
Auch Inklusionen haben ihre Grenzen

Gedanken zu Gal 4,1-7

Christine Gerber

1. Grenz-Metaphern und ihre Grenzen

»Grenzen« und »Galaterbrief« – vielen werden bei der Kombination dieser Stichworte die »boundary marker« einfallen, die James Dunn in die Diskussion um die Beurteilung des Gesetzes durch Paulus einbrachte. Paulus beziehe sich mit seiner Kritik an den ἔργα νόμου (Gal 2,16) nicht auf das Gesetz als solches, sondern auf bestimmte Gesetze, die dazu dienen, die Unterschiedenheit der jüdischen Menschen von ihrer Umwelt zu markieren, als »identity« und »boundary marker« eben¹. Den Begriff der ἔργα νόμου so eingeschränkt zu verstehen, hat sich nicht durchgesetzt², aber das Thema »Grenzziehungen« zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen ist weiterhin eines der Auslegung des Galaterbriefes. Die Metapher von der »Grenze« zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft fällt allerdings in dem Brief gar nicht, sondern ist unsere moderne Beschreibung dieses Themas. So weit ich sehe, wird das Konzept der Grenze, die zwei Räume voneinander trennt, im NT kaum als Bildspender einer Metapher herangezogen³. Das mag nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass unser deutscher Sprachgebrauch (von dem etwa der französische zu unterscheiden wäre) und die Assoziationen mit dem Wort wohl geprägt sind durch die politische Entwicklung der letzten Jahrhunderte hin zu Nationalstaaten. Dementsprechend hat sich auch die Wortbedeutung stark verändert⁴. Bezeichnete man mit »Grenzen« ursprüng-

1. Vgl. erstmals in diesem Sinne *J. D. G. Dunn*, *The New Perspective on Paul* (1982), in: *ders.*, *Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville / KY 1990, 183-214; vgl. rückblickend auf die sich anschließende Diskussion auch *ders.*, *The New Perspective: whence, what and whither?*, in: *ders.*, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 1-88, hier 22-26.
2. Vgl. *M. Bachmann*, *Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck »Werke des Gesetzes«*, in: *ders.* (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005, 69-134.
3. Vgl. in diesem Sinne nur die Metapher in Eph 2,14, die in wohl Anspielung an die Tora als Zaun (s. EpArist 139.142) von Christus spricht als dem, der die Mauer aufgelöst hat: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας (vgl. dazu den Beitrag von S. Vollenweider in diesem Band).
4. Vgl. zum Folgenden genauer *M. Schmitz-Ermanz*, *Vom Archipel des reinen Verstandes zur Nordwestpassage. Strategien der Grenzziehung, der Reflexion über Grenzen und des ästhetischen Spiels mit den Grenzen*, in: *B. Burtcher-Bechter u. a.* (Hg.), *Grenzen und Entgrenzung-*

lich das Beiderseits einer Linie, so wurde der Begriff dann zur Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem im Sinne der »Front«. In den letzten Jahrzehnten hat sich unser Konzept von Grenzen noch einmal verändert: Wir haben undurchlässige Grenzen erlebt, die als zutiefst unmenschlich erfahren wurden – und die Öffnung dieser Grenzen als Befreiung. So werden Wertungen eingetragen, Möglichkeiten des Bildspenders, Dynamik, Veränderung abzubilden, die nicht für die Wahrnehmung von Grenzen in neutestamentlicher Zeit vorauszusetzen sind.

Ist also die uns geläufige Grenz-Metaphorik dem Galaterbrief fremd, scheint das doppeldeutige Motto »Kommunikation über Grenzen« gleichwohl geeignet, die Kommunikation des Paulus in diesem Brief zu beschreiben. Einige wenige Hinweise mögen zeigen, dass diese Beschreibung auf verschiedenen Ebenen zutrifft:

(1) Paulus kommuniziert mit dem Brief über räumliche Grenzen hinweg. Er weiß sich im Nachteil gegenüber anderen Missionierenden, die vor Ort »buhlen« (4,17-20). Er kommuniziert über diese Grenzen, denn er thematisiert die Grenzen brieflicher Kommunikation im Blick auf seine Möglichkeiten der Einflussnahme: »Ich wünschte, ich könnte bei euch sein und meine Stimme verändern, denn ich bin in Ratlosigkeit euretwegen« (4,20).

(2) Er spricht eindrücklich von der in der Taufe begründeten Aufhebung der Unterschiede und mithin der Grenzen zwischen sozial ehemals geschiedenen Gruppen: Sklaven und Freien, Männern und Frauen, jüdischen und nichtjüdischen Menschen (3,26-29). Letzteres ist *sein* Thema, für das er erheblichen argumentativen Aufwand betreibt, wie er mit dem Gewicht der eigenen Handschrift und des Briefschlusses noch einmal erklärt: »Weder ist nämlich Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern neue Schöpfung!« (6,15)

(3) Und schließlich markiert Paulus Grenzen, die als solche offenbar nicht evident sind: Um die Adressaten von der Beschneidung abzuhalten, stellt er diese als irreversible Grenzüberschreitung dar: »Ihr seid aus der Verbindung mit Christus gelöst, die ihr im Gesetz gerechtfertigt werden wollt, ihr seid aus der Gnade gefallen« (5,4). Die Gnade wird als Raum metaphorisiert, aus dem die Hinwendung der nichtjüdischen Menschen zum Gesetz, um aus diesem Rechtfertigung zu erlangen, herausfallen lässt, so dass es kein Zurück mehr gibt.

Die anderen Missionare haben das offenbar gerade umgekehrt dargestellt. Wenn Paulus polemisiert: »Sie wollen euch ausschließen, damit ihr sie umwerbt« (4,17)⁵, dann wohl deshalb, weil die anderen die Position der unbeschnittenen Christusgläubigen als »draußen vor der Tür« definieren und fordern, dass diese

gen. Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraumes, Würzburg 2006, 20-47; R. Zill, Art. Grenze, in: R. Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 135-146.

5. Zur hier rezipierten Motivik des ausgeschlossenen Liebhabers vgl. C. C. Smith, ἐκκλείσαι in Gal 4:17: The Motiv of the Excluded Lover as a Metaphor of Manipulation, in: CBQ 58 (1996), 480-499.

sich durch Beschneidung und Orientierung am Gesetz erst Zugang verschaffen. Paulus beschreibt die räumlichen Verhältnisse entsprechend, aber mit gegenteiliger Bewertung: Die jüdischen Christusgläubenden waren vor dem Kommen Christi eingeschlossen, nämlich bewacht unter dem Gesetz wie in einem Gefängnis (3,23). Es ist also strittig, wie die Grenze zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Menschen zu bewerten ist, und vor allem, was der Christusglaube daran verändert hat.

Paulus verhandelt das und seine Sicht zwar gelegentlich raummetaphorisch, aber doch ohne explizit über Grenzen und deren Öffnung oder Überschreitung zu sprechen. Seine eigene Überzeugung ist auch nicht einfach als Überwindung von Grenzen zu beschreiben. Er greift zu anderen Metaphern, um Distinktes und Zusammengehöriges und Veränderungen begrifflich zu machen. Hervorgehobener Bildspendebereich ist die Familie – Familie im antiken Sinne, der Haushalt, zu dem nicht nur die moderne Kernfamilie gehört, sondern auch Sklavinnen und Sklaven und mit im Haushalt lebende Verwandte⁶. So kann er die Gemeinschaft der Gläubenden beschreiben: »Lasst uns das Gute für alle tun, am meisten aber für die Familienmitglieder (οἰκεῖοι) des Glaubens« (6,10). Die Gemeinde soll Ort hervorgehobener Solidarität sein, wie sie Familienmitglieder untereinander üben sollten. Das ist vielleicht Reflex der Tatsache, dass die Bekehrung den Verlust der alten Familienbeziehungen bedeutete⁷. Doch das Bildfeld hat natürlich auch eine alttestamentlich-jüdische Tradition⁸: Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk wird als genealogische Abstammung konzipiert, wie die im Brief weitläufig diskutierte Frage zeigt, wer zu den »Söhnen⁹ Abrahams« gehört (3,7)¹⁰.

