

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published in *New Testament Studies* on 17 May 2001.

By stipulation of the publisher, any use of the document is subject to the CC-BY-NC-ND 4.0 license.

Original publication:

Söding, Thomas

Verheißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie

in: *New Testament Studies* 47 (2001), issue 2, pp. 146–170

Cambridge: Cambridge University Press 2001

URL: <https://doi.org/10.1017/S002868850100011X>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Cambridge University Press:

<https://www.cambridge.org/core/services/open-access-policies/open-access-journals/green-open-access-policy-for-journals>

Your IxTheo team

Verheißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie*

THOMAS SÖDING

*Bergische Universität, Katholisch-Theologisches Seminar, Gaußstr. 20,
D-42097 Wuppertal, Germany*

Helmut Merklein zum Gedächtnis

Paul is the first author of the New Testament who stresses the central biblical-theological theme of ‘promise and fulfillment’. He is doing so as apostle of the justice of God: The One God remains true to Himself as the ‘God of hope’ (Rom. 15,13); sending His son to save the world of sinners He says his ‘Yes’ to all He has given in His grace to His people (2Cor. 1,20), and He creates the eschatological act of redemption which is radical new in opening the Kingdom of God (Rom 14,17). In the horizon of his theology of justification, Paul discovers what God has promised to Abraham; in the horizon of his theology of promise, he discovers what God fulfills in justifying Jews and Pagans by their faith. Paul’s theology ripening from Galatians to Romans gives the real good measure for Christian speaking of promise and fulfillment in dialogue with the Jews.

1. Die Position des Paulus

Das Motiv von Verheißung und Erfüllung berührt das Zentrum Biblischer Theologie, indem es die Treue des gnädigen Gottes, die sich in der Geschichte erweist und in der Bibel Israels dokumentiert, mit der Überfülle seiner Gnade vermittelt, die vom Reich Gottes geprägt ist und

* Ausgearbeitete Fassung eines Vortrags im Seminar „Inhalte und Probleme einer neutestamentlichen Theologie“ am 3. 8. 2000 in Tel Aviv.

den Namen Jesu Christi trägt. Deshalb ist die Rede von Verheißung und Erfüllung für zahlreiche und wirkmächtige Schriften des Neuen Testaments kennzeichnend. Die Rezeptionsgeschichte signalisiert die enorme Spannung, die dem Motiv innewohnt. Einerseits beschwört es die Gefahr herauf, das „Alte Testament“ unter christologischem Vorzeichen so zu vereinnahmen, dass sein geschichtlicher Ursprungssinn marginalisiert und seine jüdische Auslegung diskriminiert werden. Andererseits bietet sie ein Modell, die Christologie nicht zu isolieren, sondern in den Kontext theozentrischer Soteriologie zu stellen, welche die Zweiheit der Testamente braucht, um die spannungsvolle Einheit der „Schrift“ zu erkennen.

Paulus ist der erste neutestamentliche Theologe, der das Thema ins Zentrum rückt.¹ Weder die Konzeption des Lukas noch die des Hebräerbriefes lassen sich ganz unabhängig von ihm denken. Paulus entwickelt das Thema im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, wie sie im Galater- und Römerbrief hervortritt. Allerdings zeigt die Tatsache, dass er den Kardinalsatz seiner Verheißungstheologie, 2Kor 1,20, aus vergleichsweise nichtigem Anlass *en passant* zitiert, wie tief das Motiv in seinem Denken und Glauben angelegt ist. Dafür ist zum einen seine pharisäische Vorprägung, zum andern seine Verwurzelung im hellenistischen Judenchristentum verantwortlich, die sich – in unterschiedlicher Weise – auch bei Lukas, Johannes, Matthäus und im Hebräerbrief zeigt. Paulus nimmt einerseits eine große Spannbreite hellenistisch-judenchristlicher Ansätze zur Theologie der Verheißung auf, um sie durch seine Kreuzes- und Pneuma-Christologie in ungeahnte Höhen zu führen. Andererseits hat er mit seiner Verheißungstheologie Schule gemacht und nicht nur im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen Spuren hinterlassen, sondern auch Lukas und dem Hebräerbrief das Terrain bereitet.

Aber während Matthäus und Johannes eher eine Theologie der Erfüllung präsentieren, die auf zahlreichen „Schriftbeweisen“ ruht, entdeckt Paulus von Jesus Christus her eine Theologie der Verheißung. Die als typisch geltende Zuordnung von Verheißung und Erfüllung findet sich bei Paulus nicht im technischen Gebrauch eines theologischen Topos. Allerdings ist für ihn das Christusgeschehen durchaus in eminentem Sinn Erfüllungsgeschehen. Das ergibt sich aus Gal 4,4: Jesus wird „in der Fülle der Zeit“, am eschatologischen Wendepunkt der Geschichte, zur Rettung der Sünder in die Welt gesandt; er ist nach Röm 10,4 τέλος τοῦ νόμου in dem differenzierten Sinn, dass er die

¹ Vgl. G. Saß, *Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus* (FRLANT 164; Göttingen: Vandenhoeck, 1995).

Herrschaft des Gesetzes beendet, insofern es den Sündern den Tod zuspricht, und die eschatologische Wirklichkeit realisiert, auf die hin das Gesetz gegeben worden ist. Das Motiv der eschatologischen Fülle² hat von Christus her seinen Ort in der Theologie der Gnade (Röm 15,13; vgl. Phil 4,16) und in der Paraklese (vgl. Phil 1,11), insofern kraft des Geistes das Gesetz durch die Agape erfüllt wird (Gal 5,14; Röm 13,8; vgl. Gal 6,2; Röm 8,2-4), das heißt auf der Basis des rechtfertigenden Glaubens (Gal 5,6) nun dem Leben dienen kann, wie Gott es von Anfang an im Sinn gehabt hat (Röm 7).

Von Verheißung spricht Paulus vor allem im Blick auf Abraham und auch auf Sara (Gal 3; Röm 4). Allerdings betont er in Röm 9,4, um Israels Vorzüge zu unterstreichen, den Plural der Verheißungen (vgl. 2Kor 1,20; Gal 3,21), die dem Gottesvolk zuteil geworden sind. Nach Röm 9,6-13 und 15,8 sind damit (in erster Linie) die Verheißungen an die Stammväter und Stammütter Israels gemeint.

Diese Verheißungen deutet Paulus – in Konformität mit starken und im Konflikt mit anderen Strömungen des Frühjudentums³ – messianisch-eschatologisch. Entscheidend ist aber die Interpretation von Tod und Auferweckung Jesu her, durch die der Apostel seine Dialektik futurischer und präsentischer Eschatologie in die Verheißungstheologie einbringt. Insofern ist es vollauf berechtigt, auch bei Paulus von der „in Christus“ erfüllten Verheißung zu sprechen. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Paulus in Röm 4,16 und 15,8 formuliert, die Verheißungen würden durch Christus „bekräftigt“ (βεβαίωω κτλ.) und dass nach 2Kor 1,20 Christus geradezu das personifizierte Ja zu Gottes Verheißungen ist. Das geht in einer schlichten Weissagungsarithmetik nicht auf, sondern verweist in große Tiefen Biblischer Theologie.

Der Apostel ist einer der Protagonisten neutestamentlicher Theologie von Verheißung und Erfüllung. Schon die Anlage des Motivfeldes zeigt, dass er weit weg von allen Stereotypen der Kritik und Affirmation führt. An der christologischen Fülle entdeckt er, was Gott verheißten hat, und an Gottes Verheißung, wie die eschatologische Fülle sich realisiert.

² Vgl. M. Theobald, *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld* (FzB 22; Würzburg: Echter, 1982).

³ Die frühjüdische Verheißungstheologie kann an dieser Stelle nicht untersucht werden; sie ist weit reicher, als es in älteren Darstellungen vielfach erscheint; vgl. G. Saß, *Leben* (s. Anm. 1) 71-235.

2. Der Kardinalsatz 2Kor 1,20

2Kor 1,20⁴ spricht im Plural von den „Verheißungen“ Gottes; das ὅσα soll nicht abwerten, sondern akkumulieren. Der Apostel hat, wie es scheint, nicht bestimmte einzelne Versprechungen, Zusagen oder Eide Gottes im Blick, sondern die gesamte Geschichte Israels als Geschichte einer großen Verheißung, die sich in einer Vielzahl verschiedener Verheißungsworte manifestiert. Entscheidend ist die christologische Summe: „In ihm ist das Ja“. Das „Ja“ zu den Verheißungen kann nicht gegen den Erfüllungsgedanken ausgespielt werden, sondern bringt ihn auf den Punkt: „In Christus“ liegt die Erfüllung aller Verheißungen, die Gott seinem Volk gegeben hat, damit es als Volk Gottes lebe und trotz seiner Sündenschuld gerettet werde; die universale Dimension dieser Verheißung, die in der Gestalt Abrahams angelegt ist, wird vorausgesetzt, wie die Adresse des Briefes signalisiert. Das Erfüllungsmotiv ist in der korinthischen Korrespondenz nicht umstritten, sondern feste Glaubensüberzeugung, wie sie z.B. im Jerusalemer Credo 1Kor 15,3-5 greifbar wird, wenn es heißt, dass Jesu Tod „für unsere Sünden“ und seine Auferweckung „am dritten Tage“ jeweils „gemäß den Schriften“ erfolgt sei.

Die auffällige positive Wendung von 2Kor 1,20 erhellt aber einen Grundzug Biblischer Theologie: dass die Erfüllung die Verheißung nicht etwa aufhebt, sondern im Gegenteil sie überhaupt erst als Verheißung in ihren eschatologischen Dimensionen bestätigt – so wie umgekehrt nur die Verheißung es sein kann, welche die Erfüllung als Erfüllung ausweist. Mehr noch: Die „Erfüllung“ ist nicht schlechthin schon geschehen, sondern geschieht und wird geschehen, weil Jesus gestorben und auferweckt worden ist. Erfüllung ist Heilsgegenwart im Zeichen der Heilszukunft. Das „Ja“, das Gott „in Christus“ spricht, ist für Paulus, wie aus den Parallelstellen erschlossen werden kann, sein Ja zu Abraham, dem Glaubenden als Stammvater Israels und der Proselyten, sein Ja zu Israel, dem Volk seines Bundes, aber auch sein Ja zum Segen für die Völker, letztlich sein Ja zu den Menschen, die er mit sich versöhnt (2Kor 5,17-21), und sein Ja zum Reich Gottes als dem Reich der Gerechtigkeit und Freiheit (Röm 14,17). Gott spricht das definitive Ja „in Christus“ nicht etwa deshalb, weil seine Verheißung einer nachträglichen Bestätigung durch eine weitere Willenskundgebung bedürfte, sondern weil die Erfüllung so umfassend und überbietend

⁴ Vgl. I. Dugandzic, *Das Ja Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus* (FzB 26; Würzburg: Echter 1977), 20-56.

gedacht ist, dass sie die Gemeinschaft mit dem Gottessohn meint, der den Tod am Kreuz für die Feinde Gottes gestorben ist (Röm 5,1-11).

