

Abraham in den paulinischen Hauptbriefen

Von Klaus Berger, München

Abrahamssohnschaft allein aus dem Glauben an Jesus Christus (Gal 3)

In Gal 3¹⁾ wird das Heilsgut der Christen, das Pneuma, das sie empfangen (3, 2–5), dargestellt als Inhalt der Verheißung an Abraham. Deren Erlangung war abhängig von derselben Bedingung wie der Erwerb dieser Verheißung: vom Glauben. Allein auf diesem Weg, wie ihn Abraham hatte, nicht auf dem sekundären und nur zwischengeschalteten Weg des Gesetzes, ist die Abrahamsverheißung zu erlangen. Dieser Glaube aber richtet sich auf die Loskaufung vom Fluch des Gesetzes durch Christus. Dem entspricht, daß er »der« Same Abrahams ist, über den die Erfüllung der Verheißung laufen muß. – Die Bindung der Erfüllung der Abrahamsverheißung einerseits an den Glauben, andererseits an die Person Jesu Christi ist das theologische Kernproblem von Gal 3.

Gal 3 ist in erster Linie zu verstehen als ein Kommentar zu den dogmatischen Aussagen in Gal 2, 15–21. Die Gerechtigkeit nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben, und zwar, und das ist das Entscheidende, aus dem Glauben allein an Jesus Christus, ist das in 2, 16 angegebene Thema, das in 3, 6–12 mit Hilfe von Schriftbeweisen ausgeführt wird, und 3, 17–25 bringen Ausführungen über die tatsächliche Funktion des Gesetzes angesichts des durch den Glauben erreichbaren Heilsweges der Verheißungen. Auch Gal 2, 19 dürfte am ehesten zu verstehen sein,

¹⁾ Lit. allgemein zum paulinischen Abrahambild:

U. Wilckens, *Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4*, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (Festschrift für G. von Rad, 1961) 111–127; (= Wilckens I); G. Klein, *Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte*, in: Ev. Theol. 23 (1963) 424–447; (= G. Klein I); G. Klein, *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, in: Ev. Theol. 24 (1964) 126–165; (= G. Klein II); U. Wilckens, *Zu Römer 3, 21–4, 25*, in: Ev. Theol. 24 (1964) 586–610; (= Wilckens II); G. Klein, *Exegetische Probleme in Römer 3, 21–4, 25*/ Antwort an U. Wilckens, in: Ev. Theol. 24 (1964) 676–683; (= G. Klein III).

C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament* (Theol. Existenz heute; 95), München 1961; K. Galley, *Alte und neue Heilswirklichkeit bei Paulus*/ Ein Beitrag zur Frage der Typologie, Diss. Rostock 1960 (Vgl. ThLZ 87 (1962) 710 f.); H. Müller, *Die Auslegung alttestamentlichen Geschichtsstoffes bei Paulus*, Diss. Halle 1960 (Vgl. ThLZ 86 (1961) 788 f.); O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, 1929; W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart 1936; G. v. Rad, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, in ThLZ 76 (1951) 129–32.

T. Antolin, *La double paternidad de Abraham respecto de los judios y de los étnico-cristianos en el NT*, in: Est. Bibl. 75 (1961) 594–655; M. Colacci, *Il Semen Abrahæ alla luce del V e del NT*, in: Biblia 21 (1940) 1–27;

Speziell zu Gal 3: W. Koepf, *Die Abraham-Midraschimkette des Galaterbriefes als das vorpaulinische heidenchristliche Urtheologumenon*, in: Wiss. Zeitschr. d. Univ. Rostock 2 (1952/3) Ges. wiss. Reihe 3, 181–187; J. M. Bover, *Et semini tuo, qui est Christus*, in: Verb. Dni 3 (1923) 356–66; X. M. a Valliseto, *Et semini tuo qui est Christus*, in: Verb. Dni 12 (1932) 327–332; L. di Fonzo, *De semine Abrahæ promissionum herede iuxta S. Paulum in Gal 3*, in: Verb. Dni 21 (1941) 49–58; D. Daube, *The Interpretation of a generic Singular in Galatians 3, 16*, in: Jew. Quart. Rev. 35 (1944/45) 227–230; H. Liese, *Promissiones Abrahæ factæ complentur per fidem, non per legem*, in: Verb. Dni 13 (1933) 257–263.

Erst nach Abschluß des Manuskripts war mir zugänglich die Diss. von H. Ulonska, *Paulus und das Alte Testament*, Diss. Münster, 1963. Zu Gal 3: S. 49–63; zu Gal 4: S. 64–75; zu Röm 4: S. 170–175.

wenn man 3, 13 und 26–29 als Erläuterung hinzuzieht: es geht um das Verhältnis der Größen Gesetz–Christus–Gerechtfertigte.

Im Gegensatz zu Röm 4 steht das Thema »Glaube–Gesetz«, nicht das Thema »Heilsweg des Glaubens gleichermaßen für Juden und Heiden« (Röm 4) hier im Vordergrund. Die Problematik Juden–Heiden gibt es in Gal 3 nicht, auch nicht im vorangehenden Stück 2, 15–21. – G. Klein verkennt diesen Tatbestand, wenn er in dieses Kapitel das Thema »Individualgeschichte und Weltgeschichte« heranträgt²⁾ und den Blick auf die heilsgeschichtliche Profanisierung und Ethnologisierung Israels richtet.

G. Kleins Ausgangsbasis ist, daß er die Worte ἐξ ἑθνῶν ἁμαρτωλοὶ in 2, 15 als zusammengehörig betrachtet. Also seien die Juden bislang nicht Sünder gewesen (128), würden es vielmehr erst an Christus, wenn sie zum Glauben kommen! V. 17a sei parallel zu V. 16b als Beschreibung des positiven Heilsweges aufzufassen. Durch Jesus Christus seien die heilsgeschichtlichen Schranken zwischen Heiden und Juden niedergerissen, dadurch, daß jetzt »auch wir« (V. 15: ἡμεῖς V. 16b: καὶ ἡμεῖς V. 17a: καὶ αὐτοὶ) als Sünder erwiesen werden. Der Wechsel zur 1. P. Sg in V. 18 deute an, daß sich in V. 15–V. 21 der Weg einer jüdischen Bekehrung zu Christus spiegele in der Loslösung des Einzelgläubigen aus seinem jetzt profanierten Volksverband. – Diese Feststellungen Kleins dienen seiner auch schon für Röm 4 aufgestellten These, die Kontinuität der Christen mit Abraham sei nicht durch die Geschichte Israels vermittelt, vielmehr müsse im »Zerbruch des geschichtlichen Abstandes die Abrahams-Unmittelbarkeit der Christen reklamiert werden.« (148) Von der Aufhebung des jüdischen Vorrangs in der Gegenwart her werde in Gal 3 die jüdische Vergangenheit in den Blick genommen. Das Ergebnis sei die Destruktion der Abrahamssohnschaft der Juden, sie seien ein Volk wie jedes andere auch geworden (153). Vor Christus habe es keine Söhne Abrahams aus dem Glauben geben können (148, 153), das Schema Verheißung–Erfüllung sei unangebracht (140).

Zunächst ist festzuhalten, daß in Gal 3 von einer Polemik gegen den Anspruch der Juden, als leibliche Nachkommen Abrahams auch Abrahamssöhne zu sein, oder von einer Destruktion ihrer Abrahamssohnschaft nicht die Rede sein kann. – Der V. 3, 7 hat eine zentrale Bedeutung im Kontext, aber nicht die von Klein angenommene: er ist nicht gegen leibliche Abrahamssohnschaft gerichtet (Konsequenzen in dieser Richtung, die man aus dem Satz ziehen könnte, liegen nicht auf der Linie des Zusammenhangs), sondern behandelt die Voraussetzung zur Bindung der Verheißung an den Glauben. Auch in der zweiten Hälfte des Kapitels geht es nicht um Juden und Heiden, sondern um die Bestimmung des Zueinanders der Größen Gesetz–Glaube–Verheißung. Für die These von der jetzt eingetretenen Profanierung Israels sind Kleins Argumente zu 2, 15–21 zu prüfen.³⁾ Das Ergebnis ist: Der Text

²⁾ Vgl. G. Klein II, bes. 162, wonach in Gal 3 »Historiographie zur Funktion theologischer Biographie« werde.

³⁾ Gegen Klein ist zu sagen:

1. Daß die Juden erst an Jesus Christus zu Sündern werden, der Vorgang von Sünderwerden und Rechtfertigung ein dialektischer sei, davon kann bei Paulus kaum die Rede sein. Die These Kleins steht in keinem Verhältnis dazu, daß die Juden laufend das Gesetz übertraten (3, 19. 22). Die ἁμαρτία ist nach Röm 5, 12. 16. 19. 21 dem Christusereignis vorgegeben, so sehr sie in ihrer heilsgeschichtlichen Funktion erst jetzt offenbar wird. Die Erkenntnis, daß die Juden Sünder sind und was überhaupt Sünde ist, ist ohne Zweifel erst durch Christus ermöglicht. Nur interessiert uns die Ansicht des Paulus von der Geschichte Israels: Paulus meint nicht (wie wir es über Paulus meinen), daß die Juden erst jetzt zu Sündern werden, weil er dies jetzt erkannt hat, daß sie es also faktisch erst auf Grund des Kreuzestodes Christi geworden sind; sondern Paulus meint, daß sie es

behandelt nicht die Destruktion des Vorrangs Israels auf Grund seiner vorherigen Sündlosigkeit, sondern die Frage der Wiederaufrichtung des Gesetzes für solche, die vorher Sünder waren und die Rechtfertigung im Glauben an Jesus Christus suchten. Eine nachträgliche Wiedereinführung ist unzutraglich, da die Aufhebung des Gesetzes, die mit der Rechtfertigung in Christus geschah, so nachträglich als Sünde charakterisiert, die Gläubigen auch »nach« der Rechtfertigung also Sünder, Christus also Vermittler der Sünde sein müßte. Da das aber unmöglich ist, darf man auch für Juden das Gesetz nicht wieder einführen. – Die Frage nach der heilsgeschichtlichen Konzeption von Gal 3 wird am Ende der Analyse nochmals zu stellen sein.

3, 1 knüpft die Verbindung zwischen 2, 21 und 3, 13: Der Tod Christi hat die entscheidende Schlüsselstellung inne im Übergang vom Weg des Gesetzes zum Weg des Glaubens. Denn nur aus dem Gehorsam des Glaubens, nicht aus den Werken des Gesetzes, erhielten die Galater das Heilsgut: das Pneuma (V. 2–5).

Wer aber nicht auf dem Weg des Glaubens bleibt, sondern sich zum Gesetz zurückwendet, fällt in den Bereich der Sarx, und das heißt mittelbar auch: der Sünde, zurück. – Das Heilsgut überhaupt ist das Pneuma, und es ist nur durch den Glauben erreichbar, so wird in V. 2–5 auf Grund der »Bekehrungsgeschichte« der Galater festgestellt. – Dieses Verhältnis von Pneuma und Glauben ist von großer Wichtigkeit für das Verständnis von 3, 14b: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως. Die in V. 6–V. 14a ausgezogenen Linien laufen in diesem Vers zusammen: Der Segen Abrahams, der den an Jesus Glaubenden in ihm zuteil wird, ist nichts anderes als die Erfüllung der Verheißung des Pneumas. Nichts anderes war der Inhalt der Verheißung an Abraham. Daß dieses Heilsgut nur durch den Glauben erreichbar war, wird ab V. 6 gezeigt. Damit wird die Antwort auf die Frage von V. 5 gegeben.

immer schon waren, und diese seine Meinung ist darzustellen, sosehr diese selbst auch durch die Erfahrung seines eigenen Glaubens bedingt sein mag.

2. Lehnt man die Deutung Kleins ab, daß die Juden erst jetzt Sünder werden, so ist eine andere, zureichende Deutung für die Schwierigkeiten in Gal 2, 15–21 zu finden. Vor allem ist die Stellung von ἁμαρτωλοὶ in V. 15 zu bestimmen. Dieses ἁμαρτωλοὶ ist im Hinblick auf das in V. 17 zu sehen. Zwischen beiden Versen liegt die Darstellung der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus. Das Sündersein der Juden wird in Beziehung gesetzt zur Rechtfertigung in Jesus Christus. V. 17 folgert: Wenn im Streben nach dieser Rechtfertigung auch wir, die wir sie suchen, wiederum als Sünder gefunden werden, so kann das nur damit zusammenhängen, daß Christus als Ursache dieses Rechtfertigungsvorgangs Vermittler der ἁμαρτία gewesen ist (διάκονος: bevollmächtigter Vertreter und Vermittler; Vgl. dazu die Untersuchungen von D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2 Kor, 1964, zu 2 Kor 11, 23, S. 31–38). Wenn sie nach diesem Vorgang wieder Sünder sind, kann nur Christus selbst die Ursache sein. Dieser Gedanke aber wird als unsinnig abgelehnt. Daher ist es unmöglich, daß man durch die Rechtfertigung durch Jesus zum Sünder wird. Hier knüpft V. 18 an und wendet diesen Schluß auf das Verhältnis zum Gesetz an: Mit der Rechtfertigung durch Jesus Christus war die Auflösung des Gesetzes verbunden; wird es wieder eingeführt, so gibt man zu, daß die Auflösung ein Irrtum und eine Gesetzesübertretung war, man wäre durch die Rechtfertigung Sünder geworden. Das aber ist absurd, denn Christus ist nun einmal nicht Vermittler der Sünde. – Das ἁμαρτωλοὶ in V. 15 bezieht sich auf φύσει Ἰουδαῖοι. »Sünder« ist ihr Zustand vor der Rechtfertigung; es ist hier im Zusammenhang auf Juden bezogen, weil es nur für sie eine Wiedereinführung des Gesetzes geben kann (daher das οὐκ ἐξ ἔθνων bezogen auf 14b: Ἰουδαῖος ὑπάρχων). Das καὶ αὐτοὶ bezieht sich auf das ζητοῦντες in V. 17: selbst wir, die wir die Rechtfertigung suchen. Das Partizip in V. 16a ist als Vollverb aufgefaßt, deshalb schließt das nächste Verb mit καὶ an. Das δέ in V. 16a ist nicht den Heiden entgegengestellt, sondern dem eigenen Besitz des Gesetzes: Obwohl Juden, glauben wir doch nicht, daß . . .

Abgelehnt wird also die Reihenfolge: »Sündige Juden – gerechtfertigte Juden ohne Gesetz – deshalb Sünder – also vermittelte Christus durch Rechtfertigung Sünde. Weil aber Sünder ohne Gesetz, deshalb ist das Gesetz wieder einzuführen.«

V. 6 ist ein Zitat aus Gen 15, 6⁴). Die Kombination von πιστεύειν und δικαιοσύνη begegnete bereits in 2, 16. Wenn Paulus diese Kombination nicht überhaupt aus dieser Stelle übernommen hat^{4b}), so ist diese doch vorzügliche Grundlage für einen Schriftbeweis dazu. Aller Glaube, der zur Gerechtigkeit angerechnet wird, ist ein Glaube nach Abrahams Muster und hat unlösbare Beziehung zu seiner Person.

Der mit V. 6 begonnene Abschnitt führt zunächst bis V. 9. Es soll gezeigt werden, daß alle Glaubenden gesegnet werden, und daß die Gerechtigkeit aus Glauben in einem Gesegnetwerden besteht. Der Grund, warum der Glaube gerade mit dem Motiv des Segens verbunden werden muß, wird noch aus der Analyse von V. 10 bis V. 14 sichtbar werden: weil mit dem Gesetz faktisch Fluch, das Gegenteil von Segen, verbunden ist und der Kreuzestod Jesu eine Beziehung zum Fluch hat. In Gen. 15, 6 = Gal 3, 6 ist von einem Segen im Zusammenhang mit dem Glauben nicht die Rede, wohl aber wird in Gen 18, 18 und 12, 3 ein Gesegnetwerden aller Völker »in« Abraham genannt⁵). In Gen 15, 6 ist also nur vom Glauben die Rede, in Gen 18, 18 usw. nur vom Segen. Wenn es nun auf eine Kombination von Glauben und Segen ankommt, müssen die Völker, die gesegnet werden, in eine Beziehung zum Glauben Abrahams gesetzt werden. – Paulus wählt dazu nicht den – von seinen Voraussetzungen her auch möglichen – Weg der Erfüllung der geglaubten Verheißung in Isaak, sondern er formuliert als Brücke zwischen Glauben Abrahams und Gesegnetwerden in Abraham den Vers 3, 7⁶): Erkennt also, daß die aus Glauben, diese Söhne Abrahams sind. – Der Anknüpfungspunkt für die Einführung des Wortes υἱοὶ Ἀβραάμ ist das Gesegnetwerden »in« Abraham in Gen 18, 8. – In 3, 7 wird nun einfachhin die unbewiesene Behauptung aufgestellt, daß nur die aus Glauben Söhne Abrahams seien. Dieser Satz ist nicht nur für die jüdische Umwelt des Paulus alles andere als selbstverständlich, er ist auch die unumgängliche, wenn auch unbeweisbare, Prämisse für die Verknüpfung von Glauben und Segen und darüber hinaus für die Frage nach der Erfüllung der Abrahamsverheißung an denen, die jetzt an Christus glauben. Nicht Isaak ist also ein Kind Abrahams in diesem Sinne, sondern die, die glauben wie Abraham selbst. Wenn es nun nach dieser Prämisse eine Abrahamskindschaft nur im Glauben gibt, dann ist es im Sinne des Paulus völlig klar, daß ein Gesegnetwerden in Abraham, d. h. als sein Kind,

⁴) Vgl. dazu H.-W. Heidländ, a. a. O. (Anm. 1), 79. H. faßt den Sinn der Stelle nach dem Hebräischen: »Jahwe urteilt über den Glauben Abrahams, weil er Abrahams Herr ist.« und schlägt als Übersetzung vor: »Und das rechnete er ihm zu als Gerechtigkeit«. Erst durch die griechische Bedeutung von λογίζεσθαι kam das Moment von Anrechnung und Verdienst in den Vordergrund. (98:) »Die Möglichkeit, spätjüdische Gedanken in Gen 15, 6 einzutragen, war also dadurch geschaffen worden, daß λογίζεσθαι, und zwar in seiner rein griechischen Bedeutung, ἡσβ ersetzt. Bei Paulus dagegen komme wieder die hebr. Bedeutung zum Vorschein: »Die Struktur von λογίζεσθαι ist dieselbe wie früher, aber da die Anrechnung gerade der Unterwerfung unter das alleinige Wirken Gottes widerfährt, schlägt der Effekt dieses rabb. Terminus um in sein Gegenteil.«

^{4b}) Zu dieser Annahme könnte man kommen, wenn man damit rechnet, daß Paulus seine theologische Begriffssprache weitgehend in Verbindung mit der LXX entwickelt. Die Kombination πιστ- und δικαιο- begegnet sonst nur noch in Hab 2, 4 und in den für Paulus unbrauchbaren Stellen 1 Kge 26, 23; Jer 49(42), 5. – Von dieser Frage verschieden wäre die nach dem Inhalt, den Paulus auch jedem einzelnen dieser Begriffe neu gibt.

⁵) Gen 18, 18 ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς

Gen 12, 3 ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς

Zur Auslegung dieser Stelle im Spätjudentum vgl. Jub 18, 16 (et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae). Vgl. Jub 24, 11.

⁶) Obwohl in V. 6 weder Abrahamsverheißung noch -Segen noch -Sohnschaft erwähnt worden ist, geht Paulus hier sofort zum Thema der Abrahamskindschaft über. Wie ist der Schluß von V. 6 zu V. 7? – Die Antwort wird sein, daß die Stellung von V. 7 nur im Gesamt der Verse 6–13 richtig gesehen werden kann, keineswegs aber isoliert von V. 6 aus.

nur darin bestehen kann, daß man glaubt wie er. Weil Abraham glaubte und aus Glauben allein gerechtfertigt wurde, deshalb ist es, wenn Völker in ihm gesegnet werden, nur so denkbar, daß diese wegen eigenen Glaubens wie er gerechtfertigt werden. Wegen des ursprünglichen Fehlens der Beziehung des Segens zum Glauben wird in V. 8 hinzugefügt: *ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ* – eine Bemerkung, die unmittelbar auf der Linie des Beweiszieles liegt: der Bezug auf die *πίστις* wurde aus V. 6 und 7 herübergenommen, da er hier ja fehlte. – Ausdruck der Verknüpfung der beiden Gen-Stellen ist auch das *προεγγεγέλισατο* in V. 8: Hierdurch wird auch ihrerseits die *δικαιοσύνη* Abrahams mit der *εὐλογία* zusammengebracht, nicht nur die Segnung der Völker mit der Gerechtigkeit Abrahams. Denn hier wird nunmehr ihm schon gesagt, daß seine Rechtfertigung auch Segen bedeutet.

So wird also für den Fall der Rechtfertigung aus Glauben mit Hilfe der besonders gefaßten Abrahamskindschaft die Verbindung zum Segen hergestellt.

Das *ἐν σοί* in V. 8 wird in V. 9 in das *σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ* verändert: Nach den seit V. 7 aufgestellten Positionen wird nun Abraham nicht nur gerechtfertigt, sondern auch gesegnet; die Völker werden nicht nur gesegnet, sondern auch gerechtfertigt aus Glauben. Das zu *σὺν* veränderte *ἐν* ist Ausdruck der nun geglückten Kombination von Glauben und Segen sowohl bei Abraham als auch bei den Heidenvölkern. Nur wenn Abraham genauso gesegnet wird wie die Völker, trifft auch für ihn die Folge Glaube-Segen zu. Und die Völker müssen selbständig glauben, sie können nicht einfach schon in Abraham gesegnet sein, weil in seinen Lenden als seine Kinder enthalten. So mußte zuerst in V. 7 die leibliche Abrahamskindschaft durch eine allein aus dem Glauben ersetzt werden. Wenn »in« Abraham die Völker gesegnet werden, wenn es Abrahamskindschaft aber nur durch den Glauben gibt, dann gibt es also Segen nur durch den Glauben.

Durch die Verwendung des in der LXX inhaltlich mit »Heiden« identischen *ἔθνη* fehlt in dieser Argumentation jeder Bezug auf die Juden (etwa im Gegensatz zu Röm 4). Die zweifach gebrauchte Vorsilbe *προ-* verbindet Abraham unmittelbar mit der Rechtfertigung der Heiden.⁷⁾

Die Folge Glaube-Segen wurde, wie schon angedeutet, wegen der in V. 10–V. 13 behandelten Folge Gesetz-Fluch gewählt.

Daß im Zusammenhang mit »Gesetz« *κατὰ* als Gegensatz zu *εὐλογία* auftaucht, paßt wirklich vorzüglich in die paulinische Argumentation, noch dazu, weil Christus als unter der *κατὰ* stehend, weil am Kreuz hängend, aus der Schrift zu erweisen ist! In V. 10 wird mit Hilfe des Zitates aus Deut 27, 26 bewiesen, daß die, die aus den Werken des Gesetzes sind, unter dem Fluch stehen, denn sie haben nicht alle Gesetze erfüllt. Das Gesetz bringt also nicht aus sich Fluch hervor, sondern nur seine Nicht-Erfüllung! Wer nicht alles hält, was darinsteht, ist verflucht. Paulus sieht die Nicht-Erfüllung des Gesetzes im Sinne der Totalität als ein Faktum an und verbindet deshalb hier ebenso unbedenklich Gesetz und Fluch wie oben Glaube und Segen. Aus der Gegenüberstellung von Fluch und Segen ist aber zu folgern: Wenn die Gerechtigkeit mit Segen verbunden ist, das Nicht-ganz-Erfüllen des Gesetzes aber mit Fluch, dann kann das Nicht-ganz-Erfüllen des Gesetzes keine Gerechtigkeit erbringen. – Dieser Beweis genügt für Paulus noch nicht, denn wenn

⁷⁾ G. Klein, II (a. a. O., Anm. 1), 149 überfordert den Text, wenn er aus der durch das doppelte *προ-* in V. 8 hergestellten Verbindung zwischen Abraham und den Völkern ableitet, hier werde eine »Reduktion des historisch feststellbaren Geschichtsablaufs auf theologische Irrelevanz« vorgenommen, derart, daß für die Sohnschaft aus Glauben geschichtliche Abläufe als solche zur Stiftung heilvoller Zusammenhänge außerstande sind. – Im Kontext geht es nur um die Verbindung von Segen und Gerechtigkeit!

man ihn umkehrt, ist die Folgerung: Also gibt es Gerechtigkeit aus der Total-Erfüllung des Gesetzes. In V. 11 f wird diese Möglichkeit, daß jemand durch die Erfüllung des Gesetzes überhaupt gerecht werden kann, durch Hinweis auf Hab 2, 4 und Lev 18, 5 ausgeschlossen. Während in V. 10 nur negativ argumentiert wurde: Wer das Gesetz nicht tut, ist verflucht, – wird hier positiv gezeigt, daß, auch wer das Gesetz tut, nicht bis zur Gerechtigkeit gelangt: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Das Gesetz aber verheißt das Leben nicht auf Grund von Glauben, sondern auf Grund von Werken (ὁ ποιήσας αὐτά . . .). Da Werke und Glauben sich aber ausschließen, kann ein Gerechter nicht aus dem Gesetz sein Leben erlangen.

In beiden Schriftstellen wird Leben verheißt: in Hab 2, 5 wegen des Glaubens, in Lev 18, 5 wegen der Werke (sc. des Gesetzes). Das entscheidende Beweisargument schöpft Paulus daraus, daß *δικαιος* nur bei dem aus Glauben verheißenen Leben steht. Nur der Glaubende wird »gerecht« genannt. Das Gesetz aber ist nicht aus dem Glauben, sondern die seinem Täter gegebene Lebensverheißung ist abhängig vom Tun. Obwohl auch dem Täter des Gesetzes Leben zukommt, heißt doch nur der aus dem Glauben Lebende gerecht. So ist V. 11a bewiesen. Mithin ist dann schon der Glaube als einziger Heilsweg erwiesen, wenn gezeigt ist, daß dem Gesetz nicht Glaube, sondern Werke korrespondieren. Zur Gerechtigkeit führt nur der Weg des Glaubens. Dieser Satz ist neben den ersten gestellt, daß das Nicht-Erfüllt-haben des Gesetzes Fluch verursachte.