Das Konzept der Genealogie begegnet im Galaterbrief mehrfach, aber nicht konsistent: Neben Abraham ist auch Gott Vater der Gläubenden (1,1.3.4; 4,6),

6. Vgl. genauer *B. Lategan*, *The Argumentative Situation of Galatians*, in: *Neotest.* 26 (1992), 257-277; *Ph. F. Esler*, »Keeping It in the Family«. Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians, in: *J. W. van Henten u. a. (Hg.)*, *Family and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions (Studies in Theology and Religion 2)*, Leiden 2000, 145-184.
7. Vgl. in diesem Sinne besonders *T. Burke*, *Pauline Adoption: A Sociological Approach*, in: *EvQ* 73 (2001), 119-134.
8. Vgl. zu diesem Bildfeld *B. Byrne*, »Sons of God: – »Seed of Abraham«. A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background (AnBib 83), Rome 1979; *A. Böckler*, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000; *A. Strotmann*, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt/M. 1991.
9. Ich spreche exklusiv von »Söhnen«, obwohl die Metaphorik sich auch auf die weiblichen Christusgläubenden bezieht, weil der Bildspender im Sinne des patriarchalen Systems auf den Status des erbberechtigten Sohnes abhebt.
10. Vgl. *Lategan*, *Situation*. *M. Konradt*, »Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams« (Gal 3,7). Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamtraditionen, in: *G. Gelardini (Hg.)*, *Kontexte der Schrift*, Bd. 1: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft (FS W. Stegemann), Stuttgart 2005, 25-48, rekonstruiert den Konflikt vor dem Hintergrund divergierender Traditionen über Abraham.

sind Jesus und die Glaubenden seine Söhne (3,26; 4,6). Und auch Paulus kann sich als gebärende Mutter der von ihm bekehrten galatischen Glaubenden darstellen (4,19), die er andererseits als seine Geschwister anspricht¹¹.

Der Bildspender Familie ist aber nicht nur wegen der Tradition des Bildfeldes und seiner für die Gemeindeglieder aktuellen sozialen Bedeutung geeignet für die Kommunikation. Paulus kann ihn auch zur Darstellung komplexer Relationen und zeitlicher Veränderungen heranziehen. Wie differenziert die Familienmetaphorik von Paulus in einem konkreten Argumentationsanliegen angewendet werden kann, soll ein genauerer Blick auf Gal 4,1-7 zeigen.

2. Entgrenzungen nach Gal 4,1-7

Ich möchte eine Interpretation zur Diskussion stellen, nach welcher das Verhältnis von Juden und Heiden und die Aufhebung ihrer Unterscheidung sich nicht einfach als ein einziger Akt der Erlösung darstellt, sondern als zwei Wege in den Status der »freien Söhne«¹². Es möge nachgesehen werden, wenn ich dabei viele exegetische Fragen »stiefmütterlich« behandeln muss, um meine These entfalten zu können.

Das Ziel der Argumentation wird von ihrem Ende her deutlich: »Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, so auch Erbe durch Gott« (V. 7). Dass die Adressatinnen und Adressaten Erben sind, Erben der Verheißung, war bereits in 3,6-29 aus der Abrahamskindschaft der Glaubenden gefolgert worden. Gal 4,1-7 fügt diesem Argumentationsgang einen weiteren an, der nicht mit der Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams argumentiert. Paulus setzt in 4,1 f. ein mit einem Vergleich aus dem Familienrecht¹³: Der unmündige

11. Vgl. zur Familienmetaphorik im Gal insgesamt C. Gerber, Paulus und seine »Kinder«. Studien zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen (BZNW 136), Berlin u. a. 2005, 456 ff.
12. Im Blick auf Gal 3,13f. wurden entsprechende Thesen vorgelegt von T. L. Donaldson, The »Curse of Law« and the Inclusion of the Gentiles: Gal 3.13-14, in: NTS 32 (1986), 94-112, und von J. Schröter, Die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief. Ein Beitrag zum Gesetzesverständnis des Paulus, in: U. Kern (Hg.), Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam (Rostocker Theologische Studien 5), Münster 2000, 27-63; beide bieten aber keine Auslegung von 4,1-7 als Ganzem. Die im Folgenden begründete Auslegung von Gal 4,1-7 stellte in Grundzügen schon Th. Zahn (Der Brief des Paulus an die Galater [KNT 9], 3. Aufl., Leipzig 1922, 192 ff.) vor, allerdings unter der Prämisse, dass mit dem Brief auch Juden adressiert werden. Seine Deutung blieb für die exegetische Diskussion wirkungslos.
13. Ein »gerichteter Vergleich« hat dieselbe Struktur wie eine Metapher: Er überträgt von einem Bildspender auf einen Bildempfänger, ist aber durch den Hinweis auf ein *tertium comparationis* weniger auslegungsoffen. Wie bei der Metapher wird nicht jeder Zug übertragen, sondern der Bildempfänger wirkt selektierend zurück auf den Bildspender (vgl. im einzelnen Gerber, Paulus, 81 ff. 103 f.). So ist z. B. hier, wiewohl offenbar bei dem verstorbenen Vater des unter Vormundschaft stehenden Knaben an Gott zu denken ist, nicht eine »Gott ist tot-Theologie« insinuiert. Vgl. bereits treffend Zahn, Brief, 193: »Wer hiegegen geltend machen mag, daß Gott nicht stirbt und nicht gestorben ist, müßte gegen den ganzen, ja nicht erst von P[au]l[us]

Erbe wird erst an dem vom Vater festgesetzten Zeitpunkt der Mündigkeit sein Erbe antreten können. Wenn er vorher unter der Aufsicht der Vormünder (ἐπίτροποι) und der Hausverwalter (οἰκονόμοι) steht¹⁴, die auch über die Sklavinnen und Sklaven befehlen, hat er dem Haussklaven nichts voraus, obwohl er rechtlich doch der Herr über alles, d. h. der Besitzer des Sklaven und sogar der Hausverwalter ist. Vorgestellt ist wohl der Fall einer *tutela impuberis*, dass ein Sohn nach dem Tode des Vaters noch unter Vormundschaft steht. Das entspricht nur z. T. dem römischen Recht¹⁵, weil nach diesem zumindest nicht der Vater den Termin festsetzt, sondern dieser rechtlich feststeht, und natürlich ist die Position des potentiellen Erben besser als die des Sklaven. Umso klarer sehen wir, worauf es Paulus ankommt: Im Blick auf Bestimmungsmöglichkeiten über den Besitz ist also kein Unterschied zwischen dem zwar erbberechtigten, aber unter Vormundschaft stehenden Sohn des Hauses und dem Sklaven¹⁶. Nebenbei sei bemerkt, dass sich hier in ironischer Weise zeigt, was Paulus in 3,28 als Wirkung der Taufe genannt hatte: Der Unterschied zwischen Freiem und Sklaven besteht nicht¹⁷.

»So auch wir«, fährt Paulus in 4,3 fort und macht eine vergleichbare Situation aus: »Als wir Unmündige waren, waren wir unter die Stoicheia der Welt versklavt.« Unbenommen der schwierigen *semantischen* Frage¹⁸, worauf der Aus-

erfundenen Komplex bildlicher Vorstellungen, welchen die Wörter Sohn, Erbe, Erbschaft, Testament Gottes uns darbieten, einen vergeblichen Protest erheben [...]«. Darum ist die Kritik an dieser Deutung von J. M. Scott (Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus [WUNT 2.48], Tübingen 1992, 122 ff.) nicht triftig. Er will wegen der fehlenden Einzelanalogien die rechtliche Deutung von V. 1f. ausschließen. V. 1f. sei eine typologische Anspielung auf die atl. Erzählung von der Befreiung Israels, des Sohnes Gottes, aus der Sklaverei Ägyptens (s. Hos 11,1) als der »ersten Adoption« Israels durch Gott. Der schließe sich dann in Antitypik in V. 3-7 eine Aussage über das Christusereignis als zweiten Exodus an.

