (κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ) und „aus der Gnade gefallen“ sind (5,4 τῆς χάριτος ἐξέπεσατε). Das hat er bereits als „Leseanweisung“ in Gal 2,21 klargestellt. Außerdem betont er noch eine grundlegende Überzeugung, deren Konsequenzen er in 3,10-14 entfaltet: Die Beschneidung verpflichtet auf die Einhaltung des *ganzen* Gesetzes. Sich der Beschneidung zu verpflichten, bedeutet aber im Umkehrschluss auch, eine Absage an die alleinige soteriologische Kraft des rettenden Kreuzestodes Christi zu erteilen, den Messias nicht als Brecher der Barriere von Juden und Heiden anzusehen und gleichermaßen auch nicht anzuerkennen, „dass er Menschen von ihren Sünden errettet und dadurch Abrahams Familie aus einer einzigen ethnischen Identität in eine multiethnische Gruppe verwandelt hat“⁸⁴². Wer somit trotz seines Bekenntnisses zu Christus die Tora als Zeichen seiner Identität annehmen will, kann soteriologisch nur scheitern und gehört nicht zu Gottes und Abrahams Kindern. Aus diesem Grund ist das Gesetz nur ein Weg, der für Christusgläubige in einer Sackgasse enden wird. Noch deutlicher streicht der Apostel im Folgenden anhand des Motivs der Rechtsprechung heraus, worauf es von nun an ankommt. Hoffnung auf Gerechtigkeit käme ausschließlich *kraft des Geistes und aufgrund des Glaubens* (5,5). Es sei in Zukunft entscheidend, den *Glauben* zu haben, der in der Liebe wirksam ist (5,6 πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη). Der futurische

⁸⁴¹ Vgl. KRAUS, *Volk Gottes*, 212.

⁸⁴² WRIGHT, *Rechtfertigung*, 122. Von Abrahams „Familie“ zu sprechen ist dann problematisch, wenn man behauptet, dass Abraham nur *eine* Familie hatte, was Wright an dieser Stelle auch tut. Paulus unterscheidet jedoch weiterhin zwischen Israel und den Völkern und wirft beide Gruppen nicht einfach in einen Topf. Die Erwählung Israels schwindet schließlich nicht mit der Bekehrung der Völker. Maschmeier stellt klar: „Die Universalität des eschatologischen Gottesvolkes stellt die Partikularität Israels nicht in Frage.“, MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus*, 43.

Aspekt dieser Aussagen überrascht an dieser Stelle etwas, zeigt aber auf, wie Paulus Rechtfertigung versteht. Sie ist für die Galater etwa schon in Form der Geistesgaben spürbar geworden (3,1-5), jedoch gilt es diese noch zu vollenden. Diese Vollendung gelingt nicht durch eine minutiöse Einhaltung der Tora, sondern durch ein Leben im Vertrauen auf Gott. Aus diesem Grund bestimmt auch nicht das Beschnitten- oder Unbeschnittensein und somit ein ethnischer Aspekt die Relation eines Menschen zu Gott, sondern jener Glaube, der in der Liebe wirksam ist. Die alltägliche Umsetzung des Glaubens in der Liebe ist dabei die Konsequenz, die es aus der Zugehörigkeit zu Christus abzuleiten gilt.⁸⁴³

b) Das neue Verständnis von Glauben und Gesetz

Auch im zweiten Argumentationsstrang (4,8-5,12) wird das neue Verständnis von Glauben und Gesetz deutlich. Wie bereits in der ersten Argumentationslinie (Gal 3,1-4,7) versteht Paulus seine Zielgruppe universalistisch durch ihre gemeinsamen Optionen codiert, die man mit der Taufe und dem Glauben an Jesus Christus auf einen Nenner bringen kann. Der integrative Charakter seiner Verkündigung besteht darin, dass jeder und jede nur durch den Glauben und ohne andere Zusatzbedingungen zur Gruppe Christuskgläubiger dazugehören kann. John formuliert die Konsequenz dessen treffend: „An die Stelle der Identitätsstiftung durch die entstehenden Provinzialkulte trat das Selbstverständnis, zu den Kindern Gottes zu gehören.“⁸⁴⁴ Das Gesetz hat demnach nichts mehr mit der Schar der Christuskgläubigen zu tun, diese definiert sich nur durch ihren Glauben. Innerhalb dieses Glaubens duldet der Apostel allerdings kein Zurückfallen in alte Muster. Wer weiterhin versucht, nach dem Prinzip der Gesetzesgerechtigkeit zu leben, und damit dem Bestandteil einer differentiellen kulturellen Formation folgt, befindet sich in der Knechtschaft des Gesetzes; wer jedoch nach der Glaubensgerechtigkeit strebt, erhält die in Christus ermöglichte Freiheit. Dass die kulturelle Formation zum Heil der Glaube und eben nicht das Gesetz ist, wurde ja bereits in der Allegorie von Sara und Hagar deutlich (4,11-21). Paulus versteht dabei jeden noch so geringen Schritt zurück als symptomatisch für den Versuch, die vor dem Christusgeschehen bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten.⁸⁴⁵ Das wird durch die Metapher des Sauerteigs deutlich (5,9). Wie nämlich wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert, so verunreinigt auch die Annahme weniger Bestandteile, die auf eine andere kulturelle Formation außerhalb Christi schließen lassen, den Glauben an Christus. Um dazuzugehören, ist der Glaube der zentrale „identity marker“, dieser ist allerdings in voller Überzeugung zu leben. Wer außerhalb des Christusgeschehens vermeintlich heilsrelevante

⁸⁴³ Vgl. KLAIBER, *Galaterbrief*, 214. Gerechtigkeit bleibt auch immer noch eschatologische Wirklichkeit. Sie wurde bereits von Jesus Christus als dem Messias eröffnet, jedoch ist sie noch nicht vollendet, vgl. WRIGHT, *Rechtfertigung*, 122f.

⁸⁴⁴ JOHN, *Kontext historischer Lebenswelten*, 212; das galatische „Christentum“ bilde ein Gegengewicht zu seiner lebenswirklichen Umwelt, indem es in Hoffnung auf das endzeitliche Heil (Gal 1,4) der Wirklichkeit keine alleinige Gültigkeit zuschreibe, wodurch beispielsweise eine kultische Einhaltung des Gesetzes in den Hintergrund rückt, a.a.O.

⁸⁴⁵ Diese Auffassung wird auch bei der Beschreibung des Antiochenischen Konflikts in Gal 2,11-21 deutlich. Das Aufheben von rituellen Mindeststandards versteht er als eine Unterwerfung unter die Tora und unter das Prinzip, dass das Gesetz nach dem Kreuzestod Christi gerecht machen könne.

Rituale verfolgt, hat wahrlich mit Christus nichts zu tun, da er den alles überstrahlenden Charakter des Kreuzestodes negieren und dessen Alleingültigkeit für das Heil bestreiten würde. Wohl aus diesem Grund bezeichnet Paulus die Galater als unverständig, angesichts der Tatsache, dass ihnen doch das Kreuzesgeschehen schon vor Augen geführt worden ist (3,1).

Die Konsequenzen dieser sozial und soteriologisch integrativen Theologie haben aber auch ihre Kehrseiten. Paulus leugnet mit ihr nämlich die Möglichkeit, dass der *vóμος* bei der Rechtfertigung heidnischer Christusgläubiger mitwirken kann, ebenso wie die Vorstellung, dass Judenchristen durch Beschneidung oder Gesetz eine soteriologische Sonderstellung einnehmen können. Sein universalistisches Verständnis von der kollektiven Identität Christusgläubiger hat also auch zwei exklusive Seiten.⁸⁴⁶ Das ist aber nicht vermeidbar, denn eine Abgrenzung nach außen dient einer Einheit nach innen, eine Einheit nach innen fordert gleichermaßen eine Abgrenzung nach außen.⁸⁴⁷ Da Paulus ein Programm bekämpft, das auch für heidnische Christusgläubige Beschneidung und Gesetz als „identity markers“ vorschreibt, kann er nur hoffen, dass sich die Galater nicht verwirren lassen und selbigem nachfolgen. Schließlich waren sie eine Gemeinde, bei der es aus Sicht des Paulus vorher gut lief (5,7). Über sich selbst kann er darüber hinaus nur sagen, was bereits im ersten Kapitel angeklungen ist: Er war zwar gesetzestreuer Jude, ist dies aber nicht mehr, diese Zeiten sind mit seiner Berufung vorbei (1,13f.). Ebner interpretiert die Selbstaussage des Paulus daher so: „Ich war auch einmal so – wie meine Gegner. Ich habe das gleiche Ziel verfolgt: die Aufrechterhaltung der Beschneidung als Identitätsmerkmal Israels – nur noch viel eifriger als sie.“⁸⁴⁸ Paulus propagiert natürlich die Beschneidung nicht mehr, andernfalls ließe sich auch seine eigene Verfolgung nicht erklären, die er in der Verkündigung des Kreuzestodes begründet sieht (5,11). Dass Paulus mit den galatischen Agitatoren wortwörtlich hart ins Gericht geht, macht 5,10 deutlich: „*Wer euch aber verwirrt, wird das Urteil tragen, wer er auch sei.*“ So spielt der Apostel auf deren Verdammung im Jüngsten Gericht an, was die Schärfe in der Auseinandersetzung mit den Gegnern unterstreicht.⁸⁴⁹ Auch an dieser Stelle scheinen die beiden konkurrierenden kulturellen Formationen als Ausdruck der beiden missionarischen Programme durch. Auf der einen Seite steht die konkurrenzlose Verkündigung des Kreuzes und somit des Glaubens an Christus, auf der anderen die ergänzende Verpflichtung auf Beschneidung und Gesetz. Dass die Galater sich für einen dieser beiden Wege entscheiden müssen und dass ein Kompromiss beider ausgeschlossen ist, hat der Apostel mehrfach herausgestellt.⁸⁵⁰ In Anspielung auf die Metaphorik der Beschneidung

⁸⁴⁶ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 314f. Auch Schnelle sieht die radikale Klarstellung des Apostels in der Beschneidungsforderung der Gegner in Galatien begründet. Diese habe den Apostel letztlich in Zugzwang gebracht, den Kompromiss beim Apostelkonvent zu beenden und die Bedeutung der Tora für Judenchristen von Grund auf zu überdenken, vgl. a.a.O.

⁸⁴⁷ Vgl. KÜGLER, *Zusammen essen*, 117.

⁸⁴⁸ EBNER, *Rechtfertigungslehre*, 98.

⁸⁴⁹ Vgl. VOLLENWEIDER, *Kreuzfeuer*, 654.

⁸⁵⁰ Vgl. BECKER, *Brief*, 80.

wünscht er sich angesichts dessen, dass seine Gegner in Galatien ebenfalls weggeschnitten werden, damit die Verwirrung der Gemeinde ein Ende hat (5,10-12). Der „Anstoß des Kreuzes ist für die Ekklesia nicht trennender, sondern einender Faktor. Gerade das Kreuz fordert dazu heraus, „nicht als Einheit der Gleichen – allein als beschnittene Männer –, sondern als Einheit in Verschiedenheit der ‚Barbar/innen‘ und ‚Juden/Jüdinnen‘ zu leben“⁸⁵¹. Unterschiede in der Herkunft werden natürlich nicht aufgehoben, ihre Bedeutung *in Christus* (3,28) angesichts des Kreuzes aber nivelliert. Die Beschneidung hat dadurch bei Paulus für die Rechtsprechung des Menschen keinerlei Funktion⁸⁵²; wer sich der Beschneidung aus diesem Grund unterzieht, hat gar mit Christus nichts mehr zu tun, da er anscheinend dem alles überstrahlenden Kreuzestod eine zu geringe Rolle beimisst und ihn durch ein Aufrechterhalten einer kulturellen Formation, die eine Identität an Christus vorbei objektiviert, konsequenterweise in Teilen negieren würde. Zudem erwähnt der Apostel, dass die Beschneidung die Einhaltung des Gesetzes in seiner Gesamtheit nach sich ziehe, sodass sich am Gesetz die ganze Menschheit schuldig macht, indem sie gegen dessen Weisungen verstößt. Doch im Zentrum seiner Verkündigung steht der Wandel der kulturellen Formation, weg vom Gesetz, hin zum alles einenden Glauben. Nach dem Christusgeschehen ist nur noch der Glaube entscheidend, um vor Gott gerecht zu sein und zu dessen Söhnen gehören zu können.

In der längeren Passage Gal 3,1-5,12 entfaltet der Apostel also vor allem vier Glaubenstraditionen, die Ausdruck der universalistisch codierten und durch den Glauben reproduzierten kollektiven Identität in Christus sind: (1) In Christus wird man aus Glauben rechtfertigt, was den Status der Gottessohnschaft ermöglicht und in die Gottesfamilie eingliedert, (2) die Verheißung an Abraham erfüllt sich in Christus und läuft auf ihn zu, denn er ist der betont singuläre Same Abrahams, wodurch alles Abraham Versprochene ihm gilt, (3) an Christus teilzuhaben bedeutet, an den Verheißungen Abrahams teilzuhaben, was allerdings nur durch den Glauben möglich ist, und (4) die Söhne Gottes erhalten das Erbe und gelten als Freie, müssen diese Freiheit aber auch gestalten.⁸⁵³ Den Glauben gilt es stets in die Tat umzusetzen, es genügt nicht, wenn dieser auf rein theoretischer Ebene verweilt. Die ekklesiologische Struktur ist dafür ein gutes Beispiel: In Christus und somit gleichwertig zu sein beziehungsweise den Söhnen Abrahams und Gottes anzugehören, muss auch schon *jetzt*, zu Lebzeiten der Empfänger, sichtbar gemacht werden. Die kollektive Identität in Christus strahlt schließlich auch spürbar auf die personale Identität eines jeden Einzelnen aus, sonst bliebe sie auf rein symbolischer Ebene und ohne Effekt – sie wäre nichts mehr als bloße Metaphernkunde. Söding formuliert die

⁸⁵¹ STANDHARTINGER, *Grenzen*, 20.

⁸⁵² Das wird besonders in Gal 5,6 deutlich: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὐτε περιτομή τι ἰσχύει οὐτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Söding zeigt an dieser Stelle die Schwächen der Einheits- und Lutherübersetzung auf, da dort nicht klar wird, dass die Beschneidung nicht etwas (τι) *kann* oder *vermag*. Sie *kann* schlichtweg nichts ausrichten, ihr fehlen einfach gesagt die Mittel, lediglich dem Glauben ist das vorbehalten. Es ist also sehr wohl ein Unterschied, ob man beschnitten oder unbeschnitten ist, genauso wie in Gal 3,26ff., vgl. SÖDING, *Glaube*, 188.

⁸⁵³ Vgl. CHRISTIANSEN, *Covenant*, 233f.

Notwendigkeit der praktischen Umsetzung treffend: „Der Glaube, der rechtfertigt (Gal 2,16), ist der Glaube, der durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6).“⁸⁵⁴

⁸⁵⁴ SÖDING, *Glaube*, 186; vgl. zur praktischen Rolle des Gesetzes das folgende Kapitel der vorliegenden Arbeit.

4.4 Der νόμος in praktischer Rolle (Gal 5,13-6,18) – die Freiheit in Christus gestalten

4.4.1 Die Neudefinition der Tora – die Nächstenliebe als Kernintention (5,13-26)

Vergleicht man den Schluss des Briefes (5,13-6,18) mit dem bisherigen Text, wirkt dieser auf den ersten Blick nahezu wie ein Fremdkörper. Machte der Galaterbrief mit seiner ihm eigenen Polemik und Schärfe bisweilen den Eindruck von einem „Kampfbrief in Inhalt, Ton und Form“⁸⁵⁵, da sich Paulus doch dem gegnerischen Programm entgegenstellen musste und seine Gegner teils vehement in die Schranken wies, so scheinen die letzten beiden Kapitel mit der zentralen Frage, welche theologische Geltung das Gesetz für Christusgläubige hat, weniger zu tun zu haben.⁸⁵⁶ Dass das Gesetz nach dem Kreuzestod keine soteriologische Funktion hat, hat der Apostel im bisherigen Verlauf des Briefes ja schon ausführlich dargelegt. Genauso wurde klar, dass es nicht die kulturelle Formation beschreibt, durch die die kollektive Identität in Christus objektiviert wird, da diese Funktion dem Glauben zukommt. Zum Abschluss des Briefes fasst der Apostel dafür die Rolle ins Auge, die das Gesetz auf praktischer und alltäglicher Ebene für Christusgläubige einnehmen kann.

a) Das Gesetz in seiner Neudefinition – Kernintention statt kulturelle Formation

Die in Christus gewonnene Freiheit nimmt Paulus in Gal 5,13 genauer unter die Lupe. Er präzisiert, dass die Freiheit (ἐλευθερία), zu der Christus den Glaubenden verholfen hat, eine ganz konkrete Gefahr in sich birgt: Sie kann „zum „Stützpunkt für das Fleisch“ werden [...], also für die Befriedigung eigener Bedürfnisse auf Kosten anderer“⁸⁵⁷; sie birgt also auch immer die Gefahr der Zügellosigkeit in sich. Da die Tora mit dem Gesetz und seinen Einzelbestimmungen keine soteriologische Gültigkeit für Christusgläubige besitzt, darf diese Tatsache nicht die Gelegenheit bieten, nur noch für das Fleisch und auf „gesetzlose“ Weise zu leben (5,13). Damit sich ein derartiger Egoismus nicht verbreiten kann, nennt Paulus angesichts dieser Freiheit im darauffolgenden Vers die Paränese⁸⁵⁸, den „Generalschlüssel“, um dem vorzubeugen: das Gebot der *Nächstenliebe* (5,14). „Angekündigt“ wird dieses Gebot bereits einen Vers früher, Paulus ruft die Galater auf, einander aufgrund der Liebe zu dienen (5,13 διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις). Auffällig ist hierbei die Verwendung des Pronomens ἀλλήλοις, das auch wenige Verse später in einem ähnlichen Kontext auftritt, wenn Paulus beschreibt, dass die Gemeindeglieder einander deren Belastungen tragen sollen (6,2 Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε). Wolter schlussfolgert in

⁸⁵⁵ VIELHAUER, *Geschichte*, 112f.

⁸⁵⁶ Vgl. SCHEWE, *Galater zurückgewinnen*, 9f.

⁸⁵⁷ SÖDING, *Glaube*, 184.

⁸⁵⁸ Hoppe macht im Gal eine gemeindeinterne und eine gemeindeexterne Funktion der Paränese aus: die interne Funktion bestehe darin, die Last des Anderen zu tragen (Gal 6,2), ihm zu vergeben (Gal 6,1) und somit die im Christusglauben gewonnene Freiheit (Gal 5,1) verantwortungsvoll zu nutzen, was hieße, das gemeinschaftliche Leben in der ἐκκλησία zu ordnen; die externe Funktion der Paränese sei es, dass die ἐκκλησία ihr Profil nach außen hin schärfe und sich somit auch durch eine gefestigte Identität (etwa durch die Taufe) als gestärkte Gruppe von anderen abgrenze, woraus sich schlussfolgern ließe, Christsein bedeute, sein eigenes Profil zu bilden und aktiv gegenüber der Umwelt zu vertreten, vgl. HOPPE, *Paränese und Theologie*, 214-220; Becker spricht aufgrund des konkreten und topischen Charakters auch von einer „usuellen Paränese“, BECKER, *Brief*, 83.

Bezug auf andere Parallelstellen (etwa Röm 13,8 oder 1 Thess 5,11) zur Verwendung dieses Pronomens: „Als Bestandteil ethischer Weisungen wird dieses Pronomen in der Umwelt des Neuen Testaments also immer nur dort gebraucht, wo es um das wechselseitige Verhalten von *statusgleichen* Personen geht bzw. wo *egalitäre* Relationen im Blick sind.“⁸⁵⁹ Diese Interpretation deckt sich mit der egalitär beschriebenen Gemeindestruktur, die Paulus auch in Gal 3,28 entfaltet: Alle in der Gemeinde begegnen sich auf Augenhöhe, die einzige Identität, die innerhalb der Gemeinde eine Rolle spielt, ist durch die Zugehörigkeit zu Christus bestimmt und für alle gültig. Diese gilt es aber auch umzusetzen und zum Ausdruck zu bringen. Die ethischen Weisungen, einander aufgrund der Liebe zu dienen (5,13) und die Last des Anderen zu tragen (6,2) sind somit an der Ekklesia Christi orientiert, in der Statusunterschiede keine Wirkung mehr haben.⁸⁶⁰ Die Absage an den νόμος als kulturelle Formation Christugläubiger gilt es schließlich nicht falsch zu verstehen; vom Gesetz frei zu sein (vgl. Gal 4,21-31), bedeutet schließlich „nicht ethische Freizügigkeit [...], sondern Verantwortung füreinander in der Kraft des Geistes“⁸⁶¹. Diese ist auch unabdingbar, wenn man die in Christus neu gewonnene Identität praktisch umsetzen möchte. Nachdem Paulus in den vorherigen Kapiteln den Glauben als zentralen „identity marker“ der kulturellen Formation, die der kollektiven Identität Christugläubiger entspricht, eindrucksvoll unterstrichen hat, zeigt er auf, wie das Gesetz dennoch im Alltag – und zwar auch in dem der *heidnischen* Christugläubigen – eine hilfreiche Richtlinie für das gelingende Zusammenleben in der Gemeinde sein kann. Es kann dabei dienlich sein, dass die in Christus gewonnene kollektive Identität (3,28) auch lebensweltlich ihre Umsetzung findet und nicht auf rein theoretischer Ebene verweilt.