Dies setzt voraus, das „in Christus“ nicht nur als Verweis auf die vergangene Heilstat des Kreuzestodes zu deuten, sondern im Horizont der entfalteten Christus-Pneuma-Theologie, wie sie in 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17 abbreviatorisch begegnet.⁵ Das heißt: Zweifellos ist der stellvertretende Sühnetod Jesu der Grund für die Erfüllung aller Verheißungen; das Perfekt γέγονεν ist eindeutig. Denn durch das Kreuz Jesu wird ein für allemal (vgl. Röm 6,10) die Sündenschuld vergeben und die rettende Gemeinschaft mit Gott gestiftet (2Kor 5,21). Aber die eschatologische Rettung geschieht nach Röm 8,34 „mehr noch“ durch den Auferweckten, „der zur Rechten Gottes sitzt und für uns eintritt“. Denn durch die Auferweckung kommt gerade das „Für“ des Todes Jesu eschatologisch zur Geltung, und als Auferwecker agiert Jesus kraft des Geistes zur Rettung der Glaubenden, indem er sie in die Gemeinschaft seines Todes aufnimmt, um ihnen die Gemeinschaft mit seinem Auferstehungs-Leben zu vermitteln (Röm 6,1-11). Dass Gott „in Christus“ sein Ja zu allen Verheißungen spricht, umschließt also, dass er es „durch“ Jesus sagt, zielt aber darauf, dass die Erfüllung der Verheißungen im Leben „mit“ dem Gottessohn Jesus geschieht (vgl. 1Thess 5,9-10).

Der Kontext zeigt, dass es Paulus vor allem auf die Verlässlichkeit der Verheißung bzw. des Versprechens Gottes ankommt. Das passt zum Anlass des Briefes, die angebliche Unzuverlässigkeit des Apostels zu widerlegen.⁶ Paulus rekurriert auf die Treue Gottes, die sich auch in Wort und Werk seines Boten zeitigt (1,18) und ihrerseits christologisch manifestiert: Der Gottessohn Jesus Christus, der Anlass, Ursprung und Inhalt der Evangeliumsverkündigung ist, ist nicht „Ja und Nein“, „in ihm“ ist vielmehr allein das „Ja“ eschatologische Geschichte geworden: die pure Gnade, die Gottes Schöpferkraft transzendiert. Die Eindeutigkeit der Christusgnade hebt alle Zweideutigkeit menschlicher Sünde auf.

Der Schlusssatz von Vers 20: „Deshalb rufen wir auch durch ihn Gott zum Lob das Amen“ öffnet nicht nur die theozentrische Perspektive der „in Christus“ erschlossenen Verheißung und Erfüllung, um deren eschatologische Dimension zu signalisieren, sondern weist auch darauf hin, dass sich die „Logik“ der Beziehung zwischen Erfüllung und Verheißung im Gebet erschließt und dass die Ekklesia das Subjekt

⁵ Vgl. W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum* (NTA 1; Münster: Aschendorff, ³1986 [1969]) 179-80.

⁶ Vgl. F. Hahn, 'Das Ja des Paulus und das Ja Gottes. Bemerkungen zu 2Kor 1,12-21', *Neues Testament und christliche Existenz* (FS H. Braun, ed. H.D. Betz – L. Schottroff, Tübingen: Mohr 1973) 229-39.

dieser Erkenntnis ist.⁷ Das „Amen“, das sie sagt, meint das radikale Einverständnis mit dem Evangelium, also den Glauben in seiner Einheit von Bekenntnis und Vertrauen. Im Glauben, wie ihn die apostolische Evangeliumsverkündigung kraft des Geistes geweckt hat, erschließt sich von der Heilsbedeutung Jesu Christi her, dass es die Verheißung eschatologischer Rettung gibt und dass sie sich erfüllt, weil Gott Gott ist und Jesus Christus Gottes Sohn.

3. Die Entwicklung der Verheißungstheologie im Kontext der Rechtfertigungslehre

Sowohl im Galater- als auch im Römerbrief hat die Verheißungsthematik, jeweils mit der Person Abrahams verbunden, großes argumentatives Gewicht. Beide Briefe setzen auf die Verbindung von Gen 12,3 und 15,6:⁸ Empfänger der Verheißung, dass in seinem Nachkommen alle Völker Segen erlangen, ist Abraham als derjenige, dessen Glauben Gott ihm als Gerechtigkeit angerechnet hat. Beide Einsichten gewinnt Paulus in einer Auseinandersetzung mit verschiedenen Spielarten eines judenchristlichen Nomismus. Der Apostel führt den Streit aber so radikal, dass er vom Standpunkt des Christusglaubens auch den jüdisch-christlichen Glaubensdissens markiert, der sich gerade vor dem Hintergrund des fundamentalen Glaubenskonsenses im Bekenntnis des einen Gottes abzeichnet. Es ist ein radikal alttestamentlich-frühjüdisches Bekenntnis, dass Gott Verheißungen gibt und sie auf seine Weise unbedingt erfüllt; es ist das unterscheidend christliche Bekenntnis, dass der verheißene Messias kein anderer als der gekreuzigte und auferstandene Jesus ist. Die Rechtfertigungslehre zieht die soteriologische Konsequenz.⁹

In seiner Rechtfertigungstheologie braucht Paulus das Verheißungsmotiv, um von Abraham her die Schriftgemäßheit seiner Soteriologie der Glaubensgerechtigkeit in Verbindung mit der

⁷ Gut herausgestellt von V.P. Furnish, *II Corinthians* (AnB 32A; Garden City: Doubleday, 1985) 147.

⁸ Vgl. F. Hahn, 'Gen 15,6 im Neuen Testament', *Probleme biblischer Theologie* (FS G. v.Rad, ed. H.W. Wolff (ed.)), München: Kaiser, 1971) 437-51.

⁹ Zur Einführung vgl. die Lexikonartikel von H. Hübner (*EKL* 3 [1992] 1456-9), R.B. Hays (*ABD* 3 [1992] 1129-33), H. Spieckermann – K. Kertelge (*TRE* 28/1.2 [1997] 282-307), Th. Söding (*NBL* III/12 [1998] 288-98) und F.-L. Hossfeld - M. Theobald (*LThK* 8 [1999] 882-9).

Universalität des Heiles zu entwickeln. Letztlich aber dient es ihm dazu, die Identität Gottes mit sich selbst gerade darin begründet zu sehen, dass er seine ganze Weisheit in der Torheit des Kreuzes ausspielt (1Kor 1,18-25)¹⁰, also in der eschatologischen Neuheit des Christusgeschehens, das die Erniedrigung des präexistenten Gottessohnes zum Grund seiner Erhöhung im Interesse der universalen Durchsetzung der Herrschaft Gottes werden lässt (Phil 2,6-11). Für die Rechtfertigungslehre gewinnt Paulus durch die Verheißungstheologie

- die Theozentrik der Soteriologie, und zwar im Modus einer Wort-Theologie, welche auch die apostolische Evangeliumsverkündigung trägt;
- die geschichtliche Dimension des christologischen Heilsgeschehens, und zwar in der eschatologischen Perspektive, dass im „Kommen“ des Sohnes (Gal 4) aufgipfelt, was Gottes sei je geplant und angekündigt hat, um denen endgültigen Frieden zu bringen, die heillos mit ihrem Schöpfer, untereinander und mit sich selbst zerstritten sind (Röm 5);
- die heilsentscheidende Bedeutung des Glaubens, und zwar im Sinn eines Vertrauen in die Treue Gottes, das sich als Bekenntnis zu Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferweckung, ausspricht (Röm 10,9-10);
- die theologische Kritik des Gesetzes, und zwar mit der Pointe, dass seine Bestimmung nicht in der Rettung der Menschen vor der Sünde, sondern der Verurteilung der Menschen als Sünder liegt, weshalb es seine Erfüllung nur „in Christus“ finden kann (Gal 3-5).

Umgekehrt klärt die Verbindung mit der Rechtfertigungslehre,

- dass die Zuordnung von Verheißung und Erfüllung im Kern soteriologisch geprägt ist, und zwar in dem kreuzestheologischen Sinn, dass Gott „alle in den Ungehorsam eingeschlossen hat, um sich aller zu erbarmen“ (Röm 11,32),
- und dass die spannungsvolle Einheit von Verheißung und Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes verdankt ist, und zwar in dem soteriologischen Sinn, dass die Treue zu seinen Verheißungen die Verwirklichung seiner Gnade durch das Gericht hindurch begründet.

Die Rechtfertigungslehre gibt also eine reflektierte Antwort des Apostels auf die Frage, wer die Verheißung gibt, worin sie besteht, wem sie gilt und wie sie verwirklicht wird.

¹⁰ Vgl. D. Sängler, 'Der gekreuzigte Christus – Gottes Kraft und Weisheit (1Kor 1,23f). Paulinische theologia crucis im Kontext der frühchristlichen interpretatio crucis', *Paulinische Christologie* (FS H. Hübner, ed. U. Schnelle - Th. Söding - M. Labahn, Göttingen: Vandenhoeck, 2000) 159-77.

4. Verheißung und Rechtfertigung in Gal 3 - 4

Der Interpretation der Abrahamverheißung gewinnt Paulus im Galaterbrief das entscheidende Argument für seine These ab, dass die Rechtfertigung nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben geschieht (2,16-21). Der Verheißungsthematik kommt entscheidende Argumentationskraft zu, weil Paulus seine Rechtfertigungsthese gegen einen starken Einwand verteidigen muss, der *prima facie* alles Recht auf seiner Seite hat: dass erst die Beschneidung einen Heiden im Vollsinn zum Abrahamkind macht und deshalb die Zueignung der Verheißungen vom Gesetzesgehorsam abhängt.¹¹ Mithin muss die Auslegung von Gen 12 im Horizont von Gen 15,6 das Herzstück der paulinischen Argumentation für seine Rechtfertigungslehre bilden. Im Frühjudentum ist die programmatische Verbindung beider Stellen nicht bezeugt. Paulus entdeckt sie in christologischer Hermeneutik als Schriftbasis seiner Soteriologie.