14. Zur Bedeutung der Begriffe, auch ihrer rechtlichen Konnotation, vgl. H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15-4,7 (WUNT 86), Tübingen 1996, 227f.
15. Vgl. zum römischen Recht im Hintergrund und zugleich den Abweichungen F. Vouga, An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998, 98f. z.St. (Lit.).
16. Das könnte die Nennung von οἰκονόμοι erklären, die eigentlich nicht in die Szenerie passen: Der οἰκονόμος hatte im römischen Haushalt als der Verwalter desselben mehr Verfügungsgewalt als der unmündige Sohn, obwohl er selbst vom Status her Sklave sein konnte (s. O. Michel, Art. οἶκος κτλ., in: ThWNT 5 [1954], 122-161: 151-153).
17. Mit J. D. G. Dunn, The Epistle to the Galatians (BNTC), Peabody / Ma 1993, 210.
18. Zur Diskussion über die Bedeutung vgl. jetzt ausführlich M. D. de Boer, The Meaning of the Phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Galatians, in: NTS 53 (2007), 204-224; vom allgemeinen Sprachgebrauch her ist an die vier Weltelemente zu denken. Nach de Boer liegt die Berechtigung der Subsumption von Gesetz und heidnischem Glauben in der Kalenderobservanz. Vgl. aber auch R. Bergmeier, Der Stoicheiadienst nach Gal 4,3,9, in: U. Mittmann-Richert u. a. (Hg.), Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran (FS H. Lichtenberger), Neukirchen-Vlyun 2003, 89-98, der die anthropologische Referenz des Ausdrucks hervorhebt: Es sind die »geschöpflichen Bauelemente der irdischen Welt« (92), die nicht nur die Zeiten bestimmen (4,9), sondern auch den Menschen in seiner schwachen körperlichen Existenz, die nun von der Neuschöpfung aufgehoben sei. Damit wä-

druck im Galaterbrief referieren soll, ist seine *pragmatische* Bedeutung klar. Denn die beim Prädikat δεδουλωμένοι eigentlich nicht zu erwartende Präpositionalwendung ὑπό mit Akk. stellt die Rolle der στοιχεῖα τοῦ κόσμου analog den ἐπίτροποι und οἰκονόμοι des Bildspenders dar, unter deren Kuratel der unmündige Erbe steht. Aus der 1. Person Plural des periphrastischen Prädikats ἡμεθα δεδουλωμένοι wird deutlich, dass diese Unterwerfung (mindestens auch, wenn nicht nur) die jüdische Lebensweise vor Jesu Kommen kennzeichnet, und zwar negativ. Wegen der darin inhärenten Kritik an dieser ist ein präziser Blick auf die Formulierungen wichtig: Nicht gesagt ist, dass die Stoicheia selbst versklaven, nicht, dass die »Wir« den στοιχεῖα τοῦ κόσμου als Sklaven gedient hätten¹⁹, so wie der unmündige Sohn des Hauses zwar unter der Gewalt der Vormünder steht, diesen aber nicht dient und unter diese Gewalt auch nicht durch die Vormünder gelangte, sondern durch den Vater. Vom »Stoicheia-Dienst« spricht Paulus erst in 4,9 im Blick auf die Adressatinnen und Adressaten, indem er fragt: »Wie wendet ihr euch jetzt zu den schwachen und stummen Stoicheia, denen ihr wiederum dienen wollt?« Dort wird implizit die Übernahme von jüdischen Gesetzesregelungen seitens der galatischen Christusgläubigen mit ihrer früheren Religiosität identifiziert, indem beides nun als sklavischer Dienst für die Stoicheia (δουλεύειν mit Dat.) gebrandmarkt wird.

Die Pragmatik des Ausdrucks, der semantisch an die Elemente der Welt, die Schöpfung anspielt, liegt also darin, in polemischer Weise die Orientierung am Gesetz und den Götzenglauben zu subsumieren und mithin zu parallelisieren (wiewohl nicht übersehen sein soll, dass die Relation zu den Stoicheia in 4,3 anders dargestellt wird als in 4,9).

Es bleibt aber die Frage, auf wen sich das »Wir« in 4,3 bezieht²⁰. Man kann angesichts des wiederholten Gebrauchs von στοιχεῖα annehmen, dass Paulus jüdische Christusgläubige wie sich selbst und nichtjüdische Christusgläubige, an die er schreibt, zusammenfasst und als Sklaven darstellt. So wird der Text oft gelesen, und auch die folgenden Aussagen werden, wiewohl sie auffallende Wechsel der Personen bieten, oft ohne Unterschied auf jüdische und nichtjüdische Menschen bezogen²¹. Kurz gefasst, besagt V. 3-7 dann: Alle waren wir

re die implizite Gesetzeskritik weniger drastisch. – Da ich die spezifische Bedeutung hier nicht klären kann, lasse ich den Ausdruck unübersetzt.

19. Dies sollte man nicht einebnen, denn die grammatische Konstruktion mit ὑπό mit Akk. ist ungewöhnlich (üblich wäre ein Dativ-Objekt, vgl. 2 Petr 2,19) und weist deshalb auf die Parallelität zu den entsprechenden Formulierungen mit ὑπό mit Akk. hin, insbesondere das zum Bildspender des Vergleichs passende ὑπό παιδαγωγόν 3,25. Vgl. auch *Bergmeier*, Stoicheia-dienst, der zu Recht darauf hinweist, dass Paulus entgegen landläufiger Rede nicht von dem »Gesetzesdienst« spricht (89; vgl. auch 97 zu verzerrenden Aussagen über das paulinische Gesetzesverständnis).
20. Zur Diskussion der entsprechenden »Wir«-Aussagen im Gal vgl. *Donaldson*, Curse.
21. Vgl. so etwa *H. Schlier*, Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen 1962, 193; *F. Mußner*, Der Galaterbrief (HThK 9), Freiburg u. a. 1974, 268; *H. D. Betz*, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 357; *Byrne*,

Sklaven unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, nun sind wir dank der Sendung des Sohnes Gottes adoptiert und Söhne Gottes geworden. υἱοθεσία (V. 5) sei der *terminus technicus* für das römische Konzept der *adoptio*, der rechtswirksamen Annahme an Sohnes statt²². Der Charme dieser Deutung ist, dass man den Begriff im juristischen Sinne verstehen kann: »Wir« – ehemals Sklaven – sind nun adoptiert von Gott als erbberechtigte Söhne²³.

Problematisch an dieser Deutung ist jedoch, dass der Einstieg in V. 1f. dann ohne jede heuristische Relevanz bleibt. Denn im narrativen Fokus der Szene von V. 1f. steht doch nicht der Sklave, sondern der unmündige Sohn, während der Sklave nur zum Vergleich herangezogen wird. Und auf die Rolle dieses unmündigen Sohnes bezieht sich 4,3 ja ausdrücklich in der Zeitangabe ὅτε ἡμεν νήπιοι. Außerdem blendet diese Interpretation den Wechsel der Personen aus: Paulus spricht sowohl von »Wir« (V. 3.5b, vgl. V. 6b καρδίαι ἡμῶν) wie von »ihr« (V. 6a) und von »du« (V. 7), und einmal in der 3. Person von »denen unter dem Gesetz« (V. 5a). Nehmen wir diesen Personwechsel ernst, ergibt sich eine m. E. konsistentere Deutung.