Auch das Fleisch führt der Apostel an dieser Stelle als wichtiges Stichwort an, da im Folgenden dessen destruktive Macht dargestellt und in antithetische Gegenüberstellung zum Geist gesetzt wird. Aus dem gesamten Abschnitt 5,13-26 geht hervor, dass der Mensch stets in Relation zu gewissen Einflüssen, nie jedoch „für sich“ steht. Wie er sich bereits wenige Kapitel vorher im Spannungsfeld von Tod, Sünde und Gesetz auf der einen Seite sowie Christus und der Freiheit auf der anderen Seite wiederfand, so geschieht dies jetzt zwischen zwei anderen Polen, die sich von der Bezeichnung her unterscheiden, jedoch gleichermaßen antithetisch aufgebaut sind und somit in dieselbe Richtung gehen, nämlich

⁸⁵⁹ WOLTER, *Identität und Ethos*, 151. Wolter schlussfolgert daraus, dass „in den neutestamentlichen Texten die alltagsweltlichen Relationen geradezu programmatisch ausgeblendet“ werden. Es gehe vielmehr um die Beziehungen innerhalb der Ekklesia und um die Identität, die allen in der Zugehörigkeit zu Christus gegeben sei, vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 151f.

⁸⁶⁰ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 151f. Der Autor führt a.a.O. weiter aus: „Spezifisches Kennzeichen der ethischen Weisungen, die mit Hilfe des Pronomens ἀλλήλων etc. gebildet werden, ist darum, dass sie immer *für beide Seiten gleichermaßen* gelten. Sie sind symmetrisch konzipiert, und zwar in der Weise, dass beide Seiten vor *ein und dieselbe* ethische Forderung gestellt werden. Spezifisch für die so formulierten ethischen Weisungen ist das *Prinzip der egalitären Reziprozität*. Die Egalität, die die Angehörigen der Ekklesia kennzeichnet, weil ihr Status allein durch den Glauben an Jesus Christus und durch die Taufe an ihn bestimmt ist, wird in der Identität der ethischen Forderung abgebildet.“

⁸⁶¹ THEOBALD, *Galaterbrief*, 354.

Fleisch (σάρξ) und Geist (πνεῦμα).⁸⁶² Der relationale Dualismus des Briefes zieht sich somit auch hier in Gestalt der antithetischen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist fort, wobei es ein Kennzeichen derer in Christus und somit auch ihrer personaler Identität ist, sich vom Geist leiten zu lassen. Dass das *Sein in Christus* pneumatisch qualifiziert ist, wurde ja bereits durch die in Gal 3,1-5 angesprochenen Kraftwirkungen des Geistes für die galatische Gemeinde erfahrbar. Der Kraft des Fleisches dagegen darf man nicht nachgeben, vielmehr gilt es jetzt, die in Christus gewonnene Freiheit zu nutzen und darin die Liebe zu entfalten, indem man einander dient (5,13). So liefert Paulus eine bemerkenswerte und im Neuen Testament häufig vorkommende⁸⁶³ Zusammenfassung des Gesetzes mit einem Satz, der sich an das Liebesgebot in Lev 19,18 anlehnt (Gal 5,14): „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.*“ Als Erfüllung der Grundintention des Gesetzes weist er somit das Liebesgebot aus, das auch heute noch „als das Zentrum der christlichen Ethik“⁸⁶⁴ gilt.⁸⁶⁵ Dabei muss berücksichtigt werden, dass das Liebesgebot an keiner Stelle des Neuen Testaments aus dem Liebesgebot der Tora (Lev 19,18) abgeleitet oder begründet wird. Vielmehr ermöglicht das Liebesgebot, die Tora in eine „Ethik“ Christusgläubiger zu integrieren und sie auch für Heiden rezipierbar zu machen. Man muss die Kausalität der beiden so verstehen, „dass das Liebesgebot die Tora adelt und nicht umgekehrt die Tora die Liebesforderung autorisiert“⁸⁶⁶. Andernfalls wäre der Apostel sonst Gefahr gelaufen, der Tora doch wieder eine Funktion als „identity marker“ zukommen zu lassen. An der Ablehnung von Beschneidung und Toraobservanz als „identity marker“ für heidnische Christusgläubige ändert der Verweis auf das Liebesgebot somit auch nichts. Paulus definiert das Gesetz jedoch neu und konzentriert es auf dessen Grundintention, die er in der Nächstenliebe erkennt. Dadurch gelingt es dem Apostel, der Tora zwar nicht als kulturelle Formation der kollektiven Identität Christusgläubiger, aber durch ihre Kernintention doch eine gewisse Form der Geltung teilwerden zu lassen, ohne Heidenchristen auf deren Gesetzeskanon zu verpflichten.⁸⁶⁷ Die Tora

⁸⁶² Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 225f. Die Autorin erkennt in der Bestimmung des Menschen durch den Geist ein zentrales Motiv der personalen Identität Christusgläubiger, die in Christus gewonnene Freiheit umzusetzen. Diese Bestimmtheit durch den Geist spiegelt sich in weiteren Formulierungen im Galater- und Römerbrief wider: „κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν (,dem Geist gemäß wandeln‘, Röm 8,4b), πνεύματι περιπατεῖν (,im Geist wandeln‘, Gal 5,16b), κατὰ πνεῦμα εἶναι (,dem Geist gemäß existieren‘, Röm 8,5b), ἐν πνεύματι εἶναι (,im Geist sein‘, Röm 8,9a), ζῆν πνεύματι und πνεύματι στοιχεῖν (,im Geist leben‘ und ,mit dem Geist übereinstimmen‘, Gal 5,25), πνεύματι (θεοῦ) ἄγεσθαι (,vom Geist [Gottes] geführt werden‘, Röm 8,14a; Gal 5,18a). In ähnlicher Weise spricht er in Röm 7,6 vom ‚Dienen in der Neuheit des Geistes‘ (δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος) und in Phil 3,3 vom ‚Dienen im Geist‘ (πνεύματι θεοῦ λατρεύειν).“, a.a.O., 226.

⁸⁶³ Vgl. TALABARDON, *Christentum*, 39-40: Sie nennt in diesem Zusammenhang exemplarisch Joh 13,34-35; 1. Joh 4,19-21 oder die „Goldene Regel“ aus Mt 7,12.

⁸⁶⁴ TALABARDON, *Christentum*, 39.

⁸⁶⁵ Becker spricht nicht von einer exklusiven christlichen Ethik, die Paulus intendiert, sondern vielmehr von einem Ethos, das sich an Christus orientiere und sich nach außen hin weiterhin als offen erweisen und das allgemeine Wohl im Blick haben müsse, vgl. BECKER, *Paulus*, 461.

⁸⁶⁶ WOLTER, *Identität und Ethos*, 149.

⁸⁶⁷ Paulus definiert das Gesetz seinem Wesen nach neu, ein erster Schritt ist dabei die Konzentration auf das Gebot der Nächstenliebe, wodurch die Tora in ihrem Wesen zur Geltung kommt ohne soteriologisch relevant zu sein, die Tora auf Weisungen reduziert wird, die auch für unbeschnittene Heidenchristen rezipierbar sind und der hellenistischen wie jüdischen Grundüberzeugung Rechnung getragen wird, die Liebe sei die eigentliche Form von Gerechtigkeit, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 564f. Küng hält fest, dass für Judenchristen, die Jesus folgen, „die

ist demnach weder aufgehoben noch abgeschafft, denn „als Befreite sind die Glaubenden in der Lage, so zu leben, wie es der Tora entspricht“⁸⁶⁸. Die Idealvorstellung, die Paulus in Bezug auf die Christusgläubigen zu haben scheint, „war weniger die Gerechtigkeit im Sinne des Gesetzes als die tätige Liebe, das allem übergeordnete Hauptgebot, konkretisiert und radikalisiert im Geist der Bergpredigt.“⁸⁶⁹

Diese Neudefinition des Gesetzes ist die Antwort des Paulus auf die Problematik zweier nebeneinander existierender Identitäts- und Gesetzeskonzepte, die sich aus dem Übergang vom Juden- zum Heidenchristentum ergeben. Da neben seiner Verkündigung des beschneidungsfreien Evangeliums auch eine Mission Bestand hat, die die Beschneidung und somit auch die Einhaltung des Gesetzes für Christusgläubige einfordert, muss er Stellung beziehen. Unumstößlich für den Apostel ist angesichts des Christusgeschehens am Kreuz eins: Soteriologisch kann das Gesetz kein Gewicht mehr haben (Gal 3-4). Durch die Reduktion auf das Liebesgebot wird dem Gesetz aber eine praktische Funktion im Alltag der Gemeinde eingeräumt, die dessen soteriologische Funktion in den Hintergrund treten lässt. Dadurch erwehrt der Apostel sich zum einen des Vorwurfs, er verkünde ein gesetzloses Evangelium⁸⁷⁰, zum anderen erreicht er durch die Konzentration auf das Liebesgebot kulturelle Anschlussfähigkeit für Heidenchristen, denen eine Umsetzung der Tora nun doch gewissermaßen ermöglicht ist, ohne dass sie Gefahr laufen, dieser identitäre Gewichtung zukommen zu lassen.⁸⁷¹ Er stellt damit Richtlinien auf, „die in dieser bewusst offenen Form für Christen aus dem jüdischen und griechisch-römischen Kulturkreis gleichermaßen rezipierbar waren“⁸⁷². Durch diese Neudefinition treibt Paulus die Öffnung von Trennlinien bestimmter Gruppen voran, stoßen in Galatien doch zwei unterschiedliche Codierungen aufeinander: Auf der einen Seite findet sich im traditionellen Judentum die Variante der primordialen Codierung, wenn etwa die Zugehörigkeit zum Gottesvolk⁸⁷³ mit Hilfe des eigenen Stammbaums hergeleitet wird, auf der anderen Seite steht Paulus, der auch den Heiden Zugang zu Abrahams- und Gottessohnschaft ermöglichen will und die Gruppe Christusgläubiger universalistisch codiert

zeremoniell-rituellen Gebote weniger wichtig als die ethischen“ werden. Für die Heidenchristen spielt das jüdische Ritualgesetz überhaupt keine Rolle mehr. Für sie gibt es keinen Zwang, sich beschneiden zu lassen, das heißt, „sie mussten nicht erst Juden werden, um Christen sein zu können“. An dieser Stelle lässt sich auch der Wandel des Gesetzesverständnisses nachvollziehen: legte man im traditionellen Judentum hohen Wert auf die minutiöse Einhaltung von Tora und deren Ergänzungen in Mischna und Talmud, so konzentrierte sich die judenchristliche Anhängerschaft Jesu eher auf die ethischen Gebote. Gerechtigkeit verstanden sie weniger im Sinne des Gesetzes, als vielmehr in der tätigen Liebe zum Nächsten, vgl. KÜNG, *Judentum*, 460.

⁸⁶⁸ BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 261.

⁸⁶⁹ KÜNG, *Judentum*, 460.

⁸⁷⁰ Womöglich könnte so die Argumentation seiner Gegner gelautet haben. Dem begegnet Paulus jedoch mit dem Hinweis darauf, dass ein Evangelium, in dem der νόμος kein „identity marker“ mehr ist, keinen Freifahrtschein für ein zügelloses und ethisch inkorrektes Leben in der Gemeinde darstellt. Freiheit gilt es schließlich nicht zu missbrauchen, sondern im Sinne Christi zu erfüllen (Gal 5,13).

⁸⁷¹ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 305-307.564f.

⁸⁷² SCHNELLE, *Leben und Denken*, 566f.

⁸⁷³ Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ist dabei mit der Zugehörigkeit zum Volk Israel identisch. Das wird besonders nach dem Verlust der staatlichen Eigenständigkeit im Jahre 70 n. Chr. wichtig. Die Einheit des Volkes spiegelt sich nach jüdischer Auffassung auf einer geistigen, abstrakten Ebene wider, vgl. KÜNG, *Judentum*, 461.

versteht.⁸⁷⁴ Zudem hat diese Neudefinition den Vorteil, sich nicht theologischen Problemen⁸⁷⁵ stellen zu müssen, die zwangsläufig auftreten würden, wenn Paulus die Tora auf einen Schlag für nichtig erklärt hätte. Die periodische Funktion selbiger hat er ja schon im Mittelteil des Briefes dargelegt (3,15-25). Dass die Tora ihre lebensverheißende Funktion nicht ausspielen durfte, lag ja schließlich auch am Menschen, an dem das Gesetz gescheitert ist. Letztlich gelingt es ihm in Gal 5,14, über den Liebesbegriff das jüdische und das griechisch-römische Gesetzesverständnis miteinander zu verbinden.⁸⁷⁶ Dadurch meistert er den Spagat, Heidenchristen außerhalb des jüdischen Ethnos und damit ohne eine Verpflichtung auf Beschneidung und Gesetz an traditionell jüdischen – und somit ursprünglich primordial codierten – Glaubenstraditionen teilhaben zu lassen. Das Gesetz in seiner universalisierten Kernintention der Nächstenliebe ist nämlich für Menschen jedweder Herkunft rezipierbar. Nachdem der Apostel den Heidenchristen also zunächst in Gal 3-4 auf soteriologischer Ebene Zugang zur Sohnschaft Abrahams sowie Gottes und auf sozialer Ebene eine identitär und rituell gesicherte Stellung durch Taufe und Glaube ermöglicht, verstärkt er diese soziale Ebene in Gal 5-6 noch durch eine Berufung auf die Kernintention der Tora, sodass diese auch von Heidenchristen auf diese Weise befolgt werden kann. Hier lassen sich auch Parallelen zum Glauben finden. Das Gebot der Nächstenliebe und der Glaube haben die Gemeinsamkeit, dass beide zunächst nicht *per se* auf konkrete Handlungen verweisen. Sie stellen vielmehr Prinzipien dar, an denen man die eigenen Handlungen auszurichten hat. Der Glaube findet seine Umsetzung in der Ekklesia und hat sich dem Anspruch zu stellen, dass eine Gemeinschaft verkörpert wird, in der die Zugehörigkeit aller Mitglieder zu Christus ausgedrückt wird.⁸⁷⁷ Das Gebot der Nächstenliebe gilt es ebenfalls in der Ekklesia umzusetzen, im Idealfall natürlich auch über ihr hinaus. Sowohl Glaube als auch das Gebot der Nächstenliebe verlangen gleichermaßen nach Konkretion und Aktualisierung. Sie treten nicht in einer starren, äußeren Gestalt auf, sondern sind beide situativ an die Ansprüche gebunden, den Nächsten in einer egalitär strukturierten Gemeinde anzunehmen wie sich selbst. Mit dem Gebot der Nächstenliebe beschreibt der Apostel somit eine Richtlinie, an der sich Christuskgläubige orientieren und ihr eigenes Handeln prüfen können. Hingewiesen sei an dieser Stelle erneut darauf, dass auch der Glaube an Jesus Christus nicht nur theoretisches Konstrukt sein darf, sondern immer der praktischen Umsetzung bedarf, die vor allem im gemeinschaftlichen Zusammenleben, sprich in der Ekklesia, ihren regelmäßig gelebten Niederschlag findet.⁸⁷⁸ Für die

⁸⁷⁴ Vgl. dazu BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, 59f.

⁸⁷⁵ Ohne diese Neudefinition hätte sich Paulus schier unlösbaren Fragen stellen müssen. Schnelle formuliert einige mögliche treffend: „War die erste Offenbarung nicht ausreichend, um den Menschen das Leben zu gewähren? Warum wendet sich Gott zunächst nur an das Volk Israel, dann aber an die ganze Welt? Welchen Wert hat die Tora, wenn Heiden auch ohne Beschneidung den Willen Gottes umfassend erfüllen können?“, SCHNELLE, *Leben und Denken*, 563.

⁸⁷⁶ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 306f.

⁸⁷⁷ Vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 168.

⁸⁷⁸ Vgl. dazu die reformatorische Grundüberzeugung, die den Glauben so beschreibt, dass er „niemals alleine ist, ohne dass er die Nächstenliebe und Hoffnung immer bei sich hat.“ (*numquam sola est, quin caritatem et spem*

personale Identität der Gläubigen hat das natürlich die Konsequenz, dass alle Mitglieder der Gemeinde mit einem ganz anderen Selbstverständnis auftreten und sich ihres Platzes in deren Mitte sicher sein können. Dass Paulus in Hinblick auf den dargestellten Argumentationsverlauf massive Probleme mit dem trennungsstiftenden Gebrauch der „Werke des Gesetzes“ in Gal 2,11-21 hat, erscheint nun umso klarer. Der νόμος kommt dort in seiner praktischen Funktion nämlich gesellschaftlich als „boundary marker“ und Mittel zur Abgrenzung zum Tragen. Die Rolle, die ihm Paulus zuschreibt, definiert sich jedoch innerhalb der Gemeinde in Form des Liebesgebotes und dem Dienst am Nächsten, also nicht um von anderen abzugrenzen, sondern um zu einen und Gemeinschaft zu stiften. Dadurch, dass er das Gesetz im Liebesgebot konzentriert sieht, „kommt die ursprüngliche Bedeutung des Gesetzes, zum Leben zu dienen⁸⁷⁹, [...] zum Zuge, weil ein Leben in und aus der Liebe Christi zur Liebe führt und befähigt (Gal 5,6.13-15)⁸⁸⁰. Darauf basierend kann der Apostel dann sehr wohl auf die Einhaltung des Gesetzes verweisen, allerdings nicht mehr als Bestandteil einer kulturellen Formation, sondern als transformierter „identity marker“ in seiner Neudefinition: als Glaube, der sich im Liebesgebot lebensweltlich realisiert und für die eigenen Mitmenschen erfahrbar wird.

b) Die Frucht des Geistes – Konkretisierungen innerhalb der Gemeinde

Das neue Verständnis vom Leben in der Gemeinde wird in Gal 5,25 illustriert: „*Wenn wir durch den Geist leben, so lasst uns dem Geist folgen.*“ An dieser Stelle wird betont, dass der Geist „Grund und Norm christlichen Seins und Handelns“⁸⁸¹ ist, weswegen Paulus Liebe, Freude, Langmut, Freundlichkeit, Güte und Treue (Gal 5,22) auch als *Frucht des Geistes* bezeichnen kann. Der Geist ist – wie bereits Gal 3,1-5 deutlich macht – das Medium, in dem sich der Glaube für die personale Identität Christusgläubiger entfaltet und beim Gläubigen fortwirkt, indem er die Erträge des Geistes wachsen lässt, „die sich in Tugenden artikulieren, die Eigenschaften Gottes reflektieren“⁸⁸². In Form des Geistes erstrahlt die personale Identität der Christusgläubigen in deren Lebenswelt und nimmt Einfluss, der auf die alltägliche Praxis miteinander Bezug nimmt; er fungiert als ein Medium, durch das die Partizipation in Christus spürbar wird. Wenn Paulus aufzeigt, dass mit dem Geist zu leben mit dem Geist übereinzustimmen bedeutet, ist das eine Forderung an die Gemeinde, ihr Leben nach dem Tugendkatalog aus Gal 5,22 auszurichten. All diese Tugenden vereint, dass sie von jeder und jedem rezipierbar sind und auf das universalistische Missionsprogramm des Apostels verweisen⁸⁸³: „They are

semper secum habeat, Konkordienformel von 1577: BSLK 784, 30-37), vgl. KERTELGE, *Rechtfertigung allein aus Glauben*, 75.

⁸⁷⁹ Vgl. Röm 7,10.12.

⁸⁸⁰ WILCKENS, *Rechtfertigungslehre*, 36.

⁸⁸¹ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 309.

⁸⁸² ZIMMERMANN, *Söhne*, 147.