Nach V. 13 und 14 laufen die beiden Linien von Fluch und Segen in Christus zusammen. Vorausgesetzt ist zunächst, daß der Fluch des Gesetzes wirklich eingetreten ist, und zwar an uns (ἡμᾶς V. 13): Denn faktisch stehen für »uns« die Wege des Segens und des Fluches nicht gleichermaßen offen, sondern wir finden uns vor unter dem Fluch. Die Verfluchung, die uns traf, kann auch nicht einfach durch den Weg des Glaubens aufgehoben werden. Denn beide Heilswege schließen sich aus, und die Verfluchung auf Grund des ersteren ist erst zu nehmen, da auch das Gesetz, wenn auch mittelbar, von Gott ist. Bevor der Weg des Glaubens gewählt werden kann, muß man erst frei werden vom Fluch. – V. 13 sagt nicht etwa, Christus sei an unserer statt verflucht worden, denn wir waren das ja schon wegen der Nicht-Erfüllung des Gesetzes. Aber nach dem Schriftwort ist er verflucht als am Holze Hängender (Deut 21, 23)^{7a}). Wie ist dieses Verfluchtsein Jesu zu deuten? Das Verfluchtsein Jesu am Kreuz – so deutet er die Kreuzigung Christi – setzt Paulus ohne Bedenken in Beziehung zum Verfluchtsein derer, die das Gesetz nicht erfüllen konnten. Diese Beziehung wird als Loskaufen bestimmt. Mit diesem Verb *ἐξαγοράζειν*⁸) steht in Zusammenhang, daß Christus für uns Fluch geworden ist. Es handelt sich also um ein Kaufgeschäft, besser gesagt, um ein Tauschgeschäft: Fluch wird gegen Fluch eingetauscht. Wir waren unter den Fluch verkauft; vom Fluch kann man aber nur durch einen als Ersatzwert angebotenen Fluch loskaufen. Der Fluch, der über uns gewesen ist, ist abgelöst, ersetzt worden, durch einen anderen Fluch eingelöst und bezahlt worden. »Für uns« ist Christus dieser Ersatz-Fluch geworden, d. h. übersetzt: sein Schicksal, er selbst, hat die Funktion, die im Bilde des Kaufens der als Ersatz angebotene Fluch hat. Das Bild ist also streng sachlich gedacht: Sein Fluch ist das, was unseren aufwiegt, aber nicht sein Fluch, sondern

^{7a}) Im MT heißt es nur (Deut 21, 13): Denn von Gott verflucht ist ein Aufgehängter; den Zusatz »am Holz« macht erst die LXX, benso aber auch 4 Qp Nah 8 (Vgl. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 133).

⁸) Gewöhnlich heißt *ἐξαγοράζω* nur kaufen (so Diod. Sic. 36, 2, 2), wiederfreikaufen aus der Gefangenschaft heißt es aber bei Diod. Sic. 15.7 (von Plato): ὡς ἀνδράποδον ἀπέδοτο . . . ἀλλὰ τοῦτον μὲν οἱ φίλοι συνελθόντες ἐξηγόρασαν (Vgl. *Biblica* 42 (1961) 85–89).

er selbst ist das diese unsere Verfluchung Aufwiegende. – Daß Christus uns auf diese Weise vom Fluch befreit hat, wird freilich nicht bewiesen, ist aber eine in der Funktion mit V. 7 vergleichbare unbegründete aber höchst entscheidende Prämisse für alles Folgende. – Für Paulus hatte den Ansatzpunkt dazu geboten, daß das Hängen Jesu am Holz-Kreuz ebenso Verfluchtsein bedeutet wie das Nicht-Erfüllthaben des Gesetzes. Der Anschluß von V. 14 ist zunächst rätselhaft. Was hat das Loskaufen vom Fluch mit dem Segen Abrahams zu tun, der dadurch (*ἵνα*) zu allen Völkern gelangen soll? Daß dieser Segen »in Christus Jesus« geschehen soll? Wie ist jetzt also durch das Fluch-Werden Jesu der Fluch mit dem Segen verbunden?

Die »Applikation« der Befreiung von der Verfluchung an uns geschieht durch den *G l a u b e n a n J e s u s* (Vgl. V. 14b: *ἵνα λάβωμεν διὰ πίστεως*), durch den Glauben daran, daß er in der Lage war und es auch getan hat, für unseren Fluch sich anzubieten und dadurch uns endgültig loszukaufen. Überspitzt gesagt: Wir werden frei vom Fluch, wenn wir glauben, daß wir es durch die Verfluchung Christi wurden. Mit diesem Glauben an Jesu Loskauf ist aber zugleich auch der Weg des Glaubens wiederum beschritten, und daher gilt auch jetzt die Ordnung wieder, in der Glauben Segen bedingt, damit aber gibt es Abrahamskinder. Der Ausdruck *ἡ εὐλογία* bezieht sich auf jenes in V. 8 genannte Schriftwort aus Gen 18, 18: es ist der Segen, mit dem Abraham und seine Kinder, beide, nämlich nicht nur die Kinder in ihm, sondern seine Kinder mit ihm, gesegnet werden, weil sie glauben. An den ersten *ἵνα*-Satz in V. 14 schließt sich ein zweiter, paralleler, an. Die Vorstellungen von Segen und Fluch, die ab V. 6 herrschten, werden verlassen, und im Zusammenhang mit der Person Abrahams wird neu eingeführt der Begriff *ἐπαγγελία* = Verheißung. In keiner der Abrahamsgeschichten der LXX-Gen wird der Begriff *ἐπαγγελία* verwandt, und ein spez. hebr. Äquivalent fehlt. Wenn es eine Geschichte der theologischen Verwendung dieses Wortes vor Paulus überhaupt gibt, dann dürfte sie nur kurz sein⁹⁾. In der Umwelt des Paulus begegnet das Wort zumeist in 4 Esra und Syr Bar. Wie die Texte zeigen, ist es aus bestimmten theologischen Interessen der Apokalyptik in die Theologie eingeführt worden, denn es bezeichnet regelmäßig den Vätern einst gegebene Versprechen, die in der Endzeit erfüllt werden. Eine ganz andere Konzeption von der *ἐπαγγελία* hat unter den ntl. Schriftstellern etwa Lk. – In V. 14b wird also der »Segen« Abrahams näherhin interpretiert als eine Verheißung, die Abraham gegeben wurde, deren Inhalt das Pneuma ist.

So ist der Glaube an den Loskauf durch Jesus und der damit verbundene Segen nicht nur ein Glaube wie ihn Abraham a u c h hatte, die Vaterschaft besteht nicht nur in der Ähnlichkeit dieses Verhältnisses, sondern:

⁹⁾ Ps Sal 12, 8: *οἱ σοιοι κυρίου κληρονομήσασιν ἐπαγγελίας κυρίου*. Jos. Ant 2, 219 ... *αὐτός τε ἀπόληται μετὰ τοῦ παιδίου (sc. Μωυσέως) καὶ τοῦ θεοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ἀφανίσσειεν* ... Test. Joseph 20, 1 οἶδα ὅτι μετὰ τὴν τελευταίην μου οἱ Αἰγύπτιοι θλίψουσιν ὑμᾶς · ἀλλ' ὁ θεὸς ποιήσει τὴν ἐκδικήσιν ὑμῶν, καὶ εἰσάξει ὑμᾶς εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τῶν πατέρων ὑμῶν. 2 Mkk 2, 17 ὁ δὲ θεὸς ὁ σῶσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοῦς τὴν κληρονομίαν πᾶσι καὶ τὸ βασιλεῖον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἀγιασμόν, καθὼς ἐπηγγελάτο διὰ τοῦ νόμου. Griech. Henoch 25, 7 *τότε ἠλόγησα τὸν θεὸν τῆς δόξης, τὸν βασιλέα τοῦ αἰῶνος, ὃς ἠτοίμασεν ἀνθρώποις τὰ τοιαῦτα δικαίος καὶ αὐτὰ ἐκτίσεν καὶ εἶπεν δοῦναι αὐτοῖς*. Das syrische Äquivalent zu *ἐπαγγελία* ist *mwłkn'*, so in Syr Bar 57, 2: »... und die Verheißung des zukünftigen Lebens wurde gepflanzt«; dasselbe syr Wort wird auch für Gal 4, 22 syr sin verwandt. Syr Bar 46, 6: Denn wenn ihr dies tut, (sc. einzig dem Gesetz zu gehorchen), werden die Verheißungen zu euch kommen, die ich euch vorher gesagt habe (Verheißung hier = *sbr'* = Hoffnung); das Verb *mlk* = versprechen wird wieder verwendet in Syr Bar 14, 13 (Die Gerechten ...) harren darauf, die Welt zu empfangen, die du ihnen verheißest hast; ebenso in 21, 55 (V. 24: Viele Jahre sind verflossen seit den Tagen Abrahams, Isaaks und Jakobs) ... und jetzt tue eilends deine Herrlichkeit kund und verzögere

1. Was damals dem Abraham vorausverkündet wurde (V. 8), der Segen an alle Völker (V. 8: ἐνευλογηθήσονται; V. 14: ἡ εὐλογία), dieser wird jetzt gegeben.

2. Der durch den Glauben erlangte Segen besteht in der Erfüllung der Verheißung an Abraham, d. h. im Empfang des Geistes. Offenbar wird die Verheißung des Geistes bereits in die Segensankündigung hineininterpretiert.

Auf diese doppelte Weise ist der jetzige Stand der Christen an Gottes Versprechen an Abraham gebunden¹⁰).

Warum erfüllt sich die Eulogia an Abraham erst jetzt und warum nur in Jesus Christus? Und wie ist es zu verstehen, daß sie sich in ihm erfüllt? Auf diese Fragen antworten die Verse 3, 15–29.

V. 15 schafft zunächst den Rahmen, in dem der Schriftbeweis in V. 16 der sich daran anschließenden Erörterung über das Verhältnis von ἐπαγγελία und νόμος dient. Wenn nach V. 15 ein Testament unter Menschen rechtskräftig gemacht ist, kann es nicht mehr ungültig gemacht werden, bis es vollstreckt ist. Niemand kann in der Zwischenzeit Zusatzbedingungen oder Aufhebung verfügen¹¹), sondern unbeirrt zielt das Testament auf den, der als Erbe bestimmt ist. Durch den sich unmittelbar anschließenden Satz V. 16 haben die Verheißungen an Abraham für Paulus den Charakter einer solchen Diatheke. Zwar ist für ihn die Abrahamsverheißung kein Testament, nur der Begriff διαθήκη in LXX Gen 17, 4 verleitete zur Verwendung dieses Bildes. V. 15 wird unmittelbar auf das Verhältnis von νόμος

nicht das von dir Verheißene; ebenso in Syr Bar 51,3: Daß sie annehmen und empfangen können die Welt ohne Tod, die ihnen dann verheißten ist; das Substantiv wird wieder verwendet in 59, 2: Zu jener Zeit erhellte die Leuchte des ewigen Gesetzes alle, die in Finsternis saßen, um den Gläubigen, die Verheißung ihres Lohnes anzukündigen. In Syr Bar ist der Empfang der Verheißung abhängig von der Erfüllung des Gesetzes und stellt den Lohn dafür dar. Inhalt der Verheißung ist die kommende Welt, was im Griech. durch »Ἄον« wiedergegeben sein dürfte.

Einen ähnlichen Begriff von den göttlichen Versprechungen für die Zukunft hat 4 Esra: 7, 119 (Fritzsche 7, 49): o quid fecisti Adam . . . , quid enim nobis prodest, si promissum est nobis immortale tempus, nos vero mortalia opera egimus. et quoniam praedicta est nobis perennis spes, nos vero pessime vani facti sumus. 4, 27: Dieser Aon vermag es ja nicht, die Verheißungen, die den Frommen für die Zukunft gemacht sind (quae in temporibus iustis repromissa sunt), zu ertragen, denn dieser Aon ist voll Trauer und Ungemach. 7, 60: das von mir verheißene Gericht; 5, 40 finem caritatis, quem populo meo promisi. – In den äthiopischen Versionen dieser Texte wird das Verb sfw = versprechen, verheißten gebraucht. In Gen 15, 18 steht das äthiop. z'sfw = verheißten im Zusammenhang mit dem Äquivalent für das griech. διαθήκη, für das kdn gesetzt wird. Bund wird als Verheißung interpretiert! – Den Verheißungsbegriff von 4 Esra und Syr Bar dürfte auch jene oben aus gr. Hen 25, 7 angeführte Stelle haben.

Eine andere Vorstellung liegt jenen zuerst genannten Texten zugrunde. Entweder handelt es sich direkt um die Landverheißung (so in Ant 2, 219; Test Jos 20, 1) oder aber der Begriff wird mit κληρονομία verbunden wie in Ps Sal 12, 8 und in 2 Mkk 2, 17 und bezeichnet eine mehr oder weniger vergeistigte Stufe der Landverheißung (Vgl. Art. κληρονομεῖν in ThWB III, 766–786). »Vergeistigung« bezieht sich auf eine Verlagerung des Erbgutes in die jenseitige oder kommende Welt. (Vgl. ThWB a. a. O., 780). Damit ist aber als Ausgangspunkt für alle ἐπαγγελία im Spätjudentum die Landverheißung festgestellt. Die paulinischen und lukanischen Konzeptionen gehören zu denen, die sich am weitesten von dieser Grundvorstellung entfernt haben.

¹⁰) Freilich darf nicht übersehen werden, daß nach V. 9 auch Abraham schon selbst gesegnet wird, da die Segensankündigung hier eine ganz andere Funktion hat als in V. 14: Dort dient sie der Verknüpfung von Glaube und Segen ganz allgemein, in V. 14 wird sie – unter Weitergeltung von V. 9 – als nun sich erfüllende Verheißung aufgefaßt.

¹¹) Vgl. O. Eger, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen*, in: Zeitschr. f. ntl. Wiss. 18 (1917) 84 ff; Vgl. dazu Evangelium Veritatis f X p 20, 15–20 (ed. M. Malinine u. a.; Zürich 1956): »Wie, solange ein Testament (διαθήκη) nicht geöffnet ist, das Vermögen (οὐσία) des verstorbenen Hausherrn verborgen bleibt, so blieb auch (δέ) das All verborgen, solange der Vater des Alls unsichtbar (ἀόρατος) war, indem er ein einziger in sich ist, aus dem kommen alle Räume«. Wie im Gal dient das Bild des Testaments zur Veranschaulichung des Handelns Gottes; die Verschiedenheiten in der Anwendung bleiben groß genug.

und *ἐπαγγελία* erst angewandt in V. 17. In V. 16 muß zunächst festgestellt werden, wem das Verheißungsgut gilt. Der Ausdruck *διαθήκη* wird hier nicht mehr verwendet! Nur wenn die Verheißungen über die Zeiten hin erst jetzt ihren Erben gefunden haben, ist es sinnvoll, mit ihrem Fortbestehen zu argumentieren, wie V. 17 es tut. Daß die Verheißungen Abraham und seinem Samen gegeben wurden, konnte Paulus etwa aus Gen 13, 15 oder 17, 7 erschließen¹²). Der Singular *τῷ σπέρματι* weist für Paulus darauf hin, daß nur ein einziger der Erbe der Verheißungen sein kann. Nach dem in V. 6–V. 14 Bewiesenen kann nur Christus der sein, an dem die Verheißungen in Erfüllung gehen¹³): Weil er allein vom Fluch losgekauft hat und der Zugang zur Eulogia nur durch ihn ermöglicht ist. Während in V. 8 und 9 noch von einer Mehrzahl der Gesegneten mit Abraham die Rede war, ist, wie V. 16 zeigt, inzwischen jede Heilszusage Gottes, die Abraham gemacht wurde, gänzlich an die Person Christi gebunden worden. Er ist soz. zwischen Abraham und den Völkern eingeschoben worden, da der Segen nur durch seine Vermittlung zu den Völkern gelangen kann. Das zu beweisen, war die Aufgabe von V. 16. Denn nur wenn Jesus der mit dem Segen Gemeinte ist, ist die Unverrückbarkeit der Diatheke von V. 17 ein Mittel zum Beweis für die Erschließung der segensbringenden Rechtfertigung für alle Völker allein durch ihn.

Der Begriff Diatheke wird in V. 17 so verwandt, als sei er gleichen Inhalts wie der in V. 15. Statt *κεκυρωμένην* heißt es hier *προκεκυρωμένην*, vermutlich im Kontrast zum *μετά* vor der Angabe der 430 Jahre. Das Gesetz kam nach der Diatheke und konnte sie daher nicht aufheben oder ergänzen, weil es später gegeben ist und zu einer Zeit, als der eine, dem die Diatheke galt, noch nicht da war.

Die Alternative in V. 18 kann Paulus aufstellen wegen der unverrückbaren Gültigkeit der Diatheke: Deshalb kann es keine Verbindung zwischen *νόμος* und *ἐπαγγελία* geben. Es sind fremde Größen, und wenn das Erbe durch die eine käme, könnte es durch die andere nicht mehr kommen. Die entgegengesetzten Größen sind nicht *νόμος* und *διαθήκη*, denn nur allzuleicht wäre dem zu entgegnen, daß ja auch das Gesetz als *διαθήκη* gegeben wurde. Allerdings wurde der Begriff Diatheke nicht nur wegen des als Vergleichsbild brauchbaren Testamentes eingeführt, sondern, wie V. 18 zeigt, auch wegen des Begriffes *κληρονομία*. Dieser Begriff ist im Spätjudentum dem Sinne nach ein Korrelatbegriff zu *ἐπαγγελία* und hat zunächst nichts mit einem Testament zu tun¹⁴). Die nach griech. Sprachgebrauch allerdings naheliegende Verknüpfung mit *διαθήκη* hat offenbar Paulus zum erstenmal vorgenommen. – Das Verb *κεχώρισται* ist gleichzeitig eine Anspielung auf den Ausschluß des Weges der Werke^{14a}) im Zusammenhang der Verheißung.

¹² Gen 13, 15 *ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν . . . σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματι σου.*

Gen 17, 7 *καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σου . . .*

¹³) Der Begriff *σπέρμα* war in V. 7 vermieden worden. Dort hieß es nur *υἱοὶ Ἀβρ.* Damit entfällt auch die sonst naheliegende Notwendigkeit, über die Abrahamssohnschaft Christi selbst nachzudenken (Vgl. aber S. 70 Anm. 44).

¹⁴) Vgl. Art *κληρονόμος*, in: ThWB III, 766–786, 777 (über *κληρονομία* in der LXX:) »Der Begriff des Erbes, der für das Griechische grundlegend ist, ist, wie auch bei *nhlh*, nicht der entscheidende Punkt. Das ist nicht nur deshalb, weil der Gesichtspunkt des Erbens im AT nur da auftritt, wo es sich um Stammes- bzw Familienbesitz nach der Landnahme handelt, sondern auch darum, weil LXX schon in den Erzvätergeschichten reichlich *κληρονομεῖν* – meist als Übersetzung von *yrš* – gebraucht. zB Gn 15, 7 . . . Die Einnahme des Landes ist das *κληρονομεῖν*.« Besonders wird das Moment des dauernden Besitzes hervorgehoben.

^{14a}) Freilich sind für Paulus Werke immer nur im Zusammenhang mit dem Gesetz denkbar. Weil diese Kombination für ihn außer Frage steht, kann er andererseits für das Abrahambeispiel, obwohl es damals noch kein Gesetz gab, ohne Bedenken einfach vom Weg der Werke handeln.

Das den Christen jetzt durch Christus vermittelte Heil nahm darin seinen Anfang, daß Gott Abraham durch die Verheißung seine Gunst erwies. – Die Verse 13–14a hatten gezeigt, daß Christus allein uns von dem den Segen hindernden Fluch losgekauft hat. Umgekehrt zeigen die Verse 14b–18, daß auf Christus allein die Abraham gegebenen Verheißungen hinzielen. In beiden Argumentationsreihen spielt das Gesetz eine wichtige Rolle. Nach V. 13–14a ist Christus das Eintauschobjekt gegen den Fluch des Gesetzes, so daß dessen Fluch uns jetzt nicht mehr trifft. Nach V. 14b–18 ist andererseits das Gesetz auch ohne positive Beziehung zur Verheißung. Erben Abrahams gibt es nicht auf dem Weg des Gesetzes, sondern nur auf dem Weg über die sich erfüllende Verheißung, und, da diese in Jesus zu ihrem Ziel kommt, nur im Glauben an ihn.

In V. 19–V. 25 wird die Frage nach dem Gesetz noch einmal ausdrücklich gestellt. Welche Funktion hat oder hatte es überhaupt angesichts der nur in Christus und durch den Glauben erlangbaren Verheißung? Die Antwort ist: Das Gesetz ist für die Zwischenzeit gedacht gewesen, für die Zeit vom Festmachen der Diatheke bis zum Kommen des Erben. In V. 19b wird wohl die Gesetzgebung am Sinai = Moses-Diatheke (διαταγείς) verglichen mit der Abraham-Diatheke. Das Gesetz wurde durch viele Engel und unter Verwendung eines Mittlers verordnet. Da nun mehrere Verordnende waren, bedurften sie eines zusammenfassenden Vermittlers, des Moses. Die Existenz eines solchen Mittlers korrespondiert also unmittelbar der Tatsache, daß das Gesetz nicht von Gott selbst direkt, sondern nur durch Engel verkündet wurde. Bei der Abraham-Diatheke wird von einem solchen Mittler nichts berichtet, sondern der eine Gott selbst gab sie unmittelbar dem Abraham. – Die Tatsache, daß es beim Gesetz eines Mittlers bedurfte, weist also darauf hin, daß dieses nicht unmittelbar von Gott stammt. – Bei einem solchen Verständnis dieses Satzes scheint auch dessen Notwendigkeit im Zusammenhang gerechtfertigt zu sein. Das Gesetz hat nicht einen gleichwertigen Ursprung wie die Verheißung: weil es nur mittelbar von Gott ist¹⁵⁾ (oder überhaupt nur von Engeln? Vgl. aber *διὰ* vor *ἀγγέλων*, nicht *ὑπό!*), kann es von seinem Ursprung her schon gar nicht als Konkurrenzgröße zur Verheißung aufgefaßt werden. Es hat nicht nur zeitlich (V. 19a – die Verheißung wurde ja früher gegeben als das Gesetz. Ohne diese Voraussetzung wäre die ganze Argumentation schon ab V. 15 nicht denkbar!), sondern auch ursprungsmäßig eine sekundäre Stellung gegenüber den Verheißungen. V. 21 verschärft nun die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Verheißungen. Daß das Gesetz »gegen« die Verheißungen sei, wird abgelehnt. Dieser Einwand war aber auf Grund von V. 20 möglich. V. 21b stellt die Bedingung dar, unter der das Gesetz der Abraham gegebenen Verheißung wirklich konkurrieren könnte. Das wäre dann der Fall, wenn das Gesetz mit lebendigmachender Kraft ausgerüstet wäre. Die Verse 22–25 betonen demgegenüber die Eigenschaften, die das Gesetz wirklich hat. Mithin ist in V. 21 für die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Verheißung zu den Argumenten, daß es zeitlich nach der Diatheke und von seinem Ursprung her sekundär ist, das neue Argument hinzugekommen, daß es nicht Leben geben kann und daher nie der Verheißung den Rang ablaufen konnte. – Man könnte V. 21 auch auf dem Hintergrund von V. 12 verstehen: Gerechtigkeit kann deshalb nicht aus dem Gesetz kommen, weil nur der, der es tut, leben wird. Da es aber niemand (ganz) tun kann, kann niemand durch sein Tun das Leben

¹⁵⁾ Zu anderen Lösungsversuchen vgl. die Komm. G. Klein II, 154, ist der Meinung, die Engel dienen hier nicht als bloße Vermittlungsinstanz, vielmehr solle der göttliche Ursprung des Gesetzes direkt bestritten und dieses als widergöttliche Potenz ausgewiesen werden. Dazu beruft er sich auch auf 4, 3. Unvereinbar mit dieser Deutung ist doch aber wohl Röm 7, 12. 14.

erreichen, das das Gesetz von sich aus, d. h. unabhängig von Werken, nie geben könnte. Wäre ein solches Gesetz gegeben, das Werke zum Erreichen des Lebens ausschliesse und von sich aus den unter ihm Stehenden Leben gäbe – dann wäre ein solches Gesetz in der Tat gegen die Verheißung, da es dasselbe zu geben beanspruchte wie diese selbst. Angesichts der faktischen menschlichen Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen und angesichts dessen eigener Unfähigkeit, lebendig zu machen, gibt es unter dem Gesetz keine Gerechtigkeit.

Die Verse 22–29 stellen noch einmal unter veränderten Aspekten das in V. 10–14 Behandelte dar. – V. 22 schließt sich gut an unsere Deutung von V. 21 an: Weil alle das Gesetz nicht erfüllt haben, sind alle schuldig geworden. Es schließt alle zusammen unter der Schuld. Dadurch ermöglichte es, so ist rückschauend zu sagen, den Glauben an Jesus, weil dieser Glaube darin besteht, daß Jesus von der Sünde losgekauft hat. Das setzte also die Sünde voraus. Insofern war die Sünde notwendig, damit man jetzt glauben kann. Durch das Dasein des Gesetzes wurde die Sünde, dadurch aber das Glauben aller an den vom Fluch der Sünde Loskaufenden erst ermöglicht. Diesen an Jesus Glaubenden kann dann auch die Verheißung gegeben werden, denn deren Erlangung setzt ja – nach V. 7 – Glauben voraus. Auf diesem Wege hat das Gesetz indirekt die Erfüllung der Verheißung ermöglicht; indirekt, d. h. durch das Dazukommen von Jesus Christus. – Unter dem Bilde der Schutzhaft führt V. 23 den Gedanken von V. 22 weiter: Dadurch, daß es uns alle als schuldig erweist, schließt das Gesetz die Menschen in der Einheit ihres Sünderseins zusammen, einigt sie darin und führt sie so auf Christus zu. Nur wenn vorher alle unter dem Fluch geeint zusammengehalten werden, kann Jesus für alle Anlaß des Glaubens werden. So gibt das Gesetz dem, was vor Christus ist, Einheit und Zusammenhalt und führt alle, verbunden und belastet mit Fluch, auf Christus hin (V. 24), auf den einen, im Glauben an den man gerechtfertigt wird (V. 24b). Diese Funktion des Gesetzes hört auf mit dem Erscheinen der Heilsordnung *πίστις*. Denn darauf war die Verfluchung der Sünder gerichtet. Nun ist der Heilsweg der Pistis der alleinige, der den Weg des Gesetzes ausschließt.