(a) Verheißung und Glaube (Gal 3,6-14)

In Gal 3,6-9 weist Paulus mit Gen 15,6 auf, dass Glaube und Rechtfertigung aneinandergebunden sind, und zieht Gen 12,3 bei, um die Hoffnung der Völker auf Rechtfertigung gerade an die Rechtfertigung der Glaubenden zu binden.¹² In 3,10-12 stellt er den Gesegneten diejenigen gegenüber, die ihr Heil im Gesetzesgehorsam suchen, aber deshalb ihrer Sünde wegen als Verfluchte dastehen. In 3,13-4 führt er die Hoffnung der Sünder¹³ wie die Kritik des Gesetzes auf

¹¹ Vgl. Th. Söding, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93; Tübingen: Mohr 1997) 132-52.

¹² Der heilsuniversalistische Horizont Gen 12,3 wird nur selten im Alten Testament und Frühjudentum nachgezogen (vgl. Philo, all. 3,203-4; los., ant. 1,236); wo es geschieht, herrscht die Vorstellung, die Völker erlangten Anteil am Segen Israels (vgl. Gen 30,27; 39,1-5), sei es, dass sie, von den Israeliten unterworfen, „als Volk des Gottes Abrahams“ versammelt werden (Ps 47,10), sei es, dass die Nachkommen Israels so zahlreich werden, dass sie die ganze Erde in Besitz nehmen (Sir 44,21; vgl. los., ant. 1,235-6). Paulus steht der messianisch-eschatologischen Deutung von Ps 72,17 am nächsten.

¹³ Das ἡμᾶς meint keineswegs nur die Juden(christen), wie T.D. Donaldson ('The 'Curse of the Law' and the Inclusion of Gentiles: Galatians 3:13-13', *NTS* 32 [1986] 94-112: 94-9), oder nur die Heiden(christen), wie L. Gaston (*Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 29) behauptet, sondern, wie schon JUSTIN erklärte (dial. 95,1-2), die ganze Menschheit; vgl. D. Sänger, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel beim Apostel Paulus* (WUNT 75; Tübingen: Mohr, 1994) 273.

den Sühnetod Jesu zurück (3,13-4), der den Fluch des Gesetzes stellvertretend auf sich genommen hat, um den Segen Abrahams allen von Gott Erwählten, auch den Heiden, zuteil werden zu lassen.

Um den Zusammenhang zwischen Verheißung und Glaube herauszuarbeiten, bringt Paulus programmatisch *ἐπαγγελία* und *εὐαγγέλιον* zusammen. Er nutzt die Stammverwandtschaft der Wörter, um die Soteriologie zur Sprache zu bringen. Das Hauptverb bei der Zitation (Gal 3,8) von Gen 12,3¹⁴ heißt *προεσηγγερίσατο*. Vor allen anderen Bestimmungen wird die Verheißung als machtvolles Gnadenwort qualifiziert, das Gott im voraus ankündigt.¹⁵ Die Verheißung ist Evangelium, weil sie jenseits der menschlichen Leidensgeschichte eine Zukunft eröffnet, die ganz von Gottes Gnade erfüllt ist, diese Zukunft aber jetzt schon zuspricht und damit in der Gegenwart wirksam werden lässt: Dass Abraham aufgrund seines Glaubens gerechtfertigt wird (vgl. Gen 15,6), ist die Antezipation der Rettung (vgl. Gen 12,3) aller Glaubenden, die Gott durch Jesus Christus bringt.¹⁶ Das Futur der grundlegenden Verheißung ist ein eschatologisches Futur. Von der jenseitigen Vollendung her erschafft Gott die ekklesiale und personale Wirklichkeit der Glaubenden, die im Tode des auferstandenen Gottessohnes begründet ist, und konstituiert die Geschichte Israels von Abraham her als Verheißungsgeschichte.

Der Inhalt der Verheißung ist – wie im Wortlaut der Genesis vorgegeben – der „Segen“ (3,9.10) Abrahams.¹⁷ Paulus deutet ihn, von Gen 15,6 geleitet¹⁸, als die durch den Glauben vermittelte

¹⁴ Gen 12,3 ist das Leitwort; aber Gen 22,18 fließt ein, betont von R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven - London 1989) 105-11.

¹⁵ Zur paulinischen Evangeliums-Theologie vgl. die treffende Skizze von P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I* (Göttingen: Vandenhoeck, 1992) 311-26.

¹⁶ Das Futur ist das grammatische resp. logische Tempus aller Hauptaussagen in Gal 3,8-9. Die (inspirierte) Schrift „sah voraus“ (vgl. Röm 1,2); Gott „kündigte an“, die Völker „werden gesegnet werden“. Paulus versetzt sich in die vergangene Zeit Abrahams, um von dort her in die Gegenwart Jesu Christi zu blicken. Dem Futur der Verheißung entsprechen das konstatierende Präsens der Aussagen über die Verurteilung der Sünder in 3,10-12, der Aorist von Vers 13, der aus der Gegenwart der Gemeinde auf das einmalige Heilsereignis des Kreuzestodes Jesu zurückblickt, und der Aorist Konjunktiv des Finalsatzes 3,14, der die Heilswirksamkeit Jesu als Erfüllung der Verheißung kennzeichnet.

¹⁷ S.K Williams ('Promise in Galatians. A Reading of Paul's Reading of the Scripture': *JBL* 107 [1988] 709-20) deutet ekklesiologisch auf die Abrahamskindschaft als Gotteskindschaft, die sich nicht zuletzt in der Freiheit vom Dienst der Weltelemente zeige.

¹⁸ Zur spannungsvollen Relation zwischen dem Grundsinn von Gen 15,6, der frühjüdischen Rezeption und der paulinischen Interpretation vgl. A. Behrens, 'Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus, *ZAW* 109 (1997) 327-41.

Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist nach Gal 3,6-14 dadurch gekennzeichnet, dass sie – durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu (3,13-4) – nicht nur vom alles umfassenden Fluch des Gesetzes befreit, sondern auch den Geist Gottes verleiht (vgl. 3,1-5), der Inbegriff des Verheißungsgutes ist, insofern er die Verheißung futurisch- und präsentisch-eschatologisch wahrmacht.¹⁹

Die Deutung der Verheißung als Evangelium und die Akzentuierung des eschatologischen Futurum entsprechen einander und sind auf die Betonung des Glaubens abgestimmt. Im selben Maße, wie Gottes Wort an Abraham nicht einfach konstatiert, was der Fall ist, sondern eschatologische Fakten schafft²⁰, öffnet es Zukunft; und die Zukunft, die es bringt, ist der Inbegriff des Heils. Beides spricht Abraham als Glaubenden an. Anders als später im Römerbrief reflektiert Paulus im Galaterbrief nicht ausdrücklich das Was und Wie des Glaubens. Implizit wird deutlich genug, dass der Glaube aus dem Hören des verkündigten Wortes stammt (vgl. 3,1-5), dass er es als Wort Gottes (vgl. 1Thess 2,13) unbedingt bejaht und dass er alle Zukunft aus Gottes Verheißung erwartet, also radikal Vertrauen ist.

(b) Verheißung, Bund und Gesetz (Gal 3,15 – 4,7)

Nachdem Paulus in Gal 3,6-14 den inneren Zusammenhang zwischen der Abrahamverheißung und der Rechtfertigung durch den Glauben aufgewiesen hat, will er darlegen, weshalb die Erfüllung der Verheißung nicht an das Gesetz gebunden ist. Diese Aufgabe ist weit schwieriger als die erste, da im Judentum der Glaube Abrahams immer wieder an der Beschneidung seines ganzen Hauses (Gen 17) und am Gesetzesgehorsam festgemacht worden ist (Sir 44,19-10). Paulus argumentiert mit der Christologie, indem er auf den Singular der einschlägigen Genesis-Stellen (12,7; 13,15; 17,7; 24,7) rekurriert, die von *dem* Nachkommen sprechen; damit weist er indirekt eine kollektive Deutung auf das Volk Israel ab (3,15-16). Gleichzeitig bringt er den Primat der Verheißung ins Spiel. Das ist gut biblisch (wiewohl im

¹⁹ Die Verbindung zwischen dem πνεῦμα und der Abraham-ἐπαγγελία, die ohne direkte Vorbilder im Judentum ist, könnte über die Brücke messianischer Weissagungen wie Jes 11,1-3; 42,1; 44,3 (vgl. PsSal 17,36-7) gelaufen sein; vgl. G. Saß, *Leben* (s. Anm. 1) 288-90.

²⁰ Das λογίζεiv stammt aus der Geschäftssprache, erweist sich im Lichte von Rom 4,4 (κατὰ χάριν) aber nicht als konstatierende Buchung, sondern – Teil eines *sacrum commercium* – als Gnadenwort, das die Gerechtigkeit zueignet; vgl. K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus. *Studien zur Struktur und Bedeutung des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (NTA 3; Münster: Aschendorff, ²1967) 185-95.

Judentum kein Gegensatz zum Gesetz aufbricht); es ist aber vor allem eine unabdingbare Konsequenz der Christologie (derentwegen die Spannung aufgebaut wird). In Gal 3 - 4 wird sie zum Horizont einer radikalen Gesetzeskritik.²¹ Sie zielt darauf, dem Gesetz eine Bedeutung als Heilsweg abzusprechen, aber im Horizont des Christusgeschehen eine positive Rolle als Instrument des richtenden Gottes, als Zeugin der Glaubensgerechtigkeit und als ethische Wegweisung zuzusprechen.

Paulus lässt auf der einen Seite den Inhalt der Verheißung neu hervortreten. Die Abrahamkindschaft, um die es im Ausgang von Gen 12,3 gehen muss, wird als Gotteskindschaft thematisiert, um die Relation zwischen dem *einen* Gottessohn Jesus und allen Gottessöhnen stark zu machen, die es durch Glaube und Taufe werden (3,26-28). Das Leitwort heißt: Einsetzung zu Söhnen (4,5-7).²² Die als Heiden „Gott nicht kannten“ und Götzen verehrten (4,8), werden als Glaubende durch den Geist zu Söhnen Gottes gemacht, die an der Gottessohnschaft Jesu teilhaben und mit den Worten seines Gebetes Abba rufen (4,5-7).