⁸⁸³ Wolter spricht hier von einer „materiale[n] Inklusivität der paulinischen Sollensaussagen“, WOLTER, *Identität und Ethos*, 126.

aimed at building up communal solidarity in imitation of the sacrificial selfoffering of Christ.⁸⁸⁴ Diese ethischen Weisungen gilt es aber stets in die Tat umzusetzen. Liebe im paulinischen Sinne drängt „immer auf Konkretion und Bewährung und verharrt nicht in unanschaulicher Gesinnung“⁸⁸⁵ und zwar besonders dann, wenn es darum geht, die eigenen Bedürfnisse dem Wohl anderer unterzuordnen (vgl. Gal 6,2-5). Die Liebe wird auch deswegen gleich als erste Frucht des Geistes genannt, da sie charakteristisch für ein Leben ist, das der Geist hervorbringt.⁸⁸⁶ Die in Gal 5,22 genannten Konkretisierungen sind als Beispiele dafür zu verstehen, dass der Geist des Messias „den in der Tora offenbarten Willen Gottes für spezifische Situationen“⁸⁸⁷ auslegt und gelten als Kanon (Gal 6,16 τὸ κανόνι τούτῳ), an dem sich die Gemeinde auf ganz praktische Weise ausrichten kann. Die Konzentration des Gesetzes auf das Liebesgebot hat im Besonderen Jesus Christus als Vorbild. Es ist dabei nicht als Ersatz für die Gebote der Tora zu verstehen, sondern es fasst jene in der ihr zugrundeliegenden Gesinnung zusammen und erfüllt sie; sie wird durch das Liebesgebot interpretiert und illustriert.⁸⁸⁸ Das Gebot der Nächstenliebe bietet in diesem Sinne, wenn man so will, den Generalschlüssel, dass auch Heiden Inhalte der Tora streckenweise umsetzen können, ohne auf die Beschneidung und den damit verbundenen Gesetzeskanon verpflichtet zu sein.⁸⁸⁹ Paulus hat es geschafft, die Tora im Angesicht des Kreuzesgeschehens für heidnische Christusgläubige einzuordnen, ohne sie gänzlich für nichtig zu erklären. Sein Evangelium ist dadurch nicht gesetzesfrei! Das Gebot der Nächstenliebe als ethische Weisung ist durchaus notwendig, der Apostel ist sich sehr wohl der Tatsache bewusst, dass „der Geist nicht automatisch die Glaubenden den Weg der Gerechtigkeit führt“⁸⁹⁰. Der Mensch ist immer noch aus Fleisch und Blut und somit auch den Begierden des Fleisches nicht ganz und gar entzogen. Seine Freiheit „ist allein ein Attribut Gottes, der sie denen verleiht, die sich an ihn binden und sich an seinem Willen orientieren“⁸⁹¹. Angesichts der Begierden des Fleisches appelliert der Apostel, sich vom Geist leiten zu lassen: „*Ich sage aber: Wandelt im Geist, und ihr werdet die Begierde des Fleisches nicht erfüllen.*“ (5,16). Der Mensch soll die gewonnene Freiheit nutzen, um seinem Nächsten und nicht sich selbst zu dienen – denn wo der Mensch durch den Geist Gottes bestimmt ist, verleiht er seiner Identität in Christus

⁸⁸⁴ PERKINS, *Divided Children*, 131.

⁸⁸⁵ BECKER, *Paulus*, 464; vgl. dazu auch WOLTER, *Identität und Ethos*, 137, der darauf hinweist, dass „Identität dargestellt und zur Anschauung gebracht werden muss (und zwar nach außen wie nach innen), wenn anders sie nicht bloßes Postulat bleiben will“.

⁸⁸⁶ Vgl. STETTLER, *Endgericht*, 199; die Liebe schade dem Nächsten nicht, stelle das Grundprinzip hinter den Verboten des Dekalogs dar (Röm 13,9) und sei als Gegenstück zu den „Werken des Fleisches“ zu verstehen, die vom Reich Gottes ausschließen (Gal 5,19-21), vgl. a.a.O., 199f.

⁸⁸⁷ STETTLER, *Endgericht*, 201.

⁸⁸⁸ Vgl. STETTLER, *Endgericht*, 200.

⁸⁸⁹ Womöglich meint Paulus genau das, wenn er in Röm 3,31 davon spricht, dass das Gesetz durch den Glauben nicht außer Kraft gesetzt, sondern aufgerichtet werde. Crüsemann ist der Ansicht, Röm 3,31 könne „als eine Bejahung der gesamten Tora im Hinblick auf jüdische Menschen gelesen werden und als teilweise Inkraftsetzung für Menschen aus den Völkern“, CRÜSEMANN, *außer Kraft*, 118.

⁸⁹⁰ SÖDING, *Glaube*, 184.

⁸⁹¹ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 309.

Ausdruck.⁸⁹² Eine Verpflichtung auf die Tora als Bestandteil der kulturellen Formation, die die galatischen Gegner vertreten, käme hingegen einem Rückfall in den unfreien Zustand der Knechtschaft gleich.

In Hinblick auf den gesamten Brief irritiert das Gesetz im Sinne des Liebesgebotes auf den ersten Blick, wurde der νόμος doch schon als Zuchtmeister degradiert (3,23f.), die Christen davon befreit (4,4f.), die Einhaltung des Gesetzes vom Geistbesitz abgegrenzt (3,1-5) und seine Werke als irrelevant für die Rechtsprechung des Menschen beschrieben (2,16). Bei der Erlangung der Glaubenstraditionen der kollektiven wie personalen Identität Christusgläubiger spielt es keine Rolle. Diese Beobachtungen irritieren aber nur dann, wenn man nicht die einzelnen Linien oder Rollen des Gesetzes in der jeweiligen Hermeneutik berücksichtigt. Das Gesetz ist in seiner Kernintention der Nächstenliebe gültig, „weil es Wesensbestimmung der Söhne Gottes ist, nicht mehr sich selbst zu leben, sondern für den, der sich dafür hingab“⁸⁹³. Gegen ein Gesetz im Sinne der Nächstenliebe hat deshalb auch der Geist nichts einzuwenden (5,23). Nach der soteriologischen Standortbestimmung des Gesetzes kann daraus geschlossen werden, dass es weiterhin in der alltäglichen Praxis dienlich ist. Dies tut es durch das Gebot der Nächstenliebe, das als Maßstab für ein angemessenes, an Christus ausgerichtetes Leben innerhalb der Ekklesia rezipiert werden kann. Wo die Nächstenliebe jedoch nicht den Maßstab des Zusammenlebens darstellt, läuft man Gefahr, dass die Werke des Fleisches die Oberhand gewinnen, so dass man sich gegenseitig zu beißen und zu verschlingen beginnt, was zur kompletten Tilgung der Gemeinschaft führen kann (5,15).⁸⁹⁴

c) Die Gegenüberstellung von Geist und Fleisch

Der Geist (πνεῦμα) ist das Stichwort, anhand dessen Paulus in den folgenden Versen (5,16-26) katalogartig darlegt, was unter ethisch gutem und schlechtem Handeln zu verstehen ist. Die Darstellung wird dabei durch die Gegenüberstellung von „Geist“ und „Fleisch“ ersetzt. Es wird aufgezeigt, wie ein dem Evangelium entsprechendes Leben unter der Leitung des Geistes konkret zu charakterisieren ist. Paulus gibt an dieser Stelle Richtlinien für das Leben in den Gemeinden; seine Auslegung des Gesetzes ist keine systematische Darstellung, sondern eine Konkretisierung für den gemeinschaftlichen Alltag, es sind Regelungen, die universal und besonders auch für Heidenchristen rezipierbar sind.⁸⁹⁵ Dass es zwangsläufig zu Auseinandersetzungen kommen muss, ist dabei Folge einer tieferliegenden anthropologischen Problematik. Das πνεῦμα befindet sich in einer Art „Machtkampf“ mit dem Fleisch, welches ihm quasi als Antagonist gegenübersteht. Dieser Machtkampf ist allerdings nicht durch die Gabe des Geistes überwunden. Vielmehr schwelt der Konflikt immer noch, es ist Aufgabe jedes

⁸⁹² Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 239.

⁸⁹³ BECKER, *Brief*, 86.

⁸⁹⁴ Vgl. BECKER, *Brief*, 87f.

⁸⁹⁵ Vgl. BECKER, *Paulus*, 458.

Einzelnen, das Begehren des Fleisches nicht zum Zug kommen zu lassen, da Menschen immer noch aus Fleisch und Blut sind. Der Geist lässt die fleischlichen Begierden nicht einfach absterben, sondern „durch den Geist wird der Mensch vielmehr so erneuert, daß er nun in Widerspruch zu seiner bisherigen existentiellen Ausrichtung gerät“⁸⁹⁶. Innerhalb dieses Machtkampfes ist der Geist „die inspirierende Kraft für das interne Gemeindeleben [...], der zusammenführt und Rivalisierungen und Streitereien untereinander überwindet“⁸⁹⁷, was sich in der folgenden Aufzählung (5,22f.) zeigt. Aus diesem Grund widerspricht das Gesetz auch nicht dem Liebesgebot und der *Frucht des Geistes*⁸⁹⁸, die sich in Liebe (ἀγάπη), Freude, Güte und Treue äußert (5,22f.). Demgegenüber stehen die *Werke des Fleisches* (5,19), wie Unzucht, Unsittlichkeit, Streit und Eifersucht (5,19f.), die den Begierden des Geistes widerstreben und den Menschen in eine Abhängigkeit führen, die ihrer im Glauben gewonnenen Freiheit widerspräche.⁸⁹⁹ Da die Werke des Fleisches vom Reich Gottes ausschließen (5,21) kommt diesen eine ähnlich tragische Rolle zu wie dem Gesetz, das die negative Konsequenz des Fluches nach sich zieht. Legt der Apostel bei der „Frucht des Geistes“ vor allem auf die Liebe sein Hauptaugenmerk, subsumiert er unter den *Werken des Fleisches* vieles, was der Liebe zum Nächsten (πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια) und auch der Liebe zu Gott (εἰδωλολατρία) entgegensteht (5,19-21).⁹⁰⁰ Die Parallelität der Bezeichnungen ἔργα τῆς σαρκός (5,19) und ἔργα νόμου (2,16) springt sofort ins Auge und passt kontextuell: Der Apostel beschrieb nämlich, dass das Scheitern des gemeinsamen Mahls von Juden- und Heidenchristen in den Gesetzeswerken als „boundary markers“ begründet lag, die – ähnlich wie die *Werke des Fleisches* – unter anderem für Trennungen (5,20 διχοστασία) in der Gemeinde sorgen. Wie bei der Gegenüberstellung von Glaubens- und Werkgerechtigkeit (2,16) versteht Paulus auch die Wahl zwischen Geist und Fleisch als eine „entweder – oder“-Entscheidung, die man für den Geist und gegen das Fleisch zu treffen hat. Diejenigen, die ihre Entscheidung für den Geist treffen, stehen letztlich nicht mehr unter dem Gesetz (5,18), sie sind von dessen Knechtschaft befreit und entkommen dem Fluch, da alle, die an Jesus Christus glauben, den Wirkungsbereich der Sünde dadurch verlassen können, dass sie

⁸⁹⁶ BECKER, *Brief*, 88; da manche Gesetze, wie etwa das Verbot zu Begehren, erst recht Begehrlichkeiten wecken können, soll der Geist bei jedem Gläubigen bewirken, dass diese Begehrlichkeiten komplett ausgeschaltet werden. Dadurch, dass Christus vom Gesetz befreit habe, sei das Gesetz ausgeschaltet, sodass auch das Fleisch keine Macht daraus ziehen könne, jenem sei schlicht die Basis entzogen., vgl. a.a.O.

⁸⁹⁷ HOPPE, *Paränese und Theologie*, 215.

⁸⁹⁸ Harnisch weist darauf hin, dass von den *Werken des Gesetzes* im Plural, von der *Frucht des Geistes* aber bewusst im Singular die Rede ist, obwohl die Frucht des Geistes auf vielfältige Weise ausgedrückt werden könne. Der Geist sei auf unterschiedliche Weise erfahrbar, wirke jedoch in seinem Brennpunkt in der Nächstenliebe (ἀγάπη) und sei somit Ausdruck ein und desselben Grundgedanken. Die *Werke des Fleisches* dagegen stellen das nicht dar, vgl. HARNISCH, *Einübung des neuen Seins*, 163.

⁸⁹⁹ Vgl. HOPPE, *Paränese und Theologie*, 215.

⁹⁰⁰ Vgl. STETTLER, *Endgericht*, 184-187; auch in weiteren Briefen des Apostels ließen sich verschiedene Passagen finden, in denen Paulus das „Böse“ beschreibt, das vom Reich Gottes ausschließt (1 Kor 5,10f.; 6,9f.; Eph 5,3-5). Alle dort erwähnten Sünden ließen sich als Verstöße gegen den Dekalog zusammenfassen, da sie entweder zwischenmenschlicher Natur seien oder sich gar die Ausschließlichkeitsforderung Jahwes richteten. Deswegen sei klar, dass Paulus zusätzlich zum Gebot der Nächstenliebe auch das Gebot der Gottesliebe hochhalte, auch wenn letzteres nicht explizit genannt werde, vgl. a.a.O.

ihr Fleisch und somit auch ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben (5,24). Auch an dieser Stelle begegnet den Rezipienten des Briefes die Zugehörigkeit zu Christus im Genitiv. Diejenigen, die zu Christus gehören (οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ), kennzeichnen sich somit dadurch, dass ihr Fleisch und ihre Begierden gekreuzigt sind (5,24 τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν). Dass die Umschreibung mit dem Genitiv τοῦ Χριστοῦ ein Link zur identitären Zugehörigkeit zu Christus ist, ist bereits in Gal 3,29 angeklungen. Somit beschreibt der Apostel auch in Gal 5,24f. Glaubenstraditionen der kollektiven Identität Christusgläubiger, die sich durch ein Leben im Geist und in Übereinstimmung mit dem Geist auf personaler Ebene auszeichnen (5,25), als pneumatisch qualifiziert. Die „Kreuzigung“ des eigenen Fleisches mitsamt den Begierden spielt dabei auf das Kreuzesgeschehen in Christus an. Die paulinische Christologie ist besonders vom Gedanken der Partizipation an Christus definiert, die vom Statuswechsel Christi weg vom Tod hin zur Auferstehung bestimmt ist. Da der Gläubige auch auf dessen Tod getauft wird, kommt Schnelle zu dem Schluss:

Die Existenzwende der Glaubenden ist ursächlich mit dem Kreuz verbunden, denn der Transfer in das neue Sein vollzieht sich als Mitgekreuzigtwerden der Glaubenden in der Taufe. Der mit Christus gekreuzigte alte Mensch ist gestorben und von der Sünde geschieden (Gal 2,19; Röm 6,6), lebt nun als „neue Schöpfung“ in der Kraft des Geistes.⁹⁰¹

Auch gegen Ende des Briefes tritt diese pneumatische Qualifikation der personalen Identität Christusgläubiger noch einmal zutage. Dass die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist ebenfalls in antithetischer Form geschieht, passt zu dem bisherigen Bild, das der Galaterbrief hinterlässt. Der Apostel umreißt eine binär strukturierte Welt, in der verschiedene Motive zu Christus gehören, manche diesen jedoch wie Gegenspieler widerstreben. Verstärkt wird der Zusammenhang dieses Gesamtbildes dadurch, dass der Apostel diejenigen, die vom Geist geleitet sind, derart beschreibt, dass sie nicht unter dem Gesetz stehen (5,18). Da man auf den Tod Jesu Christi getauft wird und das Gesetz nur für Lebende gilt⁹⁰², wird dessen Verbindlichkeit für jene ausgehebelt – es steht für eine kulturelle Formation außerhalb Christi. Für diejenigen, die sich vom Geist leiten lassen und im Glauben an Jesus Christus leben, hat das Gesetz keinerlei soteriologischen Effekt oder um es mit den Worten des Paulus aus dem zweiten Kapitel des Galaterbriefes zu sagen: Sie sind, wie er selbst, „*durchs Gesetz <dem> Gesetz gestorben*“ (2,19), um für Gott zu leben. Wer den Geist hat, erfüllt zwar nicht automatisch das Gesetz, jedoch „*wirkt [dieser] die Frucht des Geistes und gegen diese hat auch das Gesetz nichts einzuwenden*“⁹⁰³. An dieser Stelle wird das Nebeneinander der beiden unterschiedlichen Gesetzesverständnisse deutlich, das sich aus den differenten kulturellen Formationen ergibt, die für heidnische Christusgläubige vorgetragen werden: Auf der einen Seite findet sich das Verständnis der

⁹⁰¹ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 465.

⁹⁰² Vgl. dazu die Tauftheologie in Röm 6,3-10. Das „Gestorben-Sein“ für die Sünde wird besonders in 6,6f. deutlich: „*da wir dies erkennen, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde abgetan sein soll, dass wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben ist, ist freigesprochen von der Sünde.*“

⁹⁰³ FENSKE, *Paulus lesen*, 197.

Gegner, das durch die „identity markers“ aus Beschneidung und Gesetz die kulturelle Formation des primordial codierten Judentums fortzuführen gedenkt, auf der anderen Seite steht die paulinische Mission, die auf die Integration der Heidenchristen abzielt und die Gruppe Christusgläubiger deshalb durch die gemeinsamen Optionen von Taufe und Glaube universalistisch codiert versteht. Da Heidenchristen die Tora nicht hatten und somit konsequenterweise auch nicht darauf verpflichtet werden konnten, greift der Apostel zu dieser komplexen Argumentation, sodass für diese ein gleichwertiger Platz innerhalb der Gemeinde Christusgläubiger möglich war, der sich zugleich außerhalb jüdischer Identität befindet. Um die Judenchristen nicht komplett ihres bisherigen Fundaments zu berauben und das Gesetz dennoch für Heidenchristen in gewissem Grad rezipierbar zu machen, löst Paulus dies durch eine Neudefinition des Gesetzes. In der Nächstenliebe als Grundintention ist das Gesetz für jedermann eine hilfreiche Richtlinie innerhalb der Ekklesia, aber auch über die Strukturen der Ekklesia hinaus. Des Weiteren ist durch diese Neudefinition die Tora in gewisser Weise für Heidenchristen erfüllbar. Trotzdem fungiert sie für diese nicht als „identity marker“ in dem Sinn, wie ihn die Gegner des Paulus zu propagieren scheinen.

4.4.2 Das Gesetz Christi und die neue Schöpfung in Christus (Gal 6,1-18)

Im sechsten und letzten Kapitel des Briefes ruft Paulus zu Beginn zum Zusammenhalt innerhalb der ἐκκλησία auf (Gal 6,1-10). Man hat dabei noch die katalogartige Aufzählung der Laster und Tugenden im Kopf, die am Ende des fünften Kapitels zu finden ist und auch hier sicher eine Rolle spielt. Jetzt wird entfaltet, was diese konkret für die Gemeinde bedeuten: auf menschliche Fehler mit Sanftmut zu reagieren (6,1), bei der Beurteilung von Leistungen erst auf sich selbst zu schauen und nicht auf andere (6,4) oder allgemein formuliert, das Gute zu bewirken (6,10 ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν).⁹⁰⁴ Dass er die Galater, die in diesem Brief doch schon so gescholten wurden, mit „ihr Geistlichen“ (6,1 ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ) anspricht, unterstreicht zum einen seinen Appell, dass sie vom Geist geleitet werden und in dessen Neuheit wandeln sollen, zum anderen, dass es Kennzeichen ihrer personalen Identität als Christusgläubige ist, den Geist bereits erfahren zu haben (3,1-5). Wie bereits im zweiten Kapitel des Briefes gerät hier die soziale Dimension seiner Verkündigung in den Blick: Seine Mahnungen trifft er stets „im Sinne personaler Beziehungsverhältnisse der einzelnen Glieder der Gemeinde untereinander.“⁹⁰⁵ Es geht somit ganz allgemein gesprochen um einen gütigen und verzeihenden Umgang untereinander.

Danach beschreibt der Apostel zwei Begleiterscheinungen der Beschneidung, die ihn zu zusätzlicher Kritik veranlassen. Auch zum Abschluss seines Briefes betont er die Rolle als Bestandteil einer kulturellen

⁹⁰⁴ Vgl. HOPPE, *Paränese und Theologie*, 226f. Wolter spricht an dieser Stelle von den inklusiv ausgerichteten Tugendkatalogen, so dass der Apostel nichts spezifisch Christliches beziehungsweise kein klar ersichtliches „materialethisches Spezificum“ erkennen lasse, vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 125.

⁹⁰⁵ BECKER, *Paulus*, 463.