Die Verse 26–29 mühen sich um eine Klärung jener Frage, wie das Freisein der Vielen von der Sünde sich zu der Befreiung von der Sünde durch Jesus verhält, oder, im Blick auf die Erfüllung der Verheißung formuliert, in welchem Verhältnis das dem Abraham verheißene Gesegnetwerden der Völker dazu steht, daß doch nur ein einziger, Jesus Christus, der Erbe aller Verheißung ist. Durch V. 16 war die Erlangung der Verheißung an Abraham an die Person Jesu gebunden worden. Wie kann man nun über ihn in den Besitz dieser Verheißung gelangen? Die Antwort war bisher gewesen: durch den Glauben (V. 14. 22. 23. 24. 25). Obwohl die Verheißungen nur ihm gelten, kann man durch den Glauben an ihn doch sie auch selbst erlangen. Denn durch den Glauben wurde man ja Kind Abrahams. Diese Vorstellungen decken sich in der Tat nicht ganz, und sie müssen dem Apostel wohl ebenfalls als nicht ganz einsichtig erschienen sein. Wenn die Verheißungen allein auf Christus zielen, wie kommen dann auch andere in deren Besitz? Wie verhält sich das Gesegnetwerden zum Glauben? War nicht nach V. 14 mit dem Gesegnetwerden auch der Empfang der Verheißungsgabe verbunden? Wegen dieser Schwierigkeiten, die eine Vermittlung der Verheißung nur über Jesus Christus mit sich bringen mußte, insbesondere auf Grund der viel weiteren Definition von V. 7, wurden die Verse 26–29 gebildet: Durch den Glauben an Jesus Christus sind alle in einem ganz bestimmten Sinne dasselbe geworden wie er auch: *υιοι θεου*. Die Begründung wird mit einer besonderen Deutung der Taufe gegeben: erstens haben in der Taufe alle ihn »angezogen«, und zweitens sind alle so »einer« geworden. Durch das

Ihn-wie-ein-Kleid-Anziehen wird das Problem der Applikation überhaupt geklärt, durch die Aussage, daß jetzt alle einer in ihm, dem einen, sind, die drängende Frage nach dem Verhältnis des einen Erben zu den vielen Erben beantwortet. Wenn die Angeredeten auf diese Weise Christus gehören (V. 29), sind sie durch ihn der Same Abrahams, dem alle Verheißungen gelten. Der Same ist Christus, und dieser werden die Christen durch ihr Sein in Christus, das durch die Taufe begründet ist. Weil nur Jesus zuerst Empfänger der Verheißung ist, wird jetzt die Taufe notwendig, damit auch andere dies werden. Glaube und Taufe müßten sehr eng zusammengesehen werden, wenn der Glaube hier nicht hinter der Taufe zurücktreten soll.

Die Konstruktion des Christus-Angezogenhabens und des Einsseins mit ihm durch die Taufe ist nur ein Mittel, um zu erweisen, daß nur durch ihn die Verheißungen Abrahams erfüllt und vermittelt werden können. Die Zusage der Abrahamskindschaft nur auf Grund von Glauben bleibt bestehen. Aber wegen des Gesetzes und der dadurch bedingten Lage aller Menschen ist jetzt Abrahamskindschaft nurmehr möglich durch den Glauben an den, der vom Fluch des Gesetzes befreite. Insofern ist die Aussage von V. 7 durch die dann folgende Darstellung der Heilsgeschichte nach Abraham modifiziert worden. Dadurch ist auch der Glaube an Jesus Christus von ganz anderer Art als der Glaube Abrahams, dies etwa im Gegensatz zu Röm 4. Dort ist der Glaube Abrahams dem der Christen wirklich inhaltlich ähnlich, hier nur in seiner Funktion. Dafür wird für Röm 4 die Verknüpfung des Glaubens mit dem Heilswerk Christi erst mit 5, 1–2 vorgenommen, während diese im Gal von Grund auf vorhanden ist. Das Interesse von Gal 3 haftet nicht am Glauben Abrahams, sondern in V. 6–V. 9 an der Verknüpfung von Glauben und Segen und im Zusammenhang mit dem durch die Erlösung Christi positiv Gewonnenen an der Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung, die vom Jetzt her als *επαγγελία πνεύματος* inhaltlich gefüllt wird und die über die Zeit des Gesetzes hinweg in Christus und in den Christen in ihm ihre Empfänger findet.

Das Erstaunlichste ist, daß (nach diesem Text) der gesamte Inhalt des Heils für die Christen nichts anderes ist als die Abraham gegebene Verheißung. Der Tod Christi hat nur eine Funktion in der Beschaffung und Zugänglichmachung dieses Gutes, das sich selbst aber inhaltlich keineswegs gewandelt hat. Darin beruht ja die Festigkeit der Verheißung. An Abraham ist das Heil der Christen insofern unumgänglich gebunden, als es ihm allein und zuerst inhaltlich verkündet wird und mit ihm beginnt. Daher ist Kindschaft zu ihm »heils«-notwendig, denn nur in dieser gibt es überhaupt das Heil. – Doch wird nirgendwo bei Paulus so stark wie hier in Gal 3 die Rolle Jesu Christi in der Vermittlung dieser Kindschaft betont.

Abraham ist als Empfänger der Verheißung Vater der an Christus Glaubenden. Über seine leibliche Vaterschaft wird nicht reflektiert. Die Frage, welche Rolle die Juden in der Zeit zwischen Abraham und den Christen spielen, kann daher nicht aus diesem Kapitel beantwortet werden. Diese Frage dürfte am ehesten doch aus Röm 9–11 zu beantworten sein, denn hier ist die Frage nach den Juden selbst gestellt. In Gal 3 geht es nur um die Frage Glaube-Gesetz. Deshalb wird das Gesetz in V. 23 nicht (nur) als Institution der Juden betrachtet; deshalb wird in V. 28 gesagt »nicht mehr Jude, noch Grieche«, ohne daß vorher über die Stellung der Juden reflektiert worden wäre. Die Verheißung aus Abrahamskindschaft gehört allen Völkern, auch den Juden. Die Abfolge in der Heilsgeschichte ist nicht personal gedacht als »Abraham-Juden-Christen«, sondern eher »sachlich«: »Verheißung-Gesetz-Christus-Verheißung«. Diese Folge ist aus dem Grundansatz dieses Kapitels entwickelt: Daß die Verfluchung Christi am Kreuz in Beziehung steht

zur Verfluchung unter dem Gesetz. – Auch der V. 3, 7 dient nicht der Destruktion leiblicher Abrahamssohnschaft. Daher kann es Paulus nicht um eine »geschichtssprengende Struktur der Abrahamssohnschaft aus dem Glauben« gehen (Klein, II 150), die sich darin äußere, daß ja der Segensempfang Abrahams und der Heiden gleichzeitig vorgestellt sei. Mit Methoden rabbinischer Schrifterklärung beweist Paulus hier nur die Zusammengehörigkeit von Segen und Glauben. Für diese Kombination war ihm der tatsächliche Verlauf der Geschichte höchstens etwas hinderlich, deshalb mußte er das $\pi\alpha\rho\sigma$ - einführen! – Ist schließlich die Frage nach dem Verhältnis Israel-Schrift aufgeworfen, so wird man immer beachten müssen, daß die Schrift nie isoliert ein Kontinuum darstellen könnte, sondern an die Trägerschaft durch Israel gebunden ist, so daß dieses Volk für Paulus zumindest durch den Besitz der Schrift Gottes Heilshandeln am Ende schon immer bezeugte¹⁶).

Die Empfänger der Abrahamsverheißung sind frei vom Gesetz (Gal 4, 21–31)

Mit Hilfe der Hagar-Sara-Geschichte soll bewiesen werden, daß die Christen wegen des Besitzes der Verheißung frei vom Gesetz sind. Nicht die Freiheit vom Gesetz allein ist das Thema, sondern deren Verbindung mit dem Erbe auf Grund der Verheißung. Deren Besitz ist auf Grund des Empfanges des Pneumas außer Frage.

Gegen die so frei gewordenen aber spricht das Gesetz selbst, wenn sie sich unter es stellen. Der Schriftbeweis wird geführt mit Hilfe der Gleichsetzungen »Magd / Sinai-Diatheke / jetziges Jerusalem / $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\alpha$ Geborene« und »Freie / oberes Jerusalem / Kinder der Verheißung«.

Der Name Hagar wird erst in V. 24 erwähnt, der Name Sara überhaupt nicht. Von Anfang an fungieren sie nur als die Magd und die Freie. Das Wort $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$ begegnet in der Gen-Geschichte nicht; wohl aber wird Hagar die $\kappa\alpha\iota\delta\iota\sigma\kappa\eta$ Saras genannt (Gen 16, 1–8; 21, 10–13). $\Delta\omicron\upsilon\lambda\eta$ wird sie nie genannt. Der Gegensatz $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$ ist aber wie zu $\delta\omicron\upsilon\lambda\eta$ gebildet. Er ist überhaupt gebildet worden, weil dieses Gegensatzpaar für den paulinischen Beweis notwendig ist. Da auch weder der Begriff $\sigma\acute{\alpha}\rho\grave{\alpha}$ noch $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ in Gen begegnen, ist auch dieser Gegensatz hier von Paulus eingetragen worden. In V. 24 wird bereits zu $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$ der Gegenbegriff $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ gebildet. Schon nach V. 23 ist die Verheißung an die Freie gebunden: Dieses Begründetsein der Mutterschaft in der Verheißung wird in V. 28 wieder aufgenommen. Die Freiheit der Christen vom Gesetz wird darin begründet, daß sie als Kinder der Freien, also Saras, gelten dürfen. Dem steht zunächst als nahezu unüberwindliche Schwierigkeit entgegen, daß diese Christen nicht leiblich mit Sara verwandt sind, vielmehr gerade die unter dem Gesetz stehenden Juden in der Schrift nachweisen konnten, daß sie Kinder Saras seien. Paulus weiß, im Folgenden diese Schwierigkeiten zu umgehen. Trotzdem bleibt die Frage, warum er sich ihnen überhaupt aussetzt, wenn er doch nur beweisen will, daß die Christen frei vom Gesetz sind? Die Antwort ist: Es geht nicht nur einfach um Freiheit vom Gesetz, sondern darum, daß sie als Kinder der Verheißung und Erben nach Ausweis der Schrift frei vom Gesetz sein müssen; es geht also um das Verhältnis der Abrahamskinderschaft der Christen zum Gesetz. Dazu ist aber die Abrahams-

¹⁶) G. Klein betrachtet die Schrift zu isoliert, wenn er (II, 149) feststellt, »daß das einzige Abraham mit dem heutigen Heilsgeschehen verbindende Kontinuum Wort, und zwar schriftgewordenes Wort ist.« (Vgl. G. Klein III, 681). Weiteres zu dieser Frage unten S. 76 f. 87.

kindschaft die unaufgebbare Voraussetzung, von der her alles andere abzuleiten ist. Maßgebend ist also nicht mehr, wie für die Juden, eine Abstammung von Isaak und eine Trägerschaft der Verheißung aus diesem Grunde, sondern die »Heilslinie« hört hier bei Isaak auf. Das Entscheidende ist, daß er von einer freien Mutter abstammt und daß Mutter und Sohn das Verhältnis von Freiheit und Trägerschaft der Verheißung im Bilde darstellen. Es entsprechen sich dann »ἐλευθέρια / Ἰσαάκ« und »himmlisches Jerusalem / die Christen.« Warum aber sind die τέκνα αὐτῆς die auf diese Weise freien, und wie umgeht Paulus die nicht vorhandene leibliche Abstammung?

Zunächst muß ja eine Verbindung geschaffen werden zwischen der Freiheit Saras und der Freiheit vom Gesetz, bzw. umgekehrt der Knechtschaft Hagar und der Knechtschaft unter dem Gesetz. Denn zur Zeit Abrahams gab es kein Gesetz. Diese Funktion übernimmt die Gleichsetzung Hagar-Sinai. Diese Gleichsetzung ist allegorischer Art und könnte auf einer Etymologie beruhen¹⁷⁾, fußt jedenfalls auf irgendeiner Identität der Worte »Hagar« und »Sinai«. Diese Gleichsetzung ist der wichtigste Stützpfiler in der Argumentation des Paulus, denn hiermit ist die Verbindung zwischen Abrahamgeschichten und Gesetz geschaffen. Der entsprechende Beweis für die Gleichsetzung von Sara und Abrahamdialekt kann nicht geführt werden, es bleibt bei dem μία μὲν in V. 24b. Auch bei dem folgenden Argument mit der Mutterschaft wird der Beweis nur für das eine Glied geführt, für das andere dann das Gegenteil erschlossen. – Die Verbindung von Hagar mit dem jetzigen Jerusalem geschieht so auf höchst kunstvolle Weise: Jerusalem dient dem Gesetz. Damit ist es in der Knechtschaft wie Hagar. Es handelt sich aber nicht nur um zwei ähnliche Knechtschaften, sondern Hagar bedeutet soviel wie Sinai; schon der Name der Unfreien also steht in unmittelbarer Beziehung zum Ursprung des Gesetzes. Durch die Einführung der Mutterschaft Jerusalems und ihre allegorische Verknüpfung mit Hagar ist es Paulus gelungen, die fleischliche Abstammung aus dem Begriff der Mutterschaft auszuschalten. Die Substituierung der beiden Mütter durch die beiden Jerusalem umgeht nicht nur die Schwierigkeit, daß die Christen nicht leiblich mit Abraham verwandt sind, sondern hat die Verbindung zwischen Juden und der Unfreien geschaffen. Da das jetzige Jerusalem unfrei ist, wird entsprechend erschlossen, daß das obere Jerusalem frei ist. Wem das jetzige Jerusalem dient (gemeint ist das Gesetz), wird aber nicht gesagt, denn wem man dient, muß hier ja nicht unmittelbar gezeigt werden: eine solche Angabe hätte auf den Gedanken geführt, daß Hagar ja jemand anderem diene als das jetzige Jerusalem; die Angabe dessen, dem man dient, und auch dieser Schluß, der den Gedanken zerstört hätte, konnte rechtzeitig vermieden werden durch die Hagar-Sinai-Gleichung.¹⁸⁾

¹⁷⁾ Zu den Deutungsversuchen Vgl. Oepke, *Gal 111–113*; Th. Zahn, *Gal 230–235*, *ibid.* zur Art der Allegorie: »Paulus sagt nicht von den Schriftworten, sondern von den Dingen, daß sie noch etwas anderes bedeuten, als was die Worte, in welche die Schrift und er selbst soeben sie gefaßt hat, besagen«. (229). Besonders betont wird auch die Verwandtschaft zwischen Hagar und Sinai dadurch, daß dieser in Arabien liegt, Hagar aber nach Gen 25, 12 ff; Bar 3, 23 Stamm-mutter der arabischen Stämme ist. Zu ἀλληγορεῖν Vgl. ThWB I, 260–264.

¹⁸⁾ E. Lohmeyer, *Diatheke*/Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, Leipzig 1913, 133 fragt, ob gemäß V. 23 nun auch die beiden διαθήκαι κατὰ σάρκα bzw. διὰ τῆς ἐπαγγελίας seien. Er verneint diese Frage mit Recht: »Aber Paulus wagt nicht, die διαθήκη ἀπὸ ὄρους Σινῶ mit diesen Prädikaten zu belegen, er könnte es auch nicht (Anm 3: Denn als διαθήκη ist sie eine göttliche Stiftung, kann also nicht κατὰ σάρκα genannt werden), sondern er gibt nur an, daß ihre Wirkung die war, εἰς δουλείαν γεννᾶν.« (134:) »So liegt in der Art einer jeden διαθήκη, ihrer Bedeutung und Stellung zueinander, ein göttlicher Heilswille zutage«. Das ist auch gegen die Interpretation G. Kleins (II, 154 f.) zu Gal 3, 19 zu sagen.

Daß das obere Jerusalem frei ist, konnte also erschlossen werden. Nur warum ist dieses Jerusalem die Mutter der Christen? Der in V. 26 zum erstenmal wieder auftauchende Bezug auf ἡμεῖς beweist, daß es jetzt um diese Frage geht. Kann man erweisen, daß das freie Jerusalem die Mutter der Christen ist, dann ist unter Voraussetzung des in V. 24 f Bewiesenen eine Beziehung der Christen zu Sara hergestellt. Hier enthüllt sich auch der eigentliche Grund für die Einführung der beiden Jerusalem (denn eine nicht-leibliche Mutterschaft wäre auch gegenüber einer Diatheke ja denkbar). Paulus hatte das irdische Jerusalem eingeführt, weil er beweisen kann, daß nach der Schrift die Christen Kinder des himmlischen Jerusalem sind. Am Anfang stand die Einsicht, daß dem Paar Sara/Hagar für Jerusalem nach der Schrift ein Paar Sterile / einen Mann Habende entspricht. Die Konsequenz ist zwar, daß Hagar jetzt der den Mann Habenden gleichgesetzt wird, was Paulus aber unterschlägt. Vor der Einführung dieses Paares mußte aber eine zweite Mutterschaftsbeziehung eingeführt werden: die Mutterschaft Jerusalems gegenüber denen, die dem Gesetz dienen. Der Anknüpfungspunkt ist die Sterilität Saras und die des einen Jerusalem nach V. 27 = Is. 54, 1. Weil beide, d. h. Sara und dieses Jerusalem, steril genannt werden, kann dem anderen Jerusalem, das hier ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα genannt wird, nur das jetzige Jerusalem entsprechen. Und umgekehrt gilt: Die Schrift selbst kennt Jerusalem als Sterile und Jerusalem als Verheiratete. Die Analogie zu Sara und Hagar liegt wegen des ersten Gliedes auf der Hand. Da nun aber schon die Gleichung Hagar-Jetziges Jerusalem besteht, kann das der Sara entsprechende Jerusalem nur das himmlische sein. So ist die Beziehung Hagars zum irdischen, jetzigen Jerusalem ausgenutzt worden, um mit Hilfe der Schrift eine Verbindung Saras mit dem himmlischen Jerusalem herzustellen, damit aber auch mit dessen Kindern, den Christen. Es gibt ein Jerusalem, das steril genannt wird; daß es das himmlische Jerusalem ist, ist nur unter Voraussetzung von V. 25 denkbar: nur weil Hagar bereits dem irdischen Jerusalem korrespondiert.

Durch die Verbindung von Jes 54, 1 mit dem Ergebnis der Hagar-Sinai-jetziges Jerusalem-Kombination ist der Zusammenhang zwischen Sara, dem himmlischen Jerusalem und den Christen hergestellt. Daher stellt V. 26b das Ergebnis voran. Is 54, 1 ist auch im Urtext von Jerusalem gemeint, und Paulus hat dies offenbar gewußt¹⁹⁾. Wegen der στείρα und der ihr korrespondierten ἔχουσα τὸν ἄνδρα wurde Is 54, 1 eingeführt; eine noch weitergehende Allegorisierung der Einzelzüge dieser Stelle, etwa in dem Sinne, daß οὐ τίκτουσα auf das Nicht-Vorhandensein von freien Kindern zur Zeit des Gesetzes deute, wie G. Klein²⁰⁾ es tut, liegt gänzlich außerhalb der Gedankenführung des Zusammenhangs. Man müßte überdies erklären, warum Paulus sich nicht daran stört, daß in der zweiten Hälfte des Zitates der Ursprung der Kinderlosigkeit ein ganz anderer geworden ist, weil er im ἔρημος-Sein begründet ist, ferner was es bedeuten solle, daß das jetzige Jerusalem »einen Mann hat« usw. Die Konstruktion ist vielmehr auf στείρα und dem Ergebnis von V. 25 aufgebaut.

¹⁹⁾ Ohne diese Voraussetzung auch beim Leser machen zu können, wäre die Wahl dieser Schriftstelle unverständlich gewesen. – Vgl. auch dazu ThWB VII, Art Σιών, 291–338 (336:) »Indem Paulus aber dem jetzigen nicht ein zukünftiges, sondern das obere Jerusalem gegenüberstellt, macht er durch seine Beweisführung deutlich, daß das eschatologische Heil nicht mehr von einer unbestimmten Zukunft erwartet wird, sondern gegenwärtig angebrochen ist«. – Jes 54, 1 wird öfter auf Zion bezogen, so auch im Targ. Onk. Jes 54, 1, wo »Jerusalem« eingefügt wird (Oepke, Gal 225).

²⁰⁾ G. Klein, II, 161: »... so kann die Anspielung auf die »Unfruchtbare, die nicht gebiert bzw auf die »Einsame« nur besagen, daß dieser in vorchristlicher Zeit keine Kinder zugewachsen waren, vielmehr ganz Israel der νῦν Ἰερουσαλήμ angehörte«.

Die Verse 24–27 hatten dem Nachweis der Freiheit oder Knechtschaft der beiden sich korrespondierenden Mütter der Juden und Christen gedient. Die Verse 28–30 reflektieren über die Weise des Kindwerdens der Christen in Beziehung zu Sara und der Juden in Beziehung zur Hagar. So wird in V. 28 nun V. 23 wieder aufgenommen und auf die Christen bezogen. Schon dort war die Verheißung an die Freie gebunden, derart, daß wegen der Verheißung der Sohn geboren wurde. Für V. 28 sagt dies: Die Freiheit vom Gesetz ist keine nutzlose, sondern sie ist die Freiheit der Verheißungsträger. Was also vom Verhältnis Sara-Isaak galt, gilt jetzt nach allem auch vom Verhältnis Himmlisches Jerusalem-Christen. Welche Bedeutung hat das Wort *ἐπαγγελία* jetzt? Daß es sich bei den beiden Mutterschaften nur um eine bloße Analogie handelte, war ja schon durch die Hagar-Sinai-Gleichung ausgeschlossen worden. Auch die Verwendung von *κληρονομεῖν* in V. 30 scheint vorauszusetzen, daß es sich um dasselbe Erbe handelt.

Allerdings darf man die geschichtliche Differenz nicht übersehen, die gerade durch *κατά* in V. 28 und durch *ὡπερ τότε – οὕτως καὶ νῦν* in V. 29 betont wird. *κληρονομεῖν* und *ἐπαγγελία* sind also das damalige Geschehen und auch die jetzige Kindschaft umspannende Kategorien. Diese werden dadurch inhaltlich sehr weit, weil die Art der Geburt Isaaks von der der Christen sehr verschieden ist. Der Weg, auf dem Isaak geboren wurde, ist der gleiche wie der, auf dem die Christen Kinder des himmlischen Jerusalem werden. Der Gegensatz zu diesem Weg ist *κατὰ σάρκα* (V. 23, 29); ebenso dürften hier *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* und *κατὰ πνεῦμα* (V. 23, 29) identisch sein. Vor dem letzteren hat *ἐπαγγελία* den Vorzug der heilsgeschichtlichen Fundierung in der Bindung an die Person Abrahams. *ἐπαγγελία* ist die Weise, in der der Heilsweg *κατὰ πνεῦμα* gegenüber dem Gesetz in der Geschichte Israels sichtbar wurde. Da V. 31 mit *διό* schließt, haben die Verse 29–30 Beweisstruktur. Die Verfolgung der Christen durch die Juden ist vorgebildet in der Verfolgung Isaaks durch Ismael. Diese Verfolgung ist in erster Linie als Kampf um das Erbe zu denken²¹). Jedenfalls aber handelt es sich nicht um einen Trost für verfolgte Christen, sondern die Tatsache, daß die Christen die Verfolgten sind, ist ein neuer Beweis dafür, daß sie Söhne der Freien sind. Ebenso ist ein Beweis dafür, daß die Christen jetzt im Besitz des Erbes sind (oder bald sein werden). Denn wie damals kann nur einer Erbe sein, der andere aber wird verstoßen²²). Die Unfreien möchten allein Erbe sein, aber schon damals wird ihre Verstoßung verkündet. Weil sie das Pneuma empfangen haben, sind die Christen in der sicheren Anwartschaft des Erbes. Aus alledem kann nur folgen, daß die Christen allein Söhne der Freien sind. – So sind also zu dem Beweis der Freiheit der Mütter von oben zwei diesen untergeordnete Beweise hinzugekommen. Weil die Christen die sind, die verfolgt werden und die das Erbe haben, gehören sie auf die Seite der Freien. Die Begriffe *παιδίσκη* und *ἐλευθέρα* in V. 31 sind unaufhebbar doppeldeutig: sie beziehen sich sowohl auf die Kindschaft gegenüber den beiden Jerusalem als auch auf die gegenüber den beiden Frauen Abrahams.

Die zeitliche Differenz zwischen Abraham und den Christen wird keineswegs außer acht gelassen. Das zeigt gerade die Einfügung des Wortes *ἀλληγορούμενα*

²¹) In dem Wort *mshq* in Gen 21, 9 wurde eine Anspielung auf die feindselige Haltung des Ismael erblickt (Vgl. A. Oepke, Gal 114). Meist wird in diesem Vers eine direkte Anspielung auf die Verfolgung der Christen durch die Synagoge gesehen.