Auf der anderen Seite profiliert Paulus die Verheißung als unverbrüchliche, irreversible, uneingeschränkte Zusage Gottes. Der Apostel arbeitet mit juristischen Termini, um die Gültigkeit und Verbindlichkeit der Verheißung zu betonen. Ihm ist bewusst, dass er κατὰ ἄνθρωπον argumentiert (vgl. 1Kor 9,8; Röm 3,5; 6,19), d.h. hier: in der Weise einer Analogie argumentiert (3,15)²³. Aber ihm ist es durchaus um die Ähnlichkeit zwischen der himmlischen und der irdischen Gerechtigkeit zu tun, wenn er die ἐπαγγελία mit einer διαθήκη²⁴, einem rechtsgültigen Testament vergleicht.²⁵ Dem entspricht, dass er mit großer Betonung am Schluss vom „Erbe“ der Verheißung redet (3,29 - 4,7; vgl. 3,18). Hier gewinnt das Motiv der Gottessohnschaft eine spezifische Pointe. Weder ein Sklave noch ein unmündiges Kind ist erbberechtigt, nur ein freier, erwachsener Sohn. Die Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus führt den

²¹ Der Grad der Kohärenz des paulinischen Gesetzesverständnisses, das zweifellos reich an Spannungen ist, ist erheblich höher, als H. Räisänen (*Paul and the Law* [WUNT 29; Tübingen: Mohr 1983]) aufzuweisen bemüht ist; vgl. J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul, the Apostle* (Edinburgh: T&T Clarke, 1998) 128-61.

²² Vgl. J.M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT II/48; Tübingen: Mohr 1992).

²³ Der Analogieschluss erfolgt *a minore ad maius*. Vgl. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 394-400.

²⁴ Vgl. H. Merklein, 'Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie' (1996), *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105; Tübingen: Mohr 1998) 357-76.

²⁵ Den juristischen Hintergrund beleuchtet E. Bammel, 'Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal. III. 15-17) und das jüdische Rechtsdenken', *NTS* 6 (1959/60) 313-9.

entscheidenden Statuswechsel herbei. Die frühere Unmündigkeit der Galater, die ihre Teilhabe am Erbe Abrahams ausschloss, resultierte aus ihrer Verehrung der „Weltelemente“ (4,8-9); ihre jetzige Freiheit verdanken sie einzig und allein dem, was der Gottessohn Jesus für sie getan hat und tut. Auch die Rede vom „Erbe“ der Verheißung dient nicht etwa dazu, ein Recht der Menschen zu begründen, die Erfüllung der Verheißung bei Gott einzuklagen, sondern dazu, das Recht zu kennzeichnen, das Gott im Interesse von Juden wie Heiden setzt.

So deutlich aber die juristische Sprache die Glaubwürdigkeit der Verheißung und die Gewissheit der Erfüllung hervortreten lassen soll, so stark dient sie auch dazu, das Gesetz (im genauen Wortsinn) zu relativieren. Paulus zieht ein chronologisches Argument heran: Nach der Zeittafel des Pentateuch sind 430 Jahre verstrichen (vgl. Ex 12,40^{LXX}), bis nach der Abrahamverheißung das Gesetz am Sinai gegeben worden ist (3,17). Paulus bemüht auch ein offenbarungstheologisches Argument: Das Gesetz kann insofern die Verheißung und deren Erfüllung nicht einschränken, als es – einer frühjüdischen Tradition gemäß (Jub 1,29; Jos., ant. 15,136) – von „Engeln“ (vgl. Dtn 33,2^{LXX}; Act 7,38.53; Hebr 2,2) und „durch einen Mittler“ gegeben wurde (3,19)²⁶, während Abraham das Wort des Segens von Gott selbst gehört hat (3,17). Beide Argumente, die Paulus im Römerbrief nicht wiederholt, zielen darauf ab, dass das Gesetz die Verheißung nicht konditioniert und nicht nachträglich auf die Beschnittenen einschränkt. Da aber Gott im *Nomos* Recht setzt (was Paulus mit keiner Silbe bestreitet), muss der Apostel, um die qualitative Dominanz der Verheißung zu begründen, die höhere Qualität ihres Rechts nachweisen. Um die Rechtsförmigkeit der Verheißung hervortreten zu lassen, vergleicht er sie mit einer διαθήκη. Basis ist und bleibt die Qualität der ἐπαγγελία als εὐαγγέλιον, wie Paulus sie in 3,6-14 analysiert hat. Mit der Verheißung an Abraham proklamiert Gott, indem er *die* rohe Botschaft ankündigt, das höhere Recht seiner Gnade, um es durch Jesus Christus in Kraft zu setzen.

Während Paulus im Judentum wie in Teilen des Judentums der Auffassung begegnet, die Erfüllung der Verheißung sei an das Gesetz gebunden, bringt er als Apostel das *solus Christus* zur Geltung. Nach Gal 3,19 ist das Gesetz nicht mit der Kraft gegeben worden, eschatologisches Leben zu schaffen. Vielmehr ist Jesus Christus selbst derjenige, durch den allein Gott die Gnade der Rechtfertigung erweist. Deshalb geschieht die Erfüllung der Verheißung nur „in Christus“.

²⁶ Paulus will den Primat der Verheißung demonstrieren. Aber nicht, dass der *Nomos* „durch Engel“, sondern dass er „mit Hilfe eines (menschlichen) Mittlers“ gegeben wurde, ist für Paulus das entscheidende Argument, wie 3,20 beweist. Mose aber muss nach Es 32-4 (vgl. 2Kor 3) deshalb als Mittelsmann fungieren, weil Israel ums Goldene Kalb getanzt hat.

Freilich nötigt diese Argumentation den Apostel, ausführlich darzustellen, worin dann die positive Rolle des Gesetzes besteht. Es kann keinesfalls „gegen die Verheißung“ auftreten (3,21); das widerspräche der Einzigkeit Gottes, von der die gesamte Verheißungstheologie des Apostels getragen ist. Das Gesetz ist vielmehr der Verheißung positiv zugeordnet – nicht als ihre Erfüllung, aber als „Zuchtmeister (Luther) auf Christus hin“, insofern es die Sünde als Sünde offenbart und verurteilt.²⁷ Indem es weder die Verheißung konditioniert noch die Erfüllung garantiert, gewinnt es seine gottgewollte Rolle im eschatologischen Heilsdrama: Der Messias kann nur als der die Freiheit bringen, den Gott „unter das Gesetz gestellt hat“ (4,4); er bringt die Freiheit von der Sünde und vom Tode insofern auch als Freiheit vom Gesetz (Gal 5,1-11), als er den „Fluch des Gesetzes“ sühnend und stellvertretend auf sich genommen hat (3,13-4); er bringt mit dieser Freiheit die Erfüllung des Gesetzes (Gal 5,13-4), insofern er durch die Anteilgabe an seiner Proexistenz (2,19-10) die Agape als Energie des rechtfertigenden Glaubens (5,16-7) zur Wirkung bringt.

(c) Verheißung und Erwählung (4,21-31)

In der Allegorese über Sara und Hagar arbeitet Paulus in ekklesiologischer Perspektive den Zusammenhang von Verheißung und Erwählung heraus, um die Freiheit des Christusglaubens gegen die Knechtschaft des Gesetzesdienstes zu stellen.²⁸ Freiheit und Sklaverei

²⁷ Der Sinn des παιδαγωγός ist umstritten; vgl. N.H. Young, 'Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor', *NT* 29 (1987) 150-76 (der, exegetisch-theologisch nicht umfassend genug, auf die temporäre Separierung der Juden von den Heiden deutet). Paulus ist weder der Propagandist einer „Erziehung des Menschengeschlechts“, die das Gesetz als christlichen Propädeuten vereinnahmte, noch einer Prügelpädagogik, die den *Nomos* zum Folterinstrument werden ließe, sondern einer theozentrischen Christologie und Soteriologie, die dem Gesetz *ante Christum* jene Unfreiheit zuordnen muss, die daraus resultiert, dass es die Sünde zwar verurteilt, aber nicht besiegt.

²⁸ Der polemische Text steht im Geruch, antijüdisch zu sein; so bei P. Fiedler, 'Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief', „*Nun steht aber diese Sache im Evangelium*“. *Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus* (ed. R. Kampling; Paderborn: Schöningh, 1999, 251-79). Fatal ist die christliche Rezeptionsgeschichte, die regelmäßig den Gegensatz von *ecclesia* und *synagoge* angesprochen findet; vgl. J.L. Martyn, 'The Covenants of Hagar and Sarah', *Faith and History* (FS P.W. Meyer; ed. in: J.T. Carroll - C.H. Cosgrove - E.E. Johnson; Atlanta 1990, 160-92) 164-7; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und theologisches Umfeld (1.-11.Jh.)* (EHS 172; Frankfurt/M.: Lang 1982) 306.332.496. Kritisch zu prüfen bleibt, wie stark die traditionellen Auslegungstypen auch die Kritik an der Israel-Theologie des judenchristlichen Heidenapostels trüben.

sind nicht moralische oder politische, sondern soteriologische Kategorien mit allerdings erheblichen ethischen und sozialen Konsequenzen (vgl. 3,26-7; 5,13-4): Die Gnade der Rechtfertigung, die „zur Freiheit befreit“ (5,13), steht dem Fluch gegenüber, den das Gesetz über alle Sünder verhängt. Der Nomos selbst wird als Zeuge dafür in Anspruch genommen, dass die Gesetzeswerke nicht befreien, sondern versklaven.

Dieser Grundgedanke entspricht der bisherigen Argumentation des Apostels, wird jetzt aber ekklesiologisch gewendet. Das ist auf die galatische Situation gemünzt, weil es im Streit mit den Nomisten um die Zugehörigkeit zum Gottesvolk der Abrahamkinder geht.²⁹ Um diese Ekklesiologie der Rechtfertigungslehre im Horizont der Verheißungstheologie zu entwickeln, bedient Paulus sich einer kühnen Allegorese über die Mütter der beiden Söhne Abrahams. Sie dient ihm dazu, zwei Antithesen-Reihen aufzulisten. Auf der einen Seite, dem Ort der Knechtschaft, stehen die Sklavin Hagar, der Sinai³⁰ und das irdische Jerusalem, auf der anderen Seite, dem Ort der Freiheit, die Mutter Sara und das himmlische Jerusalem.³¹ Die Linie der Knechtschaft ist die des

²⁹ Daraus folgt jedoch nicht, dass Paulus eine ältere Tradition umschreibt, die Sara und Isaak mit den Juden-, Hagar und Ismael aber mit den Heidenchristen identifiziert hätte; so jedoch Ch.K. Barrett, 'The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians', *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann; ed. J. Friedrich et al.; Tübingen: Mohr 1976, 1-19) 9-11.