Formation, die von den Gegnern eingefordert zu werden scheint und seiner verkündeten Form von Identität diametral gegenübersteht. Dass die Beschneidungsforderung auf die Verkündigung der paulinischen Gegner zurückgeht, schlussfolgert auch Jackson: „Through a carefully crafted series of contrasts, the apostle sets the agitators in a very negative light and reveals how different is the message he preaches from theirs.“⁹⁰⁶ Paulus kritisiert an der Botschaft seiner Gegner zwei Dinge: Zum einen scheinen manche die Beschneidung zur Vermeidung von Konflikten zu gebrauchen, was allerdings eine „scheinheilige“ Ausübung dieses Rituals und eine Missachtung der Gesetze bedeuten würde (6,12).⁹⁰⁷ Zum anderen sind manche Menschen beschnitten, die sich selbst nicht an die Gesetze halten und die Galater lediglich von der Beschneidung überzeugen wollen, um sich dieser „Leistung“ zu rühmen (6,13).⁹⁰⁸ Er entlarvt dadurch auch die vermeintlichen Absichten der Irrlehrer. An dieser Stelle lohnt der Rekurs auf das dritte Kapitel des Galaterbriefes, als Paulus im Angesicht des Kreuzestodes Jesu die Überzeugung vertritt, dass niemand das Gesetz erfüllt, sodass für jeden Menschen, der der kulturellen Formation des Gesetzes folgt, nur der Fluch bleibt (3,10-14). Wenn seine Kontrahenten die Beschneidung und somit die Verpflichtung auf das Gesetz propagieren, möchte der Apostel seine Adressaten daran erinnern, dass auch die Befürworter der Beschneidung *de facto* das Gesetz nicht einhalten; auch an diesen scheitert das Gesetz. Dass sich die Gegner des Paulus ihrer Erfolge bei der Beschneidung der Galater rühmen wollen, ist dabei keine grundlegende jüdische Ruhmeskritik des Apostels, sondern eine situative:

Die paulinische Mißbilligung des Rühmens wurzelt primär nicht in einer vermeintlich überspannten kollektiven jüdischen Geltungssucht, sie ergibt sich vielmehr folgerichtig aus dem Bestreben des Apostels, die durch das Christusgeschehen ermöglichte und in der Taufe faktisch ausagierte Gleichstellung von Juden und Heiden im alltäglichen Leben zu wahren und zu verhindern, daß dieses Miteinander der Ethnien durch das in der mediterranen *shame culture* verbreitete Rühmen und die damit verbundene Überhebung über andere aufs Spiel gesetzt wird. Eine einseitige prahlerische Betonung ethnischer Identität würde schließlich die ethnische *Communitas* der Initiierten bedenklich unterhöheln. Diese Auslegung findet ihre Bestätigung darin, daß Paulus seine Ruhmeskritik für gewöhnlich in einem Textumfeld entfaltet, das die Gleichheit von Juden und

⁹⁰⁶ JACKSON, *Creation*, 113.

⁹⁰⁷ Stenschke interpretiert, dass die Beschneidungsforderung, die die galatischen Fremdmisionare an die heidnischen Christusgläubigen richten, auf deren Eigeninteresse und der Angst vor Konflikten beruht: „In Galater 6,12 werden die Gegner konkreter charakterisiert als Menschen, die Ansehen haben wollen nach dem Fleisch und die Verfolgung um des Kreuzes Christi willen vermeiden wollen. Hier kann es nicht um eine detaillierte Rekonstruktion von deren Identität, Herkunft oder Verkündigung gehen. Wenn man Bruce und Jewett folgt, handelt es sich bei den ‚Eindringlingen‘ um Judenchristen aus Jerusalem beziehungsweise Judäa. Sie suchen Verbindungen zu anderen Gemeinden (d.h., in Galatien und evtl. anderswo) und Einfluss auf die dortige Gemeindepraxis zu gewinnen (Forderung der Beschneidung von Heidenchristen und Gesetzesobservanz), um ihre eigene – zugegebener Weise – schwierige Situation zu Hause zum Besseren zu wenden: Bei Beschneidung und Gesetzesobservanz der Heidenchristen stünden die Judenchristen in Judäa in den schwierigen politischen Verhältnissen der 40er und 50er Jahre besser da: Sie hätten nun keinen höchst umstrittenen Kontakt mehr zu Heiden, sondern zu jüdischen Proselyten, und würden jüdische Identität durch eine ‚übertrittsfreie‘ Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk nicht länger relativieren oder kompromittieren. Dies setzt voraus, dass die Verhältnisse in Galatien [...] vor und nach dem Wirken der Irrlehrer auch jenseits der christlichen Gemeinde bekannt waren oder zumindest bekannt werden konnten.“, STENSCHKE, *Verbindungen*, 3.

⁹⁰⁸ Vgl. POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 211f.

Nichtjuden zum Gegenstand hat – wobei er sich im übrigen nicht allein gegen jüdisches Rühmen wendet, [...] auch wenn dieses ohne Fragen rein quantitativ den Hauptangriffspunkt bildet.⁹⁰⁹

Vorrangig scheint es Paulus bei dieser Kritik um die Tatsache zu gehen, dass die Beschneidung der Galater lediglich als ein Missionserfolg verbucht werden soll. Auch beim Sich-Rühmen seiner Gegner ist der zugrundeliegende Impetus zu berücksichtigen, wie das schon bei der feinen Unterscheidung von „identity“ und „boundary markers“ im Verlauf des Briefes der Fall ist. Gegen Briefende bekräftigt Paulus deshalb erneut, dass die Beschneidung nicht etwas (τι) zu leisten vermag⁹¹⁰, sondern dass es einzig für jeden Gläubigen von Belang ist, *neue Schöpfung* zu sein (6,15 *καὴν κτίσις*): „Die qua Beschneidung symbolisch in den männlichen Körper eingeschriebene ethnische Differenz wird danach in der neuen Schöpfung obsolet, wobei die *καὴν κτίσις* freilich zunächst auf den Raum der Ekklesia beschränkt bleibt“⁹¹¹. Das Überwinden dieser kulturellen Formation wird dadurch ermöglicht, dass sich Christus hingegeben (1,1;2,20) und die Befreiung des Menschen bewirkt hat. Der Kreuzestod nimmt bei diesem Vorgang also eine Schlüsselrolle ein. Durch ihn beginnt eine neue Zeit, in der Kategorien wie Beschnittensein oder Unbeschnittensein keine Rolle spielen⁹¹², da die Beschneidung einen „identity marker“ von etwas Überholtem darstellt und nicht das Sein in Christus reproduziert: „The crucifixion and resurrection of Christ marked the defeat of the old age and the beginning of the new. For Paul, the cross had changed time itself. There could be no return of the old age and no further improvement on the age which had been inaugurated in Christ.“⁹¹³ Überdeutlich wird dieses Ausblenden bisher gültiger Kategorien in dem Taufverständnis des Apostels, das die vorherrschende Trias von männlich – weiblich, Jude – Grieche und Sklave – Freier überwindet und durch ein Prinzip absoluter Egalität in der Gemeinde ersetzt. Dadurch wird ersichtlich, dass Paulus die Identität der Christusgläubigen auch durch das Prinzip der Abgrenzung von anderen identitären Konzepten seiner bisherigen Lebenswelt konstituiert. Die kollektive Identität in Christus überwindet bisherige Zuschreibungen individueller und personaler Identität, wie etwa Geschlecht, Rolle oder gesellschaftliche Stellung, und ersetzt diese sozialen und hierarchischen Strukturen durch ein Prinzip absoluter Gleichwertigkeit innerhalb des ekklesialen Lebens. Die Möglichkeit, *καὴν κτίσις* sein zu können, spielt sich in der neugewonnenen Identität der Christusgläubigen ab, in Christus und in Partizipation an seinem heilsbringenden Kreuzestod, auf den der Apostel auch am Briefende noch einmal ganz konkret in Gal 6,14 Bezug nimmt: „*Mir aber sei es fern, mich zu rühmen als nur des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.*“ Der neuartige Charakter der in Christus gewonnenen Identität kommt auch hier zum Ausdruck, indem die Identität des Einzelnen in direkte Relation zum Kreuzesgeschehen Christi gesetzt

⁹⁰⁹ STRECKER, *liminale Theologie*, 362.

⁹¹⁰ Vgl. zu dieser Formulierung Gal 3,28 und Gal 5,6.

⁹¹¹ STRECKER, *liminale Theologie*, 360.

⁹¹² Vgl. BIEBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 259.

⁹¹³ JACKSON, *Creation*, 114.

wird.⁹¹⁴ Die „neue Schöpfung“ spielt sich folglich außerhalb der Beschneidung ab, sie hat auch nichts mit dem Gesetzesverständnis zu tun, das selbiges als „identity marker“ ausweist. Es geht für Christusgläubige darum, das Gesetz in seiner Neudefinition als das *Gesetz des Christus*⁹¹⁵ (6,2 τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ) zu erfüllen. Paulus markiert den νόμος in Gal 6,2 durch den verwendeten Genetiv τοῦ Χριστοῦ als eine ganz und gar von Christus bestimmte Größe und akzentuiert ihn dadurch neu. Auch hier findet sich die Denkweise, dass der Mensch entweder in Relation zum Gesetz oder zu Christus definiert wird. Das „Gesetz Christi“⁹¹⁶ ist dabei eine Neudefinition des Gesetzesbegriffes auf Christus hin, die zwar den νόμος begrifflich aufgreift, ihn aber durch die Genetivverbindung τοῦ Χριστοῦ in einen neuen Kontext setzt und somit die Verbundenheit zu Christus unterstreicht. Dadurch wird es auf seine ethische Kernintention fokussiert; es geht im Konkreten darum, die Last des anderen zu tragen (6,2 Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε). Mit einem Wort formuliert: Es geht um die *Nächstenliebe*, die notwendigerweise der ganz konkreten Umsetzung im Alltag bedarf (vgl. 5,14). Im Liebesgedanken führt der Apostel jüdisches und griechisches Gesetzesdenken zusammen und es kommt zu einer Neubestimmung der Tora, indem sie der *Agape* zugeführt wird und Einzelbestimmungen ausgeblendet werden.⁹¹⁷ Christi Tod und Auferweckung bewirken beim Apostel und allen Christusgläubigen „einen neuen Habitus, und das mentale Konzept dahinter lässt sich etwa durch eine dem Verhalten Christi gemäße tätige Liebe charakterisieren“⁹¹⁸. Wer im Gebot der Nächstenliebe die Tora „erfüllt“, wer in Christus ohne soziale oder ethnische Unterschiede (3,28) und in messianischer Gemeinschaft lebt, „in der Beschnittene und Unbeschnittene in nicht-Uniformität und dennoch als ‚einer in Christus‘ zusammenleben und dabei ihre Verschiedenheit von Antagonismus zur Solidarität hin transformieren“⁹¹⁹, der ist den Darstellungen des Paulus entsprechend *neue Schöpfung*. Diese neue

⁹¹⁴ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 234f.296.

⁹¹⁵ Die Genetivverbindung *Gesetz des Christus* sticht hier besonders ins Auge. Paulus scheint diesen „Trick“ häufiger anzuwenden, um bei verschiedenen Schlagwörtern, wie auch beim *Israel Gottes* (6,16), eine neue Akzentuierung zu schaffen. Er verwendet dadurch den Begriff νόμος und bleibt somit terminologisch in einer Linie mit der Tradition (und wohl auch dem Sprachgebrauch seiner Gegner), gibt diesem aber durch den Zusatz τοῦ Χριστοῦ einen neuen Zungenschlag, so dass er ihn für seine eigene Argumentation fruchtbar machen kann. Wir denken an Kuss: Paulus deutet Verheißung und Bund „von Jesus Christus her und auf Jesus Christus hin“, KUSS, *Nomos bei Paulus*, 176; des Weiteren verweist Wolter darauf, dass in der antiken Freundschaftsethik die Hingabe des eigenen Lebens für andere als Tat der Liebe gelte. Mit diesem Hintergrund könne man auch beim Zusammenhang von Lebenshingabe Christi und Liebe durchaus davon ausgehen, dass Paulus beim *Gesetz Christi* das Liebesgebot im Sinn habe, vgl. WOLTER, *Identität und Ethos*, 147f.

⁹¹⁶ Wenn Paulus etwa davon spricht, dass der Glaube das Gesetz aufrichtet (Röm 3,31), dann geht es nicht darum, das alttestamentliche Gesetz neu aufleben zu lassen, sondern darum, dessen Wort umzudefinieren, damit es für eine andere Gruppe zugänglich wird. Es geht für ihn nun um das *Gesetz des Glaubens*, beziehungsweise das *Gesetz Christi*. Wer sich davon leiten lässt, der hat mit dem Gesetz, das Menschen trennt statt sie zu verbinden, nichts mehr zu tun, vgl. FENSKE, *Paulus lesen*, 199f; Schnelle spricht von einer Neudefinition als Lösung dieser Problematik. Das Gesetz des Alten Testaments wird nicht einfach verworfen und aufgegeben, sondern neu verstanden und in dieser Form für andere zugänglich gemacht, um sie einzureihen, vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 564-567.

⁹¹⁷ Vgl. SCHNELLE, *Leben und Denken*, 306f.

⁹¹⁸ BACHMANN, *Identität*, 596.

⁹¹⁹ KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 97.

Schöpfung ist in der Gemeinde somit für jeden am eigenen Leib spürbar, da doch durch die Gleichbedeutung *aller* in Christus eine neue personale Identität für jedes Gemeindemitglied kreiert wird, die nicht mehr mit der vorherigen vergleichbar ist: „The remaining ethnic differences between Paul and his gentile converts are framed by a commonality which is not another human ethnicity but a new creation (6:15), an identity received from no human source (whether humanly ascribed or humanly achieved) but from God.“⁹²⁰ Die kollektive Identität in Christus wirkt sich somit auf ekklesiologischer Ebene im Prinzip absoluter Gleichheit aller Gemeindemitglieder aus und definiert damit auch deren personale Identität: alle sind *einer in Christus* (3,28). Der Apostel zeigt an dieser Stelle, „wie die neue Identität in Christus praktisch gelebt wird und konkretisiert, was er unter der Freiheit versteht, die das Evangelium schenkt“⁹²¹, macht aber auch darauf aufmerksam, dass die im Brief beschriebenen Antagonismen noch nicht endgültig überwunden sind. Er reflektiert „das Schon Jetzt und Noch Nicht im Verhältnis von ‚alter‘ und ‚neuer‘ Schöpfung, ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘“⁹²². Dass aus diesem Grund Gutes zu bewirken ist und dabei vor allem die *Hausbewohner des Glaubens* (6,10 τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως) berücksichtigt werden sollen, unterstreicht den Appell, die Freiheit in Christus positiv zu gestalten. Diese Freiheit gilt es deshalb mit dem Dienst am Nächsten zu füllen, dann erfüllt man auch das *Gesetz Christi* in seiner zugrundeliegenden Intention. Bachmann kann angesichts des Ausdrucks „Gesetz Christi“ (6,2) schlussfolgern: „Diese also — verblüffenderweise — letztlich gesetzeskonforme Existenz erhält demnach so etwas wie ihre Identität eben durch Christus und das πνεῦμα“⁹²³. Dass Paulus die Galater als „Hausbewohner des Glaubens“ bezeichnet, befeuert nur noch einmal das Motiv ihrer Zugehörigkeit zur Gottesfamilie⁹²⁴, sind sie doch der Kindschaft Abrahams und Gottes als Glaubenstraditionen einer kollektiven Identität in Christus bereits teilhaftig geworden.

Wischmeyer sieht einen Bogen zum Anfang des Briefes gespannt: Werden diejenigen, die ein anderes Evangelium als Paulus verkündigen, noch mit dem ἀνάθεμα belegt (1,8f.), wird hingegen jenen der Segen (Abrahams) zuteil, die unter der Prämisse leben, die Beschneidung nicht für etwas Notwendiges zu halten (6,15), selbst wenn sie schon an ihnen vollzogen worden ist. Im Umkehrschluss heißt das natürlich auch, dass den Gegnern des Paulus dieser Segen nicht zuteilwird.⁹²⁵ Bemerkenswert ist zum Ende des Briefes hin noch eine Formulierung, die Paulus in 6,16 wählt. Allen, die Jesus Christus als Richtschnur nachfolgen, sei der eben angesprochene Segen in Form von Frieden (εἰρήνη) sowie Barmherzigkeit (ἔλεος) und nicht nur ihnen, sondern auch dem *Israel Gottes* (6,16 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ). In dieser Formulierung lässt sich deutlich ablesen, dass sich zur Zeit des Paulus „Christentum“ und

⁹²⁰ BARCLAY, *Identity*, 361.

⁹²¹ KLAIBER, *Galaterbrief*, 216.

⁹²² KAHL, *Paulus und das Gesetz*, 98.

⁹²³ BACHMANN, *Identität*, 594.

⁹²⁴ Vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 237f.

⁹²⁵ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 156f.

„Judentum“ noch nicht klar voneinander abgrenzten und somit auch die Unterscheidung von Juden- und Heidenchristen problematisch war. Der Ausdruck ist von Paulus möglicherweise allgemeiner gewählt, um die kulturelle und religiöse Vielfalt der Galater unter einen Hut zu bringen.⁹²⁶ Da dem *Israel Gottes* explizit der Segensgruß gilt, wird auch deutlich, dass zur Gruppe der Christusgläubigen, in die Paulus die Heidenchristen integrieren möchte, sehr wohl auch Menschen jüdischer Herkunft dazugehören.⁹²⁷ Anspruch auf das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ kann nämlich von mehreren Gruppen erhoben werden. Hier scheint auch zum Briefschluss noch einmal durch, dass Paulus heidnischen Christusgläubigen die Teilhabe an zunächst primordial codierten Inhalten ermöglichen möchte, dies jedoch durch „identity markers“ umgesetzt sieht, die eine universalistisch codierte Form kollektiver Identität ausdrücken. Der Begriff „Israel Gottes“ ist ein weiteres Beispiel dieses Verständnisses. Die paulinische „Neudefinition“ von Israel als *Israel Gottes* lässt auch den Schluss zu, dass die in Galatien wirkenden Irrlehrer die Galater an Israel⁹²⁸ binden wollten, weshalb der Apostel diese Wendung aufgreift, um somit seinen Gegnern zumindest in dieser Begrifflichkeit den Wind aus den Segeln zu nehmen.⁹²⁹

An dieser Stelle lässt sich festhalten: Paulus ruft trotz vermeintlicher Kritik am Gesetz in der Rolle, die die Gegner ins Feld zu führen scheinen, vor dem Hintergrund seiner Kernintention der Nächstenliebe daran festzuhalten und appelliert an Christusgläubige heidnischer Herkunft, selbiges zu tun. Er kann dies tun, weil er vor allem gegen Ende des Briefes vom Gesetz in seiner praktischen Rolle spricht. Es tritt hier nicht als Bestandteil einer kulturellen Formation auf, die ursprünglich auf eine primordial codierte Form kollektiver Identität verweist und weiter für Christusgläubige in Geltung stehen soll. Für Paulus erscheint es in seiner Grundintention, wodurch es sehr wohl ein nützlicher Maßstab für das Leben in der Gemeinschaft sein kann, der auch für heidnische Christusgläubige rezipierbar ist. Hierbei hat der Apostel die neue Identität aller in Christus im Blick (3,28), die sich lebensweltlich dadurch konkretisiert, dass jene in Christus *neue Schöpfung* sind. Die im Ausdruck καὴ κτίσις enthaltene „Neuheit“ meint aber

⁹²⁶ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, 156f.

⁹²⁷ Vgl. BACHMANN, *Identität*, 597.

⁹²⁸ Ähnliches lässt sich auch für 4,21-31 vermuten: Da sich die Gegner des Paulus auf irgendeine Weise in Bezug zu Jerusalem zu setzen scheinen, nimmt er das Stichwort „Jerusalem“ auf und differenziert es in ein *himmlisches* und ein *gegenwärtiges* Jerusalem. Hier scheint er ähnlich mit „Israel“ zu verfahren, indem er es in der Genetivverbindung *Israel Gottes* auftreten lässt. Verfolgt er an beiden Stellen die ähnliche Taktik, bedeutungstragende Schlagwörter seiner Gegner herauszunehmen und umzudeuten, um sie somit zu entkräften beziehungsweise deren Argumente *ad absurdum* zu führen? Das liegt vor allem auch im Hinblick auf das neue Gesetzes-, Gottessohn- und Schriftverständnis nahe, bei denen ebenfalls Neudefinitionen von jüdischen Glaubenstraditionen stattfinden.

⁹²⁹ Vgl. WISCHMEYER, *Galaterbrief*, (Anm. 97) 151. (Anm. 120) 156. Paulus bestimmt nicht nur Israel neu als das *Israel Gottes* derer, die sich an die Richtschnur (τῷ κανόνι) in Gal 6,16 halten, sondern er sieht die Geschichte von Israel und Gott christologisch: Abraham ist nicht mehr nur Vater Israels, sondern Vater „vieler Völker“. Die spezielle Geschichte zwischen Israel und Gott wird dadurch zwar stellenweise modifiziert, jedoch öffnet der Apostel sie durch diesen Kniff für alle Menschen, unabhängig von Religion oder Herkunft, einzig gemessen am Glauben jedes Einzelnen. Den Segen Abrahams können damit nicht nur beschnittene Juden(christen), sondern auch heidenchristliche Galaterinnen und Galater erhalten – ohne Beschneidung oder Gesetz, vgl. a.a.O., 159-163.

nichts Erneuerteres, was schon da gewesen wäre, sondern etwas, was vorher so noch nicht da war und was auch nicht veraltet oder überholt sein kann.⁹³⁰ Aus diesem Grund ist dieser Ausdruck eschatologisch zu deuten, jedoch nicht nur in einem futurischen, sondern auch in einem präsentischen Sinn: „Für diejenigen, die ἐν Χριστῷ sind, ist es bereits eine gegenwärtige, ihr Leben bestimmende Wirklichkeit.“⁹³¹ Neue Schöpfung zu sein ist somit für jeden Gläubigen bereits spürbar und Zeichen der personalen Identität. Damit dieses *Einer-Sein ἐν Χριστῷ* auch konkreten Niederschlag in der Ekklesia findet und sich lebensweltlich erfahrbar abbildet, betont der Apostel, was für ein gelingendes Zusammenleben innerhalb selbiger notwendig sei. Wo das Gesetz im Sinne der Nächstenliebe verstanden wird, ist es mit der Frucht des Geistes (5,22) im Einklang. Wo es jedoch zur Spaltung untereinander führt (vgl. Gal 2,11-21), wird es im Sinne der Werke des Fleisches (5,19) gebraucht und ist demnach scharf zu kritisieren. Der Kreuzestod Christi stellt die bisher etablierte Weltordnung auf den Kopf (6,14f.), was eine große Chance darstellt: „Die Möglichkeiten für etwas ganz Neues, Leben Ermöglichendes, sind eröffnet.“⁹³² Diese Möglichkeit und die damit verbundene Freiheit gilt es jetzt im Bewusstsein des Geistes und der Liebe auszufüllen; dann verwirklicht sich in der Gemeinde die *neue Schöpfung* im Sinne Christi.