²²) Vgl. H. Schlier, *Gal* 227: »Das, was die Schrift damals in dem Wort der Sara vorbildete, vollzieht sich jetzt. Denn eben jetzt verläßt die Magd und ihr Sohn das Haus und damit das Erbe Abrahams und nimmt die Freie und ihre Kinder . . . das Erbe im Geiste in Empfang.«

Es ist zu beachten, daß nach Gen 21, 10 Sara diese Worte zu Abraham spricht, Paulus sie hier aber so auffaßt, als seien sie von Gott zu Sara oder Abraham gesprochen.

statt eines bloßen αὐται εἰσίν; das zeigt das »vorsichtige« συστοιχεῖν, das man am besten mit »entsprechen« übersetzt, ferner auch die Unterscheidungen in V. 28 und V. 29.

Auch in Gal 4 wird nicht darüber nachgedacht, welche Rolle die Geschichte Israels für die Christen spielt; wohl aber wird anhand der Geschichte Israels das Verhältnis von Verheißung und Gesetz erläutert, also ein mehr »dogmatisches« Problem im Sinne des Verhältnisses von zwei Größen zueinander. Daher gibt es nicht »Juden« und »Christen«, sondern nur »die unter dem Gesetz« und »die frei sind vom Gesetz«. Das gilt auch für das Verstoßen nach V. 30. – Daß alle Verheißung unverbrüchlich an Abrahamskindschaft gebunden ist, wurde bereits gesagt. Zu zeigen, daß diese untrennbar mit der Freiheit vom Gesetz verbunden ist, war das Anliegen dieser Kapitels.

Juden und Heiden als Same Abrahams (Röm 4)

Die Funktion von Röm 4 ist mit der Bezeichnung »erweiterter und erläuternder Schriftbeweis zu Röm 3, 21–31« zwar vorläufig, aber doch nur sehr unzureichend beschrieben. Denn wie in Gal 3 bedeutet die historische Legitimation durch die heilsgeschichtliche Fundierung auch inhaltliche Weiterführung und Erweiterung des Horizontes. – Das Anliegen dieses Kapitels wird bereits im Thema des Röm in 1, 16. 17 genannt: Daß der von Gott jetzt ermöglichte Heilsweg derselbe ist für alle Menschen, für Juden und Heiden: der Weg des Glaubens ist für alle ein einziger.

Entscheidende und bisher unbeachtete Prämissen zum Verständnis von Röm 4 sind die Verse 2, 25–29. Sie belehren uns, daß wir im Blick auf Kap 4 die Frage nicht zuerst nach dem Verhältnis Gesetz-Glaube zu stellen haben, sondern nach der Rolle der Beschneidung. In 2, 25–29 ist der Nutzen der Beschneidung eine Funktion der Erfüllung des Gesetzes. Gesetz und Beschneidung stehen keineswegs als zwei unabhängige, den Juden verliehene Güter nebeneinander, sondern ob die Beschneidung sinnvoll ist, ist allein abhängig davon, ob man vorher das Gesetz erfüllt hat. Nach 2, 13 aber hätte eine Erfüllung des Gesetzes die Rechtfertigung gebracht. Daher wird also die Beschneidung als Zeichen der erwählten Besonderheit der Juden abhängig gemacht von der vorher erworbenen Gerechtigkeit. Dieser gleiche Gedanke ist der Grundansatz des Abraham-Beispiels in Röm 4. Die Verse 2, 26–29 führen auf dieser so gewonnenen Basis unter dem Aspekt des Gesetzes bereits so soz. ein »Gegenbild« zu Röm 4 aus: Wenn das Gesetz wirklich erfüllt wird, dann wird jeder, der dies allein Entscheidende tut, zu den Juden als dem auserwählten Volk gerechnet werden²³). Die »Beschneidung des Herzens im Geiste« als radikal verinnerlichte Beschneidung im Sinne der prophetischen Predigt ist in der Tat ein Konkurrenzweg zur Gewinnung der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Die Beschneidung des Herzens ist nichts anderes als die vollständige Erfüllung des Gesetzes mit dem Herzen. Dies zu tun konstituiert den wahren Juden, der nach Gottes Maßstab vor Gott gerechtfertigt ist. Man könnte sogar sagen: Der Begriff der wahren Abrahamskindschaft wird von 2, 28 vorbereitet. Einzige Bedingung für dieses Darinsein im Volk der Erwählung ist das Halten des Gesetzes. Daher könn-

²³) Das hier verwendete Verb λογίζεσθαι hat seine Entsprechung in Röm 9, 8, wo es ebenfalls die zum Heilsvolk hinzurechnende und dazu auswählende Tätigkeit Gottes bezeichnet; diese Verwendung entspricht der griech. Grundbedeutung des Verbs (Vgl. H.-W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart 1936, 24–35).

ten auch die Heiden dazugerechnet werden (2, 26). Doch dieser Weg ist nur ein möglicher gewesen. Die endgültige Antwort auf diese Erwägungen geben die Verse 3, 19–20: Durch das faktische Nicht-Erfülltwordensein hat sich das Gesetz nur als ein Weg zur Erkenntnis der Sünde erwiesen.

3, 21 setzt dann auch entsprechend ein: Jetzt aber ist die Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz offenbar geworden. – Der durch den Glauben an Jesus Christus eröffnete Weg des Glaubens gilt für Juden und Heiden, denn, so hatte Paulus in 3, 10–20 mit Hilfe der Schrift dargelegt, beide sind Sünder geworden (3, 9).

Das »Juden und Heiden, alle« (Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας) aus 3, 9 wird mit πάντας τοὺς πιστεύοντας in V. 22b wiederaufgenommen, ferner im πάντες γὰρ ἡμᾶρτον von V. 23a und mit dem καὶ ἔθνῶν von V. 29. – Der erwiesenen Gemeinsamkeit des Sünderseins beider entspricht der gemeinsame Weg zum Heil, und zwar der durch den Glauben²⁴⁾. Das heißt aber: Ohne Verdienst (V. 24), durch Gnade (V. 24), nicht durch das Gesetz der Werke, sondern das des Glaubens. – Ab V. 22 wird dem bisher geltenden Heilsweg der Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes gegenübergestellt der Weg der Gerechtigkeit aus dem Glauben, und zwar an Jesus Christus. Diese nicht zu überschätzende Neuerung – die Ersetzung der Funktion des Gesetzes durch den Glauben an Jesus Christus – wird bereits in V. 21 als aus Gesetz und Propheten erweisbar angekündigt²⁵⁾. Die Ablösung des Weges der Werke des Gesetzes durch den Glauben an Jesus Christus entspricht der Tatsache, daß Gott nicht nur der Gott der Juden, sondern der Gott aller ist (V. 29). Denn für Juden und Heiden gibt es, da beide schuldig wurden, jetzt nur noch den einen gleichen Weg des Glaubens. – Das Hinzugerechnetwerden der Gerechten zum Volk Israel von 2, 27 hat Paulus hier aus dem Auge verloren, die Frage ist hier nur auf die grundsätzliche Gleichheit des Weges für beide gerichtet. Das Stück 1, 18–3, 20 hatte das Sündersein beider bewiesen; dem entspricht in 3, 21–4 der Aufweis des gleichen Heilsweges für beide. Beides hat seine letzte Ursache darin, daß Gott der eine für beide ist (3, 29). Die enge Verbundenheit der beiden Themen Juden-Heiden und Glaube-Werke des Gesetzes behandeln die Verse 27–31. – Angesichts der jetzt offenbaren Gerechtigkeit aus dem Glauben stellt sich die Frage nach der Rolle des Gesetzes von selbst. Inwiefern wird das Gesetz durch den Glauben bestätigt und nicht etwa aufgehoben? – Eine Hilfe zum Verständnis von V. 31 dürfte V. 27 geben: Durch den Glauben an Jesus Christus ist der Weg der Werke des Gesetzes ausgeschlossen, in der Formulierung von V. 27: Das Gesetz »von Werken«, d. h. insofern es in Werken erfüllt sein könnte, entfällt als Grund zum Rühmen. Denn es wurde ja nicht erfüllt. Das Rühmen ist jetzt vielmehr ausgeschlossen durch das im Glauben erfüllte Gesetz: Die Gerechtigkeit als das Ziel des zu erfüllenden Gesetzes wird jetzt nicht mehr als durch die Werke des Gesetzes erreichbar angenommen, sondern nur durch den Glauben erreicht. Insofern ist das Gesetz durch den Glauben erfüllt, weil so Gerechtigkeit gekommen ist (Vgl. auch Gal 3, 21). Daher kann man es kurz bezeichnen als das Gesetz des Glaubens im Gegensatz zum Gesetz der

²⁴⁾ 3, 21–31 ist eine erste Ausführung von 1, 16–17 und das eigentliche Kernstück des Briefes.

²⁵⁾ Das Gesetz hat eine positive Funktion: Es bezeugt über seine eigene Dauer hinaus die es selbst überholende Möglichkeit des Weges des Glaubens und der Verheißung. So bleibt das Heil aller Völker an die Juden gebunden, insofern sie ja auch in der Geschichte dieses Volkes, die in der Schrift aufgezeichnet ist, selbst einen Raum haben. Daher zeugt die Schrift gegen jeden Heilsegoismus des Volkes. Die Geschichte der Juden interessiert nicht als zeitloses Paradigma, sondern schon in der Gestalt Abrahams als der von Gott gelegte Anfang des Heiles von Juden und Heiden.

Werke. So wird auch nach V. 31 das Gesetz nicht durch den Glauben zunichte gemacht, sondern als erfüllt »bestätigt«, indem der Glaube dessen Ziel ermöglicht²⁶⁾.

4, 2 nimmt unmittelbar das Thema »Rühmen« aus V. 27 wieder auf. Hätte Abraham die Gerechtigkeit auf dem Weg der Werke erlangt, so hätte er in der Tat einen Grund gehabt, sich zu rühmen²⁷⁾. Allein, die Schrift spricht dagegen, daher könnte ein solches Rühmen nicht vor Gott Bestand haben und nur unwahr sein, denn die Schrift bezeugt, daß Abraham aus Gnade gerechtfertigt wurde (V. 4). An die Stelle Gen 15, 6 (= V. 3) wird der Gegensatz Glaube-Werke von Paulus herangezogen. Der hier genannte Glaube Abrahams schließt nach 3, 21–31 die Werke aus²⁸⁾. In V. 4 wird die entscheidende Voraussetzung für die Verse 5–8 getroffen: Wer sich auf den Weg der Werke begibt, muß gewiß sein, daß nach Verdienst und Schuld aufgerechnet wird. Vom Gesetz ist hier nicht die Rede, denn 1. handelt es sich ja um das Beispiel Abrahams, der vor dem Gesetz liegt, und 2. geht es um die grundsätzliche Frage (nach V. 31), ob das Gesetz aus Glauben oder aus Werken erfüllt wird, d. h. auf welchem der beiden Wege die Gerechtigkeit erlangt wird. Nicht die Frage Glaube-Gesetz wird am Beispiel Abrahams entschieden, sondern: Glaube oder Werke, freilich so, daß dem Gesetz bis zu Jesus Christus hin die Werke zugeordnet sind. Ganz abgesehen vom Gesetz wird an der Gestalt Abrahams das Verhältnis von Glauben und Werken im Verhältnis zur Gerechtigkeit grundsätzlich erörtert.

Die Verse 4–8 beziehen sich freilich auf die Situation unter dem Gesetz: Da die Menschen faktisch Sünder sind und auf dem Weg der Werke nicht zur Gerechtigkeit kommen konnten, was das Gesetz offenbar machte, ist die Gerechtigkeit aus Glauben, die Abraham erlangte, wie die Schrift bezeugt, ein hervorragender Beweis für die Existenz eines anderen Heilsweges, der nicht in das unlösbare Dilemma des Weges der Werke hineinführt. Die Verse 4, 1–8 sind so ein Kommentar der Verse 3, 27–28. Welche Rolle spielt Abraham dabei? In 4, 1 wird er bezeichnet als

²⁶⁾ Anders deutet U. Wilckens, I 120, diese Stelle: »Die Aufrichtung des Gesetzes geschieht offenbar darin, daß »Gesetz und Propheten« die im Christusgeschehen offenkundig gewordene Gottesgerechtigkeit bezeugen«. Die von Wilckens (121) herangezogene Stelle 9, 31 erklärt sich mit unserer Deutung von Röm 3, 31 viel besser. G. Klein, I 425–28 hat die Deutung von U. Wilckens unter Hinweis auf Röm 8, 4 abgelehnt; jetzt werde »die eigentliche Intention des Gesetzes zum Zuge gebracht«. III, 679: Die Formulierung von V. 31 »zeigt deutlich, daß das Kommen des Glaubens für den Nomos ein neues Datum setzt, während nach V. 21 b »Gesetz und Propheten« in ihrer schon vorchristlichen Vorfindlichkeit als »Zeugen« für die Gottesgerechtigkeit in Anspruch genommen werden«. Außerdem bliebe offen, was dieser Beweis im Sinne des Paulus eigentlich beweisen solle. U. Wilckens (II, 591) dagegen hatte behauptet: »Gottes eigene Gerechtigkeit ist es, die hier zum Zuge gekommen ist, – und ihr Zeuge ist die Schrift, dieselbe Schrift, die als νόμος die Frevler verurteilte, die aber immer schon zugleich Zeuge der Gottesgerechtigkeit war, so daß sie angesichts des Christusgeschehens jetzt zu bezeugen hat, daß Gottes Treue zu ihrer ... Einlösung gekommen ist«. – Die Einwände von G. Klein III, 679 dürften zutreffend sein.

²⁷⁾ Jedes Sich-Rühmen geschieht auf Grund eigener Werke; der Gegensatz dazu ist das Sich-Gottes-Rühmen im Glauben, da dann das Tun Gottes in diesem Glauben als rechtmachend angenommen wird.

²⁸⁾ Nach H.-W. Heidland, a. a. O., 124 enthält Röm 4 eine doppelte Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs: »nämlich als λογίζεσθαι, des Glaubens und als δικαιούσθαι des Sünders«. Vgl. zum Zush. S. 124–28. Durch seine besondere Konzeption des Glaubensinhaltes habe Paulus trotz des verwendeten Verbs λογίζεσθαι den spätjüdischen Verdienstgedanken »mit eigenen Waffen« geschlagen. In Röm 4, 4 f. habe Paulus wieder die hebr. Bedeutung von λογίζεσθαι verwendet, nach welcher die Anrechnung ein freier Willensakt sei, »in welchem das Subjekt aus seiner Gesinnung zu einer Person deren Tat einen Wert beilegt« (121).

»unser Vater dem Fleisch nach«²⁹⁾. Diese Tatsache ist der Grund für die große Bedeutung, die Abraham für den Weg zum Heil hat, die Begründung dafür, weshalb sein Beispiel besonders schwer wiegt für jene, die ja inzwischen in den Besitz des Gesetzes gelangt sind. Gerade für die unter dem Gesetz stehenden leiblichen Nachkommen Abrahams ist sein Beispiel von Bedeutung. Denn er bildet den Anfang ihrer Erwähltheit. Wird das Gesetz durch Glauben erfüllt, dann hat er in seinem Erwerb der Gerechtigkeit durch Glauben Bedeutung gerade für sie. Während Abraham im zeitgenössischen Judentum als Beispiel dafür gilt, daß aus Werken der Gesetzeserfüllung (das Gesetz war ihm ungeschrieben gegeben) Gerechtigkeit erlangt wird (Abraham ist der »Gerechte« schlechthin), kann Paulus auf Grund der Schrift nachweisen, daß Abrahams Gerechtigkeit auf Glauben beruht und nicht auf Werken³⁰⁾. In diesem Textabschnitt ist Abraham ein – freilich besonders qualifiziertes – Beispiel dafür, daß Gott jemanden aus Glauben gerechtfertigt hat. So hat er in erster Linie nur »Beweisfunktion« für einen Satz, wenn auch seine Eigenbedeutung stärker hervortritt, wenn man den Begriff des προπάτωρ ἡμῶν in Rechnung stellt: Daß an ihm als dem Vater der Juden dies geschehen ist, ist nicht ohne vorausweisende Bedeutung für diese³¹⁾. Auf Grund von Stichwortanknüpfung (λογίζεσθαι) wird Ps. 32, 1–2 zitiert, welche Stelle aber gar nicht mit der historischen Gestalt Abrahams in Zusammenhang steht oder stehen soll, vielmehr nur über das Abrahambeispiel hinaus den Satz rechtfertigen soll, daß bei dem Anrechnen Gottes auf Grund von Glauben dann auch die Sünde nicht angerechnet wird, nicht nur das Werk nicht. Der Hinweis darauf war notwendig, weil die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Heiden ja zunächst einmal auf der Gemeinsamkeit des Sünderseins beruhte. Der Glaube ist daher nicht nur ein anderer Weg als der der Werke, sondern auch der wahre Ausweg aus der dort erreichten Aussichtslosigkeit. Dieses Element konnte aber an der Gestalt Abrahams in Gen 15, 6 nicht aufgewiesen werden³²⁾. Abraham kann nur als Beleg für die Rechtfertigung aus dem Glauben dienen. In 4, 6 ist dann die endgültige scharfe Formulierung gefunden: δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων.

Der Vers 4, 9 schafft zum Kommenden hin die Brücke zwischen der Rechtfertigung der Sünder nach V. 4–8 und der Rechtfertigung aus dem Glauben nach V. 3. Denn im Folgenden wird das Abrahambeispiel wieder aufgenommen und gezeigt, daß seine Rechtfertigung aus Glauben ein vorwegnehmendes Beispiel ist für die Rechtfertigung von Beschnittenen wie Unbeschnittenen, d. h. von Juden und Hei-

²⁹⁾ Was die gedachte Antwort auf die Frage von 4, 1 ist: Τί οὖν ἔροῦμεν εὐρηξέναι Ἀβραάμ . . . muß offen bleiben. Vermutlich ist an χάρις als Antwort gedacht (V. 4; vgl. auch die Formel »x fand Gnade vor Gott« z. B. Gen 18, 3 von Abraham IXX: εἰ ἄρα εὖρον χάρις ἐναντίον σου. Vgl. Röm 4, 16; Gen 6, 8 von Noe; Vgl. Lk 1, 30; Apg 7, 46; Hebr 4, 16). Diese Frage würde für den Gegensatz Glaube-Werke Abraham auf die Seite des Glaubens und der Gnade bereits im Voraus stellen wollen.

³⁰⁾ Daß der Beweggrund für die Anführung Abrahams in der Rechtfertigungslehre seine Verwendung als Vorbild der Gesetzesgerechtigkeit in der jüdischen Umwelt sei, wie U. Wilckens, I 115, behauptet, trifft nicht den Kern. Die Hauptursache liegt vielmehr darin, daß Abraham Träger der Verheißungen ist; aus diesem Grunde mußte er für die Christen reklamiert werden, was auch immer die jüdische Umwelt über die Verdienstlichkeit seines Glaubens sagen mochte.

³¹⁾ U. Wilckens, I 123, betont mit Recht die grundlegende Bedeutung dieser ersten Rechtfertigung am Anfang der Erwählungsgeschichte. Dagegen G. Klein I, 431: Die Kontingenz Abrahams spiele in V. 3–8 keine Rolle und er diene nur als Modell für die Struktur des Rechtfertigungsgeschehens. – Warum wird dann das Vorfater-Sein so betont?

³²⁾ Vgl. dazu U. Wilckens I, 113: Das Bild Abrahams werde hier von der christlichen Rechtfertigung aus gezeichnet. – Daß sich Paulus die Rechtfertigung Abrahams als eine iustificatio impii vorgestellt hat, ist allerdings zu bezweifeln; nur für die Vollständigkeit seiner dogmatischen Aussage wird die Ps-Stelle hinzugenommen.

den. Der Weg Abrahams gilt für beide, weil er vor ihrer Differenzierung beginnt. Hier ist nicht mehr von der Rechtfertigung der Sünder die Rede oder von der Einheit, die Juden und Heiden durch ihr Sündersein haben, sondern von dem einen Weg des Glaubens, wie ihn Abraham hatte. – Abraham hat jetzt weniger nur Beweisfunktion wie in V. 1–8, sondern rückt viel mehr selbst in den Blickpunkt, da Juden und Heiden dieselbe Gerechtigkeit erlangen sollen wie er, da sie in eine Beziehung gebracht werden zu seiner Person, wenn auch von ihnen der Satz gelten soll, daß Gerechtigkeit aus Glauben kommt. Warum gilt der Weg Abrahams nicht nur für Juden, deren Stammvater er doch ist? Die Antwort ist: Weil die Aussage Gen 15, 6, daß Abraham aus Glauben die Gerechtigkeit erlangte, vor Gen 17, 10–24 steht, vor der Aussage, daß Abraham beschnitten wurde, also bevor er zum Stammvater der Beschnittenen wurde. Deshalb gilt seine Rechtfertigung für Beschnittene genauso wie für Unbeschnittene. Wenn aber der Glaube vor der Beschneidung angerechnet wird – welche Rolle spielt dann noch die Beschneidung? Zur Beantwortung dessen ist auf die für 2, 25–29 gewonnenen Ergebnisse zu verweisen: Beschneidung steht in gänzlicher Abhängigkeit von der vorher erworbenen Gerechtigkeit. Ist diese erworben, so ist auch die Beschneidung nützlich (2, 25). Weil Abraham die Gerechtigkeit erworben hatte, deshalb wurde bei ihm die Beschneidung nicht leeres Zeichen, sondern »das Zeichen der Beschneidung ist das Siegel der Gerechtigkeit« (σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης V. 11). – Gen 17, 11 lautete: καὶ περιμήθησεθε . . . καὶ ἔσται ἐν σημεῖῳ διαθήκης ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν.

Der Begriff »Zeichen« (σημεῖον) wurde beibehalten, der Begriff διαθήκη fehlt in Röm 4 gänzlich. Denn da nach Gen 17 der Bund mit Abraham erst durch die Beschneidung zustande kommt, wäre dieses Wort hier durchaus unpassend: Denn das Entscheidende war ja das Heil durch den Glauben lange vor dem Bundes-schluss. Andererseits gab es auch eine akute Notwendigkeit, hier δικαιοσύνη einzufügen: Es heißt nicht etwa, daß die Beschneidung Besiegelung der Pistis gewesen wäre. Vielmehr ist sie Besiegelung der theoretisch durch Glauben oder Werke (sc. des Gesetzes) erreichbaren Gerechtigkeit. Nur wenn sie als Endpunkt für beide Wege möglich war, hatte sie einen Sinn auch für die Zeit des Gesetzes. – Die zeitliche Priorität der Rechtfertigung vor der Beschneidung läßt also erkennen 1. deren grundsätzliche Priorität vor der Beschneidung und 2. den relativen Charakter der Beschneidung. Das einzig maßgebliche Ereignis, die Rechtfertigung Abrahams, liegt vor der Differenzierung in Jude oder Heide. – Durch 4, 11a macht Paulus das Zeichen des Bundes aus Gen 17 willkürlich zum Zeichen der Gerechtigkeit aus dem Glauben nach Gen 15. Die Berechtigung dazu wird er aus dem Vorkommen der Verheißung in beiden Texten abgeleitet haben. Da im ersten Fall die Antwort auf die Verheißung der Glaube Abrahams ist und die daraus angerechnete Gerechtigkeit, im zweiten Falle auf die Verheißung Gottes hin die Beschneidung folgt als Zeichen dieses Bundes, werden jetzt Gerechtigkeit und Zeichen des Bundes in Beziehung gesetzt. Da mit dem Erwerb der Gerechtigkeit das Heil selbst schon vorgegeben ist, kann dieses nicht mehr der Beschneidung entspringen, und wenn diese Zeichen des Bundes genannt wird³³⁾, so kann es sich nur um das Zeichen der Besiegelung der vorher erworbenen Gerechtigkeit handeln.

³³⁾ U. Wilckens, II 597 Anm 13 will das Fehlen von διαθήκη dadurch erklären, daß es Paulus im Kontext nur auf das Beschneidungsthema ankomme. Dagegen G. Klein I, 432: »Paulus . . . muß den Bundesgedanken hier eliminieren, da der alte Bund für ihn in Diskontinuität mit dem Christusgeschehen steht, während für Abraham gerade eine Kontinuität reklamiert werden soll«.

Die Beschneidung hat eine positive Funktion: sie bestätigt sichtbar die erworbene Gerechtigkeit; aber sie tut n u r dies, nicht mehr.

Wenn nun Abrahamskindschaft Heil bedeutet, das Heil aber schon in der Unbeschnittenheit durch Glauben erworben wurde, dann sind, so wird jetzt gefolgert, alle, die in Unbeschnittenheit glauben³⁴), Abrahamskinder. Der Begriff der Vaterschaft Abrahams ist hier gegenüber dem Judentum völlig verändert. Schon aus diesem Grunde wurde in 4, 1 die Formulierung *προπάτωρ ἡμῶν* als Abgrenzung einer anderen Art der Vaterschaft gewählt³⁵). Das »Glauben durch Unbeschnittenheit« hat wie bei Abraham das Ziel, daß a l l e n jetzt Glaubenden dies zur Gerechtigkeit angerechnet wird. Die Kindschaft besteht darin, daß sie unter dasselbe Urteil fallen wie auch Abraham, daß der Satz, der Gen 15, 6 über ihn gefällt wurde, auch ihnen gilt. Aber Abraham ist nicht nur Vorbild, sondern ihr Vater geworden: Weil er die Verheißung erhielt und ihm die Erbschaft der ganzen Welt verheißend wurde (V. 13. 14). Aber zunächst ist in V. 11b die Art dieser Vaterschaft nicht weiter ausgeführt, sondern nur auf Grund der Gleichheit des Rechtfertigungsvorganges behauptet. Das Verhältnis zwischen Gott und den glaubenden Heiden und Juden ist unmittelbar identisch mit dem Abrahams. – Nach V. 12 ist Abraham aber nicht nur Vater aller Glaubenden (Juden und Heiden!), sondern auch Vater der Beschneidung, und zwar dies für alle, die nicht nur »aus der Beschneidung« sind, sondern auch in den Spuren seines Glaubens wandeln, den er vor der Beschneidung hatte. Die die Beschneidung besitzen, müssen den Glauben seiner Unbeschnittenheit erwerben, dann ist Abraham auch Vater ihrer Beschneidung. Denn dann hat die Beschneidung die Funktion einer Sphragis gegenüber der erworbenen Gerechtigkeit wiedererlangt³⁶). Der Vorgang ist gegenüber Abraham umgekehrt: Er glaubte vor der Beschneidung, die Judenchristen erst nachher. Doch kann Abraham so nachträglich Vater ihrer Beschneidung werden, weil er jetzt Vater ihres Glaubens geworden ist³⁷). Es heißt nicht: Vater der Beschnittenen, sondern Vater der Beschneidung, denn i h r Vater ist Abraham nur, sofern sie glauben³⁸). Wenn sie als Glaubende ihn zum Vater haben, dann erst wird auch ihre Beschneidung wieder in eine Beziehung zur Abrahamskindschaft gerückt. So ist Abraham *πατήρ ἡμῶν* (V. 12 Ende), also Vater nicht nur der Heiden wegen des Glaubens in Unbeschnittenheit, sondern auch Vater der Juden, sofern sie als

³⁴) Der Satz 11b ist das Kernstück von Kap 4. Dadurch wird die Beschneidung in ihrer Funktion entscheidend getroffen und sekundär, und damit wird der Weg zur Vaterschaft Abrahams über die Heiden eröffnet (Vgl. V. 7, der hier begründet ist).