³⁰ 4,25a ist weder eine Konzession, die ursprünglich nichts von Hagar gesagt hätte (so F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThKNT 9; Freiburg - Basel - Wien: Herder 1974] 316.322-4), noch eine (irrtümliche) Anspielung darauf, dass der „Berg Sinai“ auf Arabisch „Hagar“ heiße (so D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeugin des Evangeliums Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* [BHT 69; Tübingen: Mohr 1986] 207), oder eine Anspielung darauf, dass *sina* wie *hagar* im Arabischen die Bedeutung „Stein“ haben können (so P. Maiberger, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Musa mit dem Sinai?* [OBO 54; Freiburg/Schw.: Universitätsverlag - Göttingen: Vandenhoeck, 1984] 73-81), sondern eine etymologische Allegorese, die mit der geographischen Lage des Sinai nahe (dem nabatäischen) Hegra in Arabien arbeitet (H. Gese, *Tò δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* [Gal 4,25]'; *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* [BEvTh 64; München: Kaiser 1974] 49-62) und mit den Wissen spielt, dass Ismael der Stammvater der Araber ist (Gen 25,12-8; Jos., ant. 1,220-1).

³¹ Analogien bei Philo (Cher. 9; sobr. 7-9) diskutiert G. Sellin, 'Hagar und Sara. Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21-31', *Das Urchristentum in seiner Geschichte* (FS J. Becker, ed. U. Mell - U.B. Müller; BZNW 100; Berlin: de Gruyter 1999) 59-84. Sie erhellen – bei allen Unterschieden – deutlich genug, dass Paulus in Gal 4,21-31, aus einer hellenistisch-jüdischen Tradition stammend, nicht undialektisch Judentum und Christentum einander gegenüberstellt, sondern – wie differenzierter dann in Röm 9-11 – Kinder des „Fleisches“ und der „Verheißung“ resp. des „Geistes“; Juden wie Christen unterwerfen sich dem „Fleisch“, wenn sie ihr Heil vom Gesetz erwarten; Juden und Heiden erweisen sich hingegen als Kinder der Verheißung, sofern

„Fleisches“, der geschichtlichen Kontingenz; die Linie der Freiheit hingegen wird durch die Verheißung, nämlich durch den Geist (4,29) ausgezogen. Ismael und Isaak sind die Prototypen. Sie stehen für zwei „Bünde“ (wie διαθήκη hier zu übersetzen ist)³²: für den Sinai- und den Abrahambund³³, der auf den eschatologischen Christusbund verweist.³⁴

Die Linie von Abraham und Sara zu Isaak und allen Kindern der Verheißung gibt die Leitlinie der paulinischen Ekklesiologie vor: Wie Isaak allein durch die schöpferische Kraft des Verheißungswortes Gottes ins Leben gerufen wurde³⁵, so konstituiert sich „auch jetzt“ (4,29) die Gemeinschaft der Erwählten allein durch Gottes Gnade, nicht sarkisch, sondern pneumatisch und nicht durch die Beschneidung, sondern durch die Taufe. An dieser Verheißungsgeschichte ist Paulus vor allem interessiert. Gen 12 und 15 sind vorausgesetzt, aber bemerkenswert ist, dass er Jes 54,1 als weiteren Schrifttext anführt. Ursprünglich auf die Stadt Jerusalem bezogen und zum Zeugnis messianischer Zionstheologie geworden³⁶, deutet Paulus den Vers auf Sara, die Stammutter Israels.³⁷ Die jüdische Tradition, dass der Berg Morija, der Ort der Verschonung Isaaks, der Tempelberg Zion ist, dürfte vorausgesetzt sein. Entscheidend ist, dass Paulus in Jes 54,1 wesentliche Momente der Biographie Saras wiedererkennt und als typisch für das Gottesvolk deutet: Ihre Unfruchtbarkeit und Einsamkeit ist in überreiche Fruchtbarkeit und segensvolle Gemeinschaft

sie die Freiheit des Glaubens ergreifen. Eine etwas andere Distinktion, die gleichfalls die allzu einfache Gleichsetzung älterer Couleur in Frage stellt, trifft M. Bachmann, 'Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21-5,1', *Jud.* 54 (1998) 144-64: 154-6.

³² Vgl. P. Gräbe, *Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen* (FzB), Würzburg: Echter 2000) 115-9.

³³ Die alttestamentlichen Relationen untersucht W. Zimmerli, 'Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift' (1960), *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (München: Kaiser 1963, 205-16). Paulus unterscheidet sich von der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition, weil er „in Christus“ den Sinaibund nicht als Erfüllung des Abrahambundes sehen kann, sondern den Abrahambund als bestimmenden Horizont des Sinaibundes deutet.

³⁴ Vgl. H. Merklein, 'Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik', *Studien zu Jesus und Paulus I* (WUNT 43; Tübingen: Mohr 1987, 1-106) 66-8. 2Kor 3 ist die engste paulinische Parallele – mit dem Unterschied, dass dort der „Neue Bund“ nur als Christusbund, nicht aber deshalb auch als erfüllter Abrahambund thematisiert wird.

³⁵ So auch nach Philo; vgl. congr.; Cher. 7, all. 2,59; 3,87.129; det. 124. ; fug. 166-8.

³⁶ Vgl. O.H. Steck, 'Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament', *ZThK* 86 (1989) 261-81.

³⁷ Eine Parallele zieht Philo, praem. 158-9.

verwandelt. Paulus hört aus Jes 54,1 eine Seligpreisung Saras heraus, die der Verheißung an Abraham konform geht und Segen für alle Kinder der Verheißung bringt. Damit bringt er wieder sein entscheidendes Argument ins Spiel, dass allein die Gnade Gottes, der radikal frei ist, die Kontinuität der Verheißungs- und Erfüllungsgeschichte bewirkt. Die Verheißung ist *eo ipso* Erwählung, die Erwählung impliziert die Verheißung endgültiger Rettung, wenn anders sie Erwählung durch den einen Gott ist. Die Verheißung öffnet die Erwählung Abrahams für die Erwählung der Völker, die Erwählung der Völker wurzelt in der Verheißung, die Gott Abraham auf den Messias hin gegeben hat. Weil die Verheißung Erwählung ist, beruht auch die Erfüllung auf reiner Gnade; weil die Erwählung Verheißung ist, weist sie in die eschatologische Zukunft des Reiches Gottes.

Freilich baut Paulus gleichzeitig einen harten Kontrast zum Bund der Tora auf. Die Brücke bildet die allegorische Identifikation von Hagar und Sinai. Der Sache nach variiert Paulus ein weiteres mal seine christologische Überzeugung, dass der Nomos nicht Freiheit und Leben, sondern Sklaverei und Tod bringt, und zwar nicht etwa deshalb, weil er zu viele Gebote aufröhtigte, zum Ritualismus verführte oder in die Verzweiflung eines ebenso ehernen wie unerreichbaren Vollkommenheitsideals triebe, sondern weil er gegeben ist, um die Übertretungen gerecht zu bestrafen (Gal 3,19-11). Wer auf Werke des Gesetzes traut, hat sich dieser Macht unterworfen und kann deshalb von der Sünde nicht loskommen.

Dass Paulus auch den Gegensatz zwischen dem „jetzigen“ und dem „oberen“ Jerusalem aufbaut, um seine Verheißungstheologie zu profilieren und seine Gesetzeskritik zu forcieren, zeigt, wie weit er sich vom politischen Messianismus wie von der zelotischen Fixierung auf die Befreiung des Heiligen Landes entfernt hat und wie radikal seine Theologie der Verheißung doch in der Glaubensgeschichte Israels verwurzelt bleibt. Das „jetzige“ Jerusalem dürfte nicht nur deshalb so schlecht wegkommen, weil es der Vorort des gesetzestreu, auf den Tempel fixierten Judentums ist.³⁸ Ein entscheidendes Motiv spielt auch die Verfolgung der Christen.³⁹ Paulus selbst hat vor seiner Berufung dazu ja nicht unerheblich beigetragen. In 1Thess 2,14-5 werden die Juden aus Judäa für den Tod Jesu und die Verfolgung der ersten Christen verantwortlich gemacht. In Gal 4,29 zieht Paulus die Parallele

³⁸ Paulus denkt gewiss nicht an die Jerusalemer Urgemeinde, anders G.W. Hansen, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT.S 29; Sheffield 1989) 148. Denn in Gal 2,1-10 betont er ja gerade sein prinzipielles Einvernehmen mit den „Säulen“, und im ganzen Brief bestreitet er seinen Gegnern, dass sie sich auf Jerusalem berufen könnten.

³⁹ Vgl. J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD 8; Göttingen: Vandenhoeck 1998) 74.

zwischen der Verfolgung Isaaks durch Ismael damals (vgl. Gen 25,14⁴⁰) und der Verfolgung der Christen durch Juden, speziell aus Jerusalem, zu seiner Zeit.

Das Schriftzitat Gen 21,10, das mit einem Gotteswort die Verstoßung der Sklavin fordert, ist nichtsdestoweniger kein Zeugnis dafür, dass Paulus im Galaterbrief die Verwerfung des gesetzestreuen Judentums gelehrt habe und die Kirche von ihren jüdischen Wurzeln abgeschnitten hätte. Vielmehr steht ihm ja für die Gemeinschaft des Reiches Gottes das Bild des himmlischen Jerusalem vor Augen und für die Gemeinschaft der Kirche die Abraham- und Sarakindschaft nach dem Modell Isaaks. Dem Apostel kommt es allein darauf an, den Gesetzesdienst aus den Köpfen der Galater zu verbannen, um sie zur Klarheit des Christusglaubens zu führen.

Die Verheißungstheologie wird in Gal 4,21-31 ekklesiologisch relevant. Paulus behauptet die Kontinuität der Gnadengeschichte, die im Zeichen der Erwählung zur Gemeinschaft der Glaubenden führt, die in Gottes Freiheit lebt. Die radikale Verwurzelung der Ekklesia in Israel ist damit ebenso ausgedrückt wie ihre Ausrichtung auf das himmlische Jerusalem. Für das Geschick der nicht an Jesus glaubenden Juden hat Paulus allerdings gegenüber den galatischen Heidenchristen noch kein Wort parat.