Diese Deutung geht von der strukturierenden Leistung der in V. 1f. skizzierten häuslichen Szene aus, nämlich dass die dort geschilderten Rollen die Situation jüdischer und nichtjüdischer Menschen *coram Deo* vor dem Kommen Jesu abbilden. Die jüdischen Menschen, »wir« aus der Sicht des Paulus, entsprechen dem Sohn, der als unmündiger nicht besser dasteht als der Sklave im Haus. Bei dem Sklaven ist an die nichtjüdischen Menschen zu denken, denn diese spricht Paulus ja in V. 6f. als ehemalige Sklaven an. So lässt sich V. 3 am besten verstehen als Aussage über jüdische Menschen: »Auch wir Jüdinnen und Juden waren wie der unmündige Sohn.« Die Rede von den jüdischen Menschen als Söhnen Gottes nimmt Bezug auf das Selbstverständnis Israels, von Gott als sein »Sohn« anerkannt zu sein (Ex 4,22f.; Hos 2,1; 11,1)²⁴. So führt Paulus auch in Röm 9,4 die υἱοθεσία an als ersten Erwählungsvorzug Israels.

Sons, 176-178; de Boer, Meaning, 221; L. Martyn, Galatians (AncB 33A), New York u. a. 1997, 388; Scott, Adoption, 155-157.165ff.; Eckstein, Verheißung, 233ff. Nach Vouga, Galater, 98ff. werden so das Sein unter den Weltelementen und das Sein unter dem Gesetz unter anthropologischer Perspektive parallelisiert, da sie aus demselben theologischen Missverständnis, der Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf resultierten. T. Burke, Adopted into God's Family. Exploring a Pauline Metaphor (New Studies in Biblical Theology 22), Downers Grove / Ill 2006, 86f., schließt in das »Wir« sogar sich selbst und seine Leserinnen und Leser mit ein; damit wird der Unterschied zwischen jenen Christusgläubigen der »ersten Generation«, die eine Bekehrungserfahrung hatten, und heutigen christlich Sozialisierten nivelliert. – Wie hier vorgeschlagen beziehen V. 3 nur auf jüdische Christusgläubige: Zahn, Brief, 196f.; Dunn, Epistle, 212; R. N. Longenecker, Galatians (Word Biblical Commentary 41), Dallas / Tx 1990, 164; Bergmeier, Stoiicheiadienst, 93.

22. Zum metaphorischen Konzept der Adoption im Corpus Paulinum sowie möglichen rechtlichen und traditionsgeschichtlichen Hintergründen vgl. detailliert Scott, Adoption; Burke, Adopted.

23. Vgl. in diesem Sinne Vouga, Galater, 102.

24. So auch Zahn, Brief, 192f.; G. W. Hanson, Galatians (The IVP New Testament Commentary

Hier geht es ihm aber nicht darum, diese Ehrenstellung zu betonen, sondern im Gegenteil, ihre Bedeutung in Frage zu stellen: Sie waren wie der unmündige Sohn, der zwar im Prinzip Herr über die Sklaven ist, aber doch unter Vormundschaft und Verwaltung steht: »Wir« standen unter der Kuratel der Stoicheia der Welt. Diese für traditionelles jüdisches Selbstverständnis provokante Aussage, dass die jüdischen Menschen unter einer minderen Autorität stehen, führt entsprechende Aussagen des Briefes mit der nämlichen Präposition ὑπό mit Akk. weiter: Die »aus den Werken des Gesetzes« sind »unter dem Fluch« (ὑπὸ κατάρσων 3,10), sie waren bis zum Kommen des Glaubens »unter dem Gesetz« (ὑπὸ νόμον) als »unter einem Kinder-Betreuer« (ὑπὸ παιδαγωγόν, 3,23-25).

Doch nun, so führt Gal 4,4 weiter, ist der vom Vater festgesetzte Zeitpunkt des Mündigwerdens gekommen: »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz, damit er die unter dem Gesetz herauskaufe, damit wir die υἰοθεσία empfangen« (V. 4f.). Die Struktur der Aussage ist, wie die sprachlichen Signale verdeutlichen, ringförmig²⁵. Die Sendung des Sohnes, des υἱός, führt zum Empfang der υἰοθεσία der »Wir«. Inkludiert darin ist die Aussage der menschlichen Geburt und der Unterordnung unter das Gesetz mit einer weiteren Finalbestimmung. Die zweifache Formulierung ὑπὸ νόμον erinnert an die vorausgehenden Formulierungen mit ὑπό mit Akk. und assoziiert also die Unfreiheit des Unmündigen. Ziel der Unterwerfung des Sohnes Gottes unter das Gesetz ist, diejenigen herauszukaufen, die unter dem Gesetz stehen. Der Ausdruck οἱ ὑπὸ νόμον hat eine klare Extension, er bezieht sich nur auf die jüdischen Menschen²⁶.

Die knappe Andeutung des ersten ἵνα-Satzes ist nicht für sich zu verstehen, sondern setzt offenbar voraus, was 3,13 zur befreienden Kraft des Todes Jesu er-

Series), Leicester 1994, 114 ff. Sie verstehen allerdings wie die anderen Kommentatoren die Gegenüberstellung von Sohn und Sklave nicht als Beschreibung des Verhältnisses von Juden und Nichtjuden.

25. Die Struktur von V. 4f. lässt sich so verdeutlichen:

- 4^a ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,
 b ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,
 c γενόμενον ἐκ γυναικός,
 d γενόμενον ὑπὸ νόμον,
 5^a ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,
 b ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

Diese Strukturierung impliziert, dass der zweite ἵνα-Satz den ersten nicht nur verstärkt (so aber z. B. Schlier, Brief, 197; Mußner, Galaterbrief, 270), sondern ein zweites Ziel nennt. (Vgl. so auch das doppelte ἵνα in 3,14, s. Anm. 27.) Die logischen Zusammenhänge, also inwiefern das Sohnsein zum Empfang des Sohnesstatus führt und das Sein unter dem Gesetz aus dem Gesetz herauskauft, sind nicht expliziert, sondern durch die Rekurrenzen nur quasi-logisch nahegelegt; vgl. zum Quasi-Logischen und der Rolle der Begriffswahl in alltagssprachlichen Argumentationen F. Siegert, Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Röm 9-11 (WUNT 34), Tübingen 1985, 43.50 ff.

26. So auch Betz, Galaterbrief, 363f.; Dunn, Epistle, 216; Longenecker, Galatians, 172; Bergmeier, Stoicheiadienst, 93. Anders votieren jene Ausleger, die bereits in V. 3 Juden und Nichtjuden gleichermaßen adressiert sehen, vgl. etwa Byrne, Sons, 182.

klärt hatte²⁷. Doch darauf liegt hier nicht der Ton. Paulus beschränkt sich in 4,4 auf das für seine Argumentation Notwendige: Es geht ihm darum, dass kraft göttlicher Sendung der Sohn Gottes als Mensch unter das Gesetz kam. So entkräftet Paulus implizit ein potentiell Argument für die Beschneidung, nämlich das Argument, dass Jesus selbst unter dem Gesetz stand, nicht zuletzt, dass er beschnitten war. Aus Jesu gesetzestreuem Leben, so vermittelt es indirekt V. 4, ist nicht die Beschneidung von Konvertiten abzuleiten, sondern das Gegenteil. Gottes Sohn war nur deshalb unter das Gesetz getan, um die unter dem Gesetz Stehenden daraus herauszukaufen. Jesu Leben als Jude hat also nicht paradigmatische, sondern soteriologische Bedeutung.

So verstanden, gelten die Sendung des Sohnes und sein Leben und Sterben unter dem Gesetz zunächst den jüdischen Menschen: Sie sollen aus der Vormundschaft des Gesetzes herausgekauft werden, so dass aus den Unmündigen endlich rechtsmündige Söhne werden²⁸.