³⁵) Nach G. Klein I, 430 wurde dieser Titel gewählt, um zu zeigen, daß Abraham »in der der jetzigen Heilszeit voraufgehenden Epoche lebte«.

³⁶) Vgl. Art *σφραγίς* in: ThWB VII, 939–954. Zutreffend G. Klein I, 434. U. Wilckens II, 598: »Vielmehr wird die Beschneidung in die Spannung zweier einander entgegengesetzter Beanspruchungen gebracht: der ihrer Zuordnung zur Glaubensgerechtigkeit und der ihrer Lösung von der Glaubensgerechtigkeit«. Damit wendet er sich mit Recht gegen die Behauptung von G. Klein, die Beschneidung sei jetzt zu einem Profanum geworden. Vgl. dazu unten S. 75 f.

³⁷) G. Klein I, 433 spaltet das Phänomen der Beschneidung auf in eine solche mit soteriologischem Bezug, die nur für Abraham gegolten, und eine als »ethnographischen Tatbestand«, die Beschneidung der Juden. Nach I, 435 erhält diese aber wieder einen soteriologischen Bezug, wenn die Juden glauben.

³⁸) Wohl sicher unzutreffend behauptet G. Klein I, 433, die Vaterschaft über die, die durch Unbeschnittenheit glauben, bezöge sich nur auf die Heidenchristen. Daraus leitet er (434) eine Vorordnung der Heidenchristen ab und eine mangelnde Vermittlung des empirischen Judentums. – Die *πίστις ἢ ἐν ἀρροβυστίᾳ* in V. 11b ist identisch mit der *ἐν ἀρροβυστίᾳ πίστις* in V. 12. Es wird also eine Eigenschaft des Glaubens bezeichnet, nicht das faktische Unbeschnittensein. Vgl. auch das *πάντων* in V. 11b, ferner die Differenz zwischen Personen (*πιστευόντων*) und Sache (*πειριτομῆς*).

Glaubende beschnitten sind. – Die Bezeichnung der Beschneidung als Siegel hat also auch den Zweck, auch den Juden eine Abrahamskindschaft aus Glauben zu ermöglichen. Das πάντων in V. 11b bezieht sich bereits auf Juden- und Heidenchristen. Der Zusatz δι' ἀκροβυστίας bezeichnet nicht die faktische Unbeschnittenheit der Glaubenden, sondern die Eigenart dieses Glaubens in der Verwandtschaft zu dem Abrahams. Nur wenn man V. 11b bereits auf alle Glaubenden bezieht, ist es verständlich, warum am Ende von V. 12 der Satz »damit es ihnen zu Gerechtigkeit angerechnet werde« fehlt. V. 12 stellt nur noch die Frage nach der Funktion der Beschneidung bei einer Gruppe von denen, die nach Art von V. 11b Abrahamskinder sind, solchen, die hinter das Siegel zurückgegangen sind auf den es einst bei Abraham ermöglichenden Grund, den Glauben.

Mit V. 13 werden zwei neue Begriffe eingeführt: Verheißung und Erbe³⁹). Das Thema der Abrahamskindschaft wird zunächst verlassen, und es wird darüber reflektiert, auf welchem Weg Abraham die Verheißung, Erbe der ganzen Welt zu werden, bekommen hat. Durch die Gerechtigkeit des Glaubens erlangte er die Verheißung. Woraus schließt Paulus das? Nach Gen 15, 6 glaubt Abraham der Isaakverheißung von Gen 15, 5. Diese Verheißung ist ihm also vor seinem Glauben gegeben und kann daher nicht die hier gemeinte sein. Nun steht aber nach dem Satz Gen 15, 6 (daß ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde) in Gen 15, 7: ἐγὼ ὁ θεὸς ὁ ἐξαγαγὼν . . . ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομήσαι und ebenfalls nach Gen 15, 6 in Gen 18, 18: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.

Mithin sind also – so folgert Paulus – auf Grund des Glaubens dem Abraham die Erbschaftsverheißungen gegeben worden. Da aber auf Grund des Glaubens, wurden die Verheißungen nicht aus dem Gesetz erlangt⁴⁰). – Auch hier hat sich also Paulus, wie schon oben in V. 10–11, des Beweises aus dem Nacheinander zweier Schriftstellen bedient. Weil die Verheißung nach der Erwähnung des Glaubens gegeben wird, kann sie nur seinetwegengegeben sein.

V. 13 hat aber, wie der eingefügte Gegensatz zu νόμος zeigt, auch einen Sinn für jetzt: Die Erfüllung der Verheißung ist von derselben Bedingung abhängig wie ihre Erlangung: von der Gerechtigkeit aus Glauben. Die aktuelle Bedeutung wird auch durch die Wendung ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ neben Abraham angedeutet.

Daß die Erbschaft, die Abraham angekündigt war, sich auf die ganze Welt erstreckte, ist Tradition des hellenistischen Judentums, aber hier von Paulus nicht ohne Absicht eingetragen⁴¹). Wenn aber die Erlangung der Verheißung vom Be-

³⁹) Im Zusammenhang der Abrahamsverheißungen begegnet nur das Verb κληρονομεῖν (Gen 15, 7; 17, 8; 22, 17; 15, 3. 4) Über die Kombination Erbe und Verheißung vgl. oben Anm. 9.

⁴⁰) Den Zusammenhang zwischen V. 12 und V. 13 könnte man auch so formulieren: Ist die Nützlichkeit und »Sinnhaftigkeit« der Beschneidung eine Funktion der Gerechtigkeit, sei sie durch Erfüllung des Nomos oder aus Glauben erworben, und ist nach V. 22 f. nun auch die Vaterschaft Abrahams eine Funktion der Gerechtigkeit aus Glauben, so gäbe es ja immerhin noch die Möglichkeit, Kind Abrahams durch Erfüllung des Gesetzes und die so erworbene Gerechtigkeit zu werden (Röm 2, 13). Die Beschneidung könnte eine Sphragis-Funktion auch dann ausüben, wenn die Gerechtigkeit aus dem Gesetz erworben wäre.

⁴¹) Als feste Tradition belegt im Buch der Jubiläen: Jub 22, 14: »Und er mache dich stark und segne dich, und du mögest die ganze Erde erben.« 19, 21: »Bis in Ewigkeit wird er gesegnet sein, und sein Same wird die ganze Erde erfüllen« 17, 3: »Und er freute sich, daß Gott ihm Samen auf der Erde gegeben, daß er die Erde erbe.« 32, 19: »Und ich werde deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie werden über alle Völker herrschen, wie sie wollen, und darnach werden sie die ganze Erde besitzen und sie erben in Ewigkeit.«

Philo Vit. Mos I, 155 (28): Moses ist κληρονόμος κόσμου. Paulus wird diese Deutung im Blick auf die Universalität des Heils eingeführt haben. Vgl. 4 Esr 6, 55: Warum hat Israel diese Welt nicht zu Besitz bekommen? Vgl. auch Hen 32, 9 und Sib III, 247. 261. – Eine relativ große Rolle spielt

sitz der Gerechtigkeit abhängig ist, so hatten ja auch die unter dem Gesetz eine Chance, sie zu erlangen: danach fragt V. 14. Hätte das Gesetz sie Erben werden lassen, dann wäre Glaube jetzt überflüssig, da die Verheißung schon erlangt wäre. Das Gesetz aber hat faktisch Zorn bewirkt, weil niemand es erfüllen konnte. In jenem Bereich aber, wo kein Gesetz ist, kann man es auch nicht übertreten, also auch keinen Zorn hervorrufen. Daher ist, wo nicht Gesetz und nicht Zorn ist, das Gegenteil davon: Glaube, Gnade und Erfüllung der Verheißung wegen jetzt erlangter Gerechtigkeit. – Weil das Gesetz so nicht zur Gerechtigkeit führen konnte, wurde die Verheißung von vornherein mit dem Glauben verbunden⁴²). In V. 16 liegt der Ton wesentlich auf der Verbindung von πίστις und ἐπαγγελία. Um allen Samen der Verheißung teilhaftig werden zu lassen, wurde der Weg aus dem Glauben gewählt. Der Glaube allein ist das universale Heilmittel für Heiden und Juden (Vgl. 3, 29!). Auf diesem Weg sollte die Verheißung bestehen und gültig bleiben (βεβαία⁴³); das ist das Gegenteil von κατήργηται in V. 14. Weil aus dem Gesetz keine Gerechtigkeit kommt, deshalb konnte »durch das Gesetz« faktisch die Verheißung nicht zunichte gemacht werden. Daher bleibt die Verheißung also für die unter dem Gesetz bestehen: Nur wenn die Juden das Gesetz erfüllt hätten, wäre sie so erlangt worden und dahingefallen. Nun aber wurde sie durch den Nomos nicht zunichte gemacht und bleibt bestehen für die Juden, über die Zeit des Gesetzes hinweg, sie »wartet« auf die Juden für die Zeit, da sie glauben werden. Da sie aber so noch nicht dahinfel und der Besitz des Gesetzes zu ihrer Erlangung nicht erforderlich ist, ist die Verheißung auch für die offen, die nur den Glauben mitbringen, für die Heiden also. Wer den Glauben Abrahams hat, dem ist die Verheißung von Anfang an ohnehin zgedacht (nach dem Satz, daß sie nur unter der Bedingung erlangt werden kann, unter der sie gegeben wurde), gleich, ob Juden oder Heiden. Aber sie bleibt auch offen für jene, die jetzt unter dem Gesetz stehen, weil sie auf diesem Weg nicht erlangt und nicht zunichte gemacht werden konnte⁴⁴).

für die Ansicht von der Inbesitznahme der ganzen Welt durch Israel die spätjüdische Interpretation der Bileam-Weissagung, bei welcher auch das Schema Verheißung-Erfüllung Bedeutung hat. Gemeinsame Traditionen dafür finden sich bei Philo, Vit Mos II, 124. 126. 179 und Josephus Ant IV, 6, 4–6.

⁴²) Die Beschneidung hat also nichts mit Nomos zu tun, jedenfalls darf man sie nicht als zwei gleichartige Vorzüge Israels nebeneinanderstellen. Die Beschneidung ist wie bei Abraham, so in der Geschichte immer, in ihrer Funktion abhängig von erworbener Gerechtigkeit. – Das Gesetz ist ein Weg, auf dem »theoretisch« die Gerechtigkeit hätte erreicht werden sollen. Der Sinn des περιτομή-Abschnittes ist weder, die Beschneidung nach Gen 17 im Gegensatz zu Gen 15 als dort nun gefordertes »Werk« zu klassifizieren, noch vertritt die Beschneidung vorwegnehmend das Gesetz (so aber C. Dietzfelbinger, a. a. O., 12).

⁴³) Das παντι τῷ σπέρματι korrespondiert dem πατὴρ πάντων ἡμῶν; Abraham ist Vater aller, denen die Verheißung unter der Bedingung des Glaubens βεβαία ist (Vgl. V. 11).

⁴⁴) Es wird nicht mit der Priorität der Verheißung vor dem Gesetz argumentiert wie in Gal 3, sondern mit der offenbaren Unmöglichkeit, auf dem Wege des Gesetzes die Gerechtigkeit zu erlangen. – G. Klein, I 437–39 hat eine andere Deutung von V. 16 vorgelegt. Danach gliedert sich die ganze Nachkommenschaft Abrahams (πᾶν τὸ σπέρμα) jetzt in 1. den Samen aus dem Gesetz, die ungläubigen Juden, und 2. den Samen aus dem Glauben Abrahams, gläubige Juden und Heiden. Nur sei mit V. 16a die Gnade auf den Plan getreten, und sie werde sich gegenüber dem paganen Israel noch ganz durchsetzen; nun sei diese Einheit des ganzen Samen Abrahams in der Zukunft ein Gegenstand der Hoffnung. – Wir dagegen gingen davon aus, daß denen unter dem Gesetz als den Kindern Abrahams zuerst die Verheißung gilt und wegen der Eigenart des Gesetzes auch jetzt weiterhin gilt. Same Abrahams sind zuerst die Juden und dann, hinzukommend, auch die Heiden. Sie zusammen bilden »allen Samen«. Der Samen unter dem Gesetz sind die Juden, der Same aus dem Glauben sind die jetzt gläubig gewordenen Juden und Heiden. Für die aus dem Gesetz wie für die aus dem Glauben besteht die Verheißung weiter, weil sie auf dem Weg der

Durch Isolierung der Verheißung von Beschneidung und Gesetz hat sich so die Möglichkeit ergeben, die Erfüllung der Verheißung unabhängig von beiden anzusetzen.

Nach V. 13 entstand die Verheißung auf Grund von Glauben, und nach V. 16 wird sie nun von allen, Juden und Heiden, auf Grund eben dieses Glaubens erworben. So ist Abraham der Vater aller⁴⁵). Eine ähnliche Aussage war schon einmal in V. 12 gemacht worden, nur dort mit dem Blick auf die Frage der Beschneidung, hier im Blick auf die Verheißung des Erbeseins. Wenn die Verheißung an Abraham für Juden und Heiden gilt, wenn sie glauben und nur dann, dann ist er auch so Vater beider und nicht mehr nur der Juden. Die Juden werden in V. 16 zuerst genannt, weil Abraham zuerst ihr Vater ist und weil ihnen die Verheißungen zuerst gelten⁴⁶). Erst in V. 17 wird die Vaterschaft Abrahams an Juden und Heiden selbst als Erfüllung der ihm auf Grund seines Glaubens gegebenen Verheißung dargestellt⁴⁷). Es erlangen nicht nur alle die Gerechtigkeit aus dem Glauben wie Abraham (V. 10–12) und das Erbe wegen des Glaubens wie Abraham (V. 13–16) und werden so seine Kinder, vielmehr ist auch ihr Kindsein selbst Inhalt der an Abraham ergangenen Verheißung. Gemeint ist wiederum nicht die Isaak-Verheißung von Gen 15, 6, auf die hin er glaubte, sondern die ihm nach Gen 17, 5 auf Grund seines Glaubens gegebene. Da dieses Schriftwort von Abraham als *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν* spricht, ist er also Vater von Juden und Heiden. Weit aus betont als bisher ist hier der Beweis direkt darauf angelegt, die Vaterschaft Abrahams über die jetzt an Christus Glaubenden direkt zu erweisen. Der Grund ist aus dem Zusammenhang zu erschließen: Die Erlangung des Heils für uns ist gebunden an die Abraham gegebenen Verheißungen, und Paulus hat nachzuweisen, warum nicht nur Juden, sondern auch Heiden (Vgl. V. 16) jetzt durch den Glauben an Jesus Christus diese erlangen. Daher muß eine Beziehung zwischen Abraham und den Heiden hergestellt werden, ebenso wie erklärt werden mußte, warum erst jetzt und nur so und nicht schon durch das Gesetz diese Gerechtigkeit gekommen ist. – Die Verheißung an Abraham ist, wie Paulus ab V. 10 zeigen will, jetzt durch den Glauben erlangbar, und schon in der Verheißung selbst wird eine Vaterschaft Abrahams über viele Völker, d. h. nicht nur über die Juden, angekündigt⁴⁸).

Werke des Gesetzes nicht eingelöst wurde. Ihre Einheit unter dem Vater Abraham ist nicht ein Objekt der Hoffnung, sondern durch das Hinzukommen der Heiden eine Tatsache. Sonst wären nur die Juden allein Sperma! – Eine Formulierung wie in Gal 3, 6, wonach Sohnschaft der *υἱοί* durch Glauben begründet wird, fehlt hier, vielmehr ist nur vom *σπέρμα* die Rede. Sperma aber sind zunächst seine leiblichen Söhne, die bislang unter dem Gesetz standen und daher nicht erben konnten (V. 13. 14); jetzt gibt es auch Samen aus dem Glauben, dessen Eigenart ist, daß auch Heiden dazugehören. Die Einheit des Samens ist durch die Vergangenheit ermöglicht, durch die auf dem Weg des Glaubens auch für Heiden erlangbare Abstammung von Abraham.

⁴⁵) Die Diskrepanz, die G. Klein zwischen den Versen 13. 14 und 16 sieht, ist durch unsere Lösung behoben. Nicht die Frage Juden-Heiden steht hier im Vordergrund, sondern Werke des Gesetzes – Glaube und ihr Verhältnis zur Erlangung der Verheißung.

⁴⁶) Denn sie sind Sperma in erster Linie. Während in Gal 3 durch die Definition in V. 7 auf die leibliche Abstammung von vornherein verzichtet wird, legt Röm größten Wert auf sie, wie sich auch aus Röm 9–11 ergeben wird. Die Heiden sind, wie dort am Bild des Ölbaums gezeigt werden wird, nur die in die Kontinuität der Abstammung Hineinbezogenen. – Das wirft Licht auch auf die Verwendung von *σπέρμα* in Gal 3, 16 allein auf Christus.

⁴⁷) Weil Vaterschaft nur über die Verheißung möglich war, deshalb ist sie auch hier an deren Bedingungen gebunden.

⁴⁸) Seit dem an Jesus Christus geforderten Glauben vererbt sich Auserwählung nicht mehr nur durch Vaterschaft und Beschneidung, sondern jetzt ist Kindschaft allein begründet durch den beiden Elementen vorausliegenden Glauben. Durch diese neue Bedingung konnten auch die Heiden Kinder Abrahams werden; daß die Juden eine Zeitlang über diese Bedingung »stolpern«, hatte nur den Sinn einer Hinzunahme der Heiden.

Wenn aber Abraham auf Grund seines Glaubens unser Vater sein soll, wenn dieser Glaube nicht nur Ursache, sondern auch von uns aus Zugehörigkeitsbedingung zu seiner Vaterschaft ist, dann muß er doch dem der Christen jetzt ähnlich sein! Dem Nachweis dessen dient zunächst V. 17b–22, während die Verse 23–25 eine Art Anwendung auf die Situation der an Christus Glaubenden bringen⁴⁹⁾.

Abraham ist deshalb der Vater der jetzt Glaubenden und diese sind deshalb seine legitimen Erben, weil er an das Gleiche glaubte wie sie: der Glaube an Gott, der lebendig macht die Toten (ζωοποιούντος τοὺς νεκρούς V. 17b) ist gerichtet bei Abraham auf den eigenen σῶμα νεκρωμένον und auf die νέκρωσις τῆς μήτρας (V. 19), bei den Christen auf den, der Jesus erweckt aus den Toten (ἐγείρειν . . . ἐκ νεκρῶν V. 24); der Glaube, daß Gott das Nichtseiende ins Sein ruft, ist beiden ebenso gemeinsam, auch wenn er bei Abraham speziell auf die Erschaffung Isaaks gerichtet sein mag⁵⁰⁾. Hatte V. 17 die Kindschaft aus der inhaltlichen Gleichheit des Glaubens nachgewiesen, so betont V. 18 noch einmal die ursächliche Heilsbedeutung des Glaubens Abrahams für die Christen⁵¹⁾: Daß er gegen Hoffnung hoffte, war nicht nur die Ursache für seine eigene Gerechtigkeit, sondern auch Ursache des Heiles der Völker⁵²⁾. Nach Gen 17, 5 wurde er wegen seines in Gen

⁴⁹⁾ Zum δι' ἡμῶς vgl. 1 Kor 10, 6. 11; 9, 10.

⁵⁰⁾ Neuerdings versuchen C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk (Röm 9–11)*, Göttingen 1964, und P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, Göttingen 1965, Röm 4, 17 für ihre These vom Mittelpunkt des Schöpfungsdogmas im Denken des Paulus fruchtbar zu machen. So C. Müller, 107: »Denn die πίστις richtet sich auf den Schöpfer (4, 17), der in der χάρις die Verheißung als βεβωτα erhält (4, 16).« »Wenn Paulus den Bundesgedanken im Schöpfungsgedanken aufhebt, so deshalb, weil allein die χάρις, der die πίστις entspricht, das Gottesvolk durch die Verheißung begründen und erhalten kann.« Zunächst ist von einem Bund hier überhaupt nicht die Rede und an dieser Stelle gewiß auch nicht gemeint, daß etwas Ähnliches wie dieser »im Schöpfungsgedanken aufgehoben werde«. Die Verheißung hat ihren Grund im Glauben Abrahams, und der Glaube Abrahams ist dem der Christen als ähnlich zu erweisen, weil sie seine Kinder sein wollen. Ein beiden unbezweifelbar gemeinsames Element ist der Glaube an den Schöpfer. Mehr soll doch hier nicht gesagt werden! P. Stuhlmacher, 227: »Die Parallelität der vier Gottespredikationen in Röm 4 bringt unmißverständlich zum Ausdruck, daß Gottes Schöpfermacht, seine Tote erweckende Gewalt und die Macht seines Schöpferwortes, gemeinsame Kennzeichen der δικαιοσύνη θεοῦ sind und sich somit in der Rechtfertigung der Gottlosen vereinen.« Röm 4, 5 sei die polemische Mitte der paulinischen Rechtfertigungslehre. »Rechtfertigung ist der Vollzug der göttlichen Schöpfermacht durch das Wort am nichtigen Geschöpf.« (Vgl. S. 98: »In der δικαιοσύνη θεοῦ zeigt sich Gottes seit Anbeginn der Welt gültiger, sich im Bundesverhältnis zu seinem Volk Ausdruck verschaffender väterlicher Schöpferwille.«) – Von einem Tätigwerden der Schöpfermacht Gottes bei dem Vorgang des Anrechnens zur Gerechtigkeit vermag ich aus Röm 4 nichts zu ersehen. Wenn die Analogie zwischen dem Glauben Abrahams und dem der Christen darin besteht, daß beide an den Schöpfer glauben (was in V. 24 für die Christen ja nicht einmal mehr erwähnt wird, da sich offenbar der Inhalt und das Wesen des christlichen Glaubens als eines Glaubens an die Auferstehung Jesu hinreichend umschreiben läßt), sagt das schon etwas über die Nichtigkeit des neu zu schaffenden Sünders? Wurde Abraham neu geschaffen, als und weil er an den Schöpfer glaubte? Wenn dies von ihm nicht gilt, warum steht dann diese wichtige Aussage nicht bei der Rechtfertigung der Christen in V. 24? Warum bemüht sich Paulus sonst um ein sorgfältiges Auseinanderhalten der Zeitpunkte des Glaubens Abrahams und der Christen? Von der iustificatio impii ist bei Abraham noch nicht die Rede, behauptet man dies trotzdem, so ist man bald vor die Frage gestellt, wie diese ohne Jesus Christus möglich gewesen sei. Vielmehr gilt die Gestalt Abrahams nur der Darstellung und Grundlegung des Weges des Glaubens, bis zu 5, 1 unter vorläufigem Absehen von der seit Adam faktisch bestehenden Situation in der Welt.

⁵¹⁾ zu V. 18: Gen 17, 5 wird hier keineswegs dazu verwandt, die Widersinnigkeit der Verheißung oder die Größe des geforderten Glaubens aufzuzeigen, obwohl mit der griech. Formulierung auch der Inhalt des Glaubens angegeben sein könnte (im Sinne von: »er werde Vater vieler Völker«). Die Ablehnung dieser Möglichkeit wird unten daraus begründet werden, daß es sich hier nicht um eine Darstellung Abrahams als Vorbild für rechten Glauben handeln kann.

⁵²⁾ εἰς τὸ γενέσθαι Vgl. oben V. 11 εἰς τὸ εἶναι zum Ausdruck des heilsgeschichtlichen Planens Gottes.

15, 6 bezeugten Glaubens, so wird aus dem Nacheinander der Stellen erschlossen, Vater vieler Völker. Durch diesen Glauben erlangte er aber gerade die Verheißung, die er in Gen 15, 5, also bevor er glaubte, erhalten hatte: οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου. Weil er der Verheißung glaubte, deshalb erlangte er sie, deshalb kommt sie jetzt an den Heiden zur Erfüllung. Abraham ist daher nicht nur einfachhin Vorbild der Gerechtigkeit aus Glauben, sondern wie die Christen jetzt erlangte auch er die Verheißung nur deshalb, weil er der angekündigten Verheißung glaubte; Inhalt dieser Verheißung war seine Vaterschaft über die Heiden. In ihrem Glauben erfüllt sich die Verheißung, die Abraham durch den Glauben an diese Verheißung erlangte. Dadurch, daß Gen 15, 6 zwischen Gen 15, 5 und Gen 17, 5 steht, kann Paulus erweisen, daß der Glaube Abrahams nicht nur ein Glaube an Verheißung ist, wie jetzt bei den Christen (V. 18a), sondern daß er in besonderer Weise die Vaterschaft über sie verheißen bekam⁵³).