(d) Auswertung

Die Verheißung an Abraham spielt bei Paulus, unterstrichen vom Makarismus Saras, in der Rechtfertigungstheologie des Galaterbriefes eine überragende Rolle. So groß die Bedeutung Abrahams im Frühjudentum wird und so tief die paulinische Verheißungstheologie biblisch-theologisch, also auch frühjüdisch verwurzelt ist, findet sich doch in keiner frühjüdischen Schrift eine vergleichbar akzentuierte Aussage über den Stammvater Israels und der Proselyten. Die paulinische Sicht folgt aus der Christologie. Der Abrahamsegen ist universal; er vermittelt das eschatologische Leben, das die Rechtfertigung der Sünder voraussetzt; er ruft den Glauben als radikales Vertrauen auf das Wort des einen Gottes hervor; er verweist in die messianische Zukunft, die mit Jesus Christus begonnen hat. Die Rechtfertigungstheologie des Galaterbriefes ist zu einem guten Teil Verheißungstheologie, weil sie in eminenten Weise Biblische Theologie

⁴⁰ Von dort her dürfte sich die frühjüdische Exegese von Gen 21,19-20 *in malam partem* (Philo, sobr. 8; congr. 129-30.; post. 131; vgl. GenR 53 [34a]; Tos. Sofa 6,6 [304]) erklären.

ist. In der Identität des einen Gottes ist die Hoffnung auf eschatologische Zukunft begründet; das Kommen des Messias ist weder ein spontaner Entschluss Gottes noch die Belohnung guter Werke, sondern die eschatologische Manifestation der Freiheit Gottes, der seinen Verheißungen treu bleibt. Den Stellenwert und die Dimensionen der Abrahamverheißung entdeckt Paulus von der Erfüllung in Jesus Christus her.

5. Die Vertiefung der Verheißungstheologie im Römerbrief

Der Vergleich zwischen dem Galater- und dem Römerbrief erlaubt eine differenzierte Sicht der *intentio Pauli* und ermöglicht vorsichtige Rückschlüsse auf eine Entwicklung seiner Theologie. Der Grad der theologischen Übereinstimmung zwischen dem Galater- und dem Römerbrief ist sehr hoch. Paulus nimmt im Römerbrief nichts von dem zurück, was er im Galaterbrief geschrieben hat. Aber er vertieft die Rechtfertigungslehre des früheren Schreibens und im Zusammenhang damit auch die Verheißungstheologie.⁴¹ Einerseits präzisiert er sie in der Verhältnisbestimmung sowohl zum Glauben als auch zum Gesetz. Andererseits gleicht er ihre Schwächen aus, die vor allem das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Judentum betreffen. Der erste Punkt ist mit einer starken Profilierung der Theozentrik verbunden, der zweite ermöglicht eine differenzierte Sicht Israels. Den ersten Punkt markiert Paulus vor allem in Röm 4, den zweiten in Röm 9 - 11. In beiden Kapiteln treibt Paulus seine Schrift-Theologie voran, die unter dem hermeneutischen Vorzeichen steht, dass die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium (1,16-7; 3,21) zwar „ohne Gesetz“, aber „bezeugt von Gesetz und Propheten“ (3,21-2) jetzt geschieht (vgl. 1,2-3).

(a) Glaube, Beschneidung und Gesetzeswerke im Licht der Verheißung (Röm 4)

Röm 4 dient dazu, wie im Galaterbrief vorbereitet, die Korrelation zwischen Gerechtigkeit und Glaube, die Röm 3,28 thetisch festhält, an der Abrahamverheißung aufzuzeigen. Paulus fragt nach ihrem

⁴¹ Die Diskussion fördert H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (FRLANT 119; Göttingen: Vandenhoeck, 2¹⁹⁸² [1977]).

theologischen Sinn (4,1) und antwortet wiederum in zweifacher Hinsicht: Sie gilt allen Völkern, und sie verheißt den Segen Gottes allein den Glaubenden, ohne an die Beschneidung qua Gesetzeswerk gebunden zu sein.

Um den ersten Punkt zu erläutern, geht Paulus ähnlich wie im Galaterbrief direkt auf die Christologie zurück: Es ist eine Frucht der eschatologischen Heilsbedeutung von Tod und Auferweckung Jesu, dass der Glaube rechtfertigt, und zwar alle, die glauben, Juden wie Heiden (4,23-5). Im Licht der Christologie erhellt, dass die Heiden, die zum Glauben kommen, nicht etwa Mitglieder zweiter Klasse des Gottesvolkes sind, sondern in gleicher Weise und mit gleichen Rechten zum Gottesvolk der Abrahamkinder gehören (vgl. Gal 2,1-10). Denn Christus ist für alle gestorben und auferweckt worden (vgl. Röm 5,1-11).

Um den zweiten Punkt zu erläutern, argumentiert Paulus wieder mit der Akoluthie der Tora, nun aber nicht mit dem Zeitabstand zwischen Abraham und Mose, sondern mit der Abrahamgeschichte selbst: Der Patriarch hat die Verheißung zu einem Zeitpunkt empfangen, da er noch nicht beschnitten war (4,10). Die Pointe ist ebenso klar wie im Galaterbrief: Die Rechtfertigung ist *allein* an den Glauben und *in keiner Weise* an die Beschneidung gebunden. Allerdings formuliert Paulus jetzt bezeichnenderweise nicht exklusiv, sondern inklusiv, auf den Makarismus des königlichen Sünders David nach Ps 32,1-2 bezogen: „Gilt nun diese Seligpreisung nur den Beschnittenen oder auch den Unbeschnittenen?“ (4,9). Paulus hält die Grundstruktur „zuerst die Juden, dann die Heiden“ (1,16) durch, die der Verheißungstheologie des Römerbriefes ihr spezifisches Profil verleiht.⁴² Das schlägt auch auf die Sicht der Beschneidung, des Gesetzes und des Glaubens durch.

Während der Galaterbrief (5,6; 6,15) ebenso wie der Erste Korintherbrief (7,19) sich auf die Aussage beschränken, die Beschneidung sei soteriologisch unwirksam, wird sie im Römerbrief (geleitet von Gen 17,11) als „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“ (Röm 4,11) interpretiert.⁴³ Es bleibt dabei, dass keineswegs die Beschneidung, sondern die Taufe das „Sakrament“ der Rechtfertigung ist (Gal 3,28; Röm 6,1-11; vgl. 1Kor 12,13). Aber die Beschneidung ist nach Röm 4 eine (nachträgliche) Auszeichnung dessen, der durch den Glauben gerechtfertigt worden ist, und damit ein *identity marker* des Judentums.⁴⁴

⁴² Vgl. M. Theobald, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f, *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner; in: ed. P.-G. Müller - W. Stenger; Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1981, 376-92).

⁴³ Den theologischen und missionsgeschichtlichen Hintergrund beleuchtet F.W. Horn, 'Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum', *NTS* 42 (1996) 479-505.

⁴⁴ Präzise beschrieben von J.D.G. Dunn, *Romans I* (WBC 38A; Dallas 1988) 231-2.

Der Weg ist frei, unter dem Vorzeichen der Glaubensgerechtigkeit die Beschneidung als „Zeichen“ (σημείον) für das Volk der Verheißung zu würdigen: Christus wird als „Diener der Beschneidung“ (Röm 15,8) erkannt, der, Jude unter Juden (Röm 9,4-5), als messianischer Davidssohn der Gottessohn ist (1,3-5) und gerade durch seinen Dienst „an der Beschneidung“ die „Verheißungen der Väter“, die alle Völker in den Blick nehmen, „bekräftigt“ (Röm 15,8). Deshalb kann die Beschneidung in transformierter Gestalt ekklesiologisch relevant werden (Phil 3,3): Die Taufe ist eine pneumatische Beschneidung des Herzens⁴⁵, die sich gerade nicht im Dienst des Gesetzes, sondern des Evangeliums zeigt (Röm 2,18-9).

Dem entspricht die differenzierte Theologie des Gesetzes. Weit klarer als im Galaterbrief stellt Paulus heraus, dass die Sünde signifikant als Übertretung des Gesetzes auftritt (1,18 – 3,20)⁴⁶. Das Gesetz ist „heilig“ (7,12) und „pneumatisch“ (7,14) – als Gesetz Gottes. Dennoch (oder besser: deshalb) gilt: „Die Verheißung, Erbe der Welt zu sein, ist Abraham bzw. seinen Nachkommen nicht durch das Gesetz gegeben worden, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens“ (4,13). Mehr noch: Paulus behauptet sogar, die Verheißung wäre null und nichtig, wenn ihre Erbschaft vom Gesetzesgehorsam abhinge (4,14). Das ist im Rahmen seiner soteriologischen Christologie nur konsequent gedacht. Denn die Heiligkeit und Geistlichkeit des Gesetzes zeigt sich gerade darin, dass es Gottes gerechten Zorn über die „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ der Menschen (1,18) vollstreckt. Mithin sind Juden wie Heiden darauf angewiesen, dass die Rechtfertigung nicht im Gesetz zu finden ist. Ist sie aber „in Christus“ zu finden, so gehört zur Erfüllung der Verheißung auch die Erfüllung des Gesetzes. Paulus scheut vor paradoxen Formulierungen nicht zurück: „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2). Das „Gesetz“ ist *insofern* „der Sünde und des Todes“, als es von der Sünde manipuliert wird und nur den Tod zusprechen kann (Röm 7); dasselbe Gesetz ist aber für die Glaubenden jetzt *insofern* „des Geistes des Lebens in Christus“, als es, in der Agape erfüllt (Röm 13,8-10), die Freiheit der Christen lebendig werden lässt.

Besonderes Profil gewinnt die Verheißungstheologie von Röm 4 jedoch durch die Erörterung des Glaubensbegriffs.⁴⁷ Was in Gal 3-4

⁴⁵ Vgl. N. Walter, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8/2; Göttingen: Vandenhoeck, 1998) 75-7.

⁴⁶ Betont von H. Merklein, 'Paulus und die Sünde' (1996), *Studien II* (s. Anm. 24) 316-56

⁴⁷ Die Verwurzelung im Judentum betont A. v.Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und*

impliziert sein mag, wird hier expliziert. Der Glaube Abrahams ist Glaube an Gott als den, „der die Toten lebendig macht“ (4,17).⁴⁸ Die Geburt Isaaks, wie Paulus sie interpretiert, erweist Gott als den, der das „Nichts ins Dasein ruft“ (4,17). Diese Dimension hat auch die Rechtfertigung, die nach Röm 4,5 Rechtfertigung der Gottlosen ist: David (4,6-8) ist schwerer Sünder; Abraham (4,2-4) kennt Gott noch nicht, da er die Verheißung hört. Die Rechtfertigung setzt den Tod voraus, den Jesus „für die Gottlosen“ gestorben ist (5,6), und seine Auferstehung als eschatologische Neuschöpfung (2Kor 5,17; Gal 6,15); die Rechtfertigung besteht darin, dass die Glaubenden an diesem Tod und dieser Auferweckung Jesu Anteil gewinnen (Röm 6,1-11).