Nach diesen Aussagen in der 3. Person wechselt der Autor in einem zweiten ἴνα-Satz V. 5b wieder zur 1. Person Plural, und so ist erneut zu fragen, wer unter die »Wir« zu fassen ist, welche sodann die νόθεσία empfangen: »Wir Juden« wie in V. 3²⁹ oder »wir alle«³⁰? Der Personwechsel von V. 5a zu V. 5b lässt einen Referenzwechsel annehmen. Darum liegt es näher, das »Wir« in V. 5b nicht nur auf »wir Juden« zu beziehen, sondern inkludierend auf alle, auch die Adressatinnen und Adressaten³¹. Eindeutig ist der Text jedoch nicht. Eindeutig ist nur, dass Paulus sich selbst unter die, die so die νόθεσία empfangen, zählt. Das ist allerdings nicht ganz unproblematisch auf der Linie des eben Vorgesprochenen zu verstehen, wenn νόθεσία »Adoption« im juristischen Sinne bedeuten soll³². Sind die

27. Auch in Gal 3,13f. stellt sich die Frage nach der Referenz der 1. Person Plural, und auch dort lässt sich die Abfolge als eine differenzierte verstehen: Christus hat »uns«, die jüdischen Menschen, aus dem Fluch des Gesetzes herausgekauft (3,13), damit auch zu den Völkern, den Nichtjuden, die Verheißung Abrahams in Christus Jesus gelange (3,14a), damit »wir« alle, jüdische wie nichtjüdische Menschen, die Verheißung des Geistes, also die Zusage an Abraham nach Gen 12,3 (s. 3,8) erhalten. Auch nach 3,13 bezieht sich die befreiende Wirkung des »Fluchtodes« Jesu zunächst auf die jüdischen Menschen, die allein unter diesem Fluch standen. (Zur Abwägung der Möglichkeiten und der Begründung dieser Deutung vgl. im Einzelnen Schröter, Universalisierung, 42-44).

28. Anders kann man das nur verstehen, wenn man die Differenz zwischen nichtjüdischen und jüdischen Menschen *ante Christum* anthropologisch relativiert und die »Erlösung vom Gesetz als identitätsstiftende Bestimmung der Existenz und die νόθεσία (als) theologische und anthropologische Äquivalente« versteht, wie Vouga, Galater, 101, im Anschluss an Schlier, Brief, 197 u. a.

29. So in der Regel diejenigen, die das »Wir« in V. 3 nur auf Juden beziehen, vgl. etwa Longenecker, Galatians, 172; Bergmeier, Stoicheiadienst, 94.

30. So Zahn, Brief, 202; Dunn, Epistle, 217; Betz, Galaterbrief, 364. Dass damit eine Folge entstehe im Sinne von »zuerst die Juden, dann die Griechen« (Betz ebd. mit Röm 1,16), trifft in dem Sinne eines πρώτων zu, dass Jesu Sendung selbst nur den Juden gilt, dann aber nachösterlich allen, jüdischen wie nichtjüdischen Menschen; vgl. Mt 15,24 und 28,19.

31. Vgl. in diesem Sinne auch Donaldson, Curse, 95.98.

32. Zur rechtlichen Diskussion in der Exegese, ob die Hintergründe stärker in atl. Tradition bzw. im

jüdischen Menschen bis zum Kommen des Sohnes Gottes unmündige Erben, dann bedarf es nicht der Adoption, sondern der Erklärung der Mündigkeit. Aber auch zu dem eben abgelehnten Verständnis, dass der Text alle Menschen als Sklaven präsentiert, fügt sich die Deutung von υἰοθεσία als Metapher, die auf den Akt der Adoption im technischen, d. h. juristischen Sinne Bezug nimmt, nicht gut, denn auch Sklaven werden nicht adoptiert, sondern freigelassen³³.

Überhaupt passt die Deutung von υἰοθεσία als juristischer Terminus für die »Adoption« schlecht, da es hier direktes Objekt zu ἀπολαμβάνειν ist: »Empfangen« wird ja nicht der Rechtsvorgang der Adoption, sondern der Status oder das Recht als dessen Ergebnis. Auch andere Verwendungen im Corpus Paulinum – wo allein der Begriff in der Bibel begegnet – sprechen stets metaphorisch von der von Gott verliehenen Gabe, Sohn Gottes zu sein, nicht aber von dem Rechtsvorgang³⁴.

Die semantischen Studien Scotts, der das Wortfeld genau analysiert hat³⁵, zeigen plausibel, dass υἰοθεσία nicht »Sohnschaft« bedeuten kann, wie vielfach übersetzt wurde. Seine Untersuchungen ergeben zwar, dass Ausdrücke und Komposita, die aus υἰός und τίθημι κτλ. gebildet werden, im rechtlichen Sinne die Adoption bezeichnen. Doch diese Wortwahl ist vor allem in Inschriften aus Rhodos belegt³⁶, und es gibt viele Ausdrücke und Bildungen aus anderen Wörtern, die ebenfalls die Adoption im rechtlichen Sinne bezeichnen. Dass wir das Wort in Gal 4,5 als *terminus technicus* zu verstehen haben, kann Scotts Untersuchung nicht belegen, denn sie geht nur auf das Paradigma ein, nicht auf die jeweiligen syntagmatischen Beziehungen. Die in Gal 4,5 vorliegende nominale Form ist allerdings selten belegt, und meist in dem Präpositionalausdruck καθ' υἰοθεσίαν, der den Vorgang beschreibt, mittels dessen jemand Sohn wird, nicht dessen Ergebnis. Syntaktisch Gal 4,5 vergleichbar scheint nur eine Formulierung bei Nicolaus Damascenus, Vita Caes. 130.55 (FGrH 90 Fr. 130, 401 Z. 19), der die Adoption Octavians durch Caesar als Annahme (δέχασθαι) des Namens und der υἰοθεσία beschreibt. Auch hier geht es offenbar um den durch die Annahme als Sohn erreichten Status, nicht den Prozess der Adoption³⁷.

Auch Scott will, wiewohl er υἰοθεσία für einen juristischen Terminus hält, den Begriff in Gal 4 anders deuten. Paulus spreche in atl.-jüdischer Tradition von der endzeitlichen Adoption Israels gemäß der Hoffnung, dass 2 Sam 7,14 sich in messianischer Zeit erfüllen werde. Dafür muss er aber die Tempora und Personenwechsel ignorieren; überdies fehlen alle eindeutigen intertextuellen Signale³⁸.

griechischen oder im römischen Recht zu suchen sind, vgl. ausführlich *Burke*, *Adopted*, 46ff.; zum komplexen römischen Recht s. *J. F. Gardner*, *Family and Familia in Roman Law and Life*, Oxford 1998. Auf den rechtlichen Hintergrund der Metaphorik hebt besonders *Dunn*, *Epistle*, 217f. ab.

33. Vgl. *Gardner* a. a. O., 179ff.

34. Vgl. in diesem Sinne auch *Byrne*, *Sons*, 79f. im Blick auf Röm 9,4. Nur in Röm 8,23, wo υἰοθεσία parallel zu ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος steht als Objekt von ἀπεκδεχόμενοι, ist an den Vorgang der Adoption zu denken. Dort ist die Metapher aber anders als in den anderen Vorkommen auf die endzeitliche, noch ausstehende Erlösung bezogen.

35. *S. Scott*, *Adoption*, 3ff.