Während in V. 13 als Inhalt der Verheißung das Erbe der ganzen Welt bezeichnet wurde, sind dies in V. 17 und 18 die vielen Völker⁵⁴). Der Inhalt der Verheißung ist also in gewissem Umfang variabel und richtet sich nach der von der jeweiligen Argumentation erforderten Funktion. Nach V. 13 wird Abraham die Verheißung auf Grund des Glaubens verliehen, nach V. 20 aber ausdrücklich vorher. Im ersten Falle könnte man sie als einen Ausdruck der ihm nun zukommenden Gerechtigkeit betrachten, im zweiten Falle ist sie Objekt des Glaubens. Im ersten Falle ist sie unmittelbar Ursache weil Verheißung des Heiles der Völker, im zweiten Falle ist sie dies mittelbar, weil erst im Glauben an sie jene Verheißung ausgesprochen wird. Überdies ist der Glaube Abrahams nach Gen 15, 5–6 von derselben Art wie der der Christen. Dies ist nicht im Sinne einer wie auch immer gearteten moralischen Vorbildhaftigkeit zu verstehen⁵⁵), sondern ein Beweis der Identität des Glaubens von Vater und Kindern, auf welche es ankommt, wenn es Glaube sein soll, der zur Gerechtigkeit angerechnet wird (V.22).

Es sind daher ständig nebeneinandergelagert einerseits die Verheißung vor dem Glauben von Gen 15, 5; der Glaube richtet sich hier auf den Gott, der die Erstorbenheit heben kann und Isaak zum Sein berufen wird; andererseits die Verheißung vieler Völker wegen des Glaubens Abrahams, die Ursache seiner Vaterschaft über uns.

Die Erben Abrahams erlangen als Erben der Verheißung nicht irgendein Gut,

⁵³) Die Verheißung lautet

V. 11 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων

V. 13 τὸ κληρονόμον εἶναι κόσμου

V. 14–16 κληρονόμοι u. ἐπαγγελία

V. 17 πατέρα πολλῶν ἔθνῶν τέθεικά σε

V. 18 εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἔθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον · οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου.

V. 20 ἐπαγγελία

In gewissem Sinne wird Abraham durch die Berufung der Heiden Erbe der ganzen Welt.

⁵⁴) Zutreffend U. Wilckens, I 126: »Abraham soll ... gar nicht isoliert für sich in den Blick gefaßt und mit den Christen lediglich verglichen werden; denn alles, was ihm damals widerfahren ist, ... ist wesentlich in die Zukunft eschatologischer Erfüllung der mit ihm beginnenden Erwählungsgeschichte Gottes gerichtet. ... Die Christen sind die, die Abraham damals als sein ungezählter Same verheißen waren, die in seinen Glauben eintreten und seine Rechtfertigung für sich erlangen sollen.« II, 600 (gegen G. Klein:): »Abraham wird nicht erst zum Vater, sondern ist ... daß es also eine ihm vorgegebene Geschichte des Heilshandelns Gottes wirklich gibt, auf die hin, weil von ihr her, der Glaubende wirklich glauben darf.« Vgl. II, 604.

⁵⁵) Gegen G. Klein I, 440, ab V. 17b werde der Glaube Abrahams »als ein Phänomen vorgeführt«, wie in V. 3–8 unter dem Aspekt des Vorbildes, trotz der Zukunftsbezogenheit seines Glaubens. Vgl. auch O. Kuss, Röm 197: »unvergleichliches Vorbild rechten Hoffens«.

sondern diese erfüllt sich darin, daß sie Glaubende werden und so zu den vielen Völkern des Vaters Abraham gehören. So ist gegenüber dem Judentum die Verheißung an Abraham gänzlich uminterpretiert: Nicht die seine Kinder sind, bekommen ein Verheißungsgut, sondern die Verheißung kommt ihnen dadurch zu, daß sie überhaupt zu seinen Kindern gehören, indem sie glauben, wobei die Frage der Abstammung jetzt außer acht bleibt⁵⁶). Die Verse 23–25 heben hervor, wie ähnlich der Glaube der Christen dem Abrahams ist und daß er daher ebenso zur Gerechtigkeit angerechnet wird⁵⁷) (V. 21–V. 24 bringen 3 × das Wort λογίζεσθαι). Die Differenz zwischen Abraham und uns, daß dort Erfüllung der ἐπαγγελία als zukünftiges Gut erhofft wird (ἐλπὶς V. 18), bei uns aber der Glaube an ein schon geschehenes Ereignis gefordert ist, wird überbrückt 1. durch die bei Paulus noch weitgehende Identität von πίστις und ἐλπὶς (Vgl. auch Gal 5, 6); 2. durch die gleichen Glaubensinhalte nach V. 17 und V. 24. Wie bei Abraham richtet sich nach V. 24 der Glaube auf Gott, der Jesus erweckte, nicht auf Jesus selbst. Entsprechend dem μέλλει λογίζεσθαι betont V. 25, daß die δικαιοσύνη der Christen entscheidend an das πιστεύειν gebunden ist. Der Glaube an die δικαίωσις durch Auferweckung ist der Glaube zur δικαιοσύνη. Im ganzen Kap 4 wird Jesus Christus nur in V. 24 als Objekt und erst im Nebensatz V. 25 als Subjekt erwähnt. Kap 4 hatte zwar gezeigt, daß Juden und Heiden, beide als Kinder Abrahams, gemäß der Verheißung durch Glauben gerechtfertigt werden wie er – aber diesen Glauben an Gott als Heilsweg verbindet Paulus sonst untrennbar mit der Person Jesu Christi. Daher muß er nun erweisen, warum dieser Glaube der Abrahamskindschaft sich nur auf Jesus Christus richten kann. Bereits 4, 25 hatte zu diesem Thema übergeleitet, und die Verse 1 und 2 von Kap 5 versuchen, durch zwei Konstruktionen mit διὰ + Genetiv die Rolle Christi nun in das Verhältnis zwischen den Glaubenden und Gott hineinzubringen, unlösbar als Mittelglied dazwischenzuschieben. Das genauere Verhältnis der Rechtfertigung aus Glauben an Gott zu diesem διὰ τοῦ κυρίου bleibt freilich noch völlig im Dunkeln. Die Adam-Christus-Typologie wird erst die Notwendigkeit erhellen, warum der rechtfertigende Glaube so eng an Jesus Christus geknüpft ist und daß er nur durch ihn zur Verwirklichung kommt. Weil durch einen einzigen, nämlich Adam, die Herrschaft von Sünde und Tod über die Menschen gekommen ist, deshalb kann sie auch nur durch einen einzigen weggenommen worden sein (5, 12).

So wird die Linie Abraham-Gläubige durchkreuzt von der anderen Linie Adam-Moses-Christus. Versucht man, diese beiden Linien systematisierend in eine Ebene zu bringen, so ergeben sich eine Fülle schwerwiegender Probleme, die aber wohl schon allein deshalb nicht lösbar sind, weil Paulus in diesem Zusammenhang kein systematisches Geschichtsbild ablaufen lassen will. Wie konnte z. B. Abraham ohne Christus gerechtfertigt werden?⁵⁸) Denn Sünde und Tod herrschten, wenn auch die

⁵⁶) Die Einmaligkeit Abrahams besteht darin, daß nur er die Verheißung erhielt, man also zu ihm in Beziehung treten muß, wenn man sie erwerben will. Seine Bedeutung für die Gläubigen besteht darin, daß sie Inhalt dieser Verheißung sind.

⁵⁷) Vgl. dazu die ganz andere Gliederung von G. Klein, nach dem die Verse 3–8 die Struktur der Rechtfertigung, 17b–22 der Glaube als Phänomen bezeichnet seien; nur in V. 9–12 und 13–17a werde der geschichtliche Abstand zu Abraham überhaupt in Betracht gezogen.

⁵⁸) G. Klein I, 430 f: Das spezielle Interesse an Abraham sei zunächst aus einer bewußt empfundenen Schwierigkeit erwachsen. 431: »Diese besteht darin, daß Abraham von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως geschichtlich ausgeschlossen zu sein scheint und doch nicht von Paulus der jüdischen Gegenposition als Kronzeuge belassen werden kann.« 429: »Wie läßt sich . . . der Schriftbeweis für die Gottesgerechtigkeit an einer Gestalt aufhängen, die wie Abraham ein Repräsentant jener Zeit ist, in der die Gottesgerechtigkeit noch gar nicht widerfahrbar war?« Er fragt dann, ob das Rechtfertigungsgeschehen hier nur als allgemeine Wahrheit dargestellt werden solle, ganz ent-

Sünde nicht angerechnet wurde. Warum wurden nicht alle die gerechtfertigt, die an den Inhalt von 4, 17b glaubten? Wie verträgt die Landverheißung über die ganze Erde an Abraham sich mit dem, was durch Jesu Tod gewonnen wurde? Diese Widersprüchlichkeiten entstehen, wenn man hier systematisierend ineins denkt, was Paulus nacheinander entwirft. – Warum aber gibt sich Paulus nicht mit der Linie Abraham-Gläubige zufrieden? Die Notwendigkeit für die Einführung der Typologie Adam-Christus war einerseits die Existenz von Sünde und Tod in der Welt, was ja in Kap 4 nicht beachtet war, und diesem korrespondierend, daß das Schicksal Jesu am Kreuz in unmittelbarster Beziehung zu diesen beiden Elementen steht. Die Deutung des Kreuzestodes Jesu als Befreiung von Sünde und Tod allein durch ihn machte es notwendig, diese auch als durch einen einzigen verursacht zu erweisen. Hatte die Linie Abraham-Gläubige die Alleingültigkeit des Heilsweges Glauben herausgestellt, so beweist die Adam-Christus-Typologie, warum dieser Glaube auf Grund der faktischen Situation der Welt seit Adam allein auf Jesus Christus gehen kann.

So ist Kap 4 nicht als vollständiger Aufriß einer Heilsgeschichte zu verstehen, sondern hier wird nur eine der beiden auf Christus hinlaufenden Linien ausgezogen.

Die von U. Wilckens und G. Klein geführte Diskussion über Röm 4, die G. Klein dann auch auf Gal 3 ausweitete, hat in erster Linie die Frage nach der Kontinuität zwischen Abraham und den Glaubenden aufgeworfen. U. Wilckens sieht Röm 4 auf dem Hintergrund von Röm 3, 2 und Röm 9–11 und betont die Vermittlung der Abrahamskindschaft und der Verheißungen durch die leiblichen Abrahamsnachkommen. Die Rechtfertigung Abrahams am Anfang begründet für ihn eine »erwählungsgeschichtliche Kontinuität«⁵⁹⁾. Die Erwählung gehe »mitten durch den Bereich des *κατὰ σάρκα* Festliegenden hindurch«⁶⁰⁾, wobei die Heidenchristen nur die zu Israel hinzugekommenen seien⁶¹⁾. – G. Klein stellte dem die These entgegen, daß gerade die Indifferenzierung von Juden und Heiden (begründet in Röm 3, 28 f und später auch in Gal 2, 15/17) Beweisgegenstand von Kap 4 sei. Beschneidung und Abrahamskindschaft seien jetzt völlig profan geworden und Abraham für die Christen nur ein Paradigma des Glaubens. Auch dort, wo der geschichtliche Abstand zu Abraham eine Rolle spiele, diene dies nur der Indifferenzierung von Juden und Heiden, indem die Geschichte Israels als entheiligt und paganisiert aufgezeigt werde⁶²⁾. Eine Kontinuität zu Abraham bestehe nicht, sie entstehe erst dort, wo man wie Abraham glaubt⁶³⁾. Das Kontinuum zwischen Abraham und der Kirche sei als solches unvermittelt, jegliches Zwischenglied fehle. Die Berufung auf Abraham in Röm 4 diene nicht der Konstruktion einer heilsgeschichtlichen Entwicklung, sondern gerade deren Destruktion⁶⁴⁾. U. Wilckens hat darauf geantwortet: Die Gerechtigkeit Gottes, die jetzt offenbar wird, hat schon früher bestanden, hat eine Vorzeit als Treue Gottes zu seinen Zusagen⁶⁵⁾. Sie hat jetzt ihre Funktion geän-

hoben aller geschichtlichen Bezüge. In seinen Ausführungen bejaht er diese Frage weitgehend. – Dagegen ist zu sagen, daß nicht ein beliebiges Beispiel, sondern der Anfangspunkt der Geschichte Israels gewählt wurde. Warum hätte den Paulus sonst »Abraham seinen Gegnern (sc. des Paulus) als Argument entreißen müssen«, wenn es nicht um die Frage nach der Rolle Israels in der Heilsgeschichte ging?

⁵⁹⁾ U. Wilckens, I 121.

⁶⁰⁾ U. Wilckens, I 122.

⁶¹⁾ U. Wilckens, I 123.

⁶²⁾ G. Klein, I 441.

⁶³⁾ G. Klein, I 435.

⁶⁴⁾ G. Klein, I 435, 441.

⁶⁵⁾ U. Wilckens, II 519 f.

dert, indem sie jetzt zur Rechtfertigung der Frevler wurde und so ihre Aufgabe, Heilsteilgabe zu sein, erfüllt. Abraham ist mit den Gläubigen durch die *επαγγελία* verbunden⁶⁶⁾. G. Klein antwortete mit seinen Entwürfen zu Gal 3 und in einem weiteren Aufsatz⁶⁷⁾: Der Zorn Gottes sei nicht das Prinzip einer der jetzigen Heilszeit voranliegenden Epoche, sondern widerfahre als dialektisches Komplement zur Rechtfertigung. Klein wendet sich ferner gegen eine Interpretation von Röm 3, 31 im Sinne einer Vorgeschichte der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Abrahamssohnschaft jedenfalls sei vorchristlich nicht erreichbar gewesen und nicht sarkisch vermittelt⁶⁸⁾.

Daß die Gläubigen mit Abraham durch die ihm gegebene Verheißung und durch denselben Glauben verbunden sind, ergab unsere Analyse. Das Problem der Kontinuität über das Israel *κατὰ σάρκα* ist damit aber noch nicht hinreichend gelöst. Folgende Hinweise müssen hier genügen:

1. Die durch die Verheißung gegebene Kontinuität ist, wie G. Klein mit Recht betont, kurzgeschlossen, denn Abrahamskinder zwischen Abraham und den Christen fehlen. Hier ist aber sogleich zu differenzieren: Vor Christus konnte es keine Abrahamskinder in dem Sinne geben, wie es sie erst jetzt geben kann: Durch den Glauben an Christus können die Heiden zum Sperma Abrahams hinzukommen, und für die Juden entscheidet sich daran vorerst die weitere Zugehörigkeit zu Israel. Abrahamskinder, die dies unter der von Gott gesetzten Bedingung des Glaubens an Jesus Christus vor Christus gewesen wären, kann es naturgemäß nicht geben. Man darf nicht – wie G. Klein es offenbar tut – den Begriff der Söhne Abrahams aus Gal 3,7 auf Röm 4 übertragen. Denn Sperma Abrahams sind die Juden auch vor Christus, und diesem Sperma gilt die Verheißung, weil Abraham ihr leiblicher Vater ist. Nur können seit Christus auch die Heiden zum Sperma hinzukommen. Die »Kurzgeschlossenheit« zu Abraham besteht nur in Bezug auf den Weg des Glaubens: Kindschaft auf Grund von Glauben wird erst jetzt konstituiert, dies aber doch so, daß die Bedingung des Glaubens der Ausweitung der Kindschaft von Juden auf andere dient.

2. Doch ist die Schrift im Besitz des sarkischen Israel und durch sie bezeugt es in der Zeit zwischen Abraham und Christus, daß Gott einmal an Gläubigen seine Verheißungen erfüllen wird. Das irdische Israel gibt so Zeugnis von der Existenz eines über es selbst hinausgehenden Heilsplanes Gottes.

3. Für die Frage nach der »heilsgeschichtlichen Indifferenzierung« der Juden angesichts der Offenbarung in Jesus Christus erwies sich Gal 2, 15/17 als nicht ergebnislos (s. d.). Die positive Funktion der Beschneidung der Judenchristen nach erfolgter Rechtfertigung aus dem Glauben weist darauf hin, daß die Beschneidung weder bei ihnen noch bei den ungläubigen Juden zu einem bloß ethnologischen Phänomen herabgesunken ist. Denn bei Abraham und den Judenchristen ist sie sichtbare Darstellung erworbenen Heils; bei den Juden vor und außerhalb der Glaubenden ist sie, da Paulus sie von Abraham her interpretiert, für ihn ständiger Hinweis auf die Forderung nach Gerechtigkeit, welche ja die Beschneidung begründete und immer erst sinnvoll werden läßt. Da aber die sie begründende und immer erst »erfüllende« Gerechtigkeit auf dem Weg der Werke nicht erreicht wurde, ist sie eine leere Form ohne Begründung in Gerechtigkeit geworden, weist aber gerade so als »Fragment« und in dieser Leerheit auf etwas hin, zu dessen Ganzheit sie einst

⁶⁶⁾ U. Wilckens, II 604. 606.

⁶⁷⁾ G. Klein III.

⁶⁸⁾ G. Klein III, 681. 683.

bei Abraham gehört hat und dann einmal bei den Glaubenden wieder gehören wird. Paulus kann die Beschneidung nur von ihrem Vater Abraham her beurteilen. Für die Zeit des Weges der Werke ist sie ihm Hinweis auf Vollkommeneres.

4. Welche Funktion hatte das Gesetz nach Röm 4?

Im Blick auf V. 16 könnte man überspitzt sagen: Die Rechtfertigung an Abraham ist ursprünglich universal gedacht, ebenso die Verheißung an ihn. Nur bedurfte es bis zu der Zeit, da sie sich erfüllen konnte, eines Vermittlers dieser Worte (Vgl. 3, 2), nämlich Israels. Die Besonderheit, durch die es als Vermittler ausgezeichnet ist, ist Abstammung von Abraham und Besitz des Gesetzes. Diese beiden Elemente sind aber so konstruiert, daß mit ihnen die Verheißung faktisch nicht erlangt werden konnte, denn wäre das geschehen, so wäre die Universalität der Verheißung hinfällig geworden, da sie sich dann nur im Besitz Israels befände. So ist Israel einerseits durch den Besitz der Verheißungen, die es für alle über die Zeiten hin vermittelt, andererseits durch das an der Nicht-Erfüllung des Gesetzes und an der Nicht-Ausfüllung der Beschneidung für alle sichtbar gemachte Unvermögen, auf einem anderen Wege als dem des Glaubens und der Verheißung das Heil zu erlangen, durch diese beiden Elemente also, in der Geschichte sichtbar gemachte Vorbereitung des Heils für alle Völker. Denn durch den Besitz der Verheißungen verkündet es die Universalität und durch die mangelnde Gerechtigkeit ist es daran gehindert, diese zu destruieren, etwa zugunsten eines eigenen Alleinbesitzes.

5. Eine weitergehende Klärung der Rolle Israels in der Geschichte des Heils dürften die Ergebnisse zu Röm 9–11 geben, da allein hier die Frage ausdrücklich auf Israel gerichtet ist.

Die Funktion Abrahams in Röm 9–11

Der Zusammenhang von Röm 8 mit Röm 9–11 ist enger zu sehen als dies bisher geschah: In 8, 12–39 werden die durch das Pneuma (Vgl. Gal 3, 2–5) von Sünde und Tod Befreiten und ewiges Leben Besitzenden nunmehr dargestellt als Söhne Gottes (8, 14. 19. 29 υἱοί bzw. υἱοὶ θεοῦ), als Kinder Gottes (8, 16. 21 τέκνα (τοῦ) θεοῦ), als solche, die im Besitz der Sohnschaft (8, 23 υἰοθεσία) oder des Pneumas der Sohnschaft (8, 15 πνεῦμα υἰοθεσίας) sind, als Erben (8, 17 κληρονόμοι), als Berufene nach Ratschluß (8, 28 κατὰ πρόθεσιν κλητοί) oder einfachhin als Berufene (8, 30 καλεῖν) oder Auserwählte Gottes (8, 33 ἐκλεκτοὶ θεοῦ) bezeichnet. Schon ein flüchtiger Blick auf die jüdisch-hellenistische Literatur zeigt, daß es vornehmlich diese hier in Röm 8 so gehäuften Titel und Güter sind, die die Juden dieser Zeit als die ihren in Anspruch nehmen⁶⁹⁾. Das folgende Kap 9 bestätigt in der Auf-

⁶⁹⁾ Sap Sal 2, 13 παῖδες κυρίου
 12, 7 θεοῦ παῖδες
 17, 2 ἔθνος ἅγιον
 18, 1 ὄσιοί σου
 16, 2. 20 ὁ λαός σου
 16, 10. 26 οἱ υἱοὶ σου
 10, 15 λαός ὄσιος
 18, 13; 5, 5 θεοῦ υἱός
 18, 9; 5, 5 ἅγιοι
 SibIII, 665 ἄριστοι
 219 γένος δικαιοτάτων ἀνθρώπων
 312 ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ δίκαιοι
 154 λαός δίκαιος
 161 ἅγιοι πιστοὶ καὶ λαός ἀληθῆς
 Sap Sal 3, 1; 5, 15 δίκαιοι

nahme dieser Terminologie für das dort behandelte Problem, daß Paulus als geborener Jude nur zu genau wußte, daß gerade das, was er in Kap 8 für die Christen in Anspruch nahm, die Titel und Verheißungen des Judentums waren. Dabei ist offenbar die Frage nach der Kindschaft oder Sohnschaft im Verhältnis zu Gott der engere Kern der weiteren Frage, wie die Verheißungen Israels nun erfüllt werden. – Aus Kap 8 werden aufgenommen: τέκνα θεοῦ bzw. τέκνα in 9, 7. 8; υἱοὶ θεοῦ in 9, 26; die κατ'ἐκλογὴν πρόθεσις in 9, 11; die υἰοθεσία in 9, 4; das Rufen καλεῖν in 9, 7. 12. 24. 25. 26; die Auserwählung (Vgl. 8, 33) als ἐκλογή in 9, 11 (Vgl. 11, 5. 7. 28). Dabei sind die Begriffe τέκνον und υἰοθεσία bei Paulus nur in diesen beiden hier verglichenen Kapiteln 8 und 9 belegt. – Die mit Kap 9 beginnende Fragestellung ist daher wie folgt zu verstehen:

Die Güter der Christen nach Kap 8 gelten bisher nur Israel, und zwar ganz Israel. Im Augenblick behauptet nur ein Teil dieses Volkes, nämlich jene, die Christen wurden, allein im Besitz dieser Güter zu sein. Die Anfechtung ergibt sich daraus, daß das, was nach den Verheißungen ganz Israel gehören sollte, jetzt nur von einem Teil mit Bestimmtheit beansprucht wird, daß es Judenchristen gibt, die schon die Verheißungen besitzen, während der andere Teil der Juden daneben weiterexistiert. Ohne die Existenz von Judenchristen wäre ja das Problem von Verheißung und Erfüllung im Blick auf Juden einerseits und Heidenchristen andererseits viel einfacher und viel radikaler zu lösen gewesen, etwa in dem Sinne, daß alle Verheißung von Anfang an nur den Heidenchristen gelte⁷⁰), während die Gesamtheit der Juden sie nicht erlangt hätte. Das Problem von Röm 9 ist anders: Wie kann es eine legitime Erfüllung sein, wenn nur ein Teil derer, denen sie zugesagt ist, in deren Besitz ist⁷¹)? Wie der Verlauf von Röm 9–11 zeigt, ist an diese erste Frage sofort die zweite zu knüpfen: Warum andererseits solche, denen diese Verheißungen überhaupt nicht galten, jetzt sie besitzen wollen.

Die, denen die Titel und Güter von Kap 8 von alters her galten oder zugesagt waren, haben sie nur zum Teil erlangt, andere, denen sie nie galten, haben sie jetzt erlangt.

An der Gültigkeit der Verheißungen selbst kann kein Zweifel bestehen: Sie müssen »irgendwie« weitergelten, denn sonst wurde überhaupt niemand in ihren Besitz kommen – was nicht der Fall ist. Nur das Irgendwie dieses Geltens ist gefragt angesichts der Spaltung der Juden in zwei Teile und der Tatsache, daß v o r g a n z Israel sogar die Heiden in den Besitz der Verheißungen kommen. Die Verse 9, 2–3 zeigen, daß für Paulus die Frage: Warum jetzt nur ein Teil Israels? in der Tat der Ausgangspunkt war. V. 4 faßt alle bleibenden Vorzüge und Güter ganz Israels summarisch zusammen. Den Ehrennamen Israeliten bekamen sie nach Gen 32, 29 Ἰσραὴλ ἔσται τὸ ὄνομά σου, die υἰοθεσία bezieht sich auf die Bezeichnung des Volkes als »Sohn Gottes« in Ex 4, 22 und Deut 32, 19 (υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραὴλ; ὁρῆγὴ υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων)⁷²). Unter Doxa wird man entweder die Wolkensäule oder die Gegenwart Gottes im Tempel verstehen müssen⁷³); der

Aristeasbr. 179 θεοσεβεῖς ἄνδρες
140 ἄνθρωποι θεοῦ

(Vgl. P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Aus-schluß von Philo und Josephus* Theol. Forschg.; 4) Hamburg 1954, 140.

⁷⁰) Vgl. dazu die Lösung E. Petersons, die Verheißung habe nie dem natürlichen Israel, sondern nur der Kirche gegolten.

⁷¹) Das ist die Frage, die Paulus schmerzlich berührt (9, 2. 3) und zugleich die Frage, die Kap 9 mit 8 verbindet.

⁷²) Vgl. 1 Kg 1, 11; Jer 32, 9; Jes 1, 2 f; 63, 16.