Der *fides quae* entspricht die *fides qua*. Der Glaubende glaubt „wider Hoffnung auf Hoffnung hin“ (4,18). Er glaubt „wider Hoffnung“, weil er, auf sich selbst schauend und auf den Gang der Geschichte, das Schreckensregiment der Sünde entdecken muss. Die natürliche Unfruchtbarkeit Abrahams und Saras bilden das Paradigma einer Welt, die im Zeichen des Todes steht. Der Glaube nimmt die Herrschaft der Sünde und des Todes im Leben von Juden wie Heiden wahr (4,19). Aber er wäre nicht Glaube, wenn er nicht wider alle Hoffnung doch hoffte. Die Hoffnung schöpft der Glaube aus dem Vertrauen in die Verlässlichkeit des Verheißungswortes Gottes (4,20a). Mit diesem Vertrauen gibt der Glaubende Gott die Ehre (4,20b). Daraus folgt die „Stärke“, die der Glaube vermittelt; sie besteht in der Anteilhabe an der Schöpferkraft und Lebendigkeit Gottes. Die Geburt Isaaks ist das Paradigma einer Welt, die mehr als im Zeichen des Todes im Zeichen des von Gott geschaffenen Lebens steht, das aus dem Jenseits der menschlichen Geschichte stammt.

Wie im Galaterbrief grundgelegt, arbeitet der Römerbrief den Zusammenhang von Glaube und Verheißung heraus. Die Verheißung ist reine Gnade, der Glaube radikales Vertrauen und reflektiertes Bekenntnis zum einen Gott, dem Vater Jesu. Mit seinem starken Glaubensbegriff hat Paulus inmitten eines weiten Feldes frühjüdischer Theologie das Zentrum des Gottesverhältnisses Jesu markiert und die Konsequenz aus dem neutestamentlichen Paschageschehen gezogen. Gleichzeitig dient ihm die Bestimmung des Glaubensbegriffs dazu, die Abrahamverheißung im Kern auf die Auferstehung der Toten zu beziehen und die Rechtfertigung als deren soteriologische Antezipation auszuweisen, insofern Gott die Sünde nicht anrechnet (4,7-8 [Ps 32,1-2]) und den schwachen Menschen im Glauben stark macht (4,20).

Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22; Tübingen: Mohr, 1987).

⁴⁸ Stark herausgestrichen von H. Moxness, *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NT.S 53; Leiden: Brill, 1980) 231-82.

Σπέρμα ist hier – anders als im Galaterbrief – nicht exklusiv christologisch verstanden, sondern auf der Basis christozentrischer Soteriologie universal-ekklesiologisch. Von einem „Gruppenmessianismus“ ist Paulus nach wie vor weit entfernt⁴⁹; der Primat der Christologie steht. Es geht ihm um jeden einzelnen „Erben“ der Verheißung. Sie können nur dann erben, wenn der „Lohn“ nicht nach „Schuldigkeit“, also nicht nach den erbrachten „Werken“ des Gesetzes, sondern nach „Gnade“, also durch Christus aufgrund des Glaubens, angerechnet wird (4,4). Denn einerseits ist die Unheilmacht der Sünde zu groß, als dass sich ein Jude oder Heide durch seine guten Werke von ihnen befreien könnte (1,18 - 3,20). Andererseits ist das verheißene Erbe zu groß, als dass es der Lohn menschlicher Vorleistung sein könnte, geht es doch um die Gemeinschaft mit dem Gottessohn Jesus Christus und die durch ihn vermittelte Gemeinschaft mit Gott (8,31-9). Weil die Verheißung reine Gnade ist, ruft sie den Glauben hervor; dass sie den Glaubenden gilt, macht sie zur Gnade.

(b) Verheißung für Israel und die Völker (Röm 9-11)

Im Galaterbrief hat Paulus den ekklesialen Aspekt seiner Verheißungs- und Rechtfertigungstheologie durch den Sara-Hagar-Midrasch zum Ausdruck gebracht (4,21-31). Im Römerbrief verzichtet er auf dieses Kabinettstück seiner exegetischen Kunst. Über die Gründe kann man nur spekulieren. Die Stärke jener Schriftauslegung liegt in der allegorischen Identifikation der Tochter Zion mit der Stammutter Sara und des Reiches Gottes mit dem himmlischen Jerusalem, woraus sich die Abrahamkindschaft aller Glaubenden nach dem Muster Isaaks ableitet, die Schwäche in der allegorischen Gleichsetzung von Hagar und dem „Berg Sinai in Arabien“ (4,25).⁵⁰ Das wird der Bedeutung, die der Gesetzgebung unter den *notae* des Gottesvolkes Israel nach Röm 9,4-5 zukommt, schwerlich gerecht. Die Rechtfertigungstheologie des Römerbriefes ist gegenüber dem Galaterbrief dadurch gekennzeichnet, dass sie, ohne jeden Abstrich an der Universalität des Abrahamsegens und der Glaubensgerechtigkeit, im Zeichen der Verheißung die

⁴⁹ G. Theißen (*Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* [Gütersloh: Mohn, 2000] 129) sieht weit engere Beziehungen zwischen der paulinischen Ekklesiologie der Gemeinschaft mit Christus und frühjüdischen Israel-Messias-Hoffnung wie PsSal 17,31; 18,4 und Jub 1,24.

⁵⁰ Dass Paulus wegen ihrer theologischen Schwäche die Allegorese im Römerbrief nicht wiederholt, ist die Vermutung von A.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology* (Grand Rapids 1983) 91.

Geschichte Israels positiv würdigt, und zwar in heilsgeschichtlicher wie in soteriologischer Hinsicht.

Die Hauptfrage, die Paulus in Röm 9-11 diskutiert, lautet, ob die Tatsache, dass sich die weitaus meisten Juden dem Christusglauben verweigern, der Gerechtigkeit Gottes widerspricht. Diese Frage ist gleichbedeutend mit jener, ob Gottes Verheißungswort, das doch „zuerst den Juden“ gilt (1,16), hinfällig geworden ist (9,6). Paulus begründet in mehreren Schritten eine komplexe Antwort.

Im ersten Schritt (9,6-13) bekräftigt er den Grundgedanken des Galaterbriefes: „Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung“ (9,8). Das wird an der Vätergeschichte exemplifiziert. Freilich steht nicht mehr das Verhältnis zwischen Isaak und Ismael, sondern das zwischen Jakob und Esau im Blick. Ausgangspunkt des Beweisganges ist Gen 18,10-14 (Röm 9,9-10). Die Ankündigung Gottes, „zur rechten Zeit“ zu kommen, um Sara einen Sohn zu schenken, wird als ein Wort der Verheißung ausgewiesen, was sich vor dem Hintergrund von Röm 4 leicht erklärt. Die Problematik und mehr noch die Hoffnung, die Gottes Verheißung innewohnt, wird aber sodann mithilfe von Mal 1,2-3 erklärt: „Jakob habe ich geliebt, Esau gehasst“ (9,13). Ausdrücklich stellt Paulus im Anlauf zu diesem Kernsatz fest, dass weder ein Unterschied in der Genealogie noch in der moralischen Güte oder Schlechtigkeit, keine Lebensleistung und kein Werk zu dieser Entscheidung Gottes geführt hat, sondern reine Gnadenwahl. Gott macht den entscheidenden Unterschied von sich aus, in seiner Freiheit; und nur deshalb, weil die Erwählung durch keinerlei menschliche Vorgaben konditioniert ist, „bleibt“ sie (9,11) und kann eschatologisch nicht nur Israel, sondern auch den Völkern zugutekommen. Israel verdankt seine Existenz diesem „Gesetz“, dass Gott in seinem Handeln frei ist, um allein seiner Gnade Macht zu verleihen. Eben demselben „Gesetz“ aber folgt die gegenwärtige Erwählung der Heiden, die Paulus zufolge von Hosea (2,25.1) und Jesaja (10,22-4; 1,9) prophezeit worden sind (Röm 9,25-29).

Bleibt die Frage nach der Gerechtigkeit der Gnadenwahl Gottes, also der Erfüllung der Verheißung (9,14). In Röm 9 begnügt sich Paulus zunächst mit dem Hinweis auf das absolute Privileg Gottes: „Er erbarmt sich, wessen er will, und er verstockt, wen er will“ (9,18). Dieser Rekurs geschieht theologisch zu recht, weil allein aus dieser Souveränität Gottes die Erfüllung der Verheißung erwartet werden kann. Doch bedarf es auch eines inhaltlichen Aufweises. Was die verheißene Erwählung anbelangt, nutzt Paulus die Chance, in Röm 10 seine Theologie des Evangeliums zu präzisieren, das nicht nur von Gottes Gerechtigkeit handelt, sondern durch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes so ins Werk gesetzt wird, dass aus dem Hören des Wortes der rechtfertigende

Glaube entstehen kann. Hier holt Paulus im größeren Horizont die Zuordnung von Verheißung und Evangelium ein, die er in Gal 3,6-14 unter anderen Vorzeichen angelegt hat.