36. Vgl. *Scott* a. a. O., 44ff.48.

37. Mit *Byrne*, *Sons*, 80.

38. Vgl. *Scott*, *Adoption*, 149ff.; s. zur These bereits oben Anm. 13. Zur Kritik vgl. *Burke*, *Adopted*, 56-58.

Nicht im technischen Sinne der Adoption, sondern unspezifischer, der Etymologie entsprechend³⁹, lässt sich der Begriff hier verstehen: Er betont, dass der Sohnesstatus sich der göttlichen »Setzung« verdankt, nicht bereits qua Geburt besteht, anders als bei dem einen υἱὸς θεοῦ⁴⁰. So vermag er das Ziel der verschiedenen Wege zusammenzufassen, die in den Status des erbberechtigten Sohnes führen: Durch Mündigkeitserklärung oder durch rechtsgültige Annahme; vom νήπιος zum υἱὸς einerseits, vom δοῦλος zum υἱὸς andererseits.

Wenn in dem »Wir« in V. 5b auch die Angeschriebenen inkludiert sein sollen, mithin diese die »Einsetzung als Sohn« empfangen haben, aber die in V. 4 erwähnte Sendung des Sohnes nur den jüdischen Menschen galt, dann ist allerdings offen, wieso auch die nichtjüdischen Menschen sich im Sohnesstatus wissen dürfen. Dies klärt erst V. 6, der im ersten Satz auf die Adressatinnen und Adressaten und eindeutig nur auf sie zu sprechen kommt und von einer zweiten Aussendung erzählt.

Die Parallelstruktur der Sätze V. 4b und V. 6b bei Wiederholung des Verbs ἐξαποστέλλειν und die differenzierende Verwendung der Personen spricht dafür, dass wir hier von zwei verschiedenen Sendungen seitens Gottes lesen⁴¹. Die zweite folgt der ersten, hat aber eine weitere Zielgruppe. Denn erst die zweite Sendung gilt auch den nichtjüdischen Menschen, d. h. hier denen in Galatien, die ja in V. 6a angesprochen werden.

Voraussetzung dieser Interpretation ist, dass ὅτι δέ ἐστε υἱοὶ V. 6a nicht, wie sich in den jüngeren Auslegungen durchgesetzt zu haben scheint⁴², ein kausaler Adverbialsatz ist. Die Übersetzung »Weil ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen ...« bereitet nicht nur dogmatische Probleme, da sie impliziert, dass das Sohn-Gottes-Sein dem Geistempfang vorausgeht⁴³, der Geistempfang also nur noch *donum superadditum* ist. Vor allem beschreibt V. 7 einsetzend mit ὥστε den Zusammenhang umgekehrt: Das Sohn-Sein folgt aus

39. Dass der Charakter der »Setzung«, θέσις, in dem Ausdruck noch wahrgenommen wurde, lässt sich insofern vermuten, als oft Sohnesstatus κατὰ φύσιν und κατὰ θέσιν bzw. φύσει und θέσει unterschieden wurden (Belege bei Scott, Adoption, 41 ff.).

40. Die Metaphorik der Annahme als Sohn stellt mithin etwas anderes dar als die Sohn-Gottes-Metapher, wie sie etwa 1 Joh 3,1-3 entwirft; vgl. mit Recht Burke, Adopted, 27.

41. Die Parallelität der Formulierung unterstreicht zugleich die Differenz:

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κωῶζον· αἴββα ὁ πατήρ.

Die Auslegungen des Textes sehen hier in der Regel, entsprechend der kirchlichen Unterscheidung von »Ostern« und »Pfingsten«, zwei Sendungen, klären aber deren unterschiedliche Zielgruppen nicht.

42. Vgl. beispielhaft Betz, Galaterbrief, 365; Vouga, Galater, 139; Eckstein, Verheißung, 239 ff.; Longenecker, Galatians, 173 f.; Martyn, Galatians, 1391; Hanson, Galatians, 120 f.; Burke, Adopted, 137 ff.

43. So aber z. B. Mußner, Galaterbrief, 274, der meint, der Pneumaempfang sei die Folge der in der Taufe erfolgten Annahme an Sohnes statt, allerdings dann relativierend feststellt, dass es nicht als zeitliches oder logisches Nacheinander zu verstehen sei.

dem Geistbesitz⁴⁴. Die kausale Übersetzung ist aber auch angesichts der Tempora kaum zu legitimieren. Denn was V. 6a im Präsens formuliert ist, müsste dann begründen, was V. 6b im Aorist als schon geschehen erzählt. Die Auslegungen behelfen sich mit Relativierungen⁴⁵ oder drehen die Aussage so, dass V. 6a final ist⁴⁶, was aber grammatisch ausgeschlossen ist.

Von der Textkohärenz her muss V. 6b.c umgekehrt V. 6a begründen oder belegen: Die Aussage, »ihr seid Söhne«, wird erwirkt oder evident durch die Sendung des Geistes des Sohnes. Dieses Verständnis ist möglich, wenn wir V. 6a als elliptischen Substantivsatz auffassen⁴⁷ und danach gewissermaßen einen Doppelpunkt setzen. Die Ellipse ὅτι δὲ ἐστε υἱοὶ greift bereits Gesagtes auf⁴⁸: Dass nicht nur die jüdischen Menschen, sondern auch die Adressierten »Söhne Gottes« sind, war in Gal 3,26 gesagt worden, implizit aber auch in der Aussage V. 5b, wenn diese inklusiv verstanden wird. Ähnliches hatte z. B. bereits Lietzmann erklärt⁴⁹. Er ergänzt allerdings die Ellipse: »Dass ihr Söhne seid, könnt ihr daraus erkennen«, und versteht das so, dass die Geistgabe nur der Beweis des Sohnsseins ist⁵⁰. Doch im Sinne der hier vorgestellten Interpretation ist die Geistgabe nicht nur das Indiz des Sohnsseins, sondern die *causa efficiens*, das Geschehen, durch das aus den Sklaven Söhne werden⁵¹. Zu paraphrasieren wäre: »Dass

44. Dass die Geistgabe als Begründung des Sohnsstatus zu verstehen sei, sagt auch Röm 8,14: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν.
45. Vgl. z. B. Betz, Galaterbrief, 365 f., der die Relevanz der kausalen Konnexion bezweifelt. Longenecker, Galatians, 173, erklärt die Formulierung für ungenau, verursacht dadurch, dass Paulus in 4,4f. eine Sendungsformel zitiert habe. Burke, Adopted, 139ff. verweist auf die sonstigen Aussagen, die zeigen, dass es nicht systematisch-chronologisch gemeint sein könne.
46. So m. E. Eckstein, der zwar kausal übersetzt, aber die Tatsache der Sohnschaft als das zu Erklärende, die Sendung des Geistes als das dieses Begründende darstellt. Er paraphrasiert: »Wie anders läßt es sich erklären, daß Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt hat und sich durch ihn von uns als Vater anrufen läßt, als dadurch, daß wir alle – und damit auch ihr – Söhne Gottes sind« (Verheißung, 241 f., Zitat 241).
47. Für eine elliptische Deutung lässt sich anführen, dass ὅτι für ein ἵνα εἰδῆτε ὅτι stehen kann (s. R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache 2. Teil, Band 2, 3. Aufl. bearbeitet von B. Gerth, Hannover u. a. 1904, 371 Anm. 4); diese Ergänzung klärt aber noch nicht den Inhalt, vgl. Anm. 51.
48. Vgl. ähnlich Gal 3,11 und auch Apg 13,34, wo gleichfalls mit ὅτι δὲ ein bereits geäußerter Ausdruck aufgegriffen wird, um ihn zu erklären.
49. H. Lietzmann, An die Galater (HNT 10), 3. Aufl., Tübingen 1932, 27 (dort auch ältere Kommentare, die so votieren); vgl. bereits Zahn, Brief, 202f. Die sog. »deklarative« Übersetzung des ὅτι vertreten in jüngerer Zeit etwa Dunn, Epistle, 218f.; Byrne, Sons, 184 Anm. 2 (dort weitere Literatur).
50. Lietzmann ebd. versteht es entsprechend der Aussage über die Zeugnisfunktion des Geistes in Röm 8,16, obwohl er zugleich schreibt, dass »die Adoption zu Gottessöhnen überhaupt nur durch diese Verleihung des Geistes Christi erfolgt« (ebd.). Auch Dunn deutet ὅτι als »that: = (to show or prove) that« und V. 6 als Aussage über die Zeugnisfunktion des Geistes (Epistle, 218f., Zitat 219).
51. Deshalb kann, füllt man die Ellipse durch ein ἵνα εἰδῆτε ὅτι (s. Anm. 47), die Finalität nur auf der kommunikativen Ebene der Briefpartner gelten, nicht die Absicht des Wirkens Gottes erklären. Es ist also noch mehr zu ergänzen, etwa: »Damit ihr wisst, dass ihr Söhne seid, erin-