⁹³⁰ Das Adjektiv καινός unterscheidet sich damit erheblich vom Wort νέος, vgl. PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 236.

⁹³¹ PORTENHAUSER, *Personale Identität*, 236.

⁹³² BIBERSTEIN, *Die weiteren Briefe*, 262.

5 Zusammenfassung

Bei der Exegese des Galaterbriefs haben sich vor allem drei dominierende Rollen und eine Sonderrolle herauskristalliert, in denen der νόμος – je nach hermeneutischem Kontext – in differenten Funktionen auftritt. Diese galt es in Relation zur kollektiven Identität der Christusgläubigen und der kulturellen Formation zu setzen, die mit ihr einhergeht. Den paulinischen Darstellungen gemäß setzt sie sich aus dem Glauben, der der Konkretion bedarf, und der Taufe zusammen, die als Ort des Statuswechsels den Initiationsritus markiert, welcher ein Leben in Christus ermöglicht. In Konkurrenz dazu treten in den galatischen Gemeinden Fremdmissionare auf, die die Gruppe Christusgläubiger, deren kulturelle Formation und die Rolle des Gesetzes anders als Paulus zu definieren scheinen. Wenn in deren Programm das Gesetz als „boundary marker“ fungiert und den Zweck erfüllt, dass sich identitär von Nichtjuden abgegrenzt wird, tritt der Apostel jenem bereits entschieden entgegen, da dessen Stoßrichtung exklusiv ist. Das wird bei seinen Ausführungen über den Antiochenischen Zwischenfall deutlich. Dort kritisiert Paulus vehement die Darstellung jüdischer Identität beim gemeinsamen Mahl von Juden- und Heidenchristen, weil sie zur Ausgrenzung Einzelner innerhalb der Gemeinde führt. Hier ist nach Klaiber die „innere Linie“ der gegnerischen Position dargestellt, bei der Heidenchristen nur unter Auflagen in der Versammlung Christusgläubiger geduldet werden. Sie fallen folglich hinter die in Jerusalem getroffenen Konventionen zurück und peilen durch Mindeststandards beim Mahl einen Kompromiss an, dem sich Paulus widersetzt. Da der anschließende Mittelteil des Galaterbriefes in weiten Teilen auf ein Programm bezogen ist, welches einen Schritt weiter geht und das Gesetz als maßgeblichen Bestandteil der kulturellen Formation Christusgläubiger ausweist, liegt es auf der Hand, dass der Apostel dies erst recht zurückzuweisen hat. Mit Klaiber handelt es hier um die „äußere Linie“ der Fremdmissionare, die sich dadurch auszeichnet, dass Heiden auch in Christus beschnitten und auf das Gesetz verpflichtet werden sollen. Paulus eröffnet im Gegensatz dazu sein universalistisches Verständnis einer durch den Christusglauben geeinten Gruppe, die für Christusgläubige keine rituellen „Zusatzbedingungen“ verlangt und „identity markers“ aufzeigt, die für Menschen jedweder individueller Identität rezipierbar sind, was für den integrativen Charakter seiner Verkündigung spricht.

Mit der kollektiven Identität in Christus korreliert auch in hohem Maße die personale Identität der Gläubigen, die sich etwa auch auf die pneumatische, soteriologische, eschatologische und ekklesiologische Dimension der einzelnen Christusgläubigen bezieht. Kollektive Identität in Christus ist zunächst – ganz im Sinne Assmanns – auf symbolischer Ebene zu verstehen, hat damit aber auch Einfluss auf die Wirklichkeit der Gläubigen und somit auf deren personale Identität; sie darf also nie „in der Luft hängen“. Gegen Briefende wird deutlich, dass gerade der Glaube nach lebensweltlicher Konkretion verlangt, die es situativ immer neu zu bestimmen gilt, wobei sich jener stets an dem Anspruch messen

lassen muss, dass es die Zugehörigkeit der Christusgläubigen zu Gott entsprechend abzubilden gilt – allen voran durch eine egalitäre Gemeindestruktur, die in der Liebe zum Nächsten ihren Ausdruck findet.

5.1 Die Kritik an der exklusiven Rolle – das Gesetz in abgrenzender Funktion

Paulus stemmt sich gegen die Rolle des νόμος, wenn er im Sinne eines *ethnozentrischen Exklusivismus* gebraucht wird und damit auch als *conditio sine qua non* für die Identität heidnischer Christusgläubiger relevant werden soll. Diese exklusive Rolle des Gesetzes scheint in Gal 2,11-21 aufzutreten. Dort äußert der Apostel seine Kritik am Gesetzesbegriff in Bezug auf das gemeinsame Mahl jüdischer und heidnischer Christusgläubiger und beschreibt dadurch einen Präzedenzfall, in dem es um das Gesetz als „boundary marker“ geht. Der Antiochenische Zwischenfall stellt den situativen Kontext der Argumentation dar und dient dabei als Setting seiner auf die konkrete Situation der galatischen Gemeinde zugeschnittenen Darstellungen, um aufzuzeigen, dass bereits hier eine Linie überschritten ist. Die in Antiochien aufgeworfene Problematik spielt sich vornehmlich auf sozial-ethnischer Ebene ab: Es geht besonders darum, dass beim Zusammenschluss zweier ethnischer Verbände⁹³³, wie es beim Mahl von Christusgläubigen heidnischer und jüdischer Herkunft der Fall ist, *jüdische* Identität aufrechterhalten werden soll. In diesem Zusammenhang wird eine kulturelle Formation explizit, die eine exklusive Stoßrichtung hat. Dabei ist der Begriff des ἰουδαΐζειν (2,14) prägend, der als eine Loyalitätsbekundung heidnischer Christusgläubiger gegenüber Judenchristen verstanden werden kann, anscheinend aber als Ausschlusskriterium benannt wird, wenn das Mahl nicht scheitern soll. Dass zwischen jüdischen und heidnischen Christusgläubigen nach dem Kreuzesgeschehen trennungsstiftende Unterschiede in Berufung auf das Gesetz und dessen Werke vollzogen werden, kann der Apostel nicht akzeptieren. Er sieht bereits in dieser Abweichung von seiner Verkündigung die Wahrheit des Evangeliums verkannt und bezichtigt deswegen Petrus der Heuchelei, der dem Zwang zum ἰουδαΐζειν durch seinen Rückzug nicht Einhaltung gebietet und somit ein gemeinschaftliches Mahl von heidnischen und jüdischen Christusgläubigen faktisch leugnet.

Überträgt man diese Metaphorik auf die aktuelle Situation der Galater, ergibt sich folgendes Bild: Die dort wirkenden Fremdmissionare scheinen hinter die in Jerusalem getroffenen Konventionen zurückzufallen und Christusgläubige im Rahmen der gemeinschaftlichen Zusammenkunft nicht außerhalb jüdischer Identität anerkennen zu wollen, was für deren distinktiv gesteigertes Verständnis von Identität spricht. Dass aber gerade das gemeinsame Mahl für die Stiftung und Sicherung kollektiver Identität konstitutiv ist, da die Gemeindestruktur dort lebensweltlich erfahrbar wird, gilt weithin als unbestritten. Besonders die Ekklesia bildet den kulturellen Ort, an dem der Glaube zur Entfaltung kommen kann. Gerade in der Textstelle 3,26-29, in der Paulus die zentralen Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus entfaltet, wird deutlich, dass sich die Gemeinde Christusgläubiger durch

⁹³³ Der Einfachheit halber werden hier auch die Nichtjuden als ethnischer Verband bezeichnet.

das *Einer-Sein* in Christus und die daraus resultierende egalitäre Gemeindestruktur auszeichnet. Der Glaube ist der „identity marker“ ihrer Gruppe; dieser darf aber nicht auf abstrakter Ebene haften bleiben, sondern bedarf stets der Konkretisierung. Seine Umsetzung hat in der Ekklesia zu erfolgen, deren äußere Gestalt sich so darstellen muss, dass sich alle Mitglieder als vollwertige Söhne Gottes und Abrahams aufnehmen und aufgenommen fühlen. Darin findet sich die theologische Fundierung dieses egalitären Gemeindeprinzips: Die Verweigerung der Einheit in dem identitär besonders aufgeladenen Moment des Herrenmahls kommt einer Negierung der Gemeinschaft von jüdischen und heidnischen Christusgläubigen gleich. Sie würde bedeuten, dass es Heidenchristen nur unter Auflagen zugestanden wird, einen gleichwertigen Platz in der Gemeinde einnehmen zu können, was auch einen fundamentalen Eingriff in deren personale Identität darstellen würde. Weil die paulinische Heidenmission aber auf eine einheitliche Gemeinde abzielt und die kollektive Identität in Christus für alle Glaubenden Geltung haben soll, schreckt der Apostel nicht davor zurück, Petrus für seinen feigen Rückzug heftig zu kritisieren und ihn gar der Heuchelei zu bezichtigen.

Das Scheitern des Mahls wird in der paulinischen Darstellung auch auf die *Werke des Gesetzes* zurückgeführt, zumindest werden sie in dieser Passage genannt und in Bezug gesetzt, sodass sich die Vermutung aufdrängt, dass sie in diesem Kontext eine Rolle spielen. Diesbezüglich bedient sich der Apostel in seiner Argumentation des *judenchristlichen* Konsenses und des personalen Motives der *Gerechtigkeit*. Hier wird erstmals zum Ausdruck gebracht, dass die Gerechtmachung vor Gott als wichtige Glaubenstradition, welche die personale Identität Christusgläubiger bereichert, nicht an die *Werke des Gesetzes* geknüpft ist, sondern einzig an den Glauben an Christus. Glaube und Gesetz werden also schon früh im Brief als zentrale Bestandteile differenter kultureller Formationen, die konkurrierend für Christusgläubige in Geltung stehen, ausgewiesen und voneinander abgegrenzt. Diese Denkweise entfaltet der Apostel besonders im Mittelteil des Briefes; einer für Christusgläubige intendierten Gesetzesgerechtigkeit tritt er deshalb bereits an dieser Stelle entschieden entgegen. Die Logik des Apostels ist simpel: Wenn Juden an Christus glauben, glauben sie auch daran, dass nur der Glaube an ihn gerecht macht. Mit diesem *judenchristlichen* Konsens überwindet er die jüdische Ansicht, dass Heiden im Gegensatz zu den Juden von Geburt an Sünder seien (2,15) und ebnet den Weg für deren Gleichrangigkeit. Das Programm, das Paulus hier von einer kollektiven Identität eröffnet, kann an dieser Stelle als integrativ gesteigert bezeichnet werden, weil es der distinktiv gesteigerten kollektiven Identität, die die galatischen Gegner für Christusgläubige verkünden, diametral gegenübersteht und sich dadurch auszeichnet, dass es auf *Entgrenzung* statt *Abgrenzung* abzielt. Trat der νόμος beim Scheitern des Mahls besonders in Gal 2,14-21 als „boundary marker“ mit exklusiver Zielrichtung und mit der Absicht einer Bestimmung von Grenzen nach außen auf, widerspricht der Apostel diesem entschieden, da die barrierefreie Gemeinschaft der galatischen Ekklesia gefährdet scheint, die doch real und konkret erfahr- und spürbare Konsequenz des *Einer-Seins* in Christus sein soll und muss. Dass es nämlich in der

Gemeinde – und das meint besonders beim Mahl, welches es in Erinnerung an den Kreuzestod Christi angemessen zu feiern gilt – keine Unterscheidungen zwischen Heiden- und Judenchristen mehr geben darf (3,28a), ist die Schlussfolgerung, die dieses *Einer-Sein* in Christus nach sich zieht (3,28d). Das Phänomen, dass die Versammlung Christusgläubiger fehlläuft, ist nichts, was die Gemeinden in Galatien exklusiv für sich haben. Auch in Korinth scheinen sich beim gemeinsamen Mahl die lebensweltlichen Unterschiede einzunisten, die sich durch zeitliche beziehungsweise räumliche Trennungen äußern. Gemeinsam ist beiden Gemeinden, dass hier wie dort das Egalitätsprinzip verletzt ist, das für Christusgläubige herrschen soll, sodass sich der Apostel an beiden Orten zum Einschreiten gezwungen sieht.

In Gal 2,11-21 lässt sich das Aufeinandertreffen zweier identitärer Konzepte an ihrer jeweils differenten kulturellen Formation ablesen: Zum einen stellt Paulus die „innere Linie“ des gegnerischen Programms als distinktiv gesteigert dar, was durch die abgrenzende Verwendung von rituellen Speisevorschriften im Sinne von „boundary markers“ unterstrichen wird. Im Gegensatz dazu versteht er Christusgläubige als integrativ gesteigerte Gruppe, die sich durch ihr *Einer-Sein* auszeichnet. Aus diesem Grund gestaltet sich auch seine kulturelle Formation durch prinzipielle Egalität beim gemeinsamen Mahl und durch eine Konkretisierung des Glaubens als „identity marker“, der für jeden – unabhängig von ethnischer Herkunft, Geschlecht oder sozialem Stand – rezipierbar ist. Wer daher im Moment des Herrenmahls auf Unterschieden beharrt und diese zur Schau stellt, widerspricht grundlegend dem Verständnis von kollektiver Identität, welches der Apostel für Christusgläubige verkündet, und der personalen Identität der heidenchristlichen Mahlteilnehmer; auch diese können schließlich in der Gemeinde mit dem Selbstverständnis auftreten, Söhne Gottes sowie Abrahams und damit vollwertige Mitglieder der Gemeinde zu sein. In Gal 3 wird der Schlüssel nachgeliefert, um die strenge Kritik des Apostels an Petrus im Rahmen des Antiochenischen Zwischenfalls einordnen zu können. Ein Vorwegnehmen der Verse Gal 3,26-28 war und ist unabdingbar, weil sich dort die Vorstellung in konzentrierter Form finden lässt, die Paulus von einer kollektiven Identität in Christus verfasst: Wer in Christus ist, ist Sohn Gottes und Abrahams. Da die Gottes- und Abrahamskindschaft aber nicht nur symbolischer, sondern auch real erfahrbarer Natur ist und sein muss, gilt es in der Ekklesia durch das Prinzip radikaler Gleichwertigkeit sichtbar zu machen, dass jedes Mitglied der Gemeinde auch dazugehört. Diese lebensweltliche Umsetzung ist notwendig, da kollektive Identität immer nur so stark ist, wie sie das Denken und Handeln der Gruppe motivieren kann. Eine starke Ausprägung innerhalb der Ekklesia ist aus diesem Grund entscheidend für das Gelingen des gemeinschaftlichen Miteinanders in Erinnerung an Christus. Wer jedoch auch innerhalb der Gemeinschaft Christusgläubiger zum Ausdruck bringen will, dass andere Gemeindemitglieder nicht gleichgestellt sind, darf nicht von sich behaupten, ein Herrenmahl im Sinne Christi zu feiern.

5.2 Glaube und Taufe als „identity markers“ der kollektiven Identität in Christus

Bereits in Gal 2 wird deutlich: Das exklusiv intendierte Handeln in Bezug auf den νόμος als „boundary marker“ widerspricht als Ausdruck einer distinktiv gesteigerten Identitätsvorstellung im Kern dem Bild, das Paulus von der Identität Christusgläubiger zeichnet. Im Mittelteil seines Briefes geht es im Gegensatz zu Gal 2,11-21 nicht direkt um die Einordnung eines Konflikts, in dem das Aufeinandertreffen zweier ethnischer Verbände so konkret greifbar ist. Zwar ist auch hier davon auszugehen, dass der Apostel Themen aufgreift, die die Fremdmissionare in Galatien einbringen, allerdings gestalten sich seine Darstellungen in einem viel abstrakteren Rahmen. Außerdem scheint es um mehr als nur die sozial-ethnische Dimension zu gehen. Es liegt nahe, dass er zum Programm seiner Gegner Stellung bezieht, welches die Beschneidung und Verpflichtung der Heidenchristen auf das Gesetz vorsieht; zumindest schwelt diese Auseinandersetzung im Hintergrund mit. Nach der Schilderung des Antiochenischen Zwischenfalls liegt aber bereits auf der Hand, wie sich Paulus zu diesem Programm positioniert: Da er kulturelle Mindeststandards beim gemeinsamen Mahl als Kompromiss schon kategorisch ablehnt, widersetzt er sich konsequenterweise erst recht, wenn zur kulturellen Formation Christusgläubiger Gesetz und Beschneidung hinzutreten sollen.

Durch den gesamten Mittelteil zieht sich stets das Bild, dass zentrale Glaubenstraditionen, die die personale wie kollektive Identität Christusgläubiger bereichern, nicht durch die kulturelle Formation aus Beschneidung und Gesetz zu erlangen sind. Die Christusgläubigen entsprechende kulturelle Formation, die Paulus verkündet, setzt sich stattdessen aus dem Initiationsritus der Taufe und dem Glauben zusammen. Die theologische Fundierung dieser kulturellen Formation liefert der Apostel im Zentrum seiner Darstellungen, nämlich in Gal 3-4, allen voran in der Passage Gal 3,26-29. Dort beschreibt er die Gottes- und Abrahamssohnschaft und damit verbunden das Erbe gemäß der Verheißung als zentrale Glaubenstraditionen der kollektiven Identität in Christus, die herausstreichen, dass alle *einer* sind und bisher virulente Statusunterschiede überwunden werden. Im Verlauf der beiden Kapitel illustriert Paulus aber nicht nur die kollektive Identität in Christus. Er entfaltet auch viele Motive, die sich auf die natürliche Evidenz des leiblichen Substrates Christusgläubiger und somit auf deren personale Identität beziehen. Zunächst fällt auf, dass diese pneumatisch qualifiziert ist (3,1-5). Spürbar wurde für die Galater nämlich der Geist, der mit verschiedenen Kraftwirkungen (3,5 δυνάμεις) innerhalb der Gemeinde in Verbindung steht. Paulus führt diese anhand rhetorischer Fragen auf den Geist selbst und nicht auf die *Werke des Gesetzes* zurück (3,2), sodass erneut deutlich wird, dass er diese beiden Identitätsmerkmale als Ausdruck einer je differenten kulturellen Formation voneinander abgrenzt. Deswegen beschreibt der Apostel gleich zu Beginn des Kapitels die Galater als „unverständlich“ (3,1); sie wollen „im Fleisch“ (3,3 σαρκί), also durch die Beschneidung, weiterführen, was sie „im Geist“ (πνεύματι) begonnen haben. An dieses Verhalten ist der Vorwurf angelehnt, dass die Galater in ihrer jetzigen Lage der Wahrheit nicht mehr gehorchen und die Strahlkraft des Kreuzestodes Christi

verkennen. Sie scheinen sich Bestandteilen einer kulturellen Formation zuzuwenden, die die Identität Christusgläubiger nicht rechtmäßig objektiviert und dadurch alles Erlangte zu riskieren. Dass der Geist für die personale Identität Christusgläubiger eine wichtige Rolle spielt, wird auch später im Brief deutlich, wenn der Apostel die Mitglieder der galatischen Gemeinde dazu aufruft, in selbigem zu wandeln (5,16). In Hinblick auf die Kraftwirkungen als reale Erfahrungen der personalen Identität Christusgläubiger wird also zweierlei deutlich: Zum einen hat der Glaube an Christus bereits *jetzt* – in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit der galatischen Gemeinden – spürbare Auswirkungen auf die personale Identität der Gläubigen, zum anderen ist für die Teilhabe an diesen Kraftwirkungen allein er und nicht das Gesetz ausschlaggebend. An dieser Stelle lässt sich eine Gemeinsamkeit erkennen, die für die personale wie kollektive Identität Christusgläubiger zentral ist: Dass der Geist nämlich nur mit dem Glauben und nicht mit dem Gesetz in Verbindung steht, ist eine Auffälligkeit, die sich sowohl für das Erbe gemäß der Verheißung (3,18.29), die Gottes- (3,26) und Abrahamssohnschaft (3,29), als auch die Gerechtmachung eines jeden Menschen (3,8.11) und den Segen (3,9) treffen lässt. Dass der Apostel das Evangelium als universale Heilsbotschaft für Juden- und Heidenchristen verkündet, erkennt man wenige Verse später auch daran, dass er die Teilhabe an der Abrahamssohnschaft für all jene, die an Christus *glauben*, öffnet – unabhängig von ihrer religiösen Vergangenheit und Herkunft (3,6-9).