In Röm 11 hingegen wendet er sich dem schweren Problem zu, ob die ziemlich erfolgreiche Heidenmission, die von Gottes Verheißung gedeckt ist, über Israel hinweggeht. Das wird entschieden verneint. Den Leitvers findet Paulus bei Jesaja (65,2) als Gotteswort über Israel (10,21): „Den ganzen Tag strecke ich meine Hände aus nach einem ungehorsamen und widerspenstigen Volk“. Der Gott der Verheißung ist und bleibt seinem Volk Israel treu; er ist und bleibt der gnädige Gott, indem er es sucht, um es in die Gemeinschaft mit sich zurückzuholen. Dies geschieht nach Röm 11 gegenwärtig – paradoxal – durch die Verstockung⁵¹, futurisch-eschatologisch aber durch die Rettung „ganz Israels“ (11,26). So wie die Verstockung alles andere als eine Verwerfung Israels ist, so geschieht die Rettung ganz Israels Paulus zufolge durch den Messias Jesus. Der entscheidende Grund: „Unwiderruflich sind Gottes Gnade und Berufung“ (11,29). Dasselbe Argument also, das Paulus im Galaterbrief zu der Einsicht geführt hat, dass der Nomos die Verheißung nicht konditioniert und dass die Rechtfertigung allein aus dem Glauben erhofft werden kann, führt ihn im Römerbrief zur prophetischen Vision der Rettung ganz Israels. Der „Retter“, der „vom Zion“ kommt, ist der Parusie-Christus. Dass er vom Zion kommt, zeigt ihn als den messianischen Davidsohn und Gottessohn (1,3-4) aus dem Volk Israel (9,5) und deckt auf, wie tief die Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungstheologie in die Biblischen Theologie reichen. Der Zion steht für das vollendete Reich Gottes, so wie in Gal 4 das himmlische Jerusalem.⁵²

Der theologische Gewinn dieser Ekklesiologie liegt nicht zuletzt in der Verbindung der Verheißung mit der Gerechtigkeit Gottes. Im Lichte der Abrahamverheißung wie der Christus-Erfüllung erweist sich die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium offenbart wird (1,16-7), als Gottes Verheißungstreue und mehr noch als die schöpferische Kraft seiner Liebe, seinem Heilswillen dort Geltung zu verschaffen, wo Sünde und Tod die Menschen im Griff haben. Umgekehrt erweist sich die Abrahamverheißung wie die Christus-Erfüllung im Lichte der Gerechtigkeit Gottes als geschichtlich wirksamer und eschatologischer

⁵¹ Vgl. P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck, 1989) 146: „Gott aber will diese zornige Eifersucht zu Israels Gunsten wenden; er bleibt aus Treue und Barmherzigkeit seinem ungehorsamen Volk auch in der Stunde des Zornes zugewandt.“

⁵² Zur schwierigen Auslegung vgl. O. Hofius, 'Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11' (1986), *Paulusstudien* (WUNT 51; Tübingen: Mohr, 1989) 175-202.

vollendeter Ausdruck der Identität Gottes mit sich selbst in der Beziehung seinen Geschöpfen.

(c) Der Dienst Jesu Christi an der Beschneidung als Bekräftigung der Verheißung für alle Völker (Röm 15,8)

Die Erfüllung der Verheißung liegt in der Gemeinschaft von Juden und Heiden im endgültigen Lob Gottes. Das arbeitet Paulus in Röm 15,1-13 heraus, der *recapitulatio* nicht nur der Paraklese, sondern des gesamten Römerbriefes. Der Kernsatz lautet: „Christus ist Diener der Beschneidung geworden, für die Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu bekräftigen“ (15,8).⁵³ „Diener der Beschneidung“ ist Jesus als derjenige, der in seinem Kreuzestod den Fluch des Gesetzes auf sich genommen (Gal 3,13-4) und Versöhnung gestiftet hat (Röm 3,21-6). „Für die Wahrheit Gottes“ hat er diesen Tod erlitten, weil die rettende Proexistenz seiner Lebenshingabe bewahrheitet, dass Gott seine Gnade nicht reut. „Um die Verheißungen der Väter zu bekräftigen“, stirbt er diesen Tod, weil er sich so radikal „unter das Gesetz“ beugt (Gal 4,4), dass er auch die Heiden in den Raum der Gnade einbezieht; er *bekräftigt* die Verheißungen, indem er nicht nur offenbart, dass sie gelten, sondern indem er sie über die Maßen erfüllt.

Röm 15,8 zeigt noch einmal, wo das christologische Herz der paulinischen Verheißungstheologie schlägt und dass die paulinische Christologie ihr biblisch-theologisches Format nicht zuletzt im Horizont seiner Theologie der Verheißung gewinnt.

7. Zusammenfassung

Die paulinische Verheißungstheologie, wie sie sich im Kontext der Rechtfertigungslehre auch noch einmal auf dem Weg vom Galater- zum Römerbrief entwickelt, gehört zu den Brennpunkten Biblischer Theologie.

Erstens: Es ist der *eine* Gott, der die Verheißung gibt und die Erfüllung gewährt. Er ist es als Gott „nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden“ (3,29-30), der Abraham und Israel erwählt, um durch den Messias allen seinen Geschöpfen das eschatologische Heil zu

⁵³ Vgl. P. Stuhlmacher, *Röm* 205-7.

vermitteln. Er ist der Gott der Verheißung als der totenerweckende Gott, weil erst in der eschatologischen Vollendung, nachdem der Tod all seine Macht in jeder Gestalt eingebüßt hat, die Erfüllung der Verheißung gedacht werden kann. Er ist dieser „Gott der Hoffnung“ (Röm 15,13) aber vor allem als der Vater Jesu Christi, der aus Liebe „seinen ureigenen Sohn nicht geschont, sondern für alle dahingegeben hat“ (Röm 8,32). Denn die Erfüllung der Verheißung ist angesichts der verheerenden Unheilmacht der Sünde nicht als reines Dekret Gottes vorstellbar, sondern kann nur aus seiner radikalen Anteilnahme an der menschlichen Leidensgeschichte heraus erwachsen, wie sie sich in der Hingabe des Sohnes erweist. Umgekehrt ist die Erfüllung der Verheißung nicht die unendliche Steigerung irdischen Glücks, sondern Teilhabe am Reich Gottes in Form der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, der seinerseits Gott, dem Vater die Herrschaft übergibt, damit dieser sei „alles in allem“ (1Kor 15,28).

Zweitens: Es ist der eine Sohn Gottes, Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferweckte, in dem und durch den und mit dem Gott seine Verheißung erfüllt. Er ist es als Jude (Röm 9,5), der durch sein Wirken und seinen Tod zum „Diener der Beschneidung“ (Röm 15,8) geworden ist; er ist es als der Gekreuzigte, der den „Fluch“ des Gesetzes auf sich genommen hat, um die Sünder des Segens Abrahams teilhaftig werden zu lassen (Gal 3,13-4; vgl. Röm 3,24-5; 4,23-5); er ist es als der Auferweckte, der kraft des Geistes die Macht der Sünde in den Glaubenden überwindet und sie zu einer neuen Schöpfung macht; letztlich ist er es – in futurisch-eschatologischer Perspektive – als der „Retter vom Zion“ (Röm 11,26), der mit der Versöhnung Israels die Voraussetzung für die umfassende Verwirklichung der Gottesherrschaft schafft (1Thess 2,12; Röm 14,17). Die Verheißung ist von vornherein auf ihn hin gegeben, *den* Samen Abrahams (Gal 3), der als Messias aus Davids Geschlecht der Gottessohn ist (Röm 1,3-4). Die Erfüllung der Verheißung geschieht „durch“ ihn, weil Gott seinen Kreuzestod „ein für allemal“ (Röm 6,10) zur Sühne für die Sünden macht; sie geschieht „in ihm“, weil im Raum seiner Gnadenherrschaft der Glaube entsteht, die Taufe gespendet wird und die Neuheit des geistlichen Lebens sich ereignet, zu dem die Christen berufen sind; sie geschieht „mit“ ihm, weil die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die in der Annahme der Sünder durch ihn wurzelt (Röm 15,8), der Inbegriff der Vollendung ist (1Thess 5,9-10).

Drittens: Die paulinische Theologie von Verheißung und Erfüllung ist durch eine starke Eschatologie geprägt. Einerseits markiert der Apostel einen Primat der futurischen Eschatologie. Er denkt vom vollendeten Gottesreich her (Röm 14,17; vgl. 1Kor 15,28; Phil 2,11). Solange Sünde und Tod noch nicht vollständig besiegt sind, solange Unglaube und

Ungerechtigkeit die Szene beherrschen, kann von einer umfassenden Erfüllung der Abrahamverheißung nicht gesprochen werden. Andererseits ist aber Jesus Christus, der Gottessohn, in seinem Leiden und seiner Auferweckung, das definitive „Ja“ zu allen Verheißungen Gottes (2Kor 1,20): unüberbietbar, irreversibel, allumfassend. Im Blick auf Jesus, den Christus, erkennt Paulus, was Gott Abraham verheißen hat; im Blick auf das verheißungsvolle Zeugnis der Schrift gewinnt Paulus die Bestätigung, dass der Glaube kraft des Geistes den Segen Abrahams verleiht.⁵⁴

Viertens: Die Verheißung zielt auf die Rechtfertigung aus Glauben als präsentische Wirkung des eschatologischen Heiles. Die Rechtfertigung ist Gegenstand der Verheißung, weil sie reine Gnade ist und dem Gottsein Gottes entspricht, also zur Wirkung kommen lässt, was Gott von Anbeginn des Heilsdramas im Blick gehabt hat und seinen Erwählten durch die „Schrift“ zugesagt hat. Die Verheißung zielt auf die Rechtfertigung, weil die Spendung des Segens Abrahams für Israel und alle Völker voraussetzt, dass Gott selbst die Macht der Sünde bricht und das Verhältnis der Menschen zu ihm und untereinander befriedet. Die Verheißungstheologie zeigt, dass die Rechtfertigung nicht erst seit dem Kommen Jesu Christi, sondern immer schon allein durch den Glauben erfolgt, weil allein dies dem Gottsein Gottes und dem Menschsein des Menschen entspricht. Das Land der Verheißung ist für Paulus (der den Begriff nicht verwendet) das Reich Gottes. Im Bild des himmlischen Jerusalem und im Topos des messianischen Zion gibt es sich als Erfüllung der an *Israel* ergangenen Verheißungen zu erkennen, so wie es andererseits die Fixierung auf das Land Israel und den Tempel (nicht annulliert, sondern) transzendiert, wenn Heil in Vollendung für alle Glaubenden Wirklichkeit werden soll.

Fünftens: Empfänger der Verheißung ist Abraham als Patriarch Israels und Vater aller Glaubenden, Nutznießer sind Juden und Heiden. Weil sie *Verheißung* ist, kommt die Rechtfertigung „zuerst den Juden“ zugute, dann den Heiden. Ihr theologische Größe gewinnt die Verheißungstheologie dadurch, dass Paulus die Universalität des Heiles von innen heraus mit der Erwählung, Verstockung und Rettung ganz Israels verbindet. Diese Perspektive gewinnt der Apostel durch die Christologie. Nur weil am Ende die Glaubenden aller Völker zusammen mit ganz Israel gerettet werden, kann von einer eschatologischen Erfüllung der Verheißung gesprochen werden.

⁵⁴ Die eschatologische Dynamik der paulinischen Verheißungstheologie akzentuiert W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus II: Programm* (Münster: Aschendorff, 1998) 206-15.