auch ihr, wie eben (Gal 3,26) gesagt, Söhne seid, gilt deshalb: Gott sandte den Geist seines Sohnes ...«. So verstanden, setzt Paulus mit V. 6 noch einmal an, um zu begründen, weshalb auch die nicht gesetzestreuen Adressatinnen und Adressaten sich jetzt bereits als Söhne Gottes und mithin Erben wissen können. Das hatte er zwar explizit und implizit schon gesagt, es ist aber doch keine Selbstverständlichkeit, sondern V. 7 zufolge gerade das *quod erat demonstrandum*.

Dass und wie der Sohnesstatus also den Sklavenstatus abgelöst hat, erklärt V. 6b.c: Es ist Wirkung davon, dass Gott nach dem Sohn dessen Geist gesandt hat in »unsere« Herzen, der Gott als Abba, Vater anruft. Paulus formuliert hier inklusiv, weil die Geisterfahrung die Christusgläubigen der unterschiedlichen religiösen Herkunft verbindet. Die körperliche Vorstellung von der Einwohnung des Geistes in den Herzen weist auf die individuelle Geistbegabung der Menschen. Damit will Paulus offenbar nach 3,1-5 noch einmal an die Erfahrung der Adressierten appellieren: Die als bekannt vorausgesetzte Anrufung Gottes als $\alpha\beta\beta\alpha \delta \pi\alpha\tau\eta\rho$ im Gebet⁵² wird interpretiert als äußerlich spürbare Folge der »Besessenheit« mit dem Geist des Sohnes Gottes. Die Christusgläubenden sollen also aus der Gebetsanrede Gottes als Vaters erschließen, dass sie mit dem Geist des Sohnes Gottes erfüllt wurden, und vor allem, dass sie damit selbst den Status der Söhne Gottes erhielten⁵³. So schließt dann der Abschnitt mit einer Inklusion zu V. 1, indem er rhetorisch geschickt in den Singular zurückkehrt, nun aber der 2. Person: Jede Adressatin, jeder Adressat, die oder der ehemals im Status des Sklaven war, kann sich als Sohn und mithin Erbe wissen.

Blicken wir noch einmal auf den gesamten Gedankengang. Nach dem hier entwickelten Verständnis von Gal 4,1-7 argumentiert Paulus mit einer komplexen Familienmetapher, in deren Fokus die Relation der Menschen zu Gott ist. Ziel der Argumentation ist, die jetzt bereits gegebene »Erberechtigung« der Adressatinnen und Adressaten herauszustellen und damit nach Kap. 3 ein zweites Mal, aber mit anderen Argumenten zu begründen, warum es dazu keiner Unterstellung unter gesetzliche Bestimmungen bedarf. Paulus greift ein bekanntes

nert euch: Gott sandte den Geist seines Sohnes ...« oder »Damit ihr wisst, dass ihr Söhne seid, schreibe ich: ...«. Eine andere Möglichkeit ist, ὅτι als Neutrum von ὅστις zu deuten und wie τί mit »warum« zu übersetzen (s. F. Blaß/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. Rehkopf, 17. Aufl., Göttingen 1990, § 299,3) und das ἔστε υἱοὶ als Selbstzitat aufzufassen: »Warum (sage ich:) »ihr seid Söhne: Gott sandte den Geist seines Sohnes ...«; vgl. weitere Erklärungsmöglichkeiten und Belege bei Gerber, Paulus, 459 Anm. 95.

52. Vgl. dazu genauer F.-W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992, 411. Das Vaterunser wird auch in Mt 6,7f. als »soziales Identitätsmerkmal der Christen eingeführt, mit dem sie sich von Außengruppen unterscheiden« (so G. Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 193).

53. So erklärt sich dann auch die im paulinischen Schrifttum singuläre Rede vom »Geist des Sohnes Gottes«.

Bildfeld auf, das in alttestamentlicher Tradition von Gott als Vater des Volkes bzw. Israel als Sohn oder Söhnen Gottes spricht, vitalisiert es aber, indem er weitere Familien-Rollen und die Zeitachse einträgt. Damit reflektiert er die je unterschiedliche Ausgangssituation der jüdischen und nichtjüdischen Menschen vor Gott und die Stadien der Heilsgeschichte, bis schließlich alle von Gott als »Söhne« angenommen sind. Die jüdischen Menschen werden im Sinne ihres Erwählungsbewusstseins als »Söhne Gottes« gewürdigt. Abgesprochen wird ihnen jedoch ihre Mündigkeit: Sie können, solange sie unter der Kuratel des Gesetzes stehen, ihr Erbe als Söhne nicht antreten, bis Gott sie durch die Sendung seines Sohnes unter der Vormundschaft des Gesetzes herauskauft⁵⁴. Das ist die heilsgeschichtliche, gewissermaßen objektive Voraussetzung für alle, die Gottessohnschaft zu vollenden; eine Bindung an das Gesetz im herkömmlichen Sinne ist damit sinnlos⁵⁵. Die nichtjüdischen Menschen, die als »Sklaven« gar nicht unter der Vormundschaft des Gesetzes standen, müssen deshalb nicht aus dieser herausgekauft werden, sondern aus der ihnen eigentümlichen Unfreiheit. Hatte Paulus in 4,1f. nur die jüdische Situation genauer skizziert, so trägt er in 4,8f. nach, inwiefern er seine Konvertiten in Galatien als ehemalige Sklaven ansprechen kann: Sie dienten den Göttern, die es in Wirklichkeit nicht gibt, den stummen und schwachen Stoicheia. Aus dieser Sklaverei wurden sie befreit, da sie von Gott erkannt wurden (4,9), da sie erfüllt wurden mit dem Geist des Sohnes Gottes (4,6). So wurde ihnen die Annahme Gottes, der Status des erbberechtigten Sohnes zuteil.

3. Vom Umgang mit jenen jenseits der Grenze

Eingangs hatte ich bemerkt, dass die räumlich konzipierende Grenzmetapher im Galaterbrief nicht prägnant verwendet wird. Die Grenzen, von denen der Brief handelt, sind nicht raum-metaphorisch vorgestellt, als gäbe es eine allgemeine Grenze, welche die Menschen zu überschreiten vermögen oder die geöffnet werden könnte. Allgemein ist nur die zeitliche Grenze, der *terminus ad quem*, der heilsgeschichtlich vorher und nachher trennt (V. 4, vgl. bereits 3,23). Ansonsten sind die Begrenzungen dargestellt als die individuellen Statusgrenzen, die ein Mensch der Antike nicht selbst überwinden kann: Die Unfreiheit des unmündi-

54. Sowenig vom »Gesetzesdienst« der jüdischen Menschen die Rede ist (s. o. bei Anm. 19), so ist auch nicht die Rede von der »Erlösung vom Gesetz«, sondern nur von der Befreiung aus der Herrschaft des Gesetzes, die als von Gott verhängte Unmündigkeit dargestellt wurde. Vgl. auch *Bergmeier*, *Stoicheiadienst*, 93f.97, der allerdings die Befreiung auf den »Sklavenstand« bezieht, mithin die metaphorische Ebene etwas anders deutet als hier.