Die personale Identität der Gläubigen wird durch die genannten Motive bereichert; diese gehen über die in Gal 3,26-29 beschriebenen hinaus und ergänzen sie zusätzlich. Dass der Pharisäer Paulus an vielen Stellen auf seinen jüdischen Background zurückgreift und jüdische Glaubenstraditionen für die Galater aktiviert, zieht sich durch den gesamten Hauptteil des Briefes. Anders ist dabei allerdings die kulturelle Formation, an die er diese knüpft. Motive personaler wie kollektiver Identität sind nicht an die Einhaltung von Tora oder Gesetz gebunden, sondern an den Glauben als entsprechenden „identity marker“. In dieser mit Christus erneuerten kulturellen Formation liegt auch die Schwierigkeit der paulinischen Mission begründet. Um auch für Heidenchristen ursprünglich jüdische – und damit primordial codierte – Glaubenstraditionen geltend zu machen, muss er für jene rezipierbare Bedingungen abstecken, deren Spannungen im Galaterbrief spürbar abgebildet werden. Genau wie seine Gegner steht er vor dem Problem, dass er Glaubenstraditionen aus dem primordial geprägten Judentum für die Gruppe Christusgläubiger aktiviert, die er im Sinne der heidenchristlichen Integration universalistisch codiert versteht. Im Gegensatz zu seinen Gegnern übernimmt er für diese Gruppe aber nicht die aus dem Judentum bewährte kulturelle Formation, sondern weist den Glauben und die Taufe als neue „identity markers“ aus. Die Abrahamssohnschaft ist für diese Neuinterpretation wohl das beeindruckendste Beispiel; diese erlangt man nicht auf dem genealogischen Weg der Abstammung, sondern auf dem geistlichen Weg des Glaubens und dadurch unabhängig von der eigenen individuellen Identität, was Zeichen für das universale, integrativ gesteigerte Verständnis einer kollektiven Identität in Christus ist: Paulus versteht sogar die Eingliederung der Christusgläubigen in den abrahamitischen

Stammbaum auf universalistische Weise, die ja „biologisch“ betrachtet zunächst nur primordial codierbar sein kann. Ermöglicht wird das zum einen durch die Ausführungen in Gal 3,16, wenn Paulus den Samen Abrahams betont im Singular auf Jesus Christus zulaufen lässt und dadurch erreicht, dass in Christus das konzentriert wird, was Abraham verheißen ist. Zum anderen gelingt dem Apostel das auch, indem er die Verbindung von Abraham und Gott unter Absehung seiner Glaubensprüfungen auf den *Glauben* des Stammvaters zurückführt. Die Galater sind also auf zwei Wegen mit Abraham verbunden, zum einen durch ihren Glauben (3,7), zum anderen durch ihr *Sein in Christus* (3,16.29) – und das, ohne zum jüdischen Ethnos gehören und dessen spezifische „identity markers“ übernehmen zu müssen. Paulus aktiviert somit jüdische Glaubenstraditionen außerhalb ihrer etablierten kulturellen Formation und verbindet diese vor allem mit dem Glauben als ethnisch unspezifischen, das heißt für alle rezipierbaren, „identity marker“, der auf *Entgrenzung* statt Abgrenzung abzielt. Hier liegt auch die entscheidende Differenz zu dem Programm seiner Gegner begründet: Während seine Gegner bei der Frage, wie aus Heiden Heidenchristen werden können, auf die kulturelle Formation zurückgreifen, die sie aus dem Judentum kennen, geht Paulus einen neuen Weg. Der Apostel beschreibt den Glauben als entscheidenden „identity marker“ und nicht etwa das Gesetz – wohl auch deswegen, weil das Gesetz schon als kulturelle Formation einer Gruppe fungiert, die sich selbst primordial codiert versteht und damit eine Integration anderer kaum möglich macht. In Bezug auf die personale und kollektive Identität in Christus hat das zur Folge, dass auch die kulturelle Formation, die mit dieser Codierung von Identität einhergeht, universal – das heißt auch für heidnische Christusgläubige – rezipierbar sein muss. Wie das in der Realität auszusehen hat, macht der Apostel klar deutlich: Der Glaube als „identity marker“ muss dem Anspruch gerecht werden, dass durch ihn eine Sozialität gestiftet wird, die die Zugehörigkeit aller Gemeindemitglieder zu Jesus Christus verdeutlicht. Er hat somit auf ekklesiologischer Ebene eine bedingungslose Gleichwertigkeit aller Christusgläubiger zur Folge, da nur durch eine egalitäre Gemeindestruktur beim Herrenmahl ausgedrückt werden kann, dass dessen Teilnehmer Söhne Gottes und Abrahams sind. Damit die universale Botschaft auch geglaubt wird, ist es schließlich nötig, dass Glaubende diese auch „in der Partikularität der eigenen Existenz erfahren“⁹³⁴. Es genügt also nicht, wenn der Glaube auf rein theoretischer Ebene verweilt, sondern er bedarf stets der praktischen Umsetzung! Wie der Glaube wirksam in die Lebenswelt der Gläubigen geholt werden kann, wird besonders in Gal 3,28 deutlich. Ziel einer Herrenmahlsfeier muss es schließlich sein, dass in ihr auf angemessene Weise Christi erinnert wird. Aus diesem Grund ist es auch notwendig, dass sich jene, die sich in dessen Namen zum Mahl versammeln, gegenseitig annehmen und der Sohnschaft jedes Mitgliedes durch eine Gemeinschaft auf Augenhöhe Ausdruck verleihen. Hier lässt sich auch die Reziprozität der kollektiven und personalen Identität Christusgläubiger erkennen: Da auf kollektiver Ebene alle *einer* in Christus und

⁹³⁴ SCHNELLE, *Leben und Denken*, 483f.

somit gleichwertig sind, bedeutet das auf personaler Ebene, dass jeder innerhalb der Ekklesia auch seinen festen Platz hat. Mit dem Glauben als „identity marker“ beschreibt der Apostel deswegen auch noch nichts spezifisch „Christliches“, jedoch ermöglicht er einen Zugang, der so gestaltet ist, dass er niemanden⁹³⁵ ausgrenzt. Die beginnende Ablösung vom jüdischen „Way of life“ ist somit vor allem durch eine veränderte kulturelle Formation sichtbar, die auf dem Identitätskonzept des Paulus gründet. Glaube und Gesetz als zentrale Bestandteile dieser differenten Konzepte unterscheiden sich in diesem Argumentationsduktus qualitativ dadurch, dass ersterer keiner „starren“ kulturellen Formation angehört, sondern nach Aktualisierung und Konkretisierung strebt. Es gibt infolgedessen in Christus keine Unterscheidung innerhalb klassischer Rollenbilder, da alle in ihm *einer* sind und als Gemeindemitglieder auf Augenhöhe gelten. Strecker spricht in diesem Zusammenhang von einer „liminalen Struktur“, die diejenigen in Christus betreten. Darunter versteht er eine anti-strukturelle Gegenwelt, in der ethnische Unterscheidungen und etablierte Rollenbilder temporär ihre Gültigkeit verlieren. Für Christusgläubige sind Differenzen in Hinblick auf Geschlecht, Herkunft, sozialem Stand oder Ethnos schlichtweg überholt, da sich in Christus alle gleichermaßen darauf berufen können: Alle (auch die Frauen!) sind Söhne Gottes und Abrahams und aus diesem Grund gleichgestellt. In dem beschriebenen Ablösungsprozess findet sich somit vieles aus dem traditionellen, jüdischen Bezugssystem des Apostels – Paulus ist und bleibt schließlich zeit seines Lebens Jude. Inhaltlich baut er auf seinen jüdischen Glaubenswurzeln auf und greift auch auf vieles davon zurück; die kulturelle Formation ändert sich aber mit dem Christusgeschehen grundlegend.

Zu diesen jüdischen Glaubenstraditionen gehört auch die immanent tragische Rolle des νόμος, der in Anlehnung an das Alte Testament diejenigen verflucht, die sich nicht in Gänze an ihn halten. In Gal 3,10-14 scheint der νόμος eine Art „Sonderrolle“ einzunehmen, da er dort als Prinzip fungiert, das den Fluch über seine Übertreter und Nichttäter ausspricht. Wer immer noch unter dem Gesetz ist und sich in Relation zum νόμος befindet, erleidet zwangsläufig diesen Fluch. Das macht der Apostel durch die Verwebung dreier Schriftzitate aus dem Alten Testament deutlich, deren Zusammenspiel komplex ist. Zugrunde liegt der angewandten Logik das Prinzip des stellvertretenden Kreuzestodes. Paulus erkennt, dass Christus der Messias ist, denn das wird ihm im Moment seiner Berufung offenkundig. Der Messias stirbt am Kreuz, einem Ort, an dem nur von Gott Verfluchte hängen (Dtn 21,22f.). Da Christus als Gottessohn definitiv ohne Sünde war und der Kreuzestod Christi kein historischer Unfall sein kann, deutet Paulus diesen positiv als stellvertretenden Kreuzestod für die Sünden aller Menschen. Der Kreuzestod attestiert somit auch in gewisser Weise die Sündhaftigkeit der Menschen, die für den Apostel empirisch erfahrbar ist, und die Ohnmacht des Gesetzes, dieser Sündhaftigkeit entscheidend entgegenzuwirken. Glaubt der Mensch an Christus, so findet durch dessen Kreuzestod ein doppelter

⁹³⁵ Niemand wird ausgegrenzt außer natürlich jene, die die Auffassung des Paulus nicht teilen! Dazu gehören sicherlich auch seine Gegner in Galatien.

Identitätswechsel statt. Christus schlüpft in die Rolle des Sünders, nimmt den Fluch des Gesetzes, der wie ein Automatismus hervorgerufen wird und sich zwangsläufig auswirken *muss*, auf sich, wird selbst zum Fluch und erwirkt dadurch die Vergebung der Sünden. Der Christusgläubige hingegen schlüpft in die Rolle Christi und partizipiert am Kreuzesgeschehen sowie an der dort erwirkten Sündenvergebung, sodass es hier zum soteriologischen Höhepunkt kommt. An der gleichen Stelle scheint auch der Zusammenhang von paulinischer Soteriologie und Christologie durch. Im selben Zug ist die Tauftheologie erklärbar, die auf den *Tod* Christi ausgerichtet ist (vgl. Röm 6). Der νόμος spielt in dieser Argumentation eine wichtige Rolle, da er als Prinzip wirkt, das bei Übertretung oder Nichtbeachtung der Tora den Fluch über die Übertreter und Nichttäter verhängt (vgl. Gal 3,10-14). Wo doch allen, die sich am Gesetz ausrichten, nur der Fluch bliebe, da das Gesetz offenkundig am Menschen gescheitert ist, kauft Christus die Menschen vom Fluch des Gesetzes los (3,13), indem er selbst den Fluch auf sich lädt und somit selbst für sie zum Fluch wird. Wer an Christus glaubt, ist in Christus und betritt somit auch eine Sphäre, in der er an ihm partizipiert und die sich dadurch auszeichnet, dass gesellschaftliche Deutungskategorien ihre Relevanz verlieren. In dieser Sphäre wird es dem Gläubigen ermöglicht, ein völlig neues Leben zu führen und *neue Schöpfung* (Gal 6,15 καινή κτίσις) zu sein. Der Ort, an dem dieser Statuswechsel vollzogen und rituell sichtbar wird, ist die Taufe, die auf den Tod Christi geschieht. Sie bildet zusammen mit dem Glauben die zentralen Bestandteile, die Paulus für die kulturelle Formation Christusgläubiger ausweist; und auch im Initiationsritus der Taufe findet sich der universale Anspruch des Apostels wieder: Stellt die Beschneidung einen Ritus dar, der allein Männern vorbehalten ist, so definiert die Taufe einen geschlechtsneutralen „identity marker“, der nun auch von Frauen vollzogen werden kann. Die Universalität der paulinischen Verkündigung macht also nicht vor dem Geschlecht oder geschlechtsspezifischen Rollen Halt, sondern eröffnet in der Taufe den Ort, in dem auch Frauen ihre Gleichrangigkeit innerhalb der Gemeinde rituell bestätigen können. Durch sie wird bewirkt, dass der Täufling – egal ob männlich oder weiblich – seinen „alten Menschen“ zusammen mit Christus kreuzigt (vgl. Röm 6) und neue Schöpfung sein kann. Dadurch entzieht er sich dem Machtbereich der Sünde und auch dem des Gesetzes, da jenes ja nicht für Tote gelten kann. Durch die Taufe befinden sich die Christusgläubigen in Relation zu Jesus Christus – und nicht zum Gesetz. In Bezug auf ihre personale Identität sind sie folglich Menschen ἐκ πίστεως (3,7) und nicht „aus dem Gesetz“. Da ihre Beziehung zu Gott durch die korrekte kulturelle Formation intakt ist, gelten sie auch vor ihm als gerechtfertigt, was sie zusätzlich bereichert.

Angesichts des Fluches, der wie ein Automatismus hervorgerufen wird, stellt Paulus die Frage, welchen Zweck der νόμος hat (3,19) und kommt zu dem Schluss, dass er als eine Art Zuchtmeister periodische Gültigkeit besaß (3,24), diese Funktion aber mit dem Kreuzestod Christi und dem damit verbundenen Kommen des Glaubens verloren hat (3,25). Das Gesetz widerstrebt dabei nicht der Verheißung, vermochte aber auch nicht, lebendig zu machen (3,21), da sonst der Kreuzestod Christi nicht notwendig

gewesen wäre. Paulus räumt dem Gesetz dadurch eine Funktion in der Vergangenheit ein, durch die er die alltägliche Praxis gesetzestreuer Juden(christen) zwar nicht auf einen Schlag *ad absurdum* führt; gleichzeitig zeigt er aber auf, dass es nicht zu den Bestandteilen der kulturellen Formation gerade heidnischer Christusgläubiger zu zählen ist, da es doch am Menschen gescheitert ist. Deutlich wird das besonders im Verlauf des vierten Kapitels. Dort nennt er das Gesetz in einem Atemzug mit weiteren Konkretionen kultureller Formationen, etwa dem στοιχεῖα-Dienst (4,9) und der Einhaltung eines kultischen Festkalenders (4,10). Die Absicht hinter dieser Gleichschaltung ist, zu zeigen, dass sowohl das Gesetz als auch die genannten Bräuche eine Identität an Christus vorbei objektivieren. Das unterstreicht der Apostel auch durch die Auslegung der Schrift in Form der Allegorie von Sara und Hagar, die als zwei verschiedene Bündnisse verstanden werden. Führt der Bund Hagers und somit des Gesetzes in Knechtschaft, lässt sich schlussfolgern, dass dagegen der Glaube Teil der kulturellen Formation ist, die zur Freiheit führt und die kollektive Identität in Christus rechtmäßig reproduziert. Auf den ersten Blick wirkt die Klassifizierung von Beschneidung und Gesetz wie eine harsche Kritik an zentralen Bestandteilen des jüdischen Ethnos. Paulus kritisiert diese beiden „identity markers“ aber deshalb, weil sie zur kulturellen Formation Christusgläubiger hinzutreten sollen. Hier befindet sich auch der wichtige Unterschied in der Argumentation des Apostels und der der galatischen Fremdmisionare. Würde er sich gegen den jüdischen Ethnos *per se* richten, wäre er nicht besser als seine Gegner, die einen ethnozentrischen Exklusivismus gegen Heidenchristen zu betreiben scheinen. Seine Kritik richtet sich aber nicht gegen einen Ethnos und damit auch gegen die individuelle Identität des Einzelnen, sondern gegen Menschen, die für Christusgläubige eine andere kulturelle Formation verkünden. Er fasst bei seiner Kritik Judenchristen in den Blick, die das Gesetz als Bestandteil der kulturellen Formation für Heidenchristen geltend machen wollen – sei es als „identity marker“ (Gal 3-4) oder als „boundary marker“ (Gal 2). Die Vertreter einer solchen kulturellen Formation für Christusgläubige sind dann auch die Adressaten der Knechtschaft und Unfreiheit! Aus diesem Grund kann der Apostel auch die Konsequenz ziehen, dass denjenigen, die beschnitten sind und sich somit des Gesetzes verpflichten, Christus nichts nützen wird (5,2) und gar die Trennung von ihm droht (5,4). Dass diese Argumentation zwangsläufig auch exklusiven Charakter hat, da jenen mit der „falschen“ kulturellen Formation der Status als Sohn Abrahams verwehrt wird, ist nicht vermeidbar. Die Intention dahinter ist jedoch universaler und integrativer Natur.

5.3 Die praktische Rolle – die Reduktion des Gesetzes auf seine Kernintention

Die sozial-ethnische Dimension aus Gal 2 scheint auch ab Gal 5,7 wieder in den Vordergrund zu rücken. Zwar geht es dort nicht um ein konkretes Ereignis, wie es beim Antiochenischen Zwischenfall der Fall ist, aber es wird ein Leitfaden präsentiert, der sich auf die praktische Ausgestaltung des gemeinsamen Miteinanders innerhalb der Gemeinde bezieht. Zu Briefbeginn wie zu Briefende finden sich somit ekklesiologische Bezüge, die im Mittelteil des Briefes Gal 3-4 theologisch fundiert und an das *Sein in*

Christus rückgekoppelt werden. Dort wird der Glaube im Gegensatz zum Gesetz als entscheidender Bestandteil der kulturellen Formation ausgewiesen, die die kollektive Identität Christusgläubiger rechtmäßig objektiviert. Damit er aber nicht auf theoretischer Ebene verweilt und da die universale Botschaft Christi auch für die einzelnen Gläubigen am eigenen Leib und im Rahmen ihrer personalen Identität erfahrbar sein muss, um auf fruchtbaren Boden zu fallen, benötigt dieser Glaube auch eine lebensweltliche Verankerung. Aus diesem Grund wird der Apostel in den letzten beiden Kapiteln konkret: Der Glaube, den Paulus für Christusgläubige verkündet, ist der Glaube, der in der Liebe wirksam wird (5,6). Eine derartige Konkretisierung ist für das paulinische Programm von großer Wichtigkeit, kollektive Identität ist schließlich immer nur so stark, wie sie im Denken präsent ist und zum Handeln motivieren kann. Diese Verankerung findet im Miteinander der Gemeinde und der gemeinsamen Feier des Herrenmahls ihren wiederkehrenden Ort. Dort wird ihr durch das Prinzip absoluter Gleichwertigkeit Ausdruck verliehen (vgl. Gal 3,28a-c), wodurch angezeigt wird, dass alle Gemeindemitglieder gleichermaßen Söhne Gottes und Abrahams sind. Der antagonistische Dualismus von Glauben und Gesetz wird in Gal 5-6 durch die antithetische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist fortgeführt. Fleisch und Geist sind zwei diametral gegenüberstehende Größen, die im Widerstreit stehen und deswegen konträre Handlungen auslösen können. Aus diesem Grund zeigt der Apostel auch gegen Ende des Briefes katalogartig auf, was für ein gelingendes Zusammenleben in der Gemeinde förderlich und was dagegen hinderlich ist. Bei diesen Richtlinien mahnt er zur Besinnung auf das Liebesgebot als Kernintention des Gesetzes (5,14). Diese positive Rolle des νόμος, der scheinbar plötzlich eine nützliche Richtschnur für das Leben in der Gemeinde darstellt, verwundert auf den ersten Blick, lässt sich aber durch ein verändertes Gesetzesverständnis des Apostels erklären. Dadurch, dass er den νόμος im Kontext des Gemeindelebens auf das Gebot der Nächstenliebe als dessen ethische Intention reduziert, erreicht er, dass dieser aus seiner traditionellen kulturellen Formation herausgelöst wird und dadurch auch für heidnische Christusgläubige rezipierbar ist. Der Apostel modifiziert den νόμος also so, dass er in veränderter Weise auch für Heidenchristen zum „identity marker“ werden kann: Er löst das Gesetz aus seiner ursprünglichen kulturellen Formation heraus und betrachtet es unabhängig von Beschneidung und soteriologischer Relevanz, wodurch er die Tora über das Liebesgebot in die alltägliche Praxis heidnischer Christusgläubiger integriert. Es wird auf diese Weise im Sinne der tätigen Liebe am Nächsten „identity marker“ für christusgläubige Gemeinden. Das gemeinschaftliche Leben gilt es so auszurichten, dass die Liebe zum Nächsten erkennbar wird, allen voran durch die Akzeptanz eines jeden innerhalb einer egalitären Gemeindestruktur. Seit dem Kreuzestod gilt das „Gesetz Christi“, das sich dadurch auszeichnet, dass man die Last des Anderen trägt (6,2). Hält man sich an Regeln, die die Liebe zum Nächsten ausdrücken, so sind diese einzuhalten, da sie mit der Frucht des Geistes im Einklang stehen. Wer *neue Schöpfung* ist, zeichnet sich dadurch aus, dass er genau das tut.