⁷³) Vgl. Ex 40, 34; Lev 9, 6; Vgl. Hebr 9, 5. Reithmayr, Röm 479 für die Annahme einer

Plural διαθήκαι entspricht der jüdisch-hellenistischen Geschichtsreflexion, die etwa in Sir 44, 12. 18; 2 Mkk 8, 15; Sap 18, 22 die Bundesschlüsse mit den Erzvätern als die διαθήκαι zusammenfaßt⁷⁴). Auch die ἐπαγγελίαι gehören zu den bleibenden Gütern Israels⁷⁵). Der inhaltliche Umfang derer, die zu den πατέρες gehören, ist, wie schon öfter festgestellt, nicht genau festzulegen. Sicher gehören aber Abraham, Isaak und Jakob dazu. – In besonderem Zusammenhang mit Abraham stehen von den in V. 4 genannten Gütern die διαθήκαι, ἐπαγγελίαι, πατέρες und, wie sich ergeben wird, auch die υιοθεσία.

Die umstrittene Doxologie in V. 5 dürfte wohl eher auf Gott als auf Christus dem Fleische nach bezogen werden, denn es besteht eine Parallelität zur Doxologie in 11, 36: Die Vorzüge Israels, in denen, wie die Folge zeigt, auch für die Heiden alles Heil begründet ist, diese unwiderruflichen Heilssetzungen, sie sind es, deretwegen Gott alles Lob gebührt. 11, 33–36 wird derselbe Gott gepriesen für den geheimnisvollen Weg der Verwirklichung eben dieser Worte und Verheißungen an Israel. Was am Anfang von 9 als die gegebenen Vorzüge Israels angeführt wird, wird am Ende von Kap 11 nach der Darstellung des geschichtlichen Wegs dieser Heilsvorzüge und ihrer schließlichen gänzlichen Erfüllung in demselben Lob zusammengefaßt wie am Anfang. Der Kreis hat sich geschlossen, und durch die beiden Doxologien auf Gott bekommen Röm 9–11 eine gewisse Einheit. – Diese Deutung von V. 5 geht davon aus, daß es im Ganzen der Kap 9–11 um die Art der Verwirklichung der »Worte« und »Verheißungen« an Israel geht. – Die Geltung der in V. 4–5 angeführten Vorzüge Israels angesichts der jetzigen Lage der Juden ist die Frage von Röm 9–11. V. 6 setzt diese Frage in aller Schärfe voraus und stellt zugleich fest, daß nicht das Dahingefallensein des Wortes Gottes der Grund der Trauer des Apostels ist⁷⁶). Was ὁ λόγος hier bedeutet, ergibt sich nur vom Verb her. Das Fehlen einer genaueren Untersuchung über die Zusammengehörigkeit der beiden Worte hat bisher das Verständnis dieses Verses erschwert. Das Ergebnis einer solchen Untersuchung ist⁷⁷): Mit einiger Sicherheit be-

Wolkensäule: »Eben weil in ihr Gottes Zusammensein mit diesem Volke so wahrnehmbar als wunderbar sich darstellte, durfte es in ihrem Glanze seiner ausgezeichneten Verherrlichung vor den übrigen Nationen der Erde sich freuen.«

⁷⁴) Mit dem Plural διαθήκαι wird zwar auch die mit Noe bezeichnet, die mit Moses ist aber in keiner dieser Zusammenfassungen einbegriffen.

⁷⁵) Sie sind den »Worten Gottes« von 3, 2 gleichzusetzen (So E. Kühl, Röm 314).

⁷⁶) Zur grammatischen Beziehung der Anfangsworte von V. 6 und V. 7 vgl. E. Kühl, Röm 316. 318 (V 6b und 7a seien parallele Satzbildungen); Th. Zahn, Röm 438 f. (»Nicht so [will Pl. verstanden sein], wie daß Gottes Wort dahingefallen sei; auch nicht so, als ob jene Abrahams Geschlecht seien.«)

⁷⁷) Im Profangriechischen gibt es nur wenige Hinweise zur Erklärung dieser Wendung. ἐκπίπτειν wird gebraucht im Sinne von »Herausfallen aus einem Zustand oder einer Handlung«, so etwa Isokrates, Ad. Phil. 95a (V. 64): εἰς τὴν αὐτὴν δόξαν ... ἐξ ἧσπερ ἐξέπεσον. Aeschylos, Prom. 948: πρὸς ὧν ἐκεῖνος ἐκπίπτει κράτους. Plato, Politeia VIII, 560A: τινὲς τῶν ἐπιθυμῶν αἰ μὲν διεφθάρησαν, αἱ δὲ καὶ ἐξέπεσον, αἰδοῦς ... ἐγγενομένης ἐν τῇ τοῦ νέου ψυχῇ (im Sinne von »verschwinden, entfallen«); So ist auch 1 Kor 13, 8 zu verstehen: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει. Häufig ist die Verwendung als Fachterminus in der Rhetorik: 1. für das Durchfallen eines Redners (Demosth. p. 315, 10 = Steph. 18, 265) 2. für das Abirren in einer Rede (Isokrates Panath p 250 E = XII, 88: ἐπανελεῖν εἰς τὸν τόπον ἐκεῖνον, ἐξ οὗπερ ἐξέπεσον εἰς τὴν περιτολογίαν ταύτην) 3. für Dinge, die einem in der Rede entfallen (Plato, Ep 2, p 314B: εὐλαβοῦ μὴ ποτέ σοι μεταμέλῃσθαι τῶν νῦν ἀναξίως ἐκπεσόντων. Vgl. Aristot. N. E. 3, 2 (1111a): δὲ δὲ πράττει, ἀγνοήσῃεν ἄν τις, οἷον λέγοντες φασὶν ἐκπεσεῖν αὐτούς; als Scholie dazu: οἷα λέγοντός μου ἐξέπεσέν μοι τοιοῦτον ὄμμα. Besondere Beachtung dagegen verdient die Verwendung des Wortes in der LXX. Hier begegnet an einer Reihe von Stellen ein nahezu fest geprägter Ausdruck vom »Nicht-Dahinfallen des Wortes Gottes«, wobei dieses »Wort« jeweils eine Verheißung über zukünftiges bedeutet, so in Jos 23, 14: γνώσεσθε ... διότι οὐ διέπεσον εἰς λόγος ἀπὸ πάντων τῶν λόγων ὧν

sagt der Ausdruck οὐχ . . . ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος in V. 6 das Nicht-Dahinfallen der Verheißung in dem Sinne, daß ein gegebenes Wort eingehalten wird. Damit wurde aus den in V. 4 genannten Vorzügen der eine der ἐπαγγελίαι herausgenommen, wie dies später von den in V. 4 genannten Gütern nur noch mit den πατέρες und der υἰοθεσία geschieht.

Wenn die Verheißungen doch noch gelten, warum nicht für ganz Israel⁷⁸⁾? Die Antwort ist: Es kann gewisse Bedingungen geben, unter denen man in bestimmten Zeiten zu Israel gehört, die dann die aus Israel Stammenden erst zu Israel machen. Der Begriff Israel wird also im doppelten Sinn gefaßt, wobei οἱ ἐξ Ἰσραήλ den weiteren, Ἰσραήλ den engeren Umfang hat. Warum ist diese verwirrende Unterscheidung notwendig? Warum muß Paulus neben denen ἐξ Ἰσραήλ noch von einem »eigentlichen« Israel reden? Nur deshalb, weil die Verheißungen nur an Israel gerichtet sind. Deshalb müssen alle, die sie zu haben beanspruchen, nachweisen, daß sie zu Israel gehören, und zwar sie allein, nicht der ungläubige Rest Israels. – Die These von V. 6 wird in V. 7–13 aus der Schrift bewiesen und in V. 27 bis 29 ebenfalls mit Hilfe der Weissagung der Schrift auf das jetzige Israel angewandt. Der durchgehende Ansatz zu diesem Beweis wird in V. 7a gegeben: Nicht alle, die Samen Abrahams sind, sind Kinder. Von all denen, die von Abraham abstammen, wird am Anfang (V. 7b–13) und auch jetzt (V. 27–29), wie die Schrift bezeugt, nur

ἔλεον κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν πρὸς πάντα τὰ ἀνήκοντα ὑμῖν οὐ διεφώνησεν ἐξ αὐτῶν. (mit angeslossenem Inhalt der Verheißung: V. 15: ῥήματα καλά = Verheißung.); 1 Kge 3, 19 καὶ ἦν κύριος μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔπεσεν ἀπὸ πάντων τῶν λόγων αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν. Jos 21, 45: οὐ διεπέσεν ἀπὸ πάντων τῶν ῥημάτων τῶν καλῶν ὧν ἐλάλησεν κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ. 2 Kge 10, 10: ἴδετε . . . ὅτι οὐ πεσεῖται ἀπὸ τοῦ ῥήματος κυρίου εἰς τὴν γῆν οὐ ἐλάλησεν κύριος. 3 Kge 8, 56: οὐ διεφώνησεν λόγος εἰς ἕν πᾶσιν τοῖς λόγοις αὐτοῦ τοῖς ἀγαθοῖς οἷς ἐλάλησεν ἐν χειρὶ Μωυσῆ δούλου αὐτοῦ . . . Das hier verwandte Verb διαφωνεῖν dient auch sonst zur Wiedergabe des hebr. npl (Vgl. Ex 24, 11), wie auch in Jos 23, 14. – Im Hebr. liegt allen genannten Stellen eine formelartige Wendung zugrunde, die mit geringen Abwandlungen nach dem Muster l' npl dbr ḥd mkkk hddbrym ḥtwbwm aufgebaut ist.

– Zu vergleichen sind auch:

Ruth 8, 18 ἕως ἐπιγνώνα σε πῶς οὐ πεσεῖται ῥῆμα

(hebr: yppl dbr)

Judith 11, 6 τελείως πρᾶγμα ποιήσει μετὰ σοῦ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἀποπεσεῖται ὁ κύριος μου τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτοῦ.

Tob 14, 4 οὐ μὴ διαπέση ῥῆμα ἐκ τῶν λόγων.

(Im S-Text ist gegenüber dem BA-Text die Tatsache der Erfüllung des Prophetenwortes vielfach betont: πάντα ἔσται καὶ ἀπαντήσῃ, οὐ μὴ ἐλαττωθῆ ἕκ πάντων τῶν ῥημάτων καὶ πάντα συμβήσεται, ὅτι πάντα συντελεσθήσεται καὶ ἔσται . . . καὶ οὐ μὴ διαπέση ῥῆμα ἐκ τῶν λόγων.

Judith 6, 9: καὶ οὐδὲν διαπεσεῖται τῶν ῥημάτων μου (von den Worten eines Versprechens).

Esther 6, 10 καθὼς ἐλάλησας, οὕτως ποίησον . . . καὶ μὴ παραπεσάτω σου λόγος ὧν ἐλάλησας.

An den beiden Stellen in Jos. bezieht sich diese Wendung ausdrücklich auf die Erfüllung der Landverheißung an die Erzväter (Vgl. Jos 21, 43. 44), später wird sie im weiteren Sinne gebraucht von den Verheißungen durch Moses und die Propheten, aber auch von menschlichen Versprechen. Ohne Zweifel hat sich Paulus an diesen LXX-Sprachgebrauch angeschlossen. Daß das Wort Gottes nicht dahinfällt, besagt demnach bei ihm: Ein in der Vergangenheit den Vätern, Moses oder den Propheten gegebenes Versprechen, das Heilsbedeutung für Israel hat, wird in der Zukunft erfüllt werden. – Da im Kontext von der Abrahamskindschaft die Rede ist, darf man noch weiter schließen: Gemeint sind also die Verheißungen an die Väter, und wie bei dem Begriff ἐπαγγελία, der in der auf Paulus unmittelbar folgenden und ihn umgebenden Welt des Spätjudentums einen festen Bezug zur Landverheißung hat, von Paulus aber sehr weit uminterpretiert wird, handelt es sich auch hier um eine bestimmte Erfüllung der Landverheißung, so freilich, daß mehr das Daß der Verheißung als der Inhalt betont wird.

⁷⁸⁾ Nicht erweisbar ist die Ansicht von E. Kühn, Röm 320, »daß schon dem Verheißungswort Gottes an Gesamtisrael der eine große Grundsatz immanent gewesen sei, daß Gott sich in der Vorherbestimmung Israels zum Heil nicht durch vorhandene Vorzüge habe beeinflussen lassen.« – Von der Auswahl von g a n z Israel selbst ist doch nicht die Rede, vielmehr nur von der Auswahl aus Israel.

ein Teil oder ein Rest als das Israel gelten. Diese Auswahl aus dem Samen zu Söhnen geschieht durch Gottes Rufen (V. 7b, 12, 24). Unsere Frage ist auf die Funktion Abrahams gerichtet: Ist die Berufung seines Sohnes Isaak und seines Enkels Jakob nur ein Beispiel aus der Geschichte – oder werden alle, die auch später berufen werden, in die Abrahamskindschaft gerufen? Einen ersten Hinweis zur Beantwortung dieser Frage gibt eine Analyse der Verse 7–10. Dem Begriff οἱ ἐξ Ἰσραὴλ in V. 6 korrespondiert in V. 7 der Begriff σπέρμα Ἀβραάμ, dem Ἰσραὴλ das τέκνα. σπέρμα Ἀβραάμ ist der umfassende Begriff, τέκνα eine Auswahl daraus. – Angesichts dessen erweckt zunächst Verwunderung, daß im Schriftwort in V. 7b eben jene Berufenen doch wieder σπέρμα genannt werden. Ist es nicht unlogisch, daß die Kinder der Verheißung, wie sie dann V. 8 in Übereinstimmung mit V. 7a nennt, hier σπέρμα genannt werden? – Die Betonung liegt auf dem Wort κληθήσεται⁷⁹⁾! Daß der Same b e r u f e n wird, macht die Verheißung aus. Weil er ein berufener Same ist, ist Isaak besonderer Same. Nicht die gewöhnlichen σπέρματα sind schon τέκνα, sondern nur die der Berufung und Verheißung⁸⁰⁾. Das unvermittelte τέκνα τοῦ θεοῦ in V. 8 (eher hätte man erwartet τέκνα Ἀβραάμ) rekurriert einerseits auf V. 4, andererseits auf das Thema »Kinder Gottes« in Kap 8. Wer ist Kind Gottes im Sinne von Kap 8? Der Zusammenhang von Gotteskindschaft und Verheißung ist dadurch gegeben, daß Inhalt der Verheißung das Pneuma ist (Vgl. Gal 3, 14) und man durch den Besitz des Pneumas zum Sohn Gottes wird. Mit der Einführung des Begriffes wird deutlich, wie sehr Paulus den Inhalt der Verheißung von der Gegenwart her interpretiert, so sehr er auch an deren Verankerung in der Geschichte interessiert ist. So kann er von der Geschichte Israels aus auf anstehende theologische Fragen Bezug nehmen, wie das υἱοὶ θεοῦ in V. 26 deutlich zeigt⁸¹⁾. V. 7b–8 liefern zu deren Lösung die Aussage: Um Kind Gottes sondere Berufung durch Gott. Das λογίζεται εἰς σπέρμα in V. 8b ist dem κληθήσεται zu sein, genügt nicht die Abstammung von Abraham. Hinzukommen muß die besoi σπέρμα in V. 7b parallel, wobei λογίζεσθαι hier die Bedeutung des Aussonderns hat⁸²⁾. Dabei wird nun das »berufene Sperma« verdeutlicht durch τέκνα τῆς ἐπαγγελίας⁸³⁾. Das Wort ἐπαγγελία leitet zu V. 9 über. Warum muß Paulus dem Schriftbeweis in V. 8 noch die eigenartige Schrifterklärung in V. 9 hinzufügen? Das καλεῖν als Kernwort von V. 7 benötigte Paulus für die späteren Verse 24, 25 und 26. Doch das bloße Auswählen genügt nicht! Erst dadurch, daß dieses Berufen mit der Verheißung in Verbindung gebracht wird in dem Sinne, daß der Gerufene

⁷⁹⁾ Unrichtig O. Michel, Röm 201, der die Betonung auf einem eingefügten »nur« vor Isaak sehen will; richtig E. Kühl, Röm 319.

⁸⁰⁾ Wohl unrichtig E. Kühl, Röm 319: »Die υιοθεσία, alias τέκνα εἶναι will der Apostel weder den Juden absprechen, noch quantitativ einschränken; er will nur verhüten, daß die Kindschaft, an der das jüdische Volk als ganzes teil hat, falsch begründet werde«.

⁸¹⁾ Vgl. C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*/Eine Untersuchung zu Röm 9–11, Göttingen 1964, 91: Das Wort λογίζεσθαι zeige an, daß es nicht um die Identifikation mit einer bestimmten Menschengruppe gehe, daß die Christen das »wahre Gottesvolk« seien, sondern »die Unterscheidung des natürlichen und des eschatologischen Israel, die sich in der Auswahl vollzieht, weist auf Gott als den »Berufenden« seines Volkes. . . . daß die τέκνα τοῦ θεοῦ ihre Existenz allein dem Willensentscheid Gottes seinem λογίζεσθαι, verdanken, das sich in der ἐπαγγελία kundtut«. – Es geht in der Tat im Zusammenhang um die Feststellung, daß Gott auch gegenüber seinem ausgewählten Volk zu beliebiger Zeit die Berechtigung des Auswählens und Verwerfens hat. Dieser Nachweis wird aus der Schrift geführt und für die Erklärung der gegenwärtigen Situation benötigt.

⁸²⁾ Vgl. H. W. Heidland, a. a. O., 64 f.

⁸³⁾ Vgl. E. Schweizer, Art. σάρξ ThWB VII, 127: Hier sei σάρξ der an sich neutrale, irdische menschliche Bereich, »von dem Paulus sagt, daß er nicht das Heil vermittelt. Wirklich negativ wird σάρξ erst in der Verbindung mit einem entsprechenden Verbum«. σάρξ ist nicht die Zeugungskraft selbst, sondern deutet den Bereich an, zu dem die Kinder gehören.

auch der Verheißungsträger ist, kann die Berufung Isaaks Gottes Heilshandeln veranschaulichen. Nur durch die Kombination von καλεῖν und ἐπαγγελία verwirklicht sich beim Auswählen Gottes auch die Verheißung. Daher erklärt sich die Schriftstelle in V. 9. Warum wurde nicht, um den Verheißungscharakter der Geburt Isaaks zu betonen, eine der viel deutlicheren Verheißungsformeln aus Gen 17 (V. 16. 19. 21) gewählt? Es mußte ein Satz ausfindig gemacht werden, der die Verheißung direkt an Isaak band. Denn es kam darauf an, daß nach dem Wortlaut nur er als Berufener im Zeichen der Verheißung stand. Dabei sind die Worte κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον aus Gen 18, 10, ἔσται τῇ Σάρρα υἱός aus Gen 18, 14, während das ἐλεύσομαι statt des LXX (ἐπ-)ἀναστρέφειν gewählt ist und weder in 18, 10 noch in 18, 14 vorkommt. Daß diese beiden Verse Verheißungscharakter haben, mag auch aus Gen 21, 1 f deutlich geworden sein⁸⁴). Das dreimalige καθά betont in diesem Text die Erfüllung eines Versprechens. Die Geburt Isaaks ist also die Erfüllung einer Verheißung, deshalb wird er ihr Kind genannt, obwohl sonst, wie auch oben in V. 4, ἐπαγγελία bei Paulus einen viel weiteren und eschatologischen Inhalt hat, der freilich auch für den Anfang der Geschichte Israels die Geburt Isaaks in sich enthält. Damit aber liegt seine Geburt bereits auf der »Verheißungslinie«, jenem aus dem Samen Abrahams zum Heile aussondernden Rufen Gottes, das sich auch bei Jakob-Esau und jetzt durchsetzt. Schon am Anfang sind die besonders Gerufenen im Rahmen und zum Zweck der Erfüllung der Verheißung an Abraham gerufen. Durch diese Besonderheit stehen sie im Gegensatz zu den τέκνα τῆς σαρκός⁸⁵).

Daß dieses Auswählen Gottes bleibt, wird nun am Beispiel von Jakob und Esau gezeigt (V. 10–13). Die bislang gegebene Begründung dafür, warum Paulus noch ein zweites Beispiel wähle (daß er den Juden den Einwand nehmen möchte, sie stammten ja doch alle von Isaak ab und müßten daher auserwählt sein, dadurch, daß er zeige, daß von Jakob und Esau, die beide Nachkommen Isaaks sind, nur einer erwählt werde), ist für die V. 10–13 nicht ausreichend. Denn daß aus allem Sperma einer besonders berufen wird, war ja auch schon in V. 7–V. 9 gezeigt worden. Und die Juden sind ja auch insgesamt wirkliche Söhne Jakobs. Für ihre Auserwählung konnten sie sich bis zu Jesus Christus hin auch tatsächlich auf die Vaterschaft des auserwählten Jakob berufen. Das Ziel dieser Verse wird wohl eher in V. 11–12a deutlich: Die Aussonderung des einen aus zwei völlig gleichen Zwillingen schon im Mutterleib, als sie noch gar nichts Gutes oder Böses getan hatten, ist gut dazu geeignet, die gänzliche Unabhängigkeit des Berufenseins von menschlichen Werken und die Alleinwirksamkeit des göttlichen Rufes herauszustellen, ein Theologumenon, das Paulus für die Verse 14–26 benötigt.

Da es ab V. 6 um die Frage der Erfüllung der Verheißungen geht, ferner um die aktuelle Frage, wer aus Israel deren Erbe und Sohn Gottes ist, also um die Frage, wer jetzt Israel darstellt und wem die Abrahamsverheißungen gelten, wird deutlich, daß alles Rufen Gottes in Kap 9, auch in V. 24–26, ein Rufen in die Abrahamskindschaft hinein ist. Dadurch, daß man sein Kind durch göttliche Berufung

⁸⁴) Gen 21, 1 καὶ κύριος ἐπεσκέψατο . . . καθά εἶπε καὶ ἐποίησε κύριος τῇ Σάρρα καθά ἐλάλησεν V. 2 καὶ ἔτεκε . . . εἰς τὸν καιρὸν καθά ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος. Hier wird von der Erfüllung des Wortes Gottes an Sara geredet, insbesondere auch des Zeitpunktes. Dadurch wird die Geschichte, auf die sich diese Verse beziehen, zur Verheißung. Sie trifft jetzt ein, betont durch das dreimalige καθά.

⁸⁵) Sicher unrichtig O. Michel, Röm 201 f: Die Kinder des Fleisches seien solche, »die lediglich aus ihrer natürlichen Abstammung heraus denken« . . . »Ismael ist nach dem Fleische gezeugt, weil seine Entstehung aus menschlicher Überlegung, aus Eigenmächtigkeit der beteiligten Personen und aus Zweifel an der Verheißung Gottes zu erklären ist.«

wird, wird man auf die Linie der Verheißung gestellt. – Die Frage, wer zu dem von den Propheten genannten Rest gehört, war jetzt, wie die Verse 9, 30–10, 21 zeigen, abhängig vom Glauben an Jesus Christus. Wie bei Isaak und bei Jakob wird auch jetzt ein Rest aus allen Nachkommen Abrahams erwählt. Die erste Bedingung und Voraussetzung bleibt die Abstammung von Abraham, nur ist jetzt wieder einmal die Zeit gekommen, daß aus all diesen fleischlichen Nachkommen Abrahams ein Rest ausgesondert wird, der jetzt allein Israel darstellt⁸⁶). Das Darinbleiben in der Linie der Verheißung, in der man seit Jakob war, ist jetzt abhängig gemacht von der Bedingung des Glaubens an Jesus Christus. Die Freiheit und Souveränität des göttlichen Rufs zeigt sich daran, daß Gott als Bedingung für das weitere Ausgewähltsein den Glauben an Jesus Christus fordern kann. Nur die diese Bedingung annehmen, indem sie glauben, werden jetzt berufen. Mithin sind alle Gerufenen Kinder Abrahams, und dies jetzt durch den Glauben an Jesus Christus, eine Aussage, die, wenn auch nicht der Funktion nach, wohl aber im Kern, sich nicht unterscheidet von der in Röm 4.

Eine gewisse Ähnlichkeit zur Struktur des Isaak- und des Jakob-Esau-Beispiels bietet die Schrift Philo »De nobilitate«. Als Beispiele dafür, daß für den Besitz der Gerechtigkeit blutsmäßige Abstammung wertlos sei, werden aufgeführt (jeweils in dem Sinne, daß die Eltern edel, die Kinder aber verworfen waren): Gott – Adam, Adam und Eva – Kain, Noe – einer seiner Söhne. Sogar unter den Juden gibt es »unter den Abkömmlingen der Stammväter einige, denen die Tugenden der Vorfahren nichts genützt haben (206)«. Als Beispiel dienen, wie bei Paulus, Isaak im Verhältnis zu den anderen Söhnen Abrahams und von Isaaks Söhnen Jakob im Verhältnis zu Esau. – Das Gegenbeispiel ist Abraham selbst, der von heidnischen Eltern abstammend das Vorbild aller Proselyten wurde. – Im Beispiel der Söhne Abrahams wird wie bei Paulus reflektiert über die Unterbrechung und Aufhebung der durch die Abstammung von Abraham gewährleisteten Vorzüge. Bei Paulus ist die einzige Bedingung für das Darinsein im Volk der Erwählung der Erwerb der Gerechtigkeit, bei Philo geht es allein um den Besitz dieser Gerechtigkeit, an einer Wiederherstellung der Kontinuität ist er nicht interessiert.

Von 9, 7–11, 10 hatte Paulus die sich immer weiter verengende Linie der Ausgewählung aus den Nachkommen Abrahams dargestellt und die Gründe dafür angegeben. In 11, 1 wird zum erstenmal wieder, wie in 9, 1–6, die Frage nach dem Volksganzen gestellt. Sie ist hier bedingt durch die Ausführungen von 9, 31–10, 21, in denen der Unglaube Israels dargestellt wird. 11, 1–6 zeigt dagegen, daß der Unglaube nicht ganz Israel ergriffen hat: Paulus als Israelit aus dem Samen Abrahams und aus dem Stamme Benjamin (11, 1) gehört zu denen, die, weil sie jetzt glauben, unter die Auswahl nach Gnade (V. 5 f) gehören. – Für die Frage nach der Funktion Abrahams sind nun wieder die Verse 11, 11–32 von besonderer Wichtigkeit: Das Thema dieses Abschnittes ist die endgültige Rettung ganz Israels wegen der Auserwählung der Väter (V. 23–32).