55. Dass das Gesetz gleichwohl auch für die Christusglaubenden bedeutsam ist, wird aus der Referenz auf das Gesetz als Norm in der Paränese deutlich (s. Gal 5,14 und 6,2).

gen Sohnes und des Sklaven. Gott befreit aus den Begrenzungen, verleiht den neuen Status.

Damit werden zwei zentrale Anliegen des Briefes deutlich: Es ist erstens weder notwendig noch möglich, dass die Menschen selbst diese Grenze überschreiten, etwa durch Beschneidung, sondern Gottes Tat. So macht es die Korrektur vom Aktiv zum Passiv in 4,9 am besten deutlich: »Gott nun kennend – vielmehr aber von Gott erkannt«⁵⁶. Und zweitens: Nicht nur die nichtjüdischen Menschen erfahren eine Entgrenzung, Befreiung, sondern auch die Menschen jüdischer Herkunft. Nicht, dass das Gesetz abgeschafft wäre, aber seine Funktion als Vormund, als Betreuer, die in Unmündigkeit hält, ist heilsgeschichtlich überwunden und sollte darum auch nicht erneut aktualisiert werden, indem jene, die nicht unter dem Gesetz lebten, sich nun durch Übernahme von gesetzlichen Regeln durch das Gesetz identifizieren (vgl. 5,1).

Mehr als räumliche Metaphern, die durch Grenzziehung und damit Ausgrenzung Zugehörigkeit markieren, schafft es die Metapher von Gott und seiner wachsenden Zahl an mündigen Söhnen, *positiv* Inklusivität ins Bild zu setzen, von Zugehörigkeit zu sprechen, die nicht durch Ausgrenzung entsteht. Sie kann das Geschenk einer Würde beschreiben, die nicht davon lebt, dass andere abgewertet werden, denn der Status des Sohnes ist qualitativ exklusiv, nicht quantitativ. Die Zahl der »Söhne Gottes« ist beliebig erweiterbar, Nachgeborene oder Adoptierte machen (in der Theorie) den Älteren ihren Rang nicht streitig, weil das Erbe in diesem Bild keine begrenzte Ressource ist. Das Thema des Briefes ist nicht, wer nicht dazugehört, sondern die Behauptung: Ihr gehört schon dazu.

Damit ist allerdings nur die explizite Pragmatik des Textes erfasst. In der Performance des metaphorischen Argumentes werden ja doch Grenzen gezogen: Es werden diejenigen ausgegrenzt, die sich der Bewertung des Gesetzes nicht anschließen können⁵⁷. Die Rede vom Gesetz als einem παιδαγωγός (3,24 f.), einem Vormund für die Unmündigen, und die Gleichsetzung des Gesetzes mit den στοιχεία τοῦ κόσμου (4,2 f.), von deren Herrschaft das Kommen des Sohnes Gottes unter das Gesetz befreit, treffen das Gesetz als solches. Wie in Gal 3,19 ff. wird das Gesetz vor dem Kommen Christi prinzipiell negativ dargestellt, und nicht nur, weil es Differenzen oder Grenzen markiert⁵⁸. Diese Kritik am Gesetz wird für viele jüdische Menschen nicht nachvollziehbar sein und konträr zur Auffassung der Konkurrenzmissionare in Galatien stehen. Es scheint mir wichtig, die Kritik am

56. Darauf hebt die Untersuchung der Adoptionsmetaphorik *Burkes* ab, der die Eigentümlichkeit dieser soteriologischen Metapher beschreibt; vgl. *ders.*, *Adopted*, passim, bes. 88.

57. In der hier begründeten Interpretation, nach der Paulus nicht allgemein anthropologisch über das Versklavtsein der Menschen räsonniert, sondern konkret über die Tora urteilt, tritt diese Kritik am Gesetz einerseits noch schärfer hervor, wird andererseits aber durch die Beachtung der genauen Formulierung in 4,3 auch relativiert.

58. So m. E. die Tendenz von *Dunn*, *Epistle*, 213 im Blick auf Gal 4,3, der nur die grenzziehende Wirkung des Gesetzes in der Kritik sieht.

Gesetz im Galaterbrief nicht zu minimieren. Auch Inklusionen ziehen Grenzen, weil sie Prämissen machen, die nicht alle teilen⁵⁹.

Dass auch die theologische Argumentation des Paulus für die Inklusion der unbeschnittenen Nichtjuden zu den Gottessöhnen ausschließend wirkt, dass auch sie neue Grenzen zieht, ist für mich kein sachliches Problem, sondern ein argumentationsethisches. Diskussionen über Richtig und Falsch sind notwendig, Definitionen sind unerlässlich, wenn nicht alles im Apeiron bleiben soll. Problematisch ist jedoch, dass der Brief die Haltung der Konkurrenzmissionare und die verbreitete jüdische Auffassung vom Gesetz als Inbegriff des göttlichen Willens und Gabe zum Leben (Lev 18,5) bereits rhetorisch ausgrenzt⁶⁰. Denn die Konkurrenzmissionare werden nicht angesprochen, sondern in einem rhetorischen »alienating« als dritte Person ins Abseits gestellt⁶¹. Die Ausgrenzung wird verstärkt, indem ihnen unlautere, nämlich selbstsüchtige Motive unterstellt werden (4,17; 6,12f.). Und sie wird perfektioniert, indem theologische oder ethische Argumente für die Beschneidung und Übernahme gesetzlicher Bestimmungen ignoriert werden. Ähnlich wurde Kephas in 2,14ff. als feige diffamiert, um ihn dann ohne eine Chance zur Rechtfertigung aus dem Text verschwinden zu lassen. Ausgrenzung durch Übergehung erleidet auch die Haltung nicht bekehrter Jüdinnen und Juden, die nicht einmal polemisch bedacht werden. So wird ein argumentativer Binnenraum erzeugt, indem rational zugängliche Gegenargumente und legitime Prämissen ausgeblendet werden. Das ist rhetorisch geschickt, aber ethisch fragwürdig.

Wir perpetuieren diese Strategie, wenn wir die Argumente des Paulus enthistorisieren, wenn wir von den jüdischen Missionaren in Galatien als »Gegnern« sprechen, wenn wir uns, wie immer noch in wissenschaftlichen Auslegungen zu finden, mit der 1. Person Plural unmittelbar identifizieren und wenn wir die rhetorische Einseitigkeit des Paulus nicht als solche erfassen. In der Metaphorik des Themas des vorliegenden Bandes gesprochen, wäre es vielmehr wichtig, auch jene, deren Überzeugung und Praxis in der Sache bestritten werden, als Gesprächspartner ernst zu nehmen. Es ist nicht Ziel, die sachlichen Grenzen der Gemeinsamkeit zu verhehlen, sondern sich im wechselseitigen Erklären über die Grenzen hinweg zu begegnen.

59. Vgl. den jüdischen Paulusausleger *D. Boyarin, A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, 9, zum Galaterbrief: »His argument is precisely *against* those who think that what one eats is of significance. It is, however, this very tolerance that deprives difference of the right to be different, dissolving all others into a single essence in which matters of cultural practice are irrelevant and only faith in Christ is significant [...] the question for me is *not* the relative statuses of Jewish and gentile Christians but the statuses of those – Jews and others – who choose not to be Christians« (Hervorhebung übernommen). Vgl. auch *Konradt, Die aus Glauben*, 47, über die Grenzen der Inklusivität in der Heranziehung Abrahams durch Paulus.

60. Vgl. zu den rhetorischen Strategien im Galaterbrief genauer *Gerber, Paulus*, 445ff.

61. Vgl. dazu genauer *A. B. du Toit, Alienation and Re-identification as Pragmatic Strategies in Galatians*, in: *Neotest.* 26 (1992), 279-295.