5.4 Rückschau und Ausblick

Sieht man das Gesetz bei Paulus in einzelnen Rollen auftreten, dann eröffnet sich ein Zugang zum scheinbar diffusen Verständnis des νόμος, das der Galaterbrief beim Lesen hinterlässt. Setzt man die einzelnen Rollen des Gesetzes bei Paulus mit dem Bild personaler wie kollektiver Identität in Christus in Relation, so lassen sich viele Spannungen auflösen, die der Gesetzesbegriff im Verlauf des Briefes erzeugt. Die einzelnen Rollen des Gesetzes sind aber nicht als Teilaspekte einer übergeordneten, systematischen Lehre zu betrachten, sondern als stark vom Kontext abhängige hermeneutische Momente zu verstehen, die ihre Adressaten, deren Umfeld und dort virulente Themen situativ miteinbeziehen. Die Stärke des Paulus liegt aber womöglich darin, dass er diese innere Spannung im Gesetzesbegriff aushält und aufzeigt, wie man das *Gesetz Christi* zu erfüllen hat, nämlich „spontan und von innen heraus, nicht motiviert durch den Buchstaben des Gesetzes, sondern direkt durch den Geist eben jenes Gottes, dessen Willen sich im Gesetz niedergeschlagen hat, in dessen Zentrum für Paulus das Liebesgebot steht.“⁹³⁶ Gerade weil die praktische Umsetzung des Liebesgebotes unabdingbar ist, beschließt Paulus mit Appellen für ein gemeinsames und gelingendes Zusammenleben wohl auch den Brief an seine galatischen Gemeinden. Was es bedeutet, in Christus zu sein, soll schließlich auch für jedes Gemeindemitglied und dessen personale Identität spürbar werden. Die kollektive Identität in Christus zeichnet sich durch das *Einer-Sein* in Christus aus, was auf soteriologischer Ebene die Partizipation an seinem heilsbringenden Kreuzestod bedeutet und eine Sphäre eröffnet, in der der Glaube als Prinzip gilt, das vor Gott gerecht macht, Teilhabe an der Gottes- und Abrahamssohnschaft ermöglicht und die Erbschaft gemäß der Verheißung eröffnet. Die Verheißungen Abrahams laufen dabei auf Christus allein wie auf einen Brennpunkt zu, der als dessen einziger Same beschrieben wird. Wer an der kollektiven Identität in Christus partizipiert, erlangt auch alles in ihm Konzentrierte. Der „Sozialkörper“ dieser kollektiven Identität in Christus ist dabei zunächst symbolisch ausgeprägt und nicht greifbar, hat aber konkreten Einfluss auf die Realität. Das wird etwa durch den Geistempfang (3,1-5) oder eine gleichwertige Gemeindestruktur (3,28a-c) für die Gläubigen auf personaler Ebene lebensweltlich erfahrbar und in der Taufe rituell bestätigt, sodass das Sein in Christus für jedes Mitglied der galatischen Gemeinden entscheidenden Einfluss auf die eigene personale Identität nimmt. In der Taufe und dem Gottesdienst gestaltet sich die kulturelle Formation dieser kollektiven Identität, die durch das ekklesiologische Prinzip von Egalität verdeutlicht, was es bedeutet, *neue Schöpfung* zu sein: In Christus wird erfahrbar, dass bisher gültige und traditionell etablierte Rollenbilder überholt sind; soziokulturelle, ethnische und ökonomische Unterschiede werden überwunden, kommen in der Gestalt einer gleichwertigen Gemeindeordnung zum Ausdruck und sollen von dort aus auch in die alltägliche Praxis der Christusgläubigen strahlen. Christusgläubige jedweder Herkunft und beiderlei Geschlechts erfahren somit am eigenen Leib, was dieses *In-Christus-Sein* bedeutet. Die symbolische Ebene dieser

⁹³⁶ POLLMANN, *Gesetzeskritische Motive*, 237.

Metapher hat damit auch konkreten Einfluss auf deren Realität und verbleibt somit nicht einfach im luftleeren Raum. Da der Glaube den zentralen Bestandteil einer kulturellen Formation darstellt, die nach Aktualisierung und Konkretisierung strebt, ist er als „identity marker“ auch nie überholt und bleibt immer zeitgemäß. Auch heute kann er Richtschnur sein, weil der Maßstab, dass durch den Glauben die Zugehörigkeit der Gläubigen zu Christus ausgedrückt werden soll, eine gewaltige Solidarität und gegenseitige Annahme impliziert und dazu aufruft, dem Nächsten auf Augenhöhe zu begegnen – wer auch immer er oder sie ist. Die Botschaft des Paulus endet nicht in Galatien, vielmehr hinterlässt der Apostel in seinen Briefen „ein Modell christlichen Sich-selbst-Verstehens“⁹³⁷, das für das Existenzverständnis von Kirche und Gläubigen das Herausarbeiten eines identitären Profils noch immer begünstigt. Kollektive Identität in Christus verlangte stets und verlangt immer noch nach Umsetzung; je stärker sich die Gemeindemitglieder ihres Seins in Christus bewusst sind, desto stärker gilt es, das *Einer-Sein* als Gemeinde zu praktizieren: in der Annahme des und der Nächsten mit dem Wissen, alle sind Söhne und Töchter Gottes, Erbeninnen und Erben Abrahams, entgrenzt und *einer in Christus*.

⁹³⁷ BOSENIUS, *Abwesenheit*, 95.

6 Literaturverzeichnis

6.1 Primärliteratur

Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Herausgegeben von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28. revidierte Auflage. Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf. Stuttgart, 2012.

Stiftung Christlicher Medien Rudolf Brockhaus (Hrsg.): Elberfelder Bibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz. 8. Auflage. Witten, 2021.

6.2 Sekundärliteratur

Altmann, Peter/Al-Suadi, Soham: Essen und Trinken, in: Grund-Wittenberg, Alexandra/Öhler, Markus: Lebenswelten der Bibel. Gütersloh, 2019. [*Essen und Trinken*]

Asano, Atsuhiko: Community-Identity Construction in Galatians. Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies. London/New York, 2005. [*Community-identity*]

Assmann, Jan: Altägypten und Christentum, in: Gielen; Marlis/Kügler, Joachim (Hrsg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Gedenkschrift für Helmut Merklein. Stuttgart, 2003, S. 31-42. [*Altägypten und Christentum*]

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 2013. [*Gedächtnis*]

Bachmann, Michael: Bemerkungen zur Auslegung zweier Genetivverbindungen des Galaterbriefs: „Werke des Gesetzes“ (Gal 2,16 u.ö.) und „Israel Gottes“ (Gal 6,16), in: ders./Kollmann, Bernd (Hrsg.): Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens. Neukirchen-Vluyn, 2010, S. 95-118. [*Auslegung zweier Genetivverbindungen*]

Bachmann, Michael: „Ermittlungen zum Mittler: Gal 3,20 und der Charakter des mosaischen Gesetzes“, in: ders., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus. (NTOA 40), Göttingen, 1999, S. 81-126. [*Ermittlungen zum Mittler*]

Bachmann, Michael: Identität bei Paulus. Beobachtungen am Galaterbrief. (NTS 58), Cambridge, 2012, S. 571-597. [*Identität*]

Bachmann, Michael: *Keil oder Mikroskop?* Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „Werke“ des Gesetzes“, in: Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. (WUNT 182), Tübingen, 2005, S. 69-134. [*Keil oder Mikroskop*]

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter? Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. (WUNT 59), Tübingen, 1992. [*Sünder oder Übertreter*]

Backhaus, Knut: Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: Schnelle, Udo/Söding, Thomas (Hrsg.): Paulinische Christologie. Hans Hübner zum 70. Geburtstag. Göttingen, 2009, S. 9-31. [*Evangelium*]

Barclay, John M.G.: An Identity Received from God: The Theological Configuration of Paul's Kinship Discourse. (EC 8), Tübingen, 2017, S. 354-372. [*Identity*]

Bauer, Dieter: Ohne einander essen. (BiHe 155), Stuttgart, 2003, S. 14-16. [*Ohne einander essen*]

Bauks, Michaela: Man ist, was man isst. Ein kulturgeschichtlicher Blick auf Esskulturen rund um die Hebräische Bibel. (BiKi 1/2020), Stuttgart, S. 12-20. [*Man ist, was man isst*]

- Baumann, Rolf: In der Neuheit des Lebens wandeln. (BiHe 149), Stuttgart, 2002, S. 21-25. [*Neuheit*]
- Baumert, Norbert/Meißner, Joachim: Nomos bei Paulus, in: Baumert, Norbert (Hrsg.): NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“. München, 2010, S. 9-245. [*Nomos*]
- Bechmann, Ulrike: Die Küche als Spiegel der Gesellschaft. Kulturgeschichtliche Überlegungen zu Essen und Identität, in: Bieberstein, Sabine (Hrsg.): Mahlzeit(en). Biblische Seiten von Essen und Trinken. Stuttgart, 2018. [*Spiegelbild der Gesellschaft*]
- Bechmann, Ulrike: Essen eint. Essen trennt. (BiKi 1/2020), Stuttgart, S. 21-30. [*Essen eint*]
- Beck, Irene: Altes und neues Gesetz. Eine Untersuchung über die Kompromißlosigkeit des paulinischen Denkens. (MThZ 15), München, 1964, S. 127-142. [*Altes und neues Gesetz*]
- Becker, Eve-Marie: Die Person des Paulus, in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe. Tübingen, 2012, S. 129-141. [*Person*]
- Becker, Jürgen: Der Brief an die Galater, Epheser und Kolosser. Göttingen, 1998. [*Brief*]
- Becker, Jürgen: Paulus. Der Apostel der Völker. Tübingen, 1992. [*Paulus*]
- Berger, Klaus: Abraham in den paulinischen Hauptbriefen. Abrahamssohnschaft allein aus dem Glauben an Jesus Christus. (MThZ 17), München, 1966, S. 47-89. [*Abrahamssohnschaft*]
- Bieberstein, Klaus: Grenzen definieren. Israels Ringen um Identität, in: Kügler, Joachim (Hrsg.): Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft. Bayreuth, 2004, S. 59-72. [*Grenzen definieren*]
- Bieberstein, Sabine: Die weiteren Briefe des Paulus – Dialoge zwischen Zorn und Enttäuschung, Freude und Hoffnung, Ermutigung und Trost, in: Bieberstein, Sabine/Kosch, Daniel (Hrsg.): Studiengang Theologie. Bd. 2. Neues Testament. Teil 2. Paulus und die Anfänge der Kirche. Zürich, 2012. [*Die weiteren Briefe*]
- Bird, Michael: The Incident at Antioch (Gal 2,11–14): The Beginnings of Paulinism, in: ders. (Hrsg.): Earliest Christian History. History, Literature, and Theology. (WUNT II, 320), Tübingen, 2012, S. 329-362. [*Incident*]
- Blank, Josef: Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht“? (EKK Vorarbeiten Heft 1), Neukirchen-Vluyn, 1969, S.79-95. [*Warum sagt Paulus*]
- Blaschke, Andreas: Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte. (TANZ 28), Tübingen/Basel, 1998. [*Beschneidung*]
- Börschel, Regina: Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt. Berlin/Wien, 2001. [*Konstruktion*]
- Bosenius, Bärbel: Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie. (TANZ 11), Tübingen, 1994. [*Abwesenheit*]
- Böttger, Paul: Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2,11-21. (NTS 37), Cambridge, 1991, S. 77-100. [*Paulus und Petrus*]
- Boyarin, Daniel: A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley/Los Angeles/London, 1994. [*Radical Jew*]
- Boyarin, Daniel: Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Pennsylvania, 2010. [*Border Lines*]
- Broadhead, Edwin K.: Jewish Ways of following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity. (WUNT 266), Tübingen, 2010. [*Jewish Ways*]

- Broer, Ingo: Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus bei Damaskus, in: Bachmann, Michael/Kollmann, Bernd (Hrsg.): Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens. Neukirchen-Vluyn, 2010, S. 57-93. [*Erscheinung des Auferstandenen*]
- Broer, Ingo/Weidemann, Hans-Ulrich (Hrsg.): Einleitung in das neue Testament. 4. erneut überarbeitete und verbesserte Auflage. Würzburg, 2016. [*Einleitung*]
- Butticaz, Simon: Paul and Ethnicity between Discourse and Social Practices. Two Examples in Tension. (EC 8), Tübingen, 2017, S. 309-335. [*Paul and Ethnicity*]
- Christiansen, Ellen Juhl: The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers, in: Hengel, Martin/Schäfer, Peter/van der Horst, Pieter W./Goodman, Martin/Schwartz, Daniel: Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums Bd. 27. Leiden/New York/Köln, 1995. [*Covenant*]
- Collins, John J.: The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul. Oakland, 2017. [*Invention of Judaism*]
- Crüsemann, Marlene: „Heißt das, dass wir die Tora durch das Vertrauen außer Kraft setzen?“, in: Duchrow, Ulrich/Jochum-Bortfeld, Carsten (Hrsg.): Befreiung zur Gerechtigkeit. Liberation towards Justice. Berlin, 2015, S. 110-127. [*außer Kraft*]
- Dautzenberg, Gerhard: „Da ist nicht männlich und nicht weiblich“, in: Sänger, Dieter (Hrsg.): Studien zur Paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments. Gießen, 1999, S. 69-99. [*männlich und weiblich*]
- Deylen, Sarah von: Genderorientierte Bibeldidaktik auf der Basis paulinischer Geschlechterkonstruktionen. (Bibel – Schule – Leben, Bd. 10), Berlin, 2019. [*Konstruktionen*]
- Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens. (WUNT II 22), Tübingen, 1987. [*Glaube als Teilhabe*]
- Doering, Lutz: Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography. (WUNT 298), Tübingen, 2012. [*Epistolography*]
- Dunn, James D. G.: The Incident at Antioch (Gal. 2.11-18), in: ders. (Hrsg.): Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians. London, 1990, S. 129-182. [*Incident*]
- Dunn, James D. G.: The New Perspective on Paul. Collected Essays. (WUNT 185), Tübingen, 2005. [*New Perspective*]
- Dunn, James D. G.: The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids/Cambridge, 1998. [*Theology*]
- Dunn, James D. G.: Works of the Law and the Curse of the Law (Gal 3.10-14), in: ders. (Hrsg.): The New Perspective on Paul. Cambridge, 2008, S. 121-140. [*Works*]
- Ebel, Eva: Das Leben des Paulus, in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe. Tübingen, 2012, S. 105-118. [*Leben*]
- Ebner, Martin: Ein Fest! Das Herrenmahl in der jungen Kirche. 1 Korinther 11,17-34. (BiHe 211), Stuttgart, 2017, S. 20-21. [*Fest*]
- Ebner, Martin: Die Rechtfertigungslehre des Paulus in soziologisch-sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Kleyboldt, Norbert (Hrsg.): Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums. Münster, 2009, S. 93-104. [*Rechtfertigungslehre*]
- Eckstein, Hans-Joachim: Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7. Tübingen, 1996. [*Verheißung und Gesetz*]

- Eisenbaum, Pamela: Paul was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle. New York, 2009. [*Paul*]
- Ellis, Edward Earle: Paul and His Opponents. Trends in the Research, in: Neusner, Jacob (Hrsg.): Studies in Judaism Vol 12/1: New Testament. Leiden, 1975, S. 264-298. [*Paul and His Opponents*]
- Elmer, Ian J.: Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context. (WUNT II 258), Tübingen, 2009. [*Jerusalem and the Judaizers*]
- Erikson, Erik H.: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart, 1970. [*Jugend und Krise*]
- Erikson, Erik H.: „Ontogeny of Ritualization in Man“. (Phil. Trans. Series B 251), London, 1966, S. 337-349. [*Ontogeny*]
- Eschner, Christina: Essen im antiken Judentum und Urchristentum: Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften. Leiden/Boston, 2019. [*Essen*]
- Esler, Philip: Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter. Minneapolis, 2003. [*Conflict and Identity*]
- Fenske, Wolfgang: Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels. Stuttgart, 2003. [*Paulus lesen*]
- Ferguson, Samuel D.: The Spirit and Relational Anthropology in Paul. (WUNT II 520), Tübingen, 2020. [*Relational Anthropology*]
- Fredriksen, Paula: How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect is the Mother of Anachronism, in: Tomson, Peter/Schwartz, Jeffrey (Hrsg.): Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History. (CRINT 13), Leiden/Boston, 2014, S. 17–51. [*Later Contexts*]
- Frey, Jörg: Das Judentum des Paulus, in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe. Tübingen, 2012, S. 25-65. [*Judentum*]
- Frey, Jörg: Galaterbrief, in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe. Tübingen, 2012, S. 232-256. [*Galaterbrief*]
- Garleff, Gunnar: Kollektive christliche Identität. Paulinische Anmerkungen zu einem gegenwärtigen Diskurs. (CZETH 2), Heidelberg, 2021, S. 97–115. [*Kollektive christliche Identität*]
- Garleff, Gunnar: Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief. (BVB 9), Münster, 2004. [*Urchristliche Identität*]
- Gaechter, Paul: Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien. Innsbruck/Wien/München, 1958. [*Petrus*]
- Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung. Hamburg, 1961. [*Anthropologische Forschung*]
- Gerber, Christine: Paulus. Apostolat und Autorität oder Vom Lesen fremder Briefe. (ThSt(B) NF 6), Zürich, 2012. [*Apostolat und Autorität*]
- Gielen, Marlis: „Ihre Kinder seid ihr“. Die Erzmutter Sara in der neutestamentlichen Tradition, in: Kamplinger, Rainer: Sara lacht: eine Erzmutter und ihre Geschichte. München, 2004, S. 131-156. [*Ihre Kinder*]
- Gielen, Marlis: Paulus im Gespräch. Themen paulinischer Theologie. Stuttgart, 2009. [*Paulus im Gespräch*]
- Giesen, Bernhard: Codes kollektiver Identität, in: Gephart, Werner/Waldenfels, Hans (Hrsg.): Religion und Identität im Horizont des Pluralismus. Frankfurt, 1999, S. 13-43. [*Codes*]

- Gombis, Timothy: The 'Transgressor' and the 'Curse of the Law': The Logic of Paul's Argument in Galatians 2-3. (NTS 53), Cambridge, 2007, S. 81-93. [*Transgressor*]
- Grohmann, Marianne: Diskontinuität und Kontinuität in alttestamentlichen Identitätskonzepten, in: Öhler, Markus (Hrsg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike. Neukirchen-Vluyn, 2013, S. 17-42. [*Diskontinuität und Kontinuität*]
- Haacker, Klaus: Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war. Stuttgart, 2009. [*Paulus, der Apostel*]
- Hardin, Justin K.: Galatians and the Imperial Cult. A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter. (WUNT II, 237), Tübingen, 2008. [*Imperial Cult*]
- Harnisch, Wolfgang: Einübung des neuen Seins. Paulinische Paränese am Beispiel des Galaterbriefs, in: Schoenborn, Ulrich (Hrsg.): Die Zumutung der Liebe. Göttingen, 1999, S. 149-168. [*Einübung des neuen Seins*]
- Hays, Richard: Three Dramatic Roles. The Law in Romans 3-4, in: Dunn, James D.G., Paul and the Mosaic Law. Durham, 1994, S. 151-164. [*Three Dramatic Roles*]
- Hecht, Anneliese: Was die Bibel „Sünde“ nennt. (BiHe 185), Stuttgart, 2011, S. 17-19. [*Sünde*]
- Heckel, Theo: Die Identität des Christen bei Paulus, in: Deeg, Alexander/Heuser, Stefan/Manzeschke, Arne (Hrsg.): Identität. Biblische und theologische Erkundungen. Göttingen, 2007, S. 41-65. [*Identität des Christen*]
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria: Paulus zwischen Damaskus und Antiochia. (WUNT 108), Tübingen, 1998. [*Damaskus und Antiochia*]
- Hengel, Martin: Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, in: ders. (Hrsg.): Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften III (WUNT 109), Tübingen, 1999, S. 200-218. [*Das früheste Christentum*]
- Hietanen, Mika: Paul's Argumentation in Galatians. A Pragma-Dialectical Analysis. (LNTS 344), London, 2007. [*Argumentation*]
- Hinkelammert, Franz: Der Thermidor des Christentums, in: Duchrow, Ulrich/Jochum-Bortfeld, Carsten (Hrsg.): Befreiung zur Gerechtigkeit. Liberation towards Justice. Berlin, 2015, S. 147-196. [*Thermidor*]
- Hoegen-Rohls, Christina: Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie. (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn, 2013. [*Augenblickskorrespondenz*]
- Hoppe, Rudolf: Paränese und Theologie im Galaterbrief – eine Profilskizze, in: Bachmann, Michael/Kollmann, Bernd (Hrsg.): Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens. Neukirchen-Vluyn, 2010, S. 207-230. [*Paränese und Theologie*]
- Horn, Friedrich Wilhelm: "Putting on Christ. On the Relation of Sacramental and Ethical Language in the Pauline Epistles", in: Zimmermann, Ruben/Watt, Jan van der (Hrsg.): Moral Language in the New Testament. (WUNT II 296), Tübingen, 2010, S. 232-244. [*Putting on Christ*]
- Hornoff, Hans Joachim: Paulus und seine Gegner. Das Schicksal der Sünder: Gesetz oder Glaube. Eine Analyse der Paulusbriefe. Berlin, 2014. [*Paulus und seine Gegner*]
- Jackson, Ryan T.: New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept. (WUNT II, 272), Tübingen, 2010. [*Creation*]
- Janowski, Bernd: Sühne als Heilsgeschehen, Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn, 1982. [*Sühne als Heilsgeschehen*]