Das Bild der Teighebe in V. 16 soll zeigen: Ganz Israel ist heilig, weil seine Väter heilig sind. ἀπαρχή ist hier der erste Laib Brot, ein Ringbrot, der nach frischer Ernte aus dem neuen Teig Gott geopfert wird⁸⁷), vorgeschrieben nach Nu 15, 18–21⁸⁸), wo aber in LXX der Ausdruck ἄγιος fehlt; auch die Vorstellung, daß nicht

⁸⁶) Was sich an ihnen ereignet ist Fortsetzung eines Handelns nach dem Prinzip der ἐκλογή, welche in ihrer Ausübung an Israel dessen unverlierbare Besonderheit darstellt.

⁸⁷) Bezeugt bei Josephus, Ant IV, 4: ἔτι δὲ ἀπαρχὰς τῶν λαῶν δίκαιον τῷ θεῷ πάντων τῶν ἐκ τῆς γῆς φουμένων καρπῶν ἐπιφέρειν.

⁸⁸) Zur Institution Vgl. O. Michel, Röm 243.

nur die ἀραρχή, sondern durch sie der ganze Teig heilig sei, widerspricht geradezu der atl Vorstellung⁸⁹). Dieser Gedanke ist von Paulus in das Bild eingeführt, da dieses nur so für ihn verwendbar wird: Nur wenn der Charakter der Heiligkeit von dem Erstling auf alles, dessen Erstling er ist, übergeht, kann das Bild der Teighebe das Verhältnis der Väter zu Israel darstellen. Eine bisher unbeachtete Parallelvorstellung findet sich bei Philo⁹⁰), wo es sich ebenfalls um eine Deutung der Teighebe handelt.

Israel bleibt wegen der Heiligkeit der Väter ein heiliges Volk⁹¹). ἅγιος ist hier aus dem Bereich des Kultischen genommen und dürfte – auf den nichtkultischen Bereich übertragen – mit ἐκλεκτός wiedergegeben werden⁹²). Der Satz »Anfang heilig – alles heilig«, der nun so im Bereich des Kultischen gewonnen ist, wird in V. 16b auf das Verhältnis von Wurzel und Ästen am Ölbaum übertragen. V. 16a war aber dazu notwendig, diesen Grundsatz von der Übertragung der Heiligkeit zu gewinnen, was sich am Ölbaum nicht zeigen läßt⁹³). Von V. 16a übertragen heißt es dann also: Ganz Israel ist heilig, weil seine Wurzel heilig ist. Am Bild des Baumes⁹⁴) ließ sich die Folge: ursprüngliche Heiligkeit Israels – Verstoßung eines Teils – Aufnahme der Heiden – endgültige Wiederaufnahme Israels gut zeigen (was am Bild des Teiges wiederum nicht möglich war). Verbundensein mit der Wurzel bedeutet: Zugehörigkeit zu »dem« Israel von 9, 6. Das Heil besteht in der Verbundenheit mit der Wurzel Israels. Mit dem Bild der Wurzel dürfte speziell Abraham gemeint sein⁹⁵); als Argumente dafür sind 9, 7 und 11, 1 f anzuführen,

⁸⁹) Anders A. Schlatter, *Röm* (Stuttgart 1962), 194. Vgl. aber Jub. 32, 15.

⁹⁰) In Spec Leg I, 131–144 bespricht Philo Gesetze, die eine ἀραρχή gebieten. Er gebraucht den Ausdruck καθιερεῖν. Nach 138 sind bei dem Erstlingsopfer für den Sohn auch die Eltern mitgeheiligt in der Sprache Philos: καὶ σφόδρα ἐπαινετοῦς εἶναι τοὺς γάμους, ἐξ ὧν ὁ πρῶτος βλαστῆσας καρπὸς καθιεροῦται (Vgl. Sacr. Abel. et Cain, 103–107). Denn die Kinder seien noch nicht getrennte Teile der Eltern (137). Indem so die Erstlingsfrüchte für heilig erklärt würden, sei die vollkommene Lebensgemeinschaft untereinander wiedergespiegelt.

⁹¹) J. M u n c k, *Christus und Israel*/Eine Auslegung von Röm 9–11, Kopenhagen 1956, 95 (Zum Beweis dessen, daß hier an die Israel begründende Heiligkeit der Patriarchen gedacht sei). »Man kann darauf hinweisen, daß Paulus in 9, 1 f gerade Israels Vorzüge in der Urzeit beschreibt. Dagegen denkt Paulus hier nicht an den Rest als Beweis für das Heil ganz Israels (Lietzmann).«

⁹²) A. Schlatter, *Röm* 284: »Zwar nicht heilig in dem Sinn, daß alle seine Mitglieder gerecht und heilig in ihrem Wandel wären, jedoch in dem Sinn, daß dieses Volk auf eine besondere Weise Gott geheiligt und abgesondert wurde . . . Die Wurzel heiligte Gott durch seine Erwählungstat.«

⁹³) Anders E. K ü h l, *Röm* 385; Th. Z a h n, *Röm* 515.

⁹⁴) O. M i c h e l, *Röm* 244: »Es scheint überhaupt, daß man das Bild des Schößlings für den Proselyten verwandt hat, der in Abraham bzw. in das Judentum eingesenkt wurde.« Vgl. Philo De Exsecr 6. (152) (»Daß Gott die Tugend willkommen heißt, auch wenn sie aus niederer Abkunft hervorgeht, daß er sich um die Wurzeln nicht kümmert, das kräftig gewachsene Reis aber aufnimmt, weil es sich in ein edles verwandelt hat und schöne Früchte zeitigt.«) Zur Lit. Vgl. M. M. B o u r k e, *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI* (The Cath. Univ. of Am. Stud. in Sacr. Theol.; 2, 3), Washington 1947.

Das Bild des Gepflanztwerdens der Gerechten nach Art eines Baumes oder einer »Samenpflanze« ist dem Spätjudentum geläufig. Die Wurzel könnten weisheitliche Traditionen von der Art sein, wie sie sich auch in Ps 1, 3 niedergeschlagen haben. Die endzeitliche Gemeinde der Gerechten und Auserwählten ist die »ewige Pflanze der Gerechtigkeit«, die »nicht ausgerottet werden wird« (Vgl. äth Hen 10, 16; 62, 8; 84, 6 und besonders 93, 2. 5. 10; Jub 1, 16; 7, 34; 36, 6; Syr Bar 84, 2 erscheint das Eingepflanztwerden als Lohn für Beobachtung des Gesetzes.). – Nach Hen 93, 5 wird am Ende der dritten Woche zuerst A b r a h a m als »Pflanze des gerechten Gerichts« erwählt werden, und nach ihm kommt die »ewige Pflanze der Gerechtigkeit«. Vgl. auch 1 QS 8, 5; 11, 8; 1 QH 6, 15.

⁹⁵) So auch Th. Zahn, *Röm* 514; J. M u n c k, a. a. O. (Anm 23), 95; P. Althaus, *Röm* 105.

denn Zugehörigkeit zu »dem« Israel bedeutet: Abstammung von Abraham plus Erwählung⁹⁶). Das Darinbleiben im Baum oder auch das Neu- oder Wiedereingepflanztwerden ist jetzt an die Bedingung des Glaubens geknüpft. Die Heiden kommen nur als wilde Olzweige (V. 17) in den Baum und gegen die Natur (V. 24)⁹⁷): Denn sie sind nicht im Besitz der leiblichen Abstammung von Abraham. Diese ist es offenbar, welche bis jetzt die Auserwähltheit begründete und auch den bleibenden Charakter der Heiligkeit bedingt: Weil Abraham die Verheißungen gegeben sind, erlangt man sie nur, wenn man auf irgendeine Weise sein Kind wird: bis zu Jesus Christus war es möglich durch die bloße Abstammung von Abraham. Weil jetzt aber die Erlangung der Verheißungen allein durch den Glauben entschieden wird, können jetzt die Heiden hinzukommen, auch wenn sie dem Baum fremd sind. Besteht nicht eine Spannung zwischen dem Getragenwerden durch die heilige Wurzel (V. 18) und dem Stehen im Glauben (V. 20)? Wie ist das Verhältnis zwischen diesen beiden?

An den Juden wirkt sich diese Spannung so aus, daß sie zwar jetzt wegen Unglaubens herausgeschnitten sind, ihnen aber doch der Charakter der Heiligkeit von der Wurzel her noch anhaftet⁹⁸). V. 28 gibt die Begründung: κατά . . . τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας (zum Verb Vgl. 9, 13, 25)⁹⁹). V. 29 erläutert dies: Die Gnadengaben und die κλήσις Gottes sind ἀμεταμέλητα¹⁰⁰). Das bedeutet aber nicht einfach, daß die Juden dann wieder eingepflanzt werden, weil sie leibliche Söhne Abrahams sind. Vielmehr gilt die Verheißung ihnen immer, wenn sie nur glauben¹⁰¹). Der Glaube ist die Bedingung für die Erlangung der Verheißung. Nur – warum glauben die Juden jetzt nicht? Sie sind jetzt verhärtet, weil sie zu Anfang nicht an Jesus glaubten. Das gibt die Möglichkeit zur Berufung der Heiden. Wegen dieser Berufung werden die Juden dann eifersüchtig werden und dann glauben können und dann wieder eingepflanzt werden. – Die Juden haben eine unverlierbare Sonderstellung: Weil Nachkommen Abrahams, galten bisher ihnen die Verheißungen allein, und jetzt sind sie verstockt. Diese Verhärtung hat einen guten Sinn, weil sie zur Berufung der Heiden führt. Erwählung und Verwerfung haben nur eine vorübergehende Funktion, wenn sie erfüllt ist, besteht kein Hindernis mehr dafür, daß Gott die ganz Israel zgedachte Verheißung erfüllt. Das erwählende Eingreifen Gottes jetzt, das sich verbindlich äußert in der Forderung des Glaubens an Jesus Christus, bietet durch die jetzt allein entscheidende Bedingung des Glaubens die Möglichkeit, daß auch Heiden Kinder Abrahams werden. Wenn die Zeit der Hereinnahme der Heiden beendet ist, gilt die Verheißung auch wieder für alle

⁹⁶) Der in Anm 70 angedeuteten Interpretation entsprechen Versuche, Christus als die Wurzel Jesse (Röm 15, 12), als Wurzel des Baumes und den Baum selbst mit Berufung auf Gal 3, 16 als den mystischen Leib Christi zu erklären. Für die neuere Zeit ist ein Vertreter dieser schon patristischen Deutung der in Anm 26 genannte M. M. Bourke.

⁹⁷) Vgl. J. S i c k e n b e r g e r, Röm 221.

⁹⁸) Vgl. E. K ü h l, Röm 385: » . . . daß der Charakter der Heiligkeit den Zweigen des Baumes, an dem sie ursprünglich gewachsen sind, verbleibt, auch wenn sie von dem Baume zeitweilig durch Aushauen entfernt worden sind.«

⁹⁹) Vgl. dazu T h. Z a h n, Röm 527; O. M i c h e l, Röm 251.

¹⁰⁰) Vgl. 2 Kor 7, 10; LXX Ps 109, 4; zur Frage: Philo, Immut. 20–23.

¹⁰¹) Die durch die früheren Auswahlen bei Isaak und Jakob geschaffenen Dezimierungen der Kinder Abrahams werden nicht mehr reflektiert: im Blick steht allein die Auffüllung der Judenchristen durch die anderen, dann auch gläubig werdenden Juden. – Dieser Umstand ist ein Hinweis für das Verständnis von Röm 9, 7–13: Das Interesse ruht allein auf dem Handeln Gottes am Abrahamssamen in der Gegenwart; jene Verse dienen als Schriftbeweis dafür, daß Gottes Handeln sich überhaupt als ein berufendes und erwählendes äußert.

leiblichen Kinder Abrahams, in dem Sinne, daß sie dann werden glauben können¹⁰²). Jetzt kam die Verstockung als Strafe für den Unglauben. Wenn die Strafe aufgehoben ist, wird der Glaube wieder möglich sein. In der Zeit der Strafe konnte Gott die Heiden berufen¹⁰³). So wird der Glaube auch der Weg für Israel am Ende sein, wenn alle Versprechen an dieses Volk erfüllt werden.

Die Frage nach der Funktion Abrahams in Röm 9–11 läßt sich also wie folgt zusammenfassen:

1. Wenn auch jetzt nur ein kleiner Teil Israels im Besitz der allen zugesprochenen Verheißung und Sohnschaft ist, so wird sich dies doch am Ende wieder auf alle leiblichen Nachkommen Abrahams ausdehnen: Die Eingrenzung auf einen Rest wird aufgehoben¹⁰⁴). Denn die Erfüllung der Verheißungen überhaupt ist Grundlage jeglichen Heils.

2. Die Heiden bekamen über den Weg der zeitweiligen Verstockung Israels Anteil an der Abrahamskindschaft, denn sie glaubten. Aber sie kommen als Fremde hinzu.

3. Die zeitweilige Eingrenzung der Söhne Abrahams wie auch die Hereinnahme der Heiden in seine Nachkommen, beides hat seinen Grund darin, daß man seit Jesus Christus Kind Abrahams und damit als Erbe der Verheißung Kind Gottes nur ist durch den Glauben an Jesus Christus.

4. So ist Abraham auch zum Vater der Heiden geworden, obwohl sie nicht von ihm abstammen. Auch die jetzt ungläubigen Juden bleiben wegen der Abstammung von ihm im Bereich der Erwählung; wenn sie glauben, werden sie wieder hereingenommen.

5. Alle Erwählung und Verstockung hatte nur den Sinn, schließlich alle Menschen in die Abrahamskindschaft zu bringen, denn nur in dieser gibt es Erbschaft der Verheißung aus dem Glauben, das ist: Gerechtigkeit aus dem Glauben. Denn das Wort Gottes, das nicht dahinfällt, ist unwiderruflich an die Person Abrahams gebunden.

Nach 9, 30–33 ist das, was die Verstockung Israels jetzt begründet und damit die Universalität des Heils in der Ausweitung auf die Heiden ermöglicht, sein Gesetz, bzw. die auf diesem Wege erstrebte Gerechtigkeit. Vergleichen wir damit die Funktion des Gesetzes nach Röm 4, 16, so stellt sich heraus, daß das Gesetz die gleiche Funktion, die es vor Christus hat, nun auch nach Christus eine Zeitlang behält. Vor Christus diente es der Nicht-Erlangung der Gerechtigkeit und damit der Bewahrung der Universalität der Verheißung, nach Christus dient es als Ursache für die Ausschließung eines Teils der Juden der jetzt akuten Verwirklichung jener Universalität. Weil alle Menschen Abrahamskinder werden sollen, deshalb ist Israel das Gesetz gegeben.

Vergleicht man noch einmal summarisch das Abrahambild des Galater- und des Römerbriefes, so ergibt sich:

¹⁰²) C. Müller, a. a. O. (Anm.), 93 erklärt zum Ölbaumgleichnis: »Die geschichtliche Kontinuität des natürlichen Israel ist begründet in der eschatologischen Neuschöpfung Israels als Volk Gottes.« – Der Gedanke der Neuschöpfung scheint doch hier von außen herangetragen zu sein und steht zumindest in erheblicher Spannung zu dem von der bleibenden Heiligkeit. Wenn das Wiedereinpflanzen ein Hinzurufen ist, so ist ebenfalls nicht zu erweisen, daß dieses Rufen ein Schöpfungsvorgang ist.

¹⁰³) Gegen A. Schlatter, Röm 290, der auch diesen Vorgang allein unter dem Aspekt der Durchsetzung des Prinzips der Rechtfertigung sieht, ist mindestens der andere ebenso zu betonen, daß Röm weitgehend eine Darstellung der Heils-Geschichte ist, in der Gesetz wie Rechtfertigung eher nur Mittel zur Verwirklichung des universalen anfänglich gewollten Zieles sind.

¹⁰⁴) Sicher richtig betont E. Kühn, Röm 318, daß die Verheißungen auf das Volksganze abzielten gegen die Meinung, daß im Verheißungswort nur ein Teil der Nachkommen Abrahams ins Auge gefaßt sei.

1. Nach Röm 4 und 9–11 sind die Heiden solche, die durch den Glauben jetzt, obgleich als fremde, zu dem Sperma Abrahams = Juden hinzukommen. Ein Teil der Juden ist zur Ermöglichung der Hereinnahme der Juden verstockt worden, aber solches Tun ist Gottes grundsätzliches Recht (Röm 9).

In Gal 3 sind alle, welche glauben, Söhne Abrahams (υἱοί). Über das Verhältnis zu den Juden wird auch dort nicht reflektiert, wo die beiden Diatheken als in die Knechtschaft und in die Freiheit gebärende gegenübergestellt sind. Alle, die frei vom Gesetz sind (Gal 4) und die den Weg des Glaubens gehen, sind Kinder Abrahams.

2. Gal 3 bindet die Erlangung der Abrahamsverheißung unmittelbar an Jesus als das Tauschobjekt gegen den Fluch der Nicht-Erfüllung des Gesetzes; Röm 4 kennt keine solche unmittelbare Verknüpfung mit dem Tod Jesu; diese wird erst sekundär durch die Adam-Christus Typologie im Röm 5 hergestellt. In Röm 4 wird nur die Tatsache der Kindschaft durch die Gleichheit des Glaubensinhaltes begründet. Im Gegensatz zu Röm, wo eher eine Typologie Abraham-Gläubige konstruiert wird, hat Gal zum Thema eine gewisse Typologie zwischen Abraham und Christus; denn nach Röm sollen Juden wie Heiden jetzt den Weg Abrahams gehen, während nach Gal 3 nur in Christus der Weg über den Glauben statt über das Gesetz gewählt werden kann, denn zunächst mußte Freikauf vom Fluch des Gesetzes geschehen. Nach Gal 3 wird wie Abraham so auch Christus gesegnet, weil er der Same ist, und erst in ihm die Vielheit der Völker. Die schwierige Frage, wie die Einzigkeit des Erben zu verbinden sei mit der Vielheit der Völker, die in Abraham gesegnet werden, wird in 3, 26–29 auf geniale Weise gelöst durch eine spezielle Tauftheorie. Im Vordergrund von Gal 3 steht der Wechsel von νόμος zu πίστις durch Christus, und das Abrahambeispiel, zu Anfang nur als Schriftbeweis benötigt, tritt dadurch zurück, daß Erbe der Verheißungen zu sein nur eine Folge des Erlöstseins durch Jesus Christus sein kann. Ebenso wenig wie in Röm liegt daher die Versuchung nahe, zu meinen, Abraham sei als zeitloses Vorbild des Glaubens dargestellt: Durch das ernsthafte Rechnen mit der Zeit des Nomos wird seine Zeit genau lokalisiert, wenn sie auch jetzt gegenüber der Gegenwart in Jesus Christus völlig zu verblassen scheint.

3. Abraham hat also in Röm eine wesentlich andere Funktion als in Gal: In Röm ist er der Stammvater der Juden, Vater aller Verheißungen, die allen Juden gelten und erst durch deren Verhärtung auch den Heiden. In Gal interessiert nicht diese Kontinuität der Heilsgeschichte, sondern allein, ob man auf dem Weg des Gesetzes oder dem des Glaubens Abrahamssohn wird. Abraham hat keine Bedeutung als Stammvater; dementsprechend tritt Christus viel stärker als alleiniger Vermittler neben ihn: durch den Glauben an Christus wird man Kind Abrahams. Im Gegensatz zu Röm ist der Glaube nur funktional, nicht auch inhaltlich der gleiche: er richtet sich viel direkter auf Christus, nicht wie in Röm auf dasselbe, an das auch Abraham glaubte.

4. Sofern das Gesetz im Zusammenhang mit Abraham behandelt wird, gilt: In Röm 4 und 9–11 trat mehr jener heilsgeschichtliche Aspekt des Gesetzes in den Vordergrund, nach welchem es dazu da ist, die Universalität des Heilsgutes nicht zunichte zu machen und jetzt zu ermöglichen. Dabei ist der Glaube die Erfüllung, weil Aufrichtung, des Gesetzes. Nach Gal 3 hatte das Gesetz alle zu einer Einheit von Sündern zusammenzuschließen, weil und damit alle durch Christus vom Fluch des Gesetzes erlöst wurden.

5. Das Interesse an Abraham rührt daher, daß er Träger der Verheißung ist. Dazu mußte allerdings der Begriff der *ἐπαγγελία* überhaupt erst eingeführt wer-

den, im Sinne eines Versprechens, das über die Zeit des Gesetzes hinweg erhalten blieb und jetzt erst erfüllt ist. Seine Priorität vor den partikulären Institutionen des Judentums wurde dadurch bewiesen, daß es vor dem Gesetz gegeben wurde und daß die seinen Empfang ermöglichende Bedingung, die Gerechtigkeit, vor der Beschneidung erworben wurde. Das Nicht-Dahinfallen der Verheißungen Gottes wagten wir allerdings weder als Bundestreue Gottes zu kennzeichnen (weil der Begriff *διαθήκη* in solchen Zusammenhängen fehlte) noch gar als ständiges Neuschaffen des Gottesvolkes (gegen C. Müller).

6. Während nach Gal der Inhalt der Abrahamsverheißung gänzlich vom christlichen Empfang des Pneumas her interpretiert wird, ist in Röm deren geschichtliches Eigengewicht bei Abraham insofern gewahrt, als der Glaube der Heiden selbst Inhalt der Verheißung an ihn ist. Was darüber hinaus deren Inhalt ist, blieb durch den Begriff »Erbe der Welt« in der Schwebe.

Abstammung von Abraham als Beweis für die Legitimität eines Apostels (2 Kor 11, 22)

Den Vorzug seiner Gegner, Hebräer, Israeliten und Sperma Abrahams zu sein, beansprucht Paulus auch für sich. Daß er wie sie auf diesen Vorzug hinweist, bezeichnet er als Unverstand (V. 21). Damit steht der Text im Zusammenhang jener Stellen des 2 Kor, an denen sich Paulus in der Auseinandersetzung mit den Gegnern eigener Vorzüge rühmen muß. In der Frage nach der Legitimation seines Apostelamtes hält er aber den Hinweis auf solche Vorzüge von seiner eigenen Konzeption her mit Recht für Torheit: Denn für Paulus besteht die einzige Legitimation seines Amtes im Sichtbarwerden des Handelns Gottes an der Gemeinde, was aber voraussetzt, daß die Person des Apostels selbst völlig zurücktritt, gerade dadurch aber für die Gemeinde jene entscheidende Bedeutung für die Vermittlung des Heilswerkes Christi bekommt. – Von daher allein ist auch verständlich, warum Paulus sich in höherem Grade Diener Christi nennt als die Gegner.

Welche Funktion die Berufung der Gegner auf die Abstammung von Abraham in deren Argumentation hatte, muß offen bleiben. Fraglich bleibt auch, ob sie diese Argumente gegen die Person des Paulus gerichtet hatten und etwa mit der Polemik gegen die paulinische Freiheit vom Gesetz verbanden, derart, daß sie ihm vorwarfen, nicht mehr zum auserwählten Volk zu gehören. – Daß die Berufung auf Abraham bei den Gegnern ein »missionarisches Anliegen« gewesen sei, da Abraham nicht nur der erste Proselyt, sondern nach hellenistisch-jüdischer Legende auch der erste Missionar war, erscheint mir allerdings unglaubwürdig. D. Georgi könnte sich für diese Deutung nur auf eine einzige Targumstelle¹⁰⁵⁾ berufen, aber auch an dieser Stelle ist nicht gesagt, man sei wesentlich deshalb Same Abrahams, weil man Mission treibt. In der Tat besagt Sperma Abrahams auch hier nichts weiter als das Faktum der Abstammung. Wo Abraham in den Texten als Missionar erscheint,

¹⁰⁵⁾ Vgl. D. G e o r g i, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964, 81: Die Berufung auf die Abrahamsgestalt zeige ein »missionarisches Anliegen«. G. beruft sich dazu auf Targum Ps 22, 31: »Der Same Abrahams wird vor ihm (Gott) dienen und die Kraft der Stärke Jahwes dem letzten Geschlecht verkündigen.«

Ein sich dessen Rühmen, daß man Jude ist, kennt auch Philo, *De migr. Abrahæ* 20: τὸ αὐχεῖν ἐπὶ τῷ γένει εἶναι Ἑβραίων (Vgl. H. W i n d i s c h, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1924, 350 Anm 1.) Bei heidnischen Autoren, die über Juden berichten, ist die Ableitung des Namens »Hebräer« von »Abraham« belegt. (Vgl. T. Reinach, *Textes d' Auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme*, Hildesheim ²1963, 158.)

wird nirgendwo auf eine Nachahmung seines Tuns Bezug genommen, noch viel weniger aber wird die einfache Abstammung mit dem Tun nach seinem Vorbild ineins gesetzt.

Das Überraschende an 2 Kor 11, 22 ist, daß es in heidenchristlichen Gemeinden als ausgesprochener Vorzug galt (andernfalls sähe sich Paulus nicht genötigt, so darauf einzugehen), wenn ein Apostel Jude war. Denn daß die Gegner sich Apostel nannten, dürfte einigermaßen sicher sein (2 Kor 11, 5; 12, 11; 11, 13). Die Forderung nach der Abstammung von Abraham als Kennzeichen eines Apostels dürfte in der Reihe der Versuche frühchristlicher Gemeinden stehen, für die Vielzahl wandernder Missionsprediger (= Apostel) Kriterien für die Echtheit bzw »Legitimität« eines Apostels aufzustellen. Dazu gehörte etwa auch die Forderung nach den Zeichen eines Apostels (2 Kor 12, 12). Wie allerdings für spätere Zeit Did 11, 3 zeigt, haben sich solche Forderungen im außersynoptischen Bereich nicht allgemein durchsetzen können.