- John, Felix: Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien. (FRLANT 264), Göttingen, 2016. [*Kontext historischer Lebenswelten*]
- Kahl, Brigitte: Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität, in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hrsg.): Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre. Gütersloh, 2001, S. 129-145. [*Nicht mehr männlich*]
- Kahl, Brigitte: Paulus und das Gesetz im Galaterbrief: Römischer Nomos oder jüdische Tora?, in: Duchrow, Ulrich/Jochum-Bortfeld, Carsten (Hrsg.): Befreiung zur Gerechtigkeit. Liberation towards Justice. Berlin, 2015, S. 78-109. [*Paulus und das Gesetz*]
- Karle, Isolde: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz. Gütersloh, 2006. [*Mann noch Frau*]
- Kertelge, Karl: Gottes Selbstoffenbarung im Gekreuzigten, in: Gielen; Marlis/Kügler, Joachim (Hrsg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein. Stuttgart, 2003, S. 23-29. [*Gottes Selbstoffenbarung*]
- Kertelge, Karl: Paulus zur Rechtfertigung allein aus Glauben, in: Söding, Thomas (Hrsg.): Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg im Breisgau, 1999, S. 64-75. [*Rechtfertigung allein aus Glauben*]
- Kartzow, Marianne Bjelland: Towards an Intersectional Hermeneutics: Constructing Meaning with and not of Galatians 3-4, in: Becker, Eve-Marie/Mtata, Kenneth (Hrsg.): Pauline Hermeneutics. Exploring the „Power of the Gospel“. (LWF Studies 2016/3), Leipzig, 2017, S. 85-98. [*Constructing Meaning*]
- Keupp, Heiner/Höfer, Renate: Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt, 1997. [*Identitätsarbeit*]
- Kim, Seyoon: Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel. (WUNT 140), Tübingen, 2002. [*Second Thoughts*]
- Klaiber, Walter: Der Galaterbrief. Neukirchen-Vluyn, 2013. [*Galaterbrief*]
- Kobel, Esther: Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker, in: Huebenthal, Sandra/Hagedorn, Anselm/Vayntrub, Jacqueline/Crook, Zeba (Hrsg.): Studies in Cultural Contexts of the Bible. Paderborn, 2019. [*interkultureller Vermittler*]
- Koch, Dietrich-Alex: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. (BHT 69), Tübingen, 1986. [*Schrift als Zeuge*]
- Kocúr, Miroslav: National and Religious Identity. A Study in Galatians 3,23-29 and Romans 10,12-21. (ÖBS 24), Frankfurt am Main, 2003. [*Religious Identity*]
- Kosch, Daniel: Paulus – ein theologisches Porträt. (BiHe 149), Stuttgart, 2002, S. 11-15. [*Porträt*]
- Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus. (WUNT 85), Tübingen, 1996. [*Volk Gottes*]
- Kreckel, Reinhard: Soziale Integration und nationale Identität. (Berlin J Soziol 4), Berlin, 1994, S. 13-20. [*Soziale Integration*]
- Kuhn, Heinz-Wolfgang: Die drei wichtigsten Qumranparallelen zum Galaterbrief, in: Bartelmus, Rüdiger/Krüger, Thomas/Utzschneider, Helmut (Hrsg.): Konsequente Traditionsgeschichte. (OBO 126), Göttingen, 1993, S. 227-254. [*Qumranparallelen zum Galaterbrief*]
- Kügler, Joachim: Gal 3,26-28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impuls für eine christliche Geschlechtsrollenpastoral jenseits von „Sex and Gender“, in: Aigner, Maria Elisabeth/Pock, Johann

(Hrsg.): Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis. Münster, 2009, S. 53-70. [*Geschlechter der Glaubenden*]

Kügler, Joachim: Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte. Würzburg, 2010. [*Hungrig bleiben*]

Kügler, Joachim: Respekt vor dem Leib Christi und den Habenichtsen! 1 Kor 11,17-34 und die Überlieferung vom Letzten Abendmahl, in: Bieberstein, Sabine (Hrsg.): Mahlzeit(en). Biblische Seiten von Essen und Trinken. Stuttgart, 2018. [*Respekt*]

Kügler, Joachim: Sexualität, Macht, Religion. Zeitreisen ins Bermuda-Dreieck menschlicher Existenz. Würzburg, 2021. [*Sexualität, Macht, Religion*]

Kügler Joachim: Zusammen essen ist das Wesen des Christentums. Das Mahlsakrament zwischen Abgrenzung und Integration, in: Rahner, Johanna/Schambeck, Mirjam (Hrsg.): Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert. Berlin, 2011. [*Zusammen essen*]

Küng, Hans: Judentum, in: ders./Schlensog, Stephan (Hrsg.): Hans Küng. Sämtliche Werke. Band 15. Freiburg im Breisgau, 2018. [*Judentum*]

Kuss, Otto: Nomos bei Paulus. (MThZ 17), München, 1966, S. 173-227. [*Nomos bei Paulus*]

Landmesser, Christof: Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie. (ZThK 105), Tübingen, 2008, S. 387-410. [*Umstrittener Paulus*]

Lips, Hermann von: Timotheus und Titus. Unterwegs für Paulus. (BG, 19), Leipzig, 2016. [*Timotheus und Titus*]

Löhr, Hermut: Abendmahl und Ethik im frühesten Christentum bis auf Justin. Zugleich zu einer topographischen Analyse und Darstellung einer materialen frühchristlichen Ethik. (EC 3), Tübingen, 2012, S. 5-32. [*Abendmahl und Ethik*]

Löning, Karl: Der Galaterbrief und die Anfänge des Christentums in Galatien, in: Schwertheim, Elmar (Hrsg.): Forschungen in Galatien. Bonn, 1994, S. 131-156. [*Galaterbrief und die Anfänge*]

Lüdemann, Gerd: Paulus, der Gründer des Christentums. Lüneburg, 2001. [*Gründer*]

Maschmeier, Christian: Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven. Stuttgart, 2010. [*Rechtfertigung bei Paulus*]

Merklein, Helmut: Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus, in: Gerhards, Albert/Richter, Klemens (Hrsg.): Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt. (QD 186), Freiburg, 2000, S. 59-91. [*Sühnegedanke*]

Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus II. Tübingen, 1998. [*Studien*]

Moxnes, Halvor: Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans. (NovTSup 53), Leiden, 1980. [*Theology in Conflict*]

Mußner, Franz: Der Galaterbrief. (HThK IX), Freiburg, 1974. [*Galaterbrief*]

Naumann, Thomas: Der Andere, der Gottlose, der Feind. Wie Ismael im Lauf der Geschichte abgewertet wurde. (BiHe 186), Stuttgart, 2011, S. 24-26. [*Der Andere*]

Niebuhr, Karl-Wilhelm: Paulus im Judentum seiner Zeit: der Heidenapostel aus Israel in „neuer Sicht“. (IKaZ 38), Ostfildern, 2009, S. 108-118. [*Paulus im Judentum*]

Oberlinner, Lorenz: „Kein anderes Evangelium!“ Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen „Gegnern“ am Beispiel des Galaterbriefs, in: Mayer, Cornelius (Hrsg.): Nach den Anfängen fragen: Herrn

Prof. Dr. theol. Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994. Gießen, 1994. [*Kein anderes Evangelium*]

Oepke, Albrecht: Der Brief des Paulus an die Galater. (ThHNT 9), Berlin, 1984. [*Brief*]

Öhler, Markus: Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11-14), in: Weiß, Wolfgang (Hrsg.): Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellung von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur. (BThSt 113), Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 158-199. [*Essen, Ethnos, Identität*]

Öhler, Markus: „Identität“ – eine Problemanzeige, in: ders. (Hrsg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike. Neukirchen-Vluyn, 2013, S. 9-16. [*Identität*]

Ortkemper, Franz-Josef: Jerusalem – Damaskus – Antiochia. Stationen im Leben und Wirken des Paulus. (BiHe 149), Stuttgart, 2002, S. 4-10. [*Stationen*]

Osten-Sacken, Peter von der: Der Brief an die Gemeinden in Galatien. (ThKNT 9), Stuttgart, 2019. [*Gemeinden*]

Park, Eung Chun: Either Jew or Gentile. Paul's unfolding theology of inclusivity. Louisville, 2003. [*Inclusivity*]

Perkins, PHEME: Abraham's Divided Children. Galatians and the politics of faith. Harrisburg, 2001. [*Divided Children*]

Pilhofer, Peter: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung. Tübingen, 2010. [*Welt*]

Pollmann, Ines: Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus. Göttingen, 2012. [*Gesetzeskritische Motive*]

Portenhauser, Friederike: Personale Identität in der Theologie des Paulus. (HuTh 79), Tübingen, 2020. [*Personale Identität*]

Pratscher, Wilhelm: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition. (FRLANT 139), Göttingen, 1987. [*Herrenbruder Jakobus*]

Reinmuth, Eckart: Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments. Göttingen, 2002. [*Hermeneutik*]

Riermeier, Hans-Peter: „Höchste Stufe“ von Gesetz ist Christus. Beobachtungen zur Semantik von τέλος (Röm 10,4), in: Baumert, Norbert (Hrsg.): NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“. München, 2010, S. 385-398. [*Höchste Stufe*]

Sanders, Ed Parish: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia, 1977. [*Palestinian Judaism*]

Sänger, Dieter: Die Adresse des Galaterbriefs. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem, in: Bachmann, Michael/Kollmann, Bernd (Hrsg.): Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens. Neukirchen-Vluyn, 2010, S. 1-56. [*Adresse des Galaterbriefs*]

Sass, Gerhard: Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus. (FRLANT 164), Göttingen, 1995. [*Leben*]

Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Tübingen, 2010. [*Geburt des Judentums*]

- Schäfer, Ruth: Paulus bis zum Apostelkonzil: Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesus-Bewegung und zur Pauluschronologie. (WUNT II 179), Tübingen, 2004. [*Apostelkonzil*]
- Scherer, Hildegard: Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe. Münster, 2011. [*Geistreiche Argumente*]
- Schewe, Susanne: Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Gal 5 und 6. Göttingen, 2005. [*Galater zurückgewinnen*]
- Schliesser, Benjamin: Abraham's Faith in Romans 4. (WUNT II 224), Tübingen, 2007. [*Abraham's Faith*]
- Schnelle, Udo: Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie. (GTA 24), Göttingen, 1986. [*Gerechtigkeit und Christusgegenwart*]
- Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken. Berlin/Boston, 2014. [*Leben und Denken*]
- Schnelle, Udo: Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie. (NTS 47), Cambridge, 2001, S. 58-75. [*Transformation und Partizipation*]
- Scholtissek, Klaus: „Geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus, in: Schnelle, Udo/Söding, Thomas (Hrsg.): Paulinische Christologie. Hans Hübner zum 70. Geburtstag. Göttingen, 2009, S. 194-219. [*Geboren*]
- Scholz, Stefan: Christliche Identität im Plural. Ein neutestamentlicher Vergleich gemeindlicher Selbstverständnisse, in: Deeg, Alexander/Heuser, Stefan/Manzeschke, Arne (Hrsg.): Identität. Biblische und theologische Erkundungen. Göttingen, 2007, S. 66-94. [*Christliche Identität*]
- Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband: 1 Kor 11,17-14,40. (EKK VII/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1999. [*Brief*]
- Schrage, Wolfgang: Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition. Neukirchen-Vluyn, 2002. [*Einheit und Einzigkeit*]
- Schweitzer, Albert: Die *Mystik* des Apostels Paulus, in: ders. (Hrsg.): Gesammelte Werke in fünf Bänden Bd. 4. München, 1974. [*Mystik*]
- Söding, Thomas: Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie. (WUNT 93), Tübingen, 1997. [*Wort*]
- Söding, Thomas: Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien. Beobachtungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihrem Konflikt mit Paulus. (MThZ 42), München, 1991, S. 305-312. [*Gegner*]
- Söding, Thomas: Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert des paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ders. (Hrsg.): Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg im Breisgau, 1999, S. 193-246. [*Kriterium der Wahrheit*]
- Söding, Thomas: Glaube, der durch Liebe wirkt, in: Bachmann, Michael/Kollmann, Bernd (Hrsg.): Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens. Neukirchen-Vluyn, 2010, S. 165-206. [*Glaube*]
- Söding, Thomas: Vereint mit Christus. Das Geheimnis des Glaubens: Zur paulinischen Mystik. (IKaZ 44), Ostfildern, 2015, S. 453-478. [*Vereint*]
- Spaeth, Jakob: Der Glaube des Einzelnen und der Glaube der Gemeinschaft im Ersten Korintherbrief, in: Frey, Jörg/Schliesser, Benjamin/Ueberschaer, Nadine (Hrsg.): Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt. (WUNT 373), Tübingen, 2017, S. 369-398. [*Glaube*]

- Standhartinger, Angela: Grenzen sprengende Theologie. Sara und Hagar im Galaterbrief (Gal 4,21-31). (BiHi 186), Stuttgart, 2011, S. 20-21. [*Grenzen*]
- Stegemann, Wolfgang: Gerechtigkeit bei Paulus. (BiHe 164), Stuttgart, 2005, S. 14-16. [*Gerechtigkeit*]
- Stein, Hans Joachim: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung. (WUNT II, 255). Tübingen, 2008. [*Frühchristliche Mahlfeiern*]
- Stenschke, Christoph: Übergemeindliche Verbindungen im Urchristentum nach dem Galaterbrief. (HTS Theologese Studies/Theological Studies 74.4), Cape Town, 2018, S. 1–14. [*Verbindungen*]
- Stettler, Christian: Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie. Tübingen, 2017. [*Endgericht*]
- Straub, Jürgen: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hrsg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt am Main, 1998, S. 73-104. [*Identität*]
- Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive. (FRLANT 185), Göttingen, 1999. [*liminale Theologie*]
- Strecker, Christian: Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung, in: Öhler, Markus (Hrsg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike. Neukirchen-Vluyn, 2013, S. 113-167. [*Identität*]
- Stuhlmacher, Peter: „Zum Thema Rechtfertigung“, in: ders.: Biblische Theologie und Evangelium: Gesammelte Aufsätze. (WUNT 146), Tübingen, 2001, S. 23-65. [*Rechtfertigung*]
- Talabardon, Susanne: Band 2 Christentum, in: Grözinger, Karl (Hrsg.): Religionen und Weltanschauungen. Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus. Berlin, 2009. [*Christentum*]
- Theissen, Gerd: Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen, in: Assmann, Jan/Stroumsa, Guy (Hrsg.): Transformation of the Inner Self in Ancient Religions. (SHR 83), Leiden, 1999, S. 87-114. [*Taufe*]
- Theobald, Michael: Der Galaterbrief, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hrsg.): Einleitung in das Neue Testament Bd. 6. Stuttgart, 2008, S. 353-370. [*Galaterbrief*]
- Thöne, Yvonne Sophie: Anders essen. Die biblischen Speisegebote, in: Bieberstein, Sabine (Hrsg.): Mahlzeit(en). Biblische Seiten von Essen und Trinken. Stuttgart, 2018. [*Anders essen*]
- Tilling, Chris: Paul's Divine Christology. (WUNT II, 323), Tübingen, 2012. [*Divine Christology*]
- Tolmie, Donald Francois: Research on the Letter to the Galatians: 2000-2010. (AcT 32), Bloemfontein, 2012, S. 118-157. [*Research*]
- Ulrichs, Karl Friedrich: Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung. (WUNT II 227), Tübingen, 2007. [*Christusglaube*]
- Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin, 1978. [*Geschichte*]
- Vogel, Manuel: Modelle jüdischer Identitätsbildung in hellenistisch-römischer Zeit, in: Öhler, Markus (Hrsg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike. Neukirchen-Vluyn, 2013, S. 43-68. [*Modelle*]

- Vollenweider, Samuel: Kreuzfeuer. Paulus und seine Konflikte mit Rivalen, Feinden und Gegnern, in: Schröter, Jens (Hrsg.): *Receptions of Paul in early Christianity. The Person of Paul and his Writings through the Eyes of his early Interpreters*. Berlin, 2018, S. 649-676. [*Kreuzfeuer*]
- Vouga, Francois: Der Galaterbrief: kein Brief an die Galater? Essay über den literarischen Charakter des letzten großen Paulusbriefes, in: Backhaus, Knut/Untergaßmair, Franz Georg (Hrsg.): *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*. Paderborn, 1996, S. 243-258. [*Galaterbrief*]
- Wander, Bernd: Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. (TANZ 16), Tübingen, 1994. [*Trennungsprozesse*]
- Weckwerth, Andreas: „Nichts, was von außen in den Menschen kommt, kann ihn unrein machen“ (Mk 7,15). Antik-christliche Umgangsweisen mit Speisegeboten. (BiKi 1/2020), Stuttgart, S. 31-35. [*unrein*]
- Weidemann, Hans-Ulrich: Der Völkerapostel aus dem Samen Abrahams. Schlaglichter aus den neueren Paulusdiskussionen, in: Güzelmansur, Timo/Specker, Tobias (Hrsg.): *Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen*. Regensburg, 2016, S. 155-191. [*Völkerapostel*]
- Weidemann, Hans-Ulrich: Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie. (WUNT 338), Tübingen, 2014. [*Taufe und Mahlgemeinschaft*]
- Wengst, Klaus: *Jesus zwischen Juden und Christen*. Stuttgart, 2004. [*Jesus*]
- Wilckens, Ulrich: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage, in: Söding, Thomas (Hrsg.): *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*. Freiburg im Breisgau, 1999, S. 27-63. [*Rechtfertigungslehre*]
- Wilckens, Ulrich: Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“?, in: (EKK, Vorarbeiten Heft 1), Neukirchen-Vluyn, 1969, S. 51-77. [*Aus Werken des Gesetzes*]
- Wilson, Todd: The curse of the law and the crisis in Galatia. Reassessing the Purpose of Galatians. (WUNT II, 225), Tübingen, 2007. [*curse*]
- Wischmeyer, Oda: Abraham unser Vater. Aspekte der Abrahamsgestalt im Neuen Testament, in: Lichtenberger, Hermann/Mittmann-Richert, Ulrike (Hrsg.): *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008. Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Berlin/New York, 2009, S. 567-585. [*Abraham unser Vater*]
- Wischmeyer, Oda: Wie kommt Abraham in den Galaterbrief? Überlegungen zu Gal 3,6-29, in: Bachmann, Michael/Kollmann, Bernd (Hrsg.): *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens*. Neukirchen-Vluyn 2010, S. 119-163. [*Galaterbrief*]
- Wisdom, Jeffrey R.: Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal 3.8-10. (WUNT II, 133), Tübingen, 2001. [*Blessing*]
- Witulski, Thomas: Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam. Göttingen, 2000. [*Adressaten*]
- Wolter, Michael: Der Kompromiss bei Paulus, in: ders. (Hrsg.): *Theologie und Ethos im frühen Christentum* (WUNT 236), Tübingen, 2009, S. 170-180. [*Kompromiss*]
- Wolter, Michael: „Dumm und skandalös“. Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverhältnis des christlichen Glaubens, in: ders. (Hrsg.): *Theologie und Ethos im frühen Christentum*. (WUNT 236), Tübingen, 2009, S. 197-218. [*Dumm und skandalös*]

Wolter, Michael: „Ein neues ‚Geschlecht‘“? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität, in: Lang, Markus (Hrsg.): Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins. (NTOA/StUNT 105), Göttingen/Bristol, 2014, S. 282-298. [*Geschlecht*]

Wolter, Michael: Identität und Ethos bei Paulus, in: ders. (Hrsg.): Theologie und Ethos im frühen Christentum. (WUNT 236), Tübingen, 2009, S. 121-169. [*Identität und Ethos*]

Wolter, Michael: Paulus: ein Grundriss seiner Theologie. Neukirchen-Vluyn, 2011. [*Grundriss*]

Wright, Nicholas Thomas: Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus. Münster, 2015. [*Rechtfertigung*]

Zetterholm, Magnus: Slave and Free: Hermeneutical Reflections on Paul's Use of the Slave-Master Metaphor, in: Becker, Eve-Marie/Mtata, Kenneth (Hrsg.): Pauline Hermeneutics. Exploring the „Power of the Gospel“. (LWF Studies 2016/3), Leipzig, 2017, S. 47-62. [*Slave and Free*]

Zimmermann, Christiane: Gott und seine Söhne. Das Gottesbild des Galaterbriefs. (WMANT 135), Neukirchen-Vluyn, 2013. [*Söhne*]

7 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Die Dreiecksbeziehung von Paulus, der Gemeinde und den galatischen Gegnern..